

ЛННБ України ім.В.Стефаника
00441069 (О)

В. 1013/1,2

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. II.

РОЗВІДКИ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ТОМ I.

У ЛЬВОВІ, 1899.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарского.

Збірка М. С. ВОЗНЯКА

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ И- 35504

И- 7160

1897 р. Наукове Товариство імени Шевченка ухвалило, на внесенне фільольоґічної секциї, видати збірку розвідок пок. професора Софійської вищої школи Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Товариство бажало тим — з одного боку зробити приступними сї доси не перестарілї і часто дуже цінні праці, розкидані в ріжних часописях, на ріжних мовах і тому до тепер мало приступні, з другого боку — пошанувати тим память одного з визначнійших українсько-руських учених та зробити памятку його наукової дїяльности. Сповненне сього пляна Товариство поручило одному з близших приятелїв покійного — Михайлу Павлику, котрому й належить збір, упорядкованне й переклад заведених у сей збірник статей.

Всї дотичні статї будуть видані в кількох томах; в I і II осібно подані статї видані в Росиї, що з огляду на свою публїку й на цензурні обставини мають свій відмінний характер; далї підуть статї, друковані в иньших мовах. Ми не взяли до сего видання тільки збірок фолькльорного матеріялу, зроблених чи то самим Драгомановим чи в спілцї з иньшими ученими: Историческихъ пѣсень малорусскаго народа, Полїтичних пісень українського народу, Нових українських пісень про громадські справи, нарештї збірки „Малорусскія народныя преданія и разсказы“ (Київ, 1876).

Редакция обовязана подякувати д. Ю. Т. за цінні вказівки й деякі доповненя праць Др—ва, виданих у Росиї. Тут мусимо навести одну фактичну вказівку д. Ю. Т., а то, що статя Др—ва п. з. „Учена експедиция въ західньо-руську країну“, надрукована під р. 1877, була подана до друку ще в 1875 р. під инчим (вірнїщим) заголовком: „Новые матерьялы малорусской этнографіи и необходимость сравнительнаго ихъ изслѣдованія“ (Див. ст. 69 сего тому, ув. *).

Деякі поясненя чи доповненя подані в текстї, деякі ще будуть подані в своїм місцї.

До цїлого видання будуть додані показчики імен і річей.

Зміст І-го тому.

	Сторона
Україна в її словесности	1—47
Про доконечність досліду народньої словесности в прикарпатській Руси	48—49
Про науковий дослід руско-українських народніх пословиць	50—52
Промова про М. А. Максимовича	53—61
М. А. Максимович. Єго літературне і суспільне значінє .	62—65
Відгук лицарської поезиї в руських народніх пісьнях	66—87
До питаня про слїди великоруського богатирського епоса на Україні (Лист до Ор. Ф. Мільлєра) . . .	88—94
Замітки про систематичне виданє творів української народньої словесности	95—102
Учена експедиция в західньо-руську країну	103—127
Материяли й уваги про українську народню словесність (I. Пісьня про здобутє Азова. II. Стенька Разін — козак Гарасим. III. До справи про вертепну комедию на Україні. IV. Песиголовці в українській народній словесности)	128—155
Корделїя-Замурза. Літературно-критичний уривок . . .	156—173
Дві українські інтермедиї початку XVII ст.	174—184
Найстарші руські драматичні сцени	185—216
Турецькі анекдоти в українській народній словесности	217—260

Україна в її словесности.

Малороссія (Южная Русь) въ исторіи ея литературы съ XI по XVIII вѣкъ. *П. Г. Прижова*. Воронїж 1869.

Стоячи на становищі чисто науковому, нїхто не стане відкидати участи України в витвореню росийської культури, анї в загалї південно-руських впливів на лїтературно-культурний розвиток до XVIII столїтя, коли, під впливом переносин урядової централїзації, культурні центри Росиї перейшли на північ, у Петербург та Москву, коли росийська культура і лїтература приняла на довго або наслїдуючий, або абстрактний европейський напрямок, або хоть і стала приймати национальну основу і напрямок, то майже виключно великоруський. Найновіща праця д. Прижова дає, не вважаючи на всю свою короткість, досить повний показчик до старої української лїтератури і до того, що про неї було писано (хоть не без деяких, але невеликих, помилок); за одним заходом автор дає в стислому нарисї доволї вдатну характеристику ріжних епох і памяток лїтературної істориї України. Наша лїтература так бідна творами про Україну, що вже через се одно годї не звернути уваги на нарис д. Прижова. Та окрім того, з поводу сего нарису, ми вважаємо незайвим висловити, звістно, по неволї стисло й коротко, скілька додаткових з'уваг і фактів про справу, що, не вважаючи на її вагу, дуже рідко звертає на себе увагу нашої печати.

Значінє України в росийській істориї й житю доси ще гарно не вияснено в громадській сьвідомости. На неї дивлять ся або як на одну з невидних провінций Росії, що нїчим таким не визначає ся від инчих, або як на країну, що хоть і мала своєрідну історию

й задержала чимало визнак, то ся істория й сї визнаки мають надто місцевий інтерес, як напр. прикмети історії й побуту якого-небудь давнього казанського або астраханського царства. Але дуже рідко дивлять ся на Україну, як на сторону, що має оріґінальні прикмети — і в той же час спільні всему руському сьвітови, тілько своєрідно розвиті риси історії й побуту, — без котрих істория і навіть теперішнїй стан усеї Руси був би далеко не такий, як є, і котрих роля ще далеко не скінчена, а котрі противно — покликані грати немаловажну ролю в будущинї Росиї: бо Україна своїм положенєм, етноґрафією та істориєю, то перехідний член від Росиї до південно-західнього Словянства, а значить і в загалї до південно-західньої Европи. Недавно увага суспільности звернула ся на західнї краї Росиї, в тім числї й на Україну, та се поки що ще не довело до кращого її розуміня, а швидче навіть віддалило від сего розуміня, бо остатнїм часом стали надто часто поясняти усякі визнаки України від внутрішньої Росиї польським впливом. Тим часом такий погляд на половину неправдивий, а на другу, при уважнїщому розглядї минулого й теперішнього України, вплив на неї Польщі вийде далеко не пагубний, бо той вплив був провідником европейського впливу в загалї, що йшов із Польщі не тілько на Україну, але і в Москву, і тут став початком того напливу Европи на Росию, котрий особливо проявив ся в петровський час, і котрого добродїйства для Росиї до краю відкидати не зважують ся і найкрайнїщі славянофіли. Наша Академія Наук ось уже другий рік завдає тему для навзаводів по премію: „Про відносини Польщі та Росиї“, не тілько полїтичні, але й культурні, — і, безперечно, вияснення значіня остатнїх треба-б особливо бажати, — при чому не обійшлось би і без виясненя культурного значіня України в росийській історії, про котре тямлять в загалї надто мало.

Не можна сказати, що про него не було зовсїм нїчого говорено в нашій ученій лїтературі, а далї не говорить ся і в житю. Та знов же не можна сказати, що про те було говорено доволї повно і навіть що справа була поставлена вдоволяюче. Всї знають, що просьвіта Руси почала ся на півднї, у Київі, що тут було раніще розширено християнство, що тут почало ся письменство, тут писали ся лїтописі, сьпівали Бояни та автор „Слова о полку Игоревѣ“. Але кажучи про такі прояви духового житя в Південній Руси давнїми часами, ми не уявляємо собі сю Русь в реальних образах: ми уявляємо її тілько, яко абстрактне ґеоґрафічне понятє, та окрім того думаємо, що пісьля того, з татар-

ською руїною, всї ті початки цивілїзації так і пропали без слїду. Тим часом, своїми рисами Русь Володимира, Нестора та автора „Слова о полку Игоревѣ“ була та-ж південно-західна Русь, що в злегка відмінній формі жила і живе й тепер під імям Малоросиї, і коли в нїй раніще почав ся розвиток цивілїзації, то се повинно-ж проявляти ся і в теперішньому стані тамошнього народу; коли так швидко після принятя християнства київська Русь дала Нестора, Мономаха, „Волинську лїтопись“, „Слово о полку Игоревѣ“, — то повинен же був у всему тому взяти участь і характер народа, що заселяв і заселяє ту сторону, а не сама тілько відносна близота до Византиї і до південно-західньої Европи в загалї, хоть і вона, своєю чергою, не могла-ж не вплисти на чуткість народу до цивілїзації.

Всї знають і те, що південно-західна Русь, зразу Острог із Волинщиною, а після того знову Київ стали ще раз розсадником лїтератури та просьвіти для всего руського сьвіта, від половини XVI до половини XVIII ст. Всї знають імена Константинів Острозьких, Петра Могили, Дмитра Ростовського, Лазаря Барановича, Теофана Прокоповича й инчих. Але, по перше, майже нїхто не знає, яка звязь є межи дїяльністю тих українських людей XVI—XVIII ст. і дїяльністю Українців XII—XIII ст., що поява сих просьвітителїв XVI—XVIII ст. була можлива власне через безперервність просьвіти і зносин із просьвіченим сьвітом України від давніх часів аж до XVIII ст. По друге, мало хто знає звязь дїяльности названих визначних людей з народом, що їх родив. І як відносну просьвіченість України XII—XIII ст. вияснюють тілько византийським впливом, так у лїтературі й просьвітї сеї Руси XVI—XVIII ст. бачать тілько результат латинсько-польського впливу, признаючи в нїй национальним боком тілько одну оборону православія. В усїй тій лїтературі бачать тілько наслїдуючий, або церковний характер, забуваючи тїсну звязь тодїшньої української школи й церкви з житєм, і забуваючи й те, що як би увесь тодїшнїй литературний рух був тілько наслїдуючий-наносний, схоластичний, то він не міг би породити таких руських і таких світських суспільних дїячів, якими були напр. Могила в Південній Руси, Дмитро Ростовський і Теофан Прокопович у Північній.

Таким чином, у культурній історії Південної Руси неповно розуміють навіть і ті боки її, котрими вона мала вплив на увесь руський світ, котрі дали плід навіть і на півночи Руси. А тим часом і в українській політичній історії і в історії української

літератури звертають увагу майже виключно тільки на ті боки, котрими вони стикають ся з історією Московської Руси, що розвила нашу теперішню централізовану державу, де склала ся і та цівілізация й література, котрими ми живемо тепер. Так у політичній історії Південної Руси ми слідимо тільки за ґрунованєм ріжних племен під властю династиї, з котрої вийшли і царі московські і всеї Руси, і як тільки ся династия перестає панувати на південному заході Руси, ми лишаємо історию сеї землі, обертаючи ся до неї тільки тоді, коли вона починає рвати звязки з Польщею і входить під власть династиї московських наступників шапки Мономаха, — і беремо царство остатніх за єдиний тип росийської держави й суспільности. Тим часом у політичній і суспільній історії Руси Володимира Мономаха та Богдана Хмельницького було не мало такого, що нехай і не ввійшло в течію житя Московського царства та вийшлих із него теперішніх наших політичних і суспільних порядків, але що показує в усякому разї цікаві політично-соціяльні проби значної частини теж руського племени, що лишило по собі глибокі слїди в народньому характері та побутї на значній териториї росийської держави, і що ще може пригодить ся в свій час для соціяльно-політичної істориї Росиї, як пригодила ся славутня „руська“ (південно-руська) упертість для виратуваня південно-західної Руси від унії та Польщі.*) Так само і в літературній істориї півдня Росиї ми цінимо власне тільки збереженє традициї письменства доти, доки воно вкоренило ся у Москві та Петербурзі, при помочи правительства, уже в XVIII ст., і дуже мало інтересуємо ся змістом того письменства, виключаючи тільки Нестора та „Слово о полку Игоревѣ“, і забуваючи, що напр. остатнє могло розвити ся тільки на ґрунті народньої поезиї, котра й доси на півдні Росиї близька тій памятцї руської поезиї XIII ст., — і що „Слово“ се власне зовсім не вплило на дальший літературний розвиток півночи Руси (коли не рахувати наслїдуючої Задонщини) і не має з ним нія-

*) „Uparty jak Rusin“, — каже польська пословиця, згідно з нашою поговіркою: „упрямъ какъ хохолъ“. Русин — стара назва руського зберегла ся в назві народу південно-західної або Малої Руси. Назву сю невірно вважають у нас инодї наносною, видуманою для визначеня Русинів від русских. Правда, що приіменник від першої правильний — руський, а не русинський. Для прикладу галицький народній чотиривірш: „Ой Русине, Русине, Руснаку небоже, Не бій ся ти баламута, — Руський Бог поможе“.

кісїнької звязи. Тим часом живість і драматизм південно-руських літописей, особливо Волинської, богатство вже одної мемуарно-історичної літератури на півдні Росиї в XVII—XVIII ст., тодї, коли такої літератури майже зовсїм не було на півночи Руси, або вона прибрала високопарний, псевдоклясичний характер, — усе те коли й мало вплило на хід розвитку літератури, котру, faute de mieux, ми вважаємо загально-руською, — то представляє бодай цїкаву прояву духових сил народу, котрі ледви чи на віки присуджені на мовчанку.

Книжка д. Прижова цїкава тим, що не вважаючи на свою неповність і короткість, не вважаючи навіть на деякі помилки, вона часто далеко ясніще показує хід і характер літературної істориї Украіни, як досить широкі курси росийської істориї та істориї росийської літератури; при тому літературна істория Украіни як у давнїй час, так і в XVI—XVII ст. не виходить у д. Прижова окремо від житя й характера народу, що й тепер заселяє сю країну.

Д. Прижов починає свою книжку оглядом сторони, котру займає українське племя, та мови, котрою воно говорило й говорить. Автор висказує ся за давність і самостійність української мови, покликуючи ся на найзвістнїщих руських і заграничних лінґвістів, що про неї писали: Міклошіча, А. Шляйхера, Ламанского, Срезневского, Лавровского, Максимовича, Головацького і нарештї Бодянського. Потому д. Прижов описує старий Київ, осередок Руси, котра вже від XIII ст. стала називатись Україною, і ширину зносин Києва з ріжними народами тодішнього християнського світа, що була контрастом відокремленя, яким визначав ся осередок північно-східної Руси до XVII ст. Зносини ті найкраще виражають ся словами сьпівака Игоревого: „Ту Нѣмци и Венедици, ту Греци и Морава поють славу Святъслава“. Нам бачить ся тілько, що автор трохи загнав ся, назвавши тодішнїй Київ „старшим братом Славян“, тай те, що автор, слїдом за д. Костомаровим („Черты народной южнорусской исторіи“) попав у помилку, характеризуючи старе київське житє по билїнам Володимирового цикля, в котрих нема нїчого українського, крім ґеоґрафічних імен. Бодай ті жінки з билїн і ті завзятцї (Марина та Чурило), по котрим д. Костомаров характеризує житє міщан і дружини старого Києва, надто великоруські, аби їх переносити на південь.

Обертаючи ся властиво до лїтератури України від XI ст., д. Прижов показує слїди української мови в збірнику Сьвятослава (1073), у грамотах і рукописах XII – XIII ст., і при тому, говорячи про першу памятку, виражає ся так: „Навіть Буслаєв, що радикально відкидає самостійність української мови, тут якось вирвав ся про вліяніе южно-русскаго писца і з поводу ѥ, котре в збірнику стало замість ѥ-сть, додав: „се по-малоруськи“ (Хрестоматія 276, 278). Не знаємо, відки звістні д. Прижову погляди д. Буслаєва на українську мову, але бодай печатно московський професор висказав ся далеко не в тому змислї, як говорить д. Прижов, і ось на се доказ. В тій же історичній хрестоматиї, на котру вказує д. Прижов, д. Буслаєв каже ось що: „Малоруське нарічє визначає ся від великоруського самостійними етимольоґічними формами в склоненях і спряженях, замітними більшою давниною“ (ст. 1630). На тих же сторінках, на котрі вказує д. Прижов, д. Буслаєв, коментуючи „Изборникъ“, зовсїм не „вириває ся“ з поводу одного слова, а каже рішучо: „Правопись Сьвятославова Изборника, в основі своїй болгарська, значно перемінена під впливом південно-руського переписувача“, і вказує кілька примірів тих перемін. Іще більше слїдів української мови бачить д. Буслаєв у „Словѣ о полку Игоревѣ“. В примітках до остатнього д. Буслаєв не тілько показує ті слїди, але й порівнює цїлі вирази з него до виразів української народньої поезиї, переносячи в сї примітки суть окремої своєї статї: Объ эпическихъ выраженіяхъ украинской поэзіи (Хрестом. 600 і дд.) Зближеня, що робить у сїй статї д. Буслаєв межи „Словомъ о полку Игоревѣ“ та українськими пісьнями, — не полишають нїякого сумніву, що в „Слові“ ми маємо дїло з родичем українських дум, що зберегли ся з XVI ст.

Як і треба було, д. Прижов посьвятив досить місця розбори сеї цїкавої памятки давньої руської словесности і вкупі з тим одного з кращих взірцїв героїчного епоса. Сила слів і доси вживаних на Україні: година, туга, оксамити, Днѣпре Словутицю (Днїпро-Словута і т. и.), чимало форм мови, вирази, міра і декуди ритма, тї-ж самісїнькі, що в українських думах, нарештї характер і дух, — усе те не полишає нїякого сумніву, що ми маємо дїло з думою XII столїтя. Д. Прижов наводить слова Бѣлінского: „За южно-русское происхожденіе „Слова“ говоритъ больше всего выражающійся въ немъ бытъ народа. Есть что-то теплое, благородно-человѣческое во взаимныхъ отношеніяхъ дѣйствующихъ лицъ этой поэмы; особенно порази-

тельны благородныя отношенія половъ“ (Бѣл. Соч. V. 87—88). Треба завважати, що сї слова написані Бєлінским у тій статї, де він надто остро поставив ся до великоруської народньої поезиї та змальованого в нїй побуту, особливо до билїн. Для потвердженя близоти „Слова“ до української поезиї ми позволимо собі навести з примірів схожости виразів, показаних д. Буслаєвим, найвизначнїщі. Ось як малює сьпівак „Слова“ поле битви: „Чорна земля подъ копыты костьми была посѣяна, а кровью польяна, тугою взыдоша по русской земли“, — а ось ті самі малюнки з української пісьнї: „Чорна земля заорана і кулями посїяна, білим тїлом зволочена, а кровію сполочена“. Ось зі „Слова“ малюнок наступаючого війська: „Чорныя тучи съ моря идуть, хотять покрыти четыре солнца, а въ нихъ трепещуть синіи молніи. Быти грому великому“; — той самий образ в українській думі: „Із-за гори хмара виступає, — виступає, вихожає, до Чигирина громом вигремляє, на українськую землю блискавкою блискає“, і т. д. Славний плач Ярославни — се не що инче, як пісьня української дївчини; а прекрасний конець „Слова о полку Игоревѣ“ повторяє ся в богатьох українських думах. Для приміру вкажемо в збірнику д. Максимовича (1849) найдовшу з українських дум про поворот запорозького гетьмана Самійла Кушки з турецької неволї. Позволимо собі сказати, що порівнанє виразів поеми XII ст. та української поезиї було би так само вмістне в статї д. Прижова, як і порівнанє мови „Слова“ до української.

Розглянувши „Слово о полку Игоревѣ“, д. Прижов згадує про записані вже недавно українські пісьні та перекази про часи до-татарські та татарський напад, серед котрих особливо важні дума про похід старшого князя-поганина в царгородську землю (Куліш, „Зап. о Ю. Руси“, I. 172) та про службу в Царгородї (Мордовців, „Сборн.“, 192). Короткість задуманого простору і в загалї більше бібліографічний як критичний спосіб відносин до народньої поезиї заставили нашого автора обмежити ся тілько назвами тих уривків найдавнїщого творива на півднї Росиї. Та ми позволимо собі на них зупинити ся, звернувши при тім увагу на те, що пропущено д. Прижовим, бо з огляду на недавно зняту суперечку про походженє билїн так називаного київського цикля, останки великокняжого епоса в тій землї, де справдї відбували ся події руської істориї великокняжого періоду, стають особливо важні. Дума про похід старшого князя-поганина у християньску землю, надрукована в „Записках о Южной Руси“ д. Куліша (т. I, ст. 172—178), записана, як каже старий український етно-

ґраф Шишацький-Ілїч, від 80-лїтньої баби. Починає ся се оповіданє прозою, та потому стає звичайною українською думою, так немов би ся дума почала вже переходити в казку. Ся казка-дума дуже вірно показує обставини походів київсько-варязьких князїв на Царгород і згадує богів Мокоша та Посвистача, котрому молять ся, аби він „моря не турбував". Але море таки захвилювало і князь-поганин мусїв признати, що єго бог безсильний, тай приняв християнство. Дума ся будить сумнїв у свою автентичність власне згадкою про богів Посвистача та особливо Мокоша, котрим важко було доховати ся від таких давнїх часів; але як вона була написана якимось грамотїєм, то коли — докладно сказати важко. Підозрівати Шишацького-Ілїча в зложеню нема підстави, хоть давнїщими часами не вважало ся негарним підробляти народні думи, за примір чого служить д. Срезневский з єго Запорозькою Стариною та думами, складеними по Рубану й Конискому. Дума могла бути зложена і в XVII ст. якимось книжником, і потому набрала більше народнього складу.

А в тім поки що нїчого позитивного не можна сказати ні за, ні проти сеї думи; з огляду-ж на вагу справи про форму, в якій лишили ся у руського народу перекази про події київського періоду, варто би, аби ті, хто має змогу дослїдити сторону, де записав Шишацький свою думу, пошукали — чи нема в народї яких віршів із неї або варіянтів.

Инчий переказ із давнїщих київських часів, то оповіданє про Кирила Кожемяку та вбійство ним змия, схоже з лїтописним оповіданєм про „Яна Усмошвеця", надруковане те-ж у Куліша („Записки о Ю. Руси", т. II, ст. 27 і дд.). Воно вже має характер прозаічної казки. Та з удїльної епохи Південної Руси в народї лишили ся безперечні памятки в віршованій формі, тілько не як билїни або думи, а як колядки, де вже стерто особи й події, хоть і лишили ся загальні риси побуту удїльного періоду. Колядки, яко сьвяточні пісьні, були зразу, як і тепер, величанєм, оберненим до особи, та тепер вони лишили ся тілько сказати-б апелятівними величаннями, а перше, бодай декотрі з них, повинні були бути звернені власне до бога, або до князя, про котрого особисті подвиги сьпівало ся; таким чином обрядова пісьня приймала виразно характер епічний (що можна завважати в поезиї майже всїх народів). З часом ті „особисті" похвальні сьпіванки ставали апелятівними й обрядовому їх значіню ми маємо подякувати за те, що в колядках лишили ся риси найдавнїщого

горожанського побуту руського племени, як і найдавнїщих єго релїґійних понять.*) Бачить ся, що на се значінє колядок доси не звернено уваги. Д. Прижов називає межи пісьнями найдавнїщого походженя, надруковану д. Костомаровим у „Малорусскомъ Сборникѣ“ д. Мордовцева пісьню про похід у Царгород (стор. 192). Але ся пісьня — колядка, хоть у названому збірнику вона збавлена характеру колядки тим, що від неї відкинено присьпіви. В „Сборникѣ Галицкихъ Пѣсенъ“, що видав д. Головацький, межи колядками є два варіянти пісьні, надрукованої д. Костомаровим, котрі, зводячи характеристичнїщі вірші, ми подаємо тут для ясности ось як:**)

Ой в чистім полї близько дороги
Ой дай, Боже!
Стоят намети білі, шовкові,
А в тих наметах все громадове,
Радоньку радят не єднакую,
Не єднакую, а троякую:
„Ой не справляймо на жони шуби,
На жони шуби, на дочки злото,
Але справляймо мідяні човна,
Мідяні човна, срібнії весла,
Та пускаймо ся на тихий Дунай,
Долїв Дунаєм, під Царегород;
Ой чуємо там доброго пана,
Що платит добре за заслуженьку:
Ой дає на рік по сто червоних,
По сто червоних, по коникови,
По коникови, тай по шабельцї,
Тай по шабельцї, по парі сукон,
По парі сукон, тай по шапочцї,
Тай по шапочцї, тай по панночцї.

В сїй пісьні цар константинопольський уже став просто добрим паном, — в одному варіянтї паном Петром, — але вона надто ясно рисує службу Русинів межи Варягами в імператорів

*) Ми не думаємо тут показувати докладно сих остатнїх, але не можемо не вказати в галицьких колядках скілька нрів, що рисують незвичайно давнї космічні понятя, напр. у Чт. Моск. Общ. Ист. и Др. 1864 р. т. I, ст. 5, нр. 7 — сотворенє землї, неба і зьвізд трьома голубами, що добувають із моря пісок і золотий камінь. Стор. 43, 53, 65 і др. — перзоніфікованє сонця тай инчих зьвізд і названє сонця богом і т. п.

**) Чт. въ Моск. Общ. Ист. и Др. 1864, I, стор. 33, 67.

Византиї. В одному варіянті раду про похід радять „молодиї“, йдучи „рано з церковиї“, — але як діставанє дівчат у платї за службу не згідне з християнством, то треба думати, що церква тут стала намісь поганської молитви перед походом. Инчі галицько-українські колядки показують подробиці побуту великокняжих часів. Така напр. колядка, що малює похід вояка, названого „наш панок“, на три дорозі, у три землї.*)

Одна дорога — та в Волоську,
Друга дорога — та в Нїмецькую,
Третя дорога — та в Турецькую.
З Волощини йде — волики веде,
З Нїмеччини йде — грошики несе,
З Туреччини йде — коники веде.
Ой воликами на хлїб робити,
А грошиками війську платити,
А кониками з військом ся бити.

Назви земель тут, звістно, пізнїщі, — але обставини походу, та вірш — грошиками війську платити, очевидячки йде до епохи княжої феодальної, а не до польської аристократичної і не до розбійницької. До памяти про напади йдуть і варіянти, що малюють „гордого пана“, котрий сидить у шовковому шатрі й до котрого приходять три пани (тепер із Відня, стор. 65), та инчі, що представляють молодця з трьома трубами (стор. 59). На удїльні війни натякає й колядка про облогу міста, численні варіянти котрої називають Київ, Львів, Сандомир і т. п. (там же 54, 62—65). Дуже характерна і колядка, що показує від'їзд пана в Сандомир суд судити. Пісьня питає ся:**)

Що-ж єму дано за тоти суди?
— Ой дано-ж єму та три селечка:
А в однім селї — старії люде,
А в другім селї — все парубочки,
А в третім селї — усе дівочки.

Тут очевидно показано галицьке боярство, що робить суд, на порученє князя, і дістає нагороду селами. Важко тепер судити, на яку подію натякають варіянти колядок, що говорять про полон то „невірного“, то „турецького“ царя, котрого привозять у „руську“ або „чеську“ землю, де нема короля, — але змальованє в одному варіянтї „короля руського“ прикладає сю

*) Тамже, стор. 61.
**) Тамже, стор. 33.

пісьню до часів Данила та єго синів (стор. 29—30). До часів Данила і, бачить ся, єго молодости треба прикласти і скілька колядок, що малюють поворот боярина з угорської землї. Ось характеристичні місця з найважнїщих варіянтів сих колядок:*)

В нашого пана, пана крайника
Ей красні(о) в нього і дворі його!
Тисові сїнцї, яворові сходцї,
Ходит ми по них молода княгиня,
На тій княгини кований пояс,
На тім поясї золоті ретязки,
На тих ретязках мідяні ключі.
Мідяні ключі, тихо-тихо дзвинїте,
Тихо дзвинїте, — пана збудите!
Бо тепер пан наш з Угорь приїхав;
А з Угорь, з Угорь, з Угорської земїї.
Зийшли ся к ньому вшиткі панове,
Вшиткі панове, його братове,
Стали ся його вивідувати:
„Ой пане, пане, што там чувати,
Што там доброго в Угрох слихати?“ —
„Добрі слишано, бо юж поорано,
Юж поорано, злотом засіяно,
Павяним перцóм заволочено,
Золотим мечом загороджено“.**)

В одному варіянтї пан, що вернув ся з Угор, називає ся пан Перемисльний (Перемиський):

Перед ним пляше молоде паня,
На тім паняти рудая сукня,
На ножейках ма’т шнуровані бітки,
На бочейках ма’т кований пояс,
На тім поясї жовті ретязьки,
На тих ретязькох золоті ключі,
На голові ма’т павяний вінок,
На ручейцї ма’т золотий перстінок.

Пан, каже ся в колядцї, приїхав з війни, — але се, очевидячки, пізнїще непорозуміне: слова: „в Уграх добре слихати“, та опис того, що робить ся там, — значить, що Уграм заплачено гроші та що там зібрало ся військо, котре блищить павячим пірєм на шоломах і стоїть з піднятими мечами. Коли так, то пісьня каже про очікуване помочи від Угрів, а „молоде паня“,

*) Там-же, стор. 4, 71—72.
**) Инчий варіянт: обгороджено від злої тучі.

се Данило, привернений на княжий престіл при помочи Угрів (треба зрештою завважати, що боярин Перемиський, по літописи, був проти Данила). Дальша колядка вже без усяких натягань прикладає ся до арештованя Івана Берладника і таким чином подає й імя і подію:

А там на луках, на барз широких,
Там же ми горит терновий огник,
Сам молод, ей, сам молод!
Сам молодейкий на коничейку, сам молод!
Кол' огня ходит широкий танец,
А в таньци ходит княгня Іванко,
На головойці сокола носит,
В правій ручейці конічька водит,
В лівій ручейці гусевки носит.
Нїхто не видів, лем панські слуги,
Скоро ввидїли, пану доповіли:
„Ой ідьте, ідьте, Іванка звяжіте,
Іванка звяжіте, ту го приведіте,
Соколойка пустьте до соківниці,
Гусовки шмарьте до гусевниці,
Конїчька вставте до кінничейки,
Іванка всадьте до темничейки".
Соколик квілит, головойки хоче,
Гусевки граут, Іванка спомінаут,
Конїчок гребе, до поля хоче,
Іванко плаче, до милейкої хоче.
(ст. 57).

Ось і все, поки що зібране з південно-руських переказів та пісень про великокняжі часи. Воно показує, що на місці дїяня героїв тих часів уже не зберігли ся биліни й думи, то-б то віршовані оповіданя про події, а лише казки та колядки. Сю відсутність на півдні биліи і присутність їх на півночи пробували пояснити (д. Поґодін) тим, що теперішні Українці не жили в київський період на теперішній території, де жили тоді Великоруси. Ті Великоруси, буцім то виперті татарською руїною, пішли на північ Руси і розійшли ся по її північних і південних краях, — чим поясняє ся і те, що по тих краях, а не коло Москви та Суздаля, записана і більша частина биліи. Українці-ж буцім то прийшли із-за Карпат уже в XIV ст., — і, звістно, не могли зберігти переказів про київський період. Але казка про Кожемяку і наведені нами колядки показують, що перекази ті зберігли ся. В сих колядках рисує ся ясно побут часів велико-

княжих: відносини до Греків, віче (громадове), походи, князі, боярство, доми й одежа тих часів рисують ся далеко ближче до дійсности, ніж обставини великоруських билін, що, як показано ясно д. Стасовим, зовсім не схожі з дійсностю удільного часу, — нема тілько, з виїмком Івана Берладника, власних імен, що за те зберігли ся у великоруських билінах (Владимір, Ставр і инчі). Се показує, що сепаратистична гіпотеза д. Погодіна про пізнїщий прихід Українців не має підстави, — відсутність же коло Київа билін поясняє ся давністю часу і тим, що події та особи пізнїщої демократичної епохи козацької закрили в памяти народу події та особи епохи княжо-дружинної. Імя самого Івана Берладника лишило ся може тому, що Берлад був рід тодїшньої Січи і що той изгой-князь був окружений „худими“ людьми. А чим поясняє ся присутність київських імен Володимира, Ставра й т. п. у великоруських билінах, при їх дальшому нїж в українських колядках внутрішньому змістї з побуту київських часів, — отсе тепер і є питанє, котре, звістно, ми не возьмемо ся рішати.

Ране зруйноване Татарами Київа зільляло ся в народній сьвідомости з пізними татарсько-турецькими нападами, і через те не полишило специяльних пісень і казок, коли не рахувати врывків, надрукованих у „Записках о Южной Руси“ про захист Київа богатирем Михайликом, у котрому д. Куліш бачить звістного боярина Дмитра. З часів литовських у друку звістна тілько одна пісьня (про похід Малого Гирея, Менглї Гирея), по котрій зрештою можна думати, що їх було далеко більше. Та инакше й не могло бути, бо нарід західної Руси в литовський час брав досить велику участь в оборонї країни від чужинців. Інтересний характер сих останків найдавнїщих українських пісень, — що зовсім зближає їх з пізнїщими думами. Українська пісьня, що зберігає слїди історичної події або епохи, зберігла їх, по змозї, в найконкретнїщій формі, подаючи або конкретні подробиці побуту, або події, або імя. Видно, що пісьню первістно зложив нарід, котрий сам бачив і брав участь в подіях, а не тілько чув про них, — і через те він инодї задержував скупі числом перекази й риси, але ясні й конкретні, а не приплутував їх до чужих. Через те навіть у найдавнїщих своїх памятках українська поезия зберігає в сильному ступнї історичний, а не казковий характер.

Д. Прижов, звістно, не міг зупиняти ся довго на останках української літератури литовських часів, — і, обмеживши ся доказом руського характеру держави та офіцияльної мови кня-

жества Литовського, швидче переходить до часів боротьби Українців з Поляками, до котрих прикладає розцьвіт української літератури і народньої словесности. „І ось тепер, каже д. Прижов, доля сьвіта виводить на позорище історії український нарід з єго теплим і сьвітлим християнством, нарід, що не знав ні росколів ні єресів, — що не мав ніякої нетерпимости і фанатизму, незвичайно богатий пісьнями, в котрих чути єго добре, любяче серце, горячо віддане своїй матери Україні, — нарід розумний і чесний, — не нїкчемний нарід, а противно, зберігатель основ вищого громадянства. Тодї для українського народу знов настав час боротьби за руську землю і протягом сеї боротьби в Південній Руси повстає просьвіта і поезия...“ Все се правда, але не без деякої односторонности. Д. Прижов, при всїй своїй пошанї до Україні, все ще не збув ся рішучо звичайних відносин до її історії, по котрим остатня має тілько неґативне, реакцийне значінє, значінє боротьби проти ворогів — проти кочовників в удїльний час, проти Татар і Турків в литовсько-польський, і проти Поляків у козацький. Боротьба боротьбою, але в Україні, як і в усякій країні, де раз повстав культурний рух, були й свої внутрішні завдачі суспільного житя і просьвіти, котрі повставали незалежно від боротьби з сторонніми ворогами і навіть просто терпіли від того, що всї сили народа мусїли йти на зверхню боротьбу. При тому-ж, коли боротьба напр. Українців з Поляками, ішла вкупі з розвитком просьвіти, то се промовляє в користь того, що просьвіта ся не „повстала“ тілько яко реакция в час боротьби, а була вже подекуди в країні, котра розуміла доконечність не одної лише материяльної, але й моральної реакції чужому напорови.

Слїдачи в українському літературному житю тілько за проявами боротьби проти чужого, д. Прижов в історії літератури старого київського періоду зупинив ся тілько на „Словѣ о полку Игоревѣ“, але пропустив початкову лїтопись, київську і волинську, і такі памятки, як заповіт Мономаха. А тим часом у них видно ті самі риси української народности, котрі з таким співчутєм малює д. Прижов у наведених вище словах. Українські-ж лїтописї, особливо Волинська (Іпатиєвська), визначають ся серед старо-руських лїтописей инчих сторін особливою живістю і повнотою викладу, котра показує, що їх складали не втїкші зовсїм від житя черцї, — „какъ дьякъ въ приказѣ посѣдѣлый“, — але близькі участники в описуваних подїях. Ті лїтописї, то прості родичі тих хронік-мемуарів, котрі вели ся в козацький час і котрі

взагалї дуже вірно схарактеризовані і д. Прижовим, а тим часом він зовсїм номенклятурно говорить про лїтописні памятки історичної лїтератури України, а декотрі то й зовсїм пропускає, як напр. Густинську. Ся, в богато дечому слаба лїтопись, все-ж таки цїкава тим, що дотягає оповіданє до 1597 р. і визначає ся начитанністю складачів у лїтературі польсько-латинській (Длуґош, Кромер, Іванїнї) та грецькій (Омір) і таким чином звязує найдавнїще лїтописанє з пізним, котрого репрезентантами можна вважати українські лїтописї, видані д. Н. М. Білозерським, що дотягають оповіданє до 1750 і 1783, тай з мемуарною лїтературою козацької епохи і з такими зводами, як Сінопсіс.*) Зупиняючи ся переважно тілько на таких памятках, що були проявою боротьби Українців з чужинцями, д. Прижов і в лїтературній істориї XVI—XVII ст. говорить докладно (звістно, в границях статї) про полємічну дїяльність київо-могилянської Академії, про викликану козацькими війнами історіоґрафію, — але майже нїчого не говорить про лїтературний рух на Україні, що був перед релїґійною унїєю та козацькою реакциєю. Центрами сего руху були Вільно, Острог і Львів. Доси одинокі твори, що знакомлять сяк-так із тим лїтературним рухом — се д. Максимовича „Книжная старина южнорусская“ у „Временнику“, що видає Московское Общество Исторіи и Древностей Россійскихъ, 1849 р. N. 1 і 3, — статя, що має зрештою переважно бібліоґрафічний характер, і д. Костомарова „Южная Русь въ концѣ XVI в.“ у III т. „Моноґрафій“. Витяг зо статї д. Максимовича зроблений ним же в „Письмахъ о князьяхъ Острожскихъ“ (Київ, 1866). Обі статї дають змогу тілько догадувати ся, який інтересний пункт істориї просьвіти на Руси представляє лїтературний рух на Україні XVI ст., але повного понятя про него годї виробити, бо нї одна памятка з надрукованих тодї не була видана знов ученим способом тепер, а богато лишає ся і доси в рукописях, а все в загалї користує ся у наших учених і педаґоґів тою (просьвіченою, звістно) неувагою, якою нагороджує ся у нас все, що доторкає ся минулого й теперішнього України, не вважаючи на те, що вона вкрашена трьома університетами і стількими-ж учебними округами. А в тім, для простору статї д. Прижова, для змальованя загального характеру лїтературної дїяльности старої України досить і тих дат, які є в названих статях дд. Максимовича та Костомарова.

*) Лїтописї, видані М. Білозерським, те-ж пропущені д. Прижовим.

У нас загалом надто односторонно дивлять ся на західно-руську літературно-печатну діяльність XVI ст. і роблять із неї надто односторонній вибір. На неї дивлять ся тілько, як на православну реакцию пропаґандї католицізму. Тим часом літературний рух Литви і Волинщини в XVI ст., правда, концентрував ся коло релїґійних справ, але був відбиткою літературного руху епохи відродин наук і реформациї, спільного усім тодїшнім европейським країнам, в число котрих входила і тодїшня Україна, хоть, звістно, відбитком найслабшим. Насильний характер унії та козацько-мужицька реакция надломили початий літературний рух і звузили єго в боротьбу за доґмати православія, — з яким характером виходить переважно література київо-могилянського періода. Але ранїщий літературний рух мав ширший характер. Тодїшньою руською (західно-руською) літературною мовою, що розвила ся на ґрунтї українського та білоруського нарічя, писали і католики і протестанти, як і православні. І дух пропаґанди, і властива часови реформациї увага до мас народа, спонукували тодїшніх писателїв покидати латину та церковно-славянщину для мови руської; хоть, з другого боку, доконечність обертати ся до европейської публичної опінії заставляла релїґійні і полїтично-национальні партиї, що бороли ся, писати і по латинї, — а напади католиків і протестантів на непонятність церковно-славянської мови і сильне підмішуванє до тодїшньої церковної мови західньої Руси чужих слів заставляли богатьох ревнителїв православія студіювати та обрабляти свою церковну мову і сьвяті книги і при тому обертати ся для перевірки до мови грецької. Словом, XVI столїтє та початок XVII-го для України, як і для всеї тодїшньої Европи, були віком перекладів сьвятого письма на народню мову, студіованєм латинських і грецьких вітців і писаня полїтично-релїґійних памфлєтів, — як л і б е л ь л і, котрими такі богаті літератури Европи тодїшнього часу.

Перша книжка, надрукована в руській мові, була „Библїя Руска“, перекладена з Вульґати католиком доктором Францом Скориною з Полоцька, що вийшла у Празї в 1517—1519 рр. коштом віленського міщанина Богдана Онькова. Вона випередила чеський переклад біблії (1555) і польські (1561 і 1563 р.). Церковно-славянські книги: Часослов, Псалтир, Октоіх і Тріодь були надруковані Швайнольтом Фіолем іще в 1491 р. у Кракові, відки друкар, обвинуваченний в єресі, втїк на Угорщину. В 1525 р., уже в Вільні, Скорина надрукував у друкарні, заложеній в домі бурмістра Якова Бабича, Апостол, Псалтир, Акаѳисти й инч.

В 1562 р. в Несвижі надруковано „Катихизисъ для простыхъ людей языка Рускаго“, зложений кальвінїстом Симоном Будним і товаришами, коштом кн. Миколи Радивила Чорного. Ось первенці друку церковно-славянського і руського, початок котрого звичайно несправедливо кладуть на 1563—64 р., коли Іван Федоров з товаришами надрукував Апостол у Москві. Московські друкарі, обвинені в єресі, втїкли до гетьмана литовського і воєводи руського (київського) гр. Ходкевича, що завів друкарню в Заблудові (Гродн. губ.), де надруковано Євангелиє і Псалтир; у 1568—69 Федоров переселив ся, після смерти гетьмана, до Львова, де видав Апостол — первенця друку червоно-руського в 1573—74 р., а потому до Острога до кн. Конст. Острозького, де, після перевірки з грецьким текстом, був виданий по церковно-славянському Новий Завіт і Псалтир у 1580 р. До 1616 р., коли засновано друкарню в Київі, на Руси було надруковано, по рахунку д. Максимовича („Книжная Старина“, продовж. у „Кіевлянинѣ“, 1850), 112 видань, з котрих у Литві 42, в Галичинї і Волинщинї 42, в Москві — 28. В тім друку приймали участь далеко не самі тілько православні, але й католики і протестанти. В загалї вплив остатнїх на тодїшню південно-західну Русь був досить сильний, навіть на православних. Про се сьвідчать листи кн. Конст. Конст. Острозького, що називав кальвінїстів „послїдувачами правдивого закона Христового“. Коли була піднята справа про унію, кн. Острозький писав звістному Поцієви, що він годить ся з думкою злуки православних із католиками, але вважає унію вірною тілько тоді, як би й инчі православні, близькі Українцям, Москвичі та Волохи, приступили до злуки. Для того він пропонував володимирському епископови їхати в Москву, а львівському до Волохів. При спільному заключеню унії кн. Острозький пропонував богато справити та переміпити в церковних порядках, обрядах, у навчаню що до сьв. тайн і „віддїлити від церкви людські вимисли“. Поцій не вважав потрібним що-небудь переміняти в тодїшньому православію, в Москву-ж їхати рішучо не схотів, боючи ся „з таким посольством попасти під кнут“. Незабаром після берестейської унії вийшов твір „Апокрозисъ“ Русина і православного Христофора Бронського, що домагав ся рівної й вільної участи світських людей в справах віри на рівні з духовними, а вчене про безумовний послух духовенству називав „наукою и разсказаніемъ не христіанскихъ, але жидовскихъ докторовъ, рабиновъ и рабасовъ, которые въ Талмутѣ безчисленное множество глупыхъ

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА АН УРСР № И- 35504

и брыдливыхъ, Божему прироженому и писаному праву противныхъ фалшовъ и кламствъ написавши, подъ потопленіемъ тому всему своимъ жидамъ вѣрити росказали, оже бы ся до обаченья приходити не могли".

На Україні здавна сьвітські люде брали участь у виборі слуг церковних, а Бронський домагав ся права пастви і скидати їх. Декотрі готові бачити в Бронськім ознаку тілько впадку православія — через відпад духовенства в унію, а в мовах Острозького ознаку ослабленя православія — через безладє церкви і слабість просьвіти православного духовенства. Та либонь буде вірнїще бачити в наведених думках Острозького та Бронського, котрі оба були ревнителї православія, ознаки сильного зворушеня думки в українській суспільности XVI ст., котра хотїла, не відриваючи ся від віри, що стала национальною, зробити в нїй переміни і дати простір особистій совісти й розумови, — тай риси православно-реформацийної, без вузького сектярства, волї думки, питомої Українцям у загалї.

Поява ідей реформациї та відродин зачепила близько й инчі важні справи на Україні: відносини сьвітської просьвіти до духовно-аскетичної та справу про мову для богослуженя. Про стан сих справ у думках людей в XVI ст. можна судити по обличительних творах Івана з Вишнї, надрукованих із рукописи Публичної бібліотеки в „Актахъ Южной и Западной Россіи" т. II. Православний чернець жалує ся на читанє Платона та Арістотеля й „другихъ подобныхъ имъ машкарниковъ и комедійниковъ", жалує ся на сьвітськість вищого православного духовенства, на відступи его від острої здержаности. Очевидячки, що й на Україні робило ся те саме, що в Европі в епоху відродин і реформациї. Читанє поганських писателїв викликало між инчим вільнодумство, що не подобало ся благочестивим людям. Се вільнодумство, що доводило богатьох до реформацийних ідей, попадаючи в сферу богатого духовенства, з'єдинило ся з безпосереднїм сензуалїзмом і материялїстичним скептицізмом, питомим усїм визискувачам, підрізувало до решти окови традицийної моральности, що здержували подекуди еґоїзм і любашність. Так було колись із католицькими прелатами-поганами часів Александра VI та Льва X, так було і з аристократами часів реґенства і Людвіка XVI. А та роспуста офіцияльних сторожів моральности викликала в благочестивих людях реакцию против ідей, за котрі вона ховала ся, але рівночасно наводила їх на думки про доконечність реформувати церкву й суспільність, і таким чином реакцийники сходили

ся з свобідними мислителями, як сходили ся в думцї про доконечність реформи в католицизмї і клясики Макіавельлї та Цвінґлї, і строгі черцї Саванароля та Лютер. Очевидно, що щось таке, хоть і в менчій степени. робило ся і в українській суспільности XVI ст., і Йван із Вишнї обличав духовенство свого часу не гірше протестантів і Христофора Бронського. Сьвітська просьвіта і читанє клясиків підкопували ся під церковно славянську мову, котру теж боронить Іван з Вишнї. Під неї підкопували ся з двох боків. Вірні свому змаганю ширити віру в масах, протестанти і в західнїй Руси взяли ся за народню мову, стараючи ся в нїй викласти віровченє та сьвяте письмо, покинувши церковно-славянську мову, яко мало зрозумілу народови, хоть по духу пропаґанди могли вживати тої мови яко способу впливати на православних. З другого боку єзуіти, опираючи ся на важність латинської мови, яко звязи на той час усїх просьвічених народів Европи, старали ся визискувати ту важність у користь католицької латини і проти церковно-славянської мови (Скарґа: „O Jedności wiary“). При тому дух інтриґи та пропаґанди заставляв і єзуїтів хапати ся і за народню мову і за церковно-славянську, хоть і одна й друга в більшій частинї случаїв була їм ненавистна. Ревнителї православія з реакциї мусїли тим кріпше припасти до церковно-славянської мови, яко до зверхньої ознаки православія. „Через диявольську ману, каже Іван із Вишнї, славянська мова стала гидка всїм: її не люблять і хулять; але вона є найкористнїща й найлюбіща Богови мова людська власне за те, що в нїй нема нї ґраматики, нї риторики, нї диялєктики, нї инчих лукавств диявольської сусти“. Видавнича дїяльність в Острозї і потім у Київі мала на ціли піддержати церковно-славянську мову, при чому київські дїячі на наївній оборонї Івана з Вишнї не зупинили ся, а почули доконечність для церковно-славянської мови — ґраматики, риторики і диялєктики, а в загалї для православного чоловіка — науки. При тому доконечність вести боротьбу за віру і народність заставила православних хапати ся і за латинську і за польську мову (М. Смотрицький, П. Могила). Незвістно, чим би скінчила ся та боротьба вір і мов у південно-західнїй Руси, як би їй дано було вільно розвивати ся, але насильні способи в користь унії довели до переваги католицизму і польської мови серед шляхти, вбільшили реакцию в користь церковно-славянської мови серед невеличкого числа духовенства, що лишило ся православним, а национально-клясова ворожня мас до шляхти зблизила їх із православною партиєю серед духовен-

ства, — так що духовий реліґійний рух XVI ст. сильно звузив ся. А в тім він не проминув зовсім без слїду: мова літератури київо-могилянського періода все таки наблизила ся до народньої, певна частина давнїщого вільнодумства давала змогу розвити ся досить сильній терпимости, навіть серед духовенства, як можна бачити на примірі таких людей, як Теофан Прокопович; на нім і навіть на таких людях, як Дмитро Ростовський, можна бачити, що не минула без слїду для української суспільности і та знайомість зо світською, клясичною просьвітою, що приходила з Італії та Ґерманії в Польщу й Західну Русь у XVI і XVII ст. Політична і суспільна боротьба с Польщею викликала богатий розвиток історичної літератури та поезиї, а деяке зближенє віри з житєм викликало початки национальної драми.

Дїяльність київо-могилянської академії, тай історична і драматична література XVII і XVIII ст. на Україні схарактеризовані стисло, але досить повно в брошурі д. Прижова, хоть иноді й не досить систематично. Д. Прижов признає досить велику вагу козацтву, навіть у духовій дїяльности України. Д. Прижов виражає ся так: „Не справедливо казали Поляки, що козаки — то нї більше, нї менче, як розбійницька шайка, несправедливо писав і Самойлов, що Запорожцї — то „мамелюки, розбійники, волоцюги, роспустники“ і нарештї самі історики великоруського народа казали, що козаки — не що як „искатели зипуновъ“ (ст. 43). Історик полїтичний не може не цїнити Запорожя в справі піднятя прапора руської народности, полишеного українською шляхтою швидко після унії, та в справі зближеня з мужицтвом козацтва, що було доти окремим станом і повставало перше (бунт Косинського) тілько за свої станові права. Обі сторони значіня Запорожа стають видними з епохи Сагайдачного і рішучо показують ся в часи Богдана Хмельницького. Але козацтво мало вплив і на хід літературного розвитку України. „Того часу, каже д. Прижов, на Україні відбуває ся незвичайно замітна проява. Церква і горожанин з'єдиняють ся в одно: чернець подає руку воякови. Все минуле житє вело до того, що чернець часто ставав у ряди козаків, а козаки робили ся черцями. Черцї благословили козаків на битву, вони-ж сьвятили ножі, і одночасно Запорожець ішов у черцї, а військовий суддя раптом ставав митрополитом. Чернець і козак так само були горожанами своєї землї, так само служили просьвітї, закладали школи, студиювали свою історию, займали ся поезиєю.

Тим-то і сталась по всему сьвіту
Страшенная козацькая сила,
Що у нас, панове молодці,
Була воля і дума єдина!...

„Ся братська спілка всеї землї проявила ся особливо в двох великих людях Украіни початку XVI ст., в гетьманї Петрі Сагайдачнім та київськім митрополитї Петрі Могилї. Пострах Турків і Татарів, острий Петро Конашевич Сагайдачний дає осиротїлому київському престолови митрополита Йова Борецького, своїм коштом обновляє Богоявленське київське братство, засновує фундацию на школу львівського братства, і рука, що ще вчера била Турків, пише поясненє на унію". „Петро Могила — син Семена Могили, що був господарем Молдавщини. Родив ся він у 1597 р. і, як кажуть, виховував ся в Парижі, потому служив у польських військах і був у битві с Турками під Хотином (у купі с Сагайдачним). У 1626 р. він появляє ся в Печерському манастирі, а в 1628 р. єго вибрано митрополитом. Він сам так росказував про свою дїяльність: „Коли Бог благословив менї бути пастирем столицї київської митрополії, і ще перше архимандритом Печерської Лаври, — від тодї, бачучи упадок благочестия (православія) в народї руськім нї від чого инчого, як від того, що не було нїякого напучуваня і наук, я поклав обіцянку мою Господу Богу, увесь мій маєток, що допав ся менї від родичів, і що тілько, після порядного заспокоєня сьвятих місць менї поручених лишить ся від доходів з маєтків, до них належних, обертати в частинї на обнову знищених храмів Божих, з котрих лишили ся нужденні руїни, а в частинї на заснованє шкіл у Київі, прав і вольностей народа руського". Звістно, що Петро Могила сповнив свою обіцянку, як про се сьвідчить заснованє братської школи, оберненої потім у київо-могилянську коллєгію, печерської друкарнї, лїтературна дїяльність і дїяльність на соймах у користь православія, піддержана козаками.

Близотї духовенства з козацтвом, а значить і з масами народу, треба подякувати за появу живучости в українській лїтературі XVI—XVII ст., що инакше була би лишила ся виключно схоластичною або псевдо-клясичною. Не вважаючи на прихильність до церковно-славянської мови, київське духовенство в кінцї XVI ст. зладило виклад православної віри в українському нарічію, на надрукованє котрого дістало дозвіл від московського патриярха Адріяна. В инчих родах лїтератури течія живуче-народня була ще сильнїща. Через живучість релїгії на Украіні, як

трохи раніще в західній Европі, повстала церковна драма, котра все більше й більше приймала народній характер і переходила в політичну драму і навіть комедію. Вже вертепна драма часів Сагайдачного (1600—1620 р.), написана в церковно-славянській мові, вставляє інтермедию в народній мові і в число дієвих осіб уводить не тілько Ирода й компанію, але й особи з народу, Поляка, козаків, — уводить і народню пісьню:

Да не буде лучче,
Да не буде краще,
Як у нас на Україні, —
Що не має Жида,
Що не має Ляха,
Не має унії.

Драма Теофана Прокоповича „Милость Божія, Украину черезъ Богдана Хмельницкаго освободившая и возвеличившая", виставлена в Київі в 1728 р то вже народньо-політична драма. В комедиях і містериях Довгалевського, вчителя поетики в Київі, (1736) виводять ся козаки, Литвини, Москалї, ксьондзи, Жиди, Поляки, живі особи, що говорять живою мовою, — а сцена, що показує Лаха-пана з Литвинами (Білорусами)-підданими, се рішучий протест проти кріпостного права, такий, що похожого на него ми даремне шукали би в тодішній аристократично-придворній літературі північної Руси, тай такої живучости образів. Церковна драма переходила з півдня Росиї й на північ, але тут вона не користувала ся прихильністю і лишала ся в тісних бібліїйних рамках. Швидко намісь неї став псевдоклясичний театр, те-ж чужий житю народньому і руському, яким він лишив ся до самого XIX ст. На півдні Росиї обставини не дали розвити ся більше вивершеній народній драмі, і хоть проби Котляревського показують цікаві на свій час (кінець XVIII і початок XIX ст.) проби народньої драми й комедиї, досить рідної старим пробам, то, на жаль, українська сцена далї не пішла, не вважаючи на те, що народнє житє, пісьні та істория повні драматичних сюжетів.

Инча сфера літературної діяльности на Україні уже просто має подякувати за свій розвиток козацтву. Се історіографія, богатство котрої в XVII та початку XVIII ст. — таке противенство бідности национальної історіографії в тодішній північній Руси. Далеко не всї памятки історіографії України дійшли до нас, не все з того, що лишило ся цїле, видано, — а майже на все не звертає ся уваги в нашій науці й школі, і через те воно ледви

звістне по іменам. А тим часом само вичисленє найважнїщих памяток тої історіографії вказує на їх значінє. Се „Лѣтопись Самовидца о войнахъ Хмельницкаго“, „Діаріушъ“ Самійла Зорки, писаря в Коші, що не дійшов до нас, але був жерелом для Величка; „Сказаніе о войнѣ козацкой“ Величка; реєстри всего війська запорозького, що находили ся в руках Максимовича і були ним описані, та доси не видані і, по всїй імовірности пропали (д. Прижов, бачить ся, думає, що вони надруковані); лїтопись Максима Плїска, доведена до 1780 р.; Григория Грабянки „Презѣльная брань Б. Хмельницкаго съ Поляками“; Марковича записки, Діаріуш Ханенка, „Исторія Руссовъ“ (псевдо) Конисського і т. д. Визначний рис історичних українських творів — чимала увага до актів, що инодї цїлком наводять ся у творі, — а через те значна докладність. При тому дуже богато авторів були значно як на свій час начитані, знали всесвітню історию, польські й литовські хронїки, руські лїтописі, найважнїщі історично-полїтичні трактати західно-европейської лїтератури, напр. історию Ґерманії Пуффендорфа і т. п. Цїкаво, що певна вченість не перешкожала любій наївности оповіданя, котрою особливо визначає ся „Сказаніе Самуила Величка“, що є безперечно одним із кращих творів давньої руської історіографії. Се оповіданє та „Исторія Руссовъ“ найлїпші з усїх инчих творів української лїтератури XVIII ст.

Д. Прижов коротко характеризує їх, і ми маємо тілько два закиди проти єго слів: перший — що він даремно кладе остатнїй твір вище першого в українській історіографії, а друге, що він даремне збиває думку д. Максимовича, тепер признану всїми, — що „Исторія Руссовъ“ писана не Конисським. Помилки і супереки її з инчими творами, що певно належать Конисському, надто очевидні; при тому-ж сам Конисський не каже, що він писав „Историю Руссовъ“. На сей твір треба дивити ся як на памфлєт у користь прав і вольностей Руссів, то-б то Українців, памфлєт місцями незвичайно їдкий і навіть скусний (напр. там, де він показує насильство вояків, по словам котрих „куры, гуси, дѣвки, молодицы, — все наше, по праву воина и по приказу его благородія“), а не як на зверхньо-фактичну історию; тодї він буде незамінимою памяткою стану просьвіти й полїтичних ідей України в половинї XVIII ст. Але, на жаль, із сего погляду „Исторія Руссовъ“ не була ще нїким розглянена. Нам здавалось би, що тепер, коли друкують ся промови й записки українських депутатів у комісиї 1767 р., де вони боронили рівно-

правність станів і волю мужиків, настав час оцінки й „Исторіи Руссовъ“, що була передана Конисським роменському депутатови Полетиці, яко вказівка історії єго рідної країни, доконечна для справок членови комісії складаня законів. З поводу Величка ми зробимо тілько одну замітку д. Прижову, що він даремно називає Величка військовим писарем (стор. 32). Військовий писар був уряд ґенеральний і відповідав канцлєру або мінїстру заграничних справ, — Величко-ж був просто канцелярист гетьманської канцелярії.

Коли кінець XVII і початок XVIII ст. на Україні богаті історичними творами осіб, що близько брали участь в подіях козацько-української історії, — то друга половина XVIII ст. має чимало зводів історичних відомостей про Україну та її ґеоґрафічних і статистичних описів. З остатніх особливо важний многотомовий румянцівський опис України, що послужив за материял для Чепи — „Записки о Малороссіи, ея жителяхъ и произведеніяхъ“ (1798) та Шафонського — „Краткое географическое и историческое описаніе Малой Россіи“ (1786). Румянцівський опис України робила комісия від 1765—68 року. Конисський каже, що він ненадійно був знищений, але д. Лазаревський найшов із него в архіві чернигівської казенної палати 148 фоліянтів, коло 1.000 листів кождий, що обіймають полки Чернигівський, частину Київського, Нїжинський, Стародубський, частину Прилуцького та Смілянську сотню Лубенського. Тепер ті томи є в бібліотеці чернигівського ґубернського статистичного комітета і частина з них (полки Нїжинський, Київський і Чернигівський) описані д. Ол. Лазаревським („Обозрѣніе Румянцовской описи Малороссіи“, вид. черн. ґуб. стат. ком. вип. I і II, Чернигів, 1866 і 1867). В обробленю історії України брали участь і Українці, вихованці київської академії, як Симоновський (що вчив ся потому заграницею), Бантиш-Каменський, Рубан і инчі, і чужинці Ріґельман (що поселив ся на Україні) та Мільлєр. Централізация просьвіти в Москві та Петербурзі відтягла в кінці XVIII ст. духові сили України, а з другого боку взяли ся за студії історії Московської Руси, — а через те так блискуче початі студії долі Південної Руси ослабли. Як не шановні в своєму роді праці Бантиша-Каменського (молодшого) та М. Маркевича для історії України, — але їх годі покласти в ряд із сучасними їм працями по історії північної Руси, і ледви чи не треба докорити д. Прижова в прибільшеню, коли він каже, що Д. М. Бантиш-Каменський зробив себе безсмертним істориєю України. Тай важко було,

і важко й доси рівняти ся студиюючим історию й житє України до студиюючих північну Русь. Остатнї здавна виховували ся в лїпших наукових закладах, унїверситетах, котрі на Українї засновано пізнїще, опирали ся й опирають ся на урядові запомоги, на вчені товариства, займали і займають унїверситетські катедри на півночи і півднї Росиї, мають орґани своїх праць у журналах, сконцентрованих у Петербурзї та в Москві, котрі хоть і йдуть в немалому числї на південь Росиї, але (що,) нехай, і натурально, — хоть не зовсїм справедливо) мають на оцї вдоволити інтерес найближчої їм публїки і дуже рідко містять статї по істориї та етноґрафії мало звісного їм півдня Росиї. Люде, що студиюють житє України, були перше вихованцями духовних закладів, що лишали ся по заду в просьвітї від вихованців унїверситетів, далї, хоть і унїверситетські, то не займаючи незалежних і богатих вільним часом посад, мусять працювати для своєї спеціяльности врывочно серед инчих, по більшій частинї побічних справ, за котрі вони взяли ся для того, аби добути способи до житя, — мусять видавати свої працї виключно власним коштом, — так що ще дивно, що все-таки чимало зроблено для істориї та етноґрафії України. Аж від сорокових років, дякуючи тому, що д. Бодянський став редактором „Чтеній въ Московскомъ Обществѣ исторіи и древностей“, — почало ся друкованє важнїщих памяток української історіоґрафії XVII та XVIII ст., і одночасно політичний стан західньої країни спонукав правительство помогти вченому розробленю істориї виданєм її документів, котрим заняла ся археоґрафічна комісия в Київі, та петербурська. Сї виданя, можна сказати, зробили українського історика, котрого сьміливо можна покласти межи лїпших сучасних істориків, М. І. Костомарова. Та в усякім разї навіть нові працї дд. Костомарова, Кулїша й инчих по істориї Південної Росиї ще далеко не вичерпали навіть того материялу, що дають доси видані акти й памятки української історіоґрафії XVII та XVIII ст. А кілько ще не видано!

Коли памятки сеї історіоґрафії були результатом солїдарности українського козацтва і найпросьвіченїщого в старій Руси стану — духовенства, то плодом солїдарности козацтва з народом була богата народньо-історична поезия України. Д. Прижов каже, що нї один славянський нарід не має такої богатої історичної поезиї. С сим годї згодити ся: зі Славян найбогатші тут Серби. І се зовсїм понятно: загально-народнє героїчне житє провело ся у них до самого XIX ст., коли нарештї увага просьвіченої суспіль-

ности всеї Европи звернула ся до народньої поезиї, а через те сербський епос записаний так повно, як нї один зі славянських. Тим часом український історичний епос звернув на себе увагу записувачів аж тодї, коли народньо-героїчний вік досить далеко посунув ся в минувшину, через те ми маємо єго далеко не в повній формі, — і тілько по таким взірцям, як думи про Кушку, Хмельницького й инч., можемо думати, що епос той був не менчий, а може й більший від сербського, і можемо оцїнити всю втрату, що вийшла через неувагу нашої суспільности до Украіни від половини XVIII столїтя. Український історичний епос, зовсїм твір козацтва, може найкраще звалити думку, що козаки Украіни були тілько розбійники та шукачі кожухів, елємент антисуспільний. По чудній згодї обставин, у такому погляді на українське козацтво сходять ся польські писателї і наші історики московсько-державного напрямку. Певно, що Полякам тяжко перестати дивити ся инакше на українське козацтво. Росийські історики доти будуть так дивити ся на него, доки не признають в істориї Украіни декотрих осібних прикмет у порівняню до істориї московської Руси. Трохи по-вузький погляд на козацтво, як на антисуспільний елємент, має ще деякий змисл у прикладї до козацтва східного — донсько-уральського, але зовсїм не годить ся для оцїнки козацтва західного, українського. Козацтво східне має значінє яко протест проти кріпостних порядків XVI—XVIII ст. і яко поява росийської кольонїзациї в степах. Але, в першому разї, воно має значінє чисто неґативне, а в другому надто місцеве: козаки донські, уральські, дуже рідко тожсамили себе з инчими московськими землями, і коли навіть піднимали повстанє муживів у сусїднїх країнах, то за Стеньки Разина. Треба завважати, що й за Стеньки Разина і за Пугачева в повстанях східних козаків були й люде із західного козацтва. В усякому-ж разї східне козацтво репрезентувало тілько одну верству росийського народа — низчу; верстви-ж, що були так чи сяк, а все-ж таки культурні — духовенство і шляхта, не брали в них нїякої участи. Протестуючи против істнуючих у Московській державі порядків, козаки лиш інстинктово чули змогу инчих порядків і яко слабі культурно не могли підняти ся до сьвідомих, не тілько позитивних, але й неґативних прінціпів. При тому-ж протестувати їм приходило ся проти правительства одновірного та однонационального, то-б то такого, відкинути прінціпи котрого могли би тілько дуже сьвідомі голови. Через те великоруський „удалъ-добрый молодецъ“, до самого Пугачева включно, путав ся, коли бажав озна-

чити свою ролю, як видно дуже гарно і з народніх пісень. Так одна пісьня жалує ся на воєводу, що він „воръ-собака заѣдаетъ жалованье“, але особливо за те, що не дає грабити кораблї на Волзї: друга жалує ся, що козаків звуть злодїями та розбійниками, — і поясняє: „мы вѣдь, братцы, не воры, не разбойнички, Стеньки Разина мы работнички“, і далї заявляє, що „гуляемъ мы по Волгѣ не первый годъ, воровства и грабительства довольно есть“. Через те „удалъ-молодецъ“ по більшій частинї в кінцї кінців чує ся винним і або признає ся перед царем і народом при смерти, або старає ся заслужити свої провини перед государем, як Єрмак у пісьні і в дїйсности.

Козацтво, окрім протесту проти тяжких для народу суспільних порядків, має ще в руській історії значінє елємету кольонїзаторського і оборонця руської землї від чужинців. Сю ролю сповняло як козацтво західне, так і східне; але обставини, серед котрих дїяла кожда частина козацтва, були ріжні, а через те ріжні були й форми дїяня і моральний склад обох частин дїяльного елємету. На Дону, Волзї, Уралї та в Сібірі козацтво розвило ся вповнї тодї, коли уже на сходї Росиї чужий елємент був значно ослаблений дїяльнїстю Московської держави; козацтво тут не мало вже значіня оборонця, а було вже напасником, особливо на Уралї та в Сібірі. Такий же характер мали й напади донців і яїцьких козаків по Чорному та Каспійському морю, особливо остатньому: адже-ж Перси нїколи не загрожували Росиянам. Через те війна з невірними східного козацтва по більшій частинї мала характер добуваня кожухів, що дуже часто було незвичайно шкідним для держави. В тім же разї, коли се козацтво служило державі, як напр. у підбитю закамських инородців, напасливий наплив на остатнїх, нїчим з їх боку не викликаний, мусів розвити в напасниках нелюдсько-еґоістичну погорду до чужинців, — може й користну для державних цїлей, але шкідну морально.

Всї вказані прикмети були і в козаків західних, українських: вони те-ж далеко не цурали ся пошукати кожухів; та й хто від них відрікав ся тодї? Хто відрікає ся й тепер? Але дїло в тім, що поруч із сими рисами в українському козацтві були й инчі, — і се виходило зовсїм не з яких-небудь природних переваг одних козаків над одними, а з ріжности умов, де кожді були покладені долею. Почавши розбоєм і протестом за свої станові права (бунти Наливайка і Косінського), українські козаки мусїли зільляти свою справу зо справою українського народу

(Сагайдачний і Б. Хмельницький). Коли вища українська шляхта відпала від своєї народности і віри, то козаки лишили ся найсильнїщими репрезентантами обох, приняли в себе і частину шляхти, що лишила ся вірною народности і православію, і пристали до тїсної спілки з літературно-релїґійними представителями української народности. До козаків пристав син господаря, чоловік европейської просьвіти, Петро Могила, і доволї просьвічені шляхтичі, як Сагайдачний та Хмельницький, або Данило Братковський, автор сатиричних творів у польській мові, покараний смертю шляхетським судом за те, що задумав підняти повстанє православно-мужицької людности на правім боцї Днїпра, вкупі з козаками Палїя; українське козацтво приймало навіть переслїдувані в инчих землях, відносно високо культурні елєменти, як аріяне з Польщі, що дали Україні Немирича, впливови котрого, тай протестанта Верещака, на Виговського треба приписати поміщенє у гадяцьких точках таких умов як заснованє унїверситетів і воля друку; з утїклих із Прусиї єретиків походив Иннокентий Ґізель, член київського духовенства, що так тїсно звязувало ся з козацтвом. Як принятєм до себе всеї маси українського народу козацтво українське в свою кращу пору розширило свої змаганя, так принятєм до себе культурних верстов людности воно досягло сьвідомости сих змагань. Сьвідомости їх помогало і те, що бороти ся українським козакам прийшло ся проти чужої, а не своєї держави. Боротьба українських козаків з Польщею через усе те не була тілько протестом інстинктів, як боротьба донських та уральських козаків проти Московської держави, але боротьбою прінціпів.

Так само визначали ся умови й форми боротьби українських козаків проти невірних. Кримське ханство істнувало до самого кінця XVIII ст., не те, що Астраханське та Казанське; воно було силою, що наступала на руський нарід, — не те, що инородцї сібірські та уральські. Замісь далекої та нешкідної для Росиї Персиї тут була Туреччина, що наступала в саму глибину Південної Руси, і раз навіть володїла Камянцем. Тут, значить, була боротьба на житє або смерть, і при тому боротьба з боку українського племени більше оборонна як напастна, а через те й менче противна чутю гуманности. На походи українських козаків у Туреччину та Волощину зовсїм не можна дивити ся як на змаганє тілько добути кожухів, котре сварило польську державу з турецькою. Польська держава мала право бути невдоволеною тим, що козаки нападають на Туреччину, бо польській державі, як і московській

доти, доки вона не заволоділа Україною, не треба було воювати з Туреччиною, досить віддаленою від властиво-польських країн; але українські козаки, самовільно воюючи з Турками, були репрезентантами самостійної народньої політики, до котрої пер Україну її стан. Іван Свирговський, український гетьман XVI століття, котрого діяльність так гарно оцінена й росказана в монографії д. Костомарова, Іван Свирговський, що задумав у купі з Молдаванами та Волохами повстанє православних християн проти Туреччини, є народній починач східньої справи на Руси, справи, за котру російська держава взяла ся аж у XVIII столітю. Безпристрастний читач повинен згодити ся, що таке поставленє справи мусїло будити в народї й инчі, вищі імпульси, ніж шуканє кожухів.

Все сказане можна було би богато потвердити фактами з української істориї, але як ми маємо на оцї тілько історию словесности на Україні і доторкаємо ся політичної істориї тілько по звязи її з істориєю літератури, то і потвердженя сказаного наведемо з памяток народньої словесности.

Огляд остатньої у д. Прижова, на жаль, майже виключно номенклятурний, хоть, яко бібліографічний показчик, вартий повної уваги й дяки.*) Маючи на оцї хоть коротке, але ясне потвердженє висказаних нами думок про українське козацтво, ми наведемо кілька вривків із самих історичних пісень і дум українського епоса. Боротьба українського козацтва з Татарами і Турками іде перед боротьбою єго з Поляками. Пісень про напади Татар і Турків незвичайно богато в українській поезиї, — при чому в Галичинї говорить ся більше про Турків, а на Україні про Татарів. Богато пісень росказують про сумну долю руських бранців, узятих Татарами і Турками, при чому деякі передають

*) А в тім, у показчику д. Прижова є декотрі неточности і пропуски. В вичисленю дум турецького цикля пропущена важна дума про Марусю Богуславку; пісьні про насильства польського рейментаря та про насильство пана Каньовського над Бондарівною прикладені до надто раньої епохи — до Хмельницького — тим часом, як вони росказують про події століття XVIII, століття гайдамацького, а не козацького. Те саме треба сказати і про думи про Саву Чалого. Альлєґорична пісьня про чайку та її дїти зложена не Хмельницьким, а остатнїм кошовим Запорожя Калнишем. Годї не завважати, що українське вухо вражає ся несклоненєм українських імен; д. Прижов пише: дума про Морозенко. Українцї-ж свої імена на *о* склоняють в мужескому роді, бо *о* то само що *ъ*.

незвичайно драматичні пригоди, як напр. полон зразу доньки, що стає жінкою Турка, а пісьля того матери, що робить ся нянькою свого внука („Русалка Днѣстровая“, стор. 5, Збірник д. Головацького в „Чтеніях“ ч. І. 52). Ось як показує пісьня напад Турків і полон українських жінок і дітей:

Поле-ж моє широкоє!
Не могла-м тя проглянути
Чорненькими очеськами;
Тепер єм (тя) проходила
Біленькими ноженьками!

Що ся в полї забілїло?
Ой чи гуси, чи лебеді?
Тепер гуси не лїтают,
Нї лебеді не пливают.
То Татаре полон женут:
Один полон з жіночками,
Другий полон з дївочками,
Третий полон з дїточками.
Стали кошом під Яришом,
Та взяли ся паювати:
Дївка впала парубкови,
А тещенька зятенькови.
Взяв він єї попри коні,
Попри коні на ременї.
Ой кінь біжит дорогою,
Тещу веде терниною;
Терня ноги пробиває,
Кровця слїди заливає,
Чорний ворон залїтає,
Тоту кровцю испиває.

Таке поступованє, звістно, не могло викликати до Турків і Татарів прихильних відносин, а через те стара бранка, що случайно пішла за няньку до свого внука — обовязана окрім того ще прясти і пасти стадо, — присьпівує так:

Люлю, люлю, Татарчятко,
По донечцї унучятко!
Бодай стадо виздихало,
Бодай кужіль спопелїла,
Бодай дитя скаменїло!

Коли донька пізнає свою матїр і каже їй:

Мати моя рідненькая!
Скидай з себе свої лати,
Вбирай дорогії шати!
Будеш з нами панувати!

Мати відповідає:

Ліпші мої вбогі лати,
Ніж дорогі твої шати.

Розмова далі кінчить ся такими словами:

Мати-ж моя рідненькая!
Чи схочеш тут панувати,
Чи поїдеш в рідні краї?
— Волю дома бідувати
Як в чужині панувати. —

Певно, що нарід, котрий зложив подібну розмову, не був особливо ласий на чужі кожухи.

Ще ясніще рисує турецьку неволю дума, що показує житє невольників мужчин, котрих заставляли робити на каторгах (ґалерах). Ось та характерна дума:

У сьвяту неділю не сизі орли заклекотали,
Як то бідні невольники у тяжкій неволі заплакали,
У гору руки підіймали, кайданами забряжчали;
Господа Милосердного прохали та благали:
Подай нам, Господи, з неба дрібен дождик
А з низу буйний вітер!
Хочай би чи не встала на Чорному морю бистрая хвиля:
Хочай би чи не повирвивала якорів з турецької каторги!
Да уже нам ся турецька-бусурманська каторга надоїла:
Кайдани-залїзо ноги повривало,
Біле тїло козацьке молодецьке коло жовтої кости пошмугляло.
Баша турецький бусурманський,
Недовірок християнський
По ринку він похожає;
Він сам теє добре зачуває;
На слуги свої, на Турки-яничаре зо зла гукає:
„Кажу я вам, Турки-яничаре, добре ви дбайте,
Із ряду до ряду захожайте,
По три пучки тернини і червоної таволги набірайте,
Бідного невольника по тричі в однім місцї затинайте!“
То ті слуги, Турки-яничаре, добре дбали,
Із ряду до ряду захожали,
По три пучки тернини і червоної таволги у руки набірали,
По тричі в однім місцї бідного невольника затинали,
Тїло біле козацьке молодецьке коло жовтої кости оббивали,
Кров християнську неповинно проливали.
Стали бідниї невольники по собі кров християнську забачати,
Стали землю турецьку, віру бусурманську клясти-проклинати:
„Ти, земле турецька, віро бусурманська,
Ти розлуко християнська!

Не одного ти розлучила з отцем, матірю,
Або брата з сестрою,
Або мужа з вірною жоною!"
Визволь, Господи, всіх бідних невольників
З тяжкої неволі турецької
З каторги бусурманської!
На тихі води,
На ясні зорі,
У край веселий,
У мир хрещений,
В города християнські!
Дай, Боже, миру царському,
Народу християнському
Славу на многі літа!

Дума ся, надіємо ся, ясно показує мотиви війн українського козацтва з Турками і Татарами та історичне значінє „рицарства" Запорожя.

Українські думи описують кілька примірів виратованя християнських бранців від такої неволі. Се передають варіянти думи про побіг трьох братів із Азова, про втеку з полону Самійла Кушки та про Марусю Богуславку. Ми зупинимо ся на остатніх двох сюжетах, бо вони, перше, визначають ся великим драматизмом, а друге, показують не тілько бранців, що держали ся твердо християнства, але й ренеґатів, поведінка котрих, на решті, показує, на скілько все таки велика була і в них сила народнього чутя і моральних основ. Дума про Самійла Кушку починає ся описом ґалєри „трьома цьвітами процьвітаної, мальованої", що випливала із Трапезонта. В тій ґалєрі гуляв Алкан-паша „трапезонськоє княжя", маючи з собою вибраного люду: сїмсот Турків, яничарів чотириста, та бідних невольників триста пятьдесять людей, не рахуючи військової старшини. Серед остатньої визначав ся Кушка Самійло, гетьман запорозький і Лях Бутурлак, сотник переяславський. Сей був трицять років у неволї, двацять чотири як став на волї, —

Потурчив ся, побусурманив ся
Для панства великого,
Для лакомства нещасного, —

і був зроблений ґалєрним ключником. Ґалєра їде в Козлів (Евпаторию), по дорозї до Кафи (Теодосия). Алкан-паша бачить сон, що десь Турки єго порубані, а самого єго Кушка розрубав на три частини і кинув у Чорне море. Лях Бутурлак поясняє сон так, що треба острійше слїдити за бранцями і привязує їх

міцніще, — як у передущій думі. Алкан-паша іде в місто бенкетувати з нареченою. Тоді Кушка обернув ся до Ляха Бутурлака:

„Ой Ляше-Бутурлаче, брате старесенький!
Колись і ти був в такій неволі, як ми тепера:
Добро нам учини,
Хоч нас, старшину, одомкни;
Хай би і ми у городі побували,
Панське весіле добре знали".
Каже Лях-Бутурлак:
„Ой Кушко-Самойло, гетьмане запорозький,
Батьку козацький,
Добро ти учини,
Віру християнську під ноги підтопчи,
Хрест на собі поломни!
Аще будеш віру християнську під ноги топтати,
Будеш у нашого пана молодого за рідного брата пробувати!"
То скоро Кушка Самойло зачував,
Словами промовляв:
„Ой Ляше-Бутурлаче, сотнику Переяславський,
Недовірку християнський!
Бодай же ти того не дождав,
Щоб я віру християнську під нозї топтав!
Хоч я буду до смерти біду та неволю приймати,
А буду в землї козацькій голову християнську покладати!
Ваша віра погана,
Земля проклята!"

Ренеґат бє старого товариша по лицю та каже, що ще гірше закує єго в кайдани, — про що шпіон доносить Алкану-паші. Вспокоєний паша посилає вино своїм прислужникам на ґалєру. Вино пробудило совість ренеґата, знищену тридцятиліттьою тяжкою неволею:

Став Лях-Бутурлак дорогії напитки пити-підпивати,
Стали умисли козацьку голову клюшника розбивати:
„Господи! єсть у мене що іспити і ісходити,
Тілько нї с ким об вірі християнській розговорити..."

Лях Бутурлак починає честувати Кушку, але Кушка не пє, а виливає, ренеґат-же ключник пє, аж поки не валить ся з ніг. Кушка відмикає замки у бранців товаришів і пісьля всяких пригод, при помочи й самого отямленого Бутурлака, приводить ґалєру в Лиман Днїпра-Славути з великою добичею. Добичу сю ділять недавні бранцї межи собою і козаками запорозькими, при чому третю частину золота і срібла —

. . . . брали, на церкви накладали:
На сьвятого Межигорського Спаса,
На Трехтемировський манастир,
На сьвятую Сїчовую Покрову давали, —
Которі давнїм козацьким скарбом будували,
Щоб за їх, встаючи і лягаючи...
Милосердного Бога благали.

Дума кінчить ся такими словами:

Правда, панове, полягла
Кушки Самойла голова
В Київі-Каневі манастирі.*)
Слава не вмре, не поляже!
Буде слава славна
Поміж козаками,
Поміж друзями,
Поміж рицарями,
Поміж добрими молодцями.
Утверди, Боже! люду царського,
Війська Запорозького,
Донського
З сією черню Днїпровою
На многая лїта
До конця віка!**)

Дума про Марусю Богуславку починає ся описом темницї на березї Чорного моря. В тій темницї сидить сїмсот невольників, що вже тридцять років не бачать „сонця праведного“. До них приходить „дївка бранка“, Маруся попівна Богуславка, та питає ся, чи знають вони, який тепер день у „нашій“ християнській землї. Бранцї забули лїк дням.

„Ой козаки, — каже Маруся, —
Ви бідниї невольники!
Що сегодня у нашій землї християнській Великодная субота,
А завтра Сьвятий празник, роковий день Великдень“.
То тодї тиї козаки теє зачували,
Білим лицем до сирої землї припадали,
Дївку бранку
Марусю, попівну Богуславку
Кляли-проклинали:
„Та бодай ти, дївко бранко,

*) В каніївському манастирі поховані були три запорозькі герої: Підкова, Жах і Кушка. Манастиря того тепер нема; на місцї єго стоїть високий горб, під котрим похований Тарас Шевченко.

**) Сборникъ украинскихъ пѣсенъ, вид. М. Максимовича, I, 1849, ст. 31—48.

Марусю, попівно Богуславко,
Щастя і долї собі не мала,
Як ти нам сьвятий празник, роковий день Великдень сказала!"

Маруся просить не проклинати її й обіцяє випустити козаків, коли виїде паша в мечет, а їй лишить ключі. Випускаючи козаків, Богуславка говорить:

„Ой козаки,
Бідниї невольники!
Кажу я вам, добре дбайте,
В городи християнські утїкайте;
Тілько прошу я вас, одного города Богуслава не минайте,
Моєму батьку-матері знати давайте!
Та нехай мій батько добре дбає,
Грунтів, великих маєтків нехай не збуває,
Великих скарбів нехай не збірає,
Та нехай мене, дївки бранки,
Марусї, попівни Богуславки
З неволї не викупає!
Бо я вже потурчилась, побусурманилась,
Для роскоші турецької,
Для лакомства нещастного".*)

Думи, з котрих ми тілько-що навели врывки, бачить ся нам, доказують, що в боротьбі українського козацтва с Турками були й инчі мотиви, окрім змаганя до поживи, що житє тодїшньої південної Руси давало типи, котрі не можуть не будити співчутя й теперішнього чоловіка.

Другий цикль українських оповідань викликаний боротьбою козаків с Поляками й Жидами. Думи сего цикля не забувають теж похвалити ся добичю — так одна дума кінчить ся ось якими словами:

Тодї-то не один козак за пана гетьмана Хмельницького Бога просив,
Що не один жидівський жупан зносив.

Але дїло в тім, що тут, як і в думах першого цикля, дума не обмежує ся самою добичю, а вказує на инчі, більші причини боротьби українського народа с Поляками й Жидами. Так одна дума починає оповіданє своє від боротьби Хмельницького с Поляками ось як:

---

*) Кулїша, Записки о Юж. Руси I.

Ой чи добре пан Хмельницький починав,
Як із Берестецького року
Всїх Ляхів-панів на Украïну на чотирі місяцї висилав,
І велїв панам-Ляхам на Украïні чотири місяцї стояти,
А ні козаку, ні мужику жадної кривди починати.
. . . . . .
То ще-ж то Ляхи, мостивиї пани, по козаках і по мужиках стацією [постали,
Од козацьких, од мужицьких комор стали ключі одбірати,
Да стали над їх домами господарями:
Хозяїна на конюшню одсилає,
А сам із його жоною на подушках почиває.
То козак альбо мужик із конюшні прихожає,
У кватирку*) поглядає,
Аж Лях, мостивий пан, іще із його жоною на подушках опочиває.
То він один осьмак у кармані має,
Пійде з тоски та з печалї у корчму тай той прогуляє.
То Лях, мостивий пан, од сна уставає,
Юлицею іде,
Як свиня вухом веде.
То Лях до корчми прихожає,
Як свиня, вухо до корчми прикладає.
Іще слухає-прослухає,
Що козак альбо мужик про Ляхів розмовляє.
То Лях у корчму убігає і козака за чуб хватає.
То козак козацький звичай знає,
То будьто до Ляха медом і оковитою горілкою припиває,
А тут Ляха за чуб хватає,
І скляницею межі очі шмагає
І келепом**) по ребрам торкає
Іще з тиха словами промовляє:
„Ей Ляхи-ж ви, Ляхи,
Мостивиї пани!
Хотя-ж ви од нас ключі поодбірали,
І стали над нашими домами господарями...
Хотя-б ви на нашу кумпанїю не нахождали“.

Инча дума рисує „лядську неволю“ вкупі з „жидівською“.

Як од Кумівщини***) да до Хмельнищини,
Як од Хмельнищини... да й до сього-ж то дня,
Як у землї кралевській да добра не було:
Як Жиди-рандарі
Всї шляхи козацькі зарандували,

---

*) Кватирка називає ся невеличке віконце в заднїй стїнї української хати.

**) Палка з молотом.

***) Повстанє 1637—1638 р.

Що на одній милї
Да по три шинки становили;
Становили шинки по долинах,
Зводили щогли по високих могилах.
Іще-ж то Жиди-рандарі
У тому не перестали:
На славній Україні всї козацькі торги заарандували
Да брали мито-промито:
Од возового
По пів золотого,
Од пішого пішениці по три денежки мита брали,
Од неборака-старця
Брали кури да яйця.
Да іще питає:
„Ци нема, котик, сце цього?“
Іще-ж то Жиди-рандарі
У тому не перестали:
На славній Україні всї козацькі церкви заарандували.
Которому-б то козаку альбо мужику дав Бог дитину появити,
То не йди до попа благословитьця,
Да іди до Жида-рандаря, да полож шостак, щоб позволив церкву одчинити,
Тую дитину охрестити.
Іще-ж то которому-б то козаку альбо мужику дав Бог дитину одружити,
То не йди до попа благословитьця,
Да пойди до Жида-рандаря, да полож битий таляр, щоб позволив церкву
Тую дитину одружити. [одчинити,
Іще-ж то Жиди-рандарі
У тому не перестали:
На славній Україні всї козацькі ріки заарандували.
Который би то козак, альбо мужик ісхотїв риби вловити,
Жінку свою з дїтьми покормити,
То не йди до пана благословитьця,
Да пійди до Жида-рандаря да поступи йому часть оддать,
Щоб позволив на річці риби вловити,
Жінку свою з дїтьми покормити.

Після опису подібної неволї українського козака або мужика, в обох думах є майже однаково ось які слова:

Тогдї-ж то як у сьвятий день божественний, у вовторник,
Гетьман Хмельницький козаків до сходу сонця у поход виправляв,
І стиха словами промовляв:
„Ей козаки ви, дїти, друзї!
Прошу вас, добре дбайте,
Од сна вставайте,
Руський о ч е н а ш читайте,
На славну Україну прибувайте,
Жидів-рандарів (або: Ляхів, мостивих панів) у пень рубайте,
Кров їх у полї з жовтим піском мішайте,
Віри своєї християнської у поругу не подайте!“

Бачить ся, що сї врывки потверджують сказане вище про достатність прінціпів і сьвідомости козацьких повстань проти польського панства та порядків XVII столїтя. Каятя й уступки з боку повсталих тут і бути не могло. І ся ясна сьвідомість права своєго на свою працю, волю й землю, — і сьвідомість права своєго валити те, що їх відбирає, — нї на мінуту не покидала українського народу. Ляха Українець ненавидїв усе, але не яко чоловіка чужої нації, навіть не яко чоловіка чужої віри, а яко особу, з котрою вяже ся понятє про загарбуванє чужої працї, про насильство і роспущенє єго жінки й доньки. „Тїкай, Ляше, — каже одна українська пословиця, — бо все, що на тобі, то наше!“ І через се Українець користує ся всякою нагодою вигнати „Ляшків-панків геть аж за Вислу“. Не вдало ся се зробити козакам у XVII столїтю, пробували зробити се гайдамаки у XVIII столїтю, — коли, по словам пісьнї, навіть відтята голова одного гайдамаки, на докір: „Було тобі Ляшків-панків не бити“, — відповідає:

„А я того, вражі Ляхи, та і не забуду,
Як і била Ляшків-панків, так і бити буду“.

На скілько важкий нагнїт кріпостного права, осьвяченого силою росийської держави, якої не було у польської для охорони панованя панів над народом, не зміг усе таки зломити свободолюбну впертість Українця, сьвідчать навіть пісьнї „крепацькі“ та рекрутські. Ми позволимо собі навести тут врывок із одної з них, а другу, що не була надрукована доси, — усю.

Батькам було добре на Вкраїнї жити,
А синам досталось панщину робити.

Далї жалує ся вітер, котрого орел питає ся, чи не бачив він козацької слави.

А ось рекрутська пісьня, де прекрасна форма старої української пісьнї уже попсована, та ще лишив ся старий дух протесту:

Прийшла карта до двора, до двора,
Що рекрутов брать пора.
Прийшов соцький, прийшов війт, прийшов війт
Я із хати та на тік,
Там сховав ся в житнїй стіг.
А в стогові та найшли, та найшли;
Назад руки звязали,

Назад руки звязали
Та в присутствіє повели;
Та в присутствіє повели, повели,
Та під міру підвели.
Хлоп до міри не достав, не достав,
Панок грішми підсипав;
Панок грішми підсипав, підсипав, —
Хлоп на віки та пропав.
Літ за двадцять я вернувсь, я вернувсь, —
Нї до кого пригорнутьсь:
Жінка з журби померла, померла,
Дочку взяли до двора,
Мого Гриця тай били, тай били,
Та на віки забили.

У XIX-ому столїтю не було умов пригідних до піднятя тих горожанських війн, які піднимали ся у XVII та XVIII столїтю в країнї українського племени. Але старий козацький дух не раз пробував прорвати ся в мужицьких повстанях, що при добрій нагодї грозили захопити широку країну. Таких добрих нагод було недавно по одній на галицько-угорських Русинів і на нарід нашої південно-західної країни. 1846—48 рр. в Австриї був час угорсько-польського руху. Нарід український, підданий угорським і польським панам, не піддержав їх і навіть висказав ся просто за цїсаря, котрого правительство, угадавши змаганя народу, поквапило ся видати скілька користних для него законів. Дві пісьнї Гуцулів (руські гірняки в Карпатах), надруковані у збірнику д. Головацького, у „Чтеніяхъ московскаго общества исторіи и древностей“ (1864, IV), дуже гарно характеризують відносини тамошнього народу до Поляків і Угрів з одного боку, і правительства з другого. Поляки й Угри, як видно з пісьнї, підбивали нарід до повстаня, вказуючи на найтяжчий для народу тягар державної служби: на рекруччину. Але, як каже одна галицька коломийка:

Ой волю я, пане брате, цїсарю служити,
Нїж маю я вражим Ляхам панщину робити! —

що й не дивниця, при австрійському короткому речинцю служби, а через те маса не подала ся революцийній пропаґандї і вважала для себе користнїщим піддержати „цїсаря“. Ось цїлком друга гуцульська пісьня, що представляє одну з найновіщих памяток руського народнього творива в родї історичної пісьнї.

До речи, читач може бачити взорець мови одних із найближчих наших свояків серед австрийських Славян:

А Господи милосерний, йик ми бідували,
А поки ми та панщину кьижко відбували.
Слава Богу, же нам гаразд тепер сесї лїта,
Ажеби наш Тїсар здоров, та й жив многі лїта.
Бога просїм за Тїсарьи шо чьис, шо година,
Нам панщіну подарував, абих не робили.
Бога просїм за Тїсарьи, сараки Руснаки!
На Тїсарьи нагнївав се Венґєр та Поляки.
Ай бо Венґєр та й Поляки біду наробили:
Тілько було в царьи землї — усю сколотили.
Ой Підгірє спудило се, шо Венґєр жене се, —
Бога просїм за Тїсарьи, тїсар не дає се.
Ой Підгірє спудило се, шо нас Венґєр зітне, —
Бога просїм за Тїсарьи, чей се Тїсарь зіпре.
Спудила се уся Польша, Польша тай Иршєва, —
Та бо чей нас поратує сила Москалева.
Венґєр Руса не бояв се, не мав тої дійми,
Бо він не чув, шо йде Маскаль воронїми кіньми.
Того воська не богато, лиш три мілїони.
А йик ввійшли в Венґєрщину, стали на загони.
А лиш тілько Московського Венґєр воська збавив,
Як загулив в загороду, окропом опарив.
Та бо Маскаль поправив се, заложив канони —
Оттак убив Венґєрщину, Господи борони!
Оттак убив того Венґра, шо лиш став йик курка,
Вхопив собі товпу воська тай пішов під Турка.
А ґазетє не читаєм, нїхто то не чює:
Але ци го видав Турок, ци він там ґаздує?

Сей „мотивований цезарізм“, то остатнїм часом найхарактернїщий рис руського простонародя у Галичинї. Австрійське правительство користує ся ним, хоть, звістно, вповнї консеквентно не йде в той бік, куди бажає нарід; правительство вважає сей мотивований, умовний цезарізм за безумовний і думає, що здержавши підогріванєм єго революційний напрямок Поляків або Угрів, воно може вспокоїти ся і навіть попустити їм злегка поводи, міркуючи знов, як буде треба, підняти народнїй цезарізм. Проби кілька раз удавали ся пісьля 1846 року, і тепер на Угорщинї Русини полишені на волю Угрів. Але легко може стати ся, що цїсарське правительство помилить ся в рахунку, особливо, коли, стаючи парляментарним, воно до решти стане й аристократичним для Угорщини і Галичини. Тодї нарід побачить і те, що цїсарське правительство не сповняє умов, котрі нехай що нїколи не

були юридично впевнені межи руським народом і цїсарем, але котрі нарід про те в душі своїй дуже сьвідомо вважав заключеними; нарід побачить, що і в правительстві уже нема цїсаря, а лишив ся тілько „Венґєр та Поляки". Що він зробить? Чи здавлять нарід чи він затриумфує? . . . .*) В усякім разї, міркуючи по пісьням, руський нарід в Австриї глибоко і сьвідомо невдоволений соціяльними порядками, — і руські провінциї сеї імперії стоять на вулькані.

Відносини українського народу до остатнього польського повстаня в південно-західній країні дуже нагадують відносини инчої частини єго до революциї польської та угорської 1846—1849 рр. Щó робило ся і особливо щó думало ся по селах і хуторах південно-західньої країни межи 1861—1864 р., доси докладно незвістно, але й тепер уже можна сказати сьміливо, що полишений сам на себе нарід у південно-західній країні скінчив би крутїще і радикальнїще, і певно лютїще з польським повстанєм та з обрусїнєм країни. Настрій народу проти Поляків такий сильний, що єго завважала ще адмінїстрация сорокових років, котра, як відомо, не дуже то звертала увагу на маси народа. Результатом тої уваги до народньо-полїтичних відносин південно-західньої країни було зложенє інвентарних правил, котрому не пропустив нарід посьвятити і свої пісьні. Дві з них надруковані, та що вони поміщені в малорозширенім провінцияльнім виданю, то ми наведемо їх вповнї.

Ось пісьня, що рисує панщину і прославляє ґенерал-ґубернатора Дмитра Бібікова, з котрого нарід зробив Микиту.

Вставай, вставай громадонько,
Вставай, не лїнуй ся,
Та підемо до церковцї,
Богу помолїм ся.
Помолїмось йому щиро,
Як за батька дїти,
Щоб дав щастя й долю добру
Панові Микитї.
А пан той наш ґубернатор,
Він нас слобоняє,
Од проклятих панів-Ляхів
Добре бороняє.
Слава тобі, ґенерале,

*) Пропуск одного речення, див. оригінал ст. 795. — *М. П.*

В віки вічні од нас;
Памятовать і дяковать
Будемо по всяк час.
Було перше ми днюємо
В пана на роботі, —
Супочивку не знаємо, —
Робимо голотї.
А тепер ти зупинив їх
Цими йванватарями,
Налякав їх. Може й буде
Правда і між нами.
Слава тобі, ґенерале,
Ти наш славний тату!
Може тепер веселїщі
Ввійдем в свою хату.

А ось инча пісьня, котра показує, що стало ся з інвентарями:

Ґубернатор наш Бібіков
Дав нам яннвантарі, —
Щоб робити панам пять (?) день
Із кождої пари, —
По три копи з чоловіка,
А дві копі з жінки,
Щоби жали в тиждень лїтом
Панові в відрібки
Зразу добре, згодили ся,
Сповняли йвантарі, —
А там стали шкуру дерти,
Як і спершу дерли,
Цїлий тиждень верзувати,
Як і верзували,
А в неділю ранесенько
До випису гнали.
Атамани з батогами,
З нагаєм гуменний,
На роботу цїлий тиждень
Гонить мов скажений.
Правдивії яннвантарі
Твої, ґенерале,
У кухверки поховали
Чортові невіри!
Становії, що читали
Яннвантарі тиї,
Подружили ся з Ляхами,
Мов брати рідниї.
Вкупі бють нас, вкупі бють нас,

Вкупі й обдерають,
І до тебе, ґенерале,
З листом не пускають...
Ой не дай нас, ґенерале,
Тяжко зобіждати,
Свою долю сирітськую
Гірко проклинати.
Не дай же їм, ґенерале,
Нас поневіряти, —
Бо будемо й тебе, добрий,
Й тебе проклинати!*)

Ледви чи ми дуже помилимо ся, коли скажемо, що ся пісьня, нарівні з инчими, наведеними тут, належить до найхарактернїщих взірців обличаючої поезиї остатніх часів. А вони-ж ізложені неписьменним народом!

Межи 1861—1863 р., коли бурили ся Поляки і ладили остатнє повстанє і одночасно їх мирові посередники відтинали у мужиків ґрунти та заводили викупні умови по „добровільній“ згоді при участи війська, — ладив ся до чогось і нарід. Поляки чогось догадували ся, чогось бояли ся, приписували ворожий настрій народу пропаґанді українофілів, на котрих і старали ся справити переслїдуваня правительства, — то силували ся самі заволодїти народом, удаючи українофілів. Нашій суспільности не добре звістна ся темна істория, про котру ще не прийшов час говорити з докладністю та безпристрастністю історика, для котрої майже нема оголошених материялів. Настрій народу 1861—63 р. і єго відносини до польського повстаня найхарактернїще рисує скілька пісень про скасованє кріпостного права та одна пісьня про саме повстанє, що надруковані у „Кіевлянинѣ“. Одна с тих пісень так рисує стан мужиків за панщини:

Ой не треба гірше
Як це ми зазнали,
Од тих панів-Ляшків
Лиха скоштували!
Мучили нас тай валяли
Ці Ляхи завзяті,

*) Див. „Югозападный край въ послѣднее двадцатипятилѣтіе“ (1838—1863) В. Шульгіна; відбитка з „Кіевлянина“. До речі, — чому так мало розширена ся богато дечим цїкава брошура, тим часом як плохі твори віленських істориків переводять ся навіть на французьку мову?

Гадюками називали.
Нех вони прокляті!
С паном мужик як стрінеть ся,
То до землї низько гнеть ся,
Бо мусїли так робити,
Коли хотїли ще жити.
Колись били, катували,
Посторонками вязали.
А пан Лях іще сміть ся,
Люльку курить, тай дереть ся:
„Бийте моцнїй мужика,
Нехай знає psia jucha,
Що пан стоїть уваженя,
І нема тут ізвиненя,
Нехай шапку здиймає.
Не хтїв — в шкуру достає!“

Инча пісьня показує відлет панщини і безпомічність панів та відносини селян до того, від кого прийшла їм воля:

Ой летїла зазуленька поверх гори, села, —
Чогось наша громадонька смутна, не весела.
Сіла собі на заборі тай стала кувати:
„Збирайте ся, громадонька, щось маю казати!“
Наїхали становії, стали говорити:
„Не будете, люде добрі, панщини робити!“
Наїхали мировії тай стали казати:
„Не будете пред панами шапок іздиймати!“
Ой летїла дика качка, сїла в очеретї,
Утїкала панщиночка в темні пущі, нетрі.
Не сама ж вона втїкала, громадонька гнала,
Як загнала в пущі, нетрі, там вона пропала.
Ой летїла птиця пава, серед села впала,
А в місяцї у февралї панщина пропала.
А два пани, а два пани, а два атамани,
Вісїмнадцять ланових, а єден піддaний.
Аж виходить стара панї на затильні двері:
„Вернись, вернись, панщинонько, хоча до вечері!“
„Не верну ся, не верну ся, я вам була вірна,
Не вміли мене шанувати, я с того не винна!“
А в нашого оконома нагай за плечима,
За ковнїром купа вошей с чорними очима.*)

*) Натяк на инчу пісьню, де показано процвітанє панщини: там на економі „червона шапка“ і „шовкові онучі“, — тепер же лишив ся від колишньої роскошї тілько „нагай“, котрим нїкого бити.

Збірають ся комісарі на тихе озерце
Чим би мужика пійняти, щоб виняли серце.
Як вони там зібрали ся, стали говорити:
„Що ми будем, „panie bracie“, тепера робити?
„Бо не вмієм ми косити, наші жінки жати,
„А нема вже нам кому панщину одбувати,
„Що не вмієм молотити, наші жінки прясти,
„Хиба підемо на шляхи учити ся красти!“
Подякуймо бо ми Богу, да своєму цареві,
Що він зробив добродійство в своєму краєві!
Подякуймо ми цареві і своїй царицї,
Бо не ходять на панщину наші молодицї!
Подякуймо ми царицї, ще й своїй царівні,
Що вона нас порівняла з Ляхами на рівні!

Ясно, що при такому способі думок нарід не міг поставити ся прихильно до нового повстаня в 1863 р. Одна пісьня показує повстанє, як один із виходів, що придумала собі шляхта втративши мужиків. Справдї, декотрі шляхтичі гадали поправити свої відносини в разї вдатности повстаня.

Єден програв добрі конї,
Другий продав сані нові,
А остатній догадав ся,
За стрільбину — в лїс сховав ся!
А ми їх цїпами гнали,
Посторонками вязали;
Колись пани кров з нас пили,
За те-ж ми їх віддячили!
Пановане нам вбіщали,
Золотую (грамоту) нам читали;
Власне паньство їх в Сібірі!
Ой широко! Нема міри.

Нарештї ось яка пісьня, що росказує про одну з найбільших стичок за повстаня в 1863 р. в південно-західнїй країнї, в селї Соловйовцї, Радомиського повіту, показує відносини селян і панів-повстанцїв у всїй їх лютій реальности:

Ішли Поляки на войну
За свою рідну ойчизну:
„Або нам Польщу одбити,
Або на сьвітї не жити“.
Там їх нещастя спіткало, —
Вийшло мужицтва не мало,
Стали Поляків спиняти, —
Стали Поляки казати:

„Ви, люде добрі, не бийте нас;
Ми вас одзволим од біди,
Тілько не робіть нам шкоди".
Так збірала ся громада,
Була меж ними порада:
„Нум ми Поляків, нум бити,
Бо вже нам з ними не жити!"
Забрали булавки в руки,
Придали смерти ще й муки:
Свердлами груди вертіли,
Гроші забрали — лічили.

Пісьня, як видно, вважає навіть природним з боку Поляків повстанє, називає їх побитє „нещастєм", передає вповнї сьвідомо пропозицию від інсурґентів, не ховає лютощів і грабунку мужиків, — але передає головний мотив лютости: „нам з Поляками не жити..."

Така ясна сьвідомість народу робила о б о в я з к о в и м обовязковий викуп селянських земель і ті заходи, за котрі взяли ся в південно-західнїй країнї в селянській справі від 1863 р. Чи поклали вони хоть початок мирному житю народу з „Ляхами"? Чи скінчили вони те велике национально-соціяльне питанє, котре нарід уважав поставленим протягом трьох сот років, і за рішенє котрого він то кроваво, то мирно брав ся стілько раз? На се відповість будущина.

Таким чином ми дослїдили в головних рисах хід літературного українського творива від часів варязьких до остатніх днїв. Який же єго характер? Де єго ідеї? Чим показала себе У к р а ї н а в ї ї і с т о р и ї с л о в е с н о с т и? Нам бачить ся, ось чим. В часи великокняжі українським народом або бодай вищими єго верствами, розуміє ся, поводив воєнний дух і бажанє добичі, — але сей воєнний настрій рано набрав характеру земської оборони („Завѣщаніе Мономаха" та „Слово о полку Игоревѣ"); в усякім же разї вік героїчний на півднї Руси показав величні образи вояків, у котрих безпосередня дикість прикрашена тим естетичним кольоритом героізму, що виходить усе, коли воєнні рухи народа намічають і инчу ціль окрім добичі, напр. оборону слабого (смерда, — у Володимира Мономаха), війну за віру, нарештї славолюбство. Сей самий героїчний естетизм піднимає на півдні Росиї, як і скрізь, стан женщини, бодай хоть виключних

женщин. Образи героїв, котрих „слава не вмре, не поляже“, їх „милих“ мріють перед нами і в наведених колядках і особливо в „Словѣ о полку Игоревѣ“, — і лишають ся на завсїгди визначною прикметою української поезиї й житя. Від XVI ст. окрім земської та национальної оборони, котрій посьвячена козацька поезия та історіографія, в українському житю й літературі сильно визначує ся змаганє до просьвіти з досить сильним змаганєм до волї й ріжнородности особистого мисленя. Від кінця XVII і в XVIII ст. видно змаганє до сьвідомости в історіографії та в пробах тих реально-сатиричних відносин до житя, котрі могуче вплили і на великоруську цівілізацию через Гоголя. Історіографія Українців від XVII і XVIII ст., особливо „Исторія Руссовъ“, пробувала вкупі с тим завести звістнї прінціпи самоуправи, а нарід своєю істориєю показав, що він готов на все, аби добути особисту волю, в своїй же поезиї показав, що він зовсїм сьвідомо боров ся за ту волю. Майже в усїх пунктах книжної літератури на Україні XVIII столїтє — то якась прірва. В релїгійнім же русї на бік протестантизму та релїгійної ріжнородности, ми бачимо прірву єго у XVII столїтю, і тілько в народнїй поезиї тягне ся щось безпереривне — се змаганє до суспільної волї та протест проти неволї. Через те, почавши розмову про українські думи козацьких часів, ми не могли зупинити її на цвитучих часах сих дум і мусїли дійти до пісень про угорське та польське повстаня 1848—63 років. Не вважаючи на менчу вивершеність форми, сї остатнї твори показують ясно, що народнє твориво не пропало до решти, що народня думка внизу зберігла ще доси свої характеристичні риси та основний напрямок. Який-же за великий перерив, що скоїв ся в істориї української думки і слова в XVII та XVIII ст. у верху суспільности? Чи був він або є рішучий? Або чи й тут ішло далї народнє твориво, чи й тут воно зробило що-небудь, хоть сяк-так міцне, сяк-так пригоже для морального капіталу росийської суспільности? Але відповідь на се виходить із рамок завдачі сеї статї.

„Вѣстникъ Европы.“, Петерб. 1870, юнь. Підпис: П. Т—евъ.

Про доконечність досліду народньої словесности в прикарпатській Руси.

На загальних зборах членів Півд.-Зах. Відділу Геогр. Тов. у Київі 23 ст. ст. вересня 1873 р. „д. ч. М. Драгоманов запропонував Відділови вибрати членом своїм талановитого буковинсько-руського поета й бельлетриста Осипа Федьковича, мотивуючи свою пропозицию доконечністю для Відділу мати спосібного співробітника в сторонї прикарпатської Руси. По словам М. П. Драгоманова, до недавна етнографічно досліджували ся тілько приднїпрянські землї. Більше західнї частини її стали предметом досліду в замітній мірі тілько в збірниках пісень д. Костомарова, збірнику галицьких і угорських пісень, виданих під редакциєю добродія Головацького, та в материялах, зібраних д. Чубинським. Між инчим збірники згаданих людей містять у собі найхарактернїщі варияпти осібного відділу пісень, що може бути названий бальядами (убійство жінки мужем через наговір свекрухи, любов пані до Петруся, шлюб брата с сестрою і т. и.) і котрі дуже схожі с пісьнями західнїх Славян і навіть народів германських і романських до того, що може пісьля пильнїщих досліджів, їх прийде ся признати відгуком на Руси бальяд лицарського віку. Окрім того народня поезия західньої Волинї дала чималий засіб колядок осібного роду, що інтересні с трьох боків. 1) Одні с тих колядок дають материял для характеристики осібного роду релігійного сьвітогляду і культу українського народу,— свого роду антропоморфізму хліборобського побуту; по богатству материялів для історії народнїх релігійних ідей подібні колядки й перекази мають дуже мало похожого на себе в народнїй словесности инчих новоевропейських наций. 2) Инчі мають на собі слїди якоїсь богословської редакциї, та бачить ся, не строго церковного богословія, а може чого-небудь в родї богомильства, показуючи деяку анальогію с тим материялом, з якого склали ся великоруські пісьнї про Голубинну книгу і т. и. 3) Нарешті

третї показують риси давньо-руського удїльно-княжого і дружинного побуту в такій скількости, якої може не мають у собі инчого роду пісьні в Малій і Великій Руси. Деякі с таких рисів були вже вказані у статї „Малороссія въ ея словесности“, кілька років тому надрукованій у „Вѣстнику Европы“, та в статях д. Костомарова „Объ историческомъ значеніи народнаго южнорусскаго пѣснотворчества“, але взагалї в сїм разї, як і що до инчих згаданих вище пісень, точні висновки можна буде зробити аж тодї, коли буде зібране як найбільше число варіянтів, у яких дорогі инодї одно-дві слові, що доховали ся с такої глибокої старини. Треба завважати, що в згаданих пісьнях і переказах майже завсїгди чим західнїщий варіянт по місцю свого записаня, тим інтереснїщий в історичному й археольоґічному зглядї. Через те особливо інтересні варіянти з прикарпатської Руси, що й зовсїм понятно, коли згадаємо, що гірські сторони мають у загалї більше умов для задержаня слїдів первісної культури й переказів, а в сїм разї прикарпатська Русь ближче до південно - західнїх славянських і неславянських земель, а через те й повинна більш инчих показувати анальоґію з инчими землями, між инчим і тими, в котрих розвив ся релїґійний рух, звістний під имям богумильства (у Болгар, Сербів і инч.) і котрі окрім того менче були наражені на ті перебіги людности, на які була наражена наша степова Україна.

„Через усе те, говорив далї д. Драгоманов, Південно-західньому Віддїлови особливо потрібно звернути увагу на етноґрафічні матеріяли Галичини й Буковини і придбати там співробітників. Що до д. Федьковича, то можна сказати, що рідко подибати в одній особі стілько конечних для етноґрафа прикмет і умов: належучи з роду до народу, д. Федькович доволї й просьвічений і знає чужі мови, с котрих у нїмецькій він пише для печати; окрім того він знає музику на стілько, що видав Збірник дїточих пісень. Найбільше він живе в селї серед народу. Проїжджаючи недавно через Львів, я мав честь зустрітити ся з д. Федьковичем, що виражав менї повну симпатию для цїлей І. Руського Ґеоґрафічного Товариства і готовість помогти ёму своєю працею, через що я позволив собі запропонувати ёго в число дїйсних членів нашого Віддїлу“.

Записки Ю.-Зап. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. Общ. т. I. за 1873, Київ 1874, ст. 35—38.

Про науковий дослїд руcько-українських народнїх пословиць.

На звичайному засїданю членів київського Віддїлу Ґеоґр. Товариства 14 ст. ст. окт. 1873, на реферат пок. п. Чубинського „Понятя та ідеї українського народу про сьвітила, виражені в пословицях і поговірках“, „д. ч. М. П. Драгоманов завважав, що метод обробленя пословиць, ужитий П. П. Чубинським, не може бути принятий, як того бажає референт, Віддїлом для праць.

„Д. референт бере збірник пословиць (напр. збірник д. Номиса) за щось орґанїчне і вибираючи з него усї пословиці, що йдуть до одного предмету, напр. до сонця, місяця й т. п., вважає можливим характеризувати по нїм понятя народу про сей предмет.

„Але-ж пословиці, котрі ходять тепер у народї, се результат довговікової істориї єго, рїжних умов і впливів, уживають ся з рїжними цїлями й т. п.

„Коли при обробленю пословиць не звертати уваги на всї ті обставини, то дослїд може впасти в супереки, змішанє предметів, для характеристики котрих ми захотїли звернути ся до пословиць, або-ж у виповідь беззмістних по своїй загальности виводів.

„Так у прочитаному д. Чубинським рефератї одні пословиці говорять напр. про сьвітила, як про щось святе, инчі говорять про них із гумором; очевидно, що ті пословиці склали ся в рїжні епохи народьної культури. В инчих пословицях сьвітила згадують ся тілько яко побічна обставина (пословиця про бідного пана) або для порівнаня, так що ті пословиці швидче можуть характеризувати напр. родинний побут, як понятя про сьвітила (пословиця, де порівнано мачуху з осїннїм сонцем); нарештї в третїх говорить ся про сьвітила зовсїм загальні річи, в родї того, що вони сьвітять і т. д.

„На думку д. Драгоманова наукове обробленє українських пословиць повинно бути справлено так, аби поперед усего вибрати с тих пословиць, через порівняний метод, загальнолюдські, загальноарийські, загальнославянські, загальноруські, віддїлити пословиці переняті, і одержаний таким способом чисто місцевий останок треба конче, в свою чергу, роздїлити по епохам культурної історії народу і по місцям єго побуту, лїсовим, степовим і т. д. Аж тодї можна буде зробити наукову характеристику сьвітогляду українського народу по пословицям, у звязку, звістно, і з инчими материялами для такого предмету.

„Д. ч. В. Б. Антонович думає, що тепер зовсїм можливе обробленє пословиць етноґрафічних, тоб то тих, що характеризують ріжні племена розселені по країнї, бо ті пословиці без сумнїву місцевого походженя.

„Д. ч. А. Ф. Кистяковський думає, що годї докладно дїлити пословиці на наші й не наші, що всї пословиці, записані від народу, є єго, хоть би декотрі й були переняті. Коли вони вживають ся народом, то се значить, що народ уважає їх пригідними для вираженя тих чи инчих своїх понять.

„Що-ж що методу обробленя, то метод ужитий П. П. Чубинським може бути прикладений до пословиць не тілько етноґрафічних, але й юридичних і економічних, на обробленє котрих слїд би звернути увагу.

„На сей закид д. Драгоманов завважав, що пословиці вказані д. Антоновичем — такі, що до котрих найлекше зробити той спосіб вибору чисто місцевих пословиць із загальної суми пословиць, котрі обертають ся в народї; те-ж, але вже в менчій мірі, можна сказати про пословиці юридичного характера, а через те приміри, наведені дд. Антоновичем і Кистяковським, тілько потверджують думку єго, д. Драгоманова, про метод обробленя пословиць. Та й такі пословиці, більше очевидно місцевого походженя, те-ж потребують розділу їсторичного і ґеоґрафічного перше, нїм робити з них висновки про народнїй сьвітогляд. Що-ж до пословиць про такі загальні предмети, як пословиці, що чинять предмет реферата д. Чубинського, то найкраще, при теперішньому станї науки про пословиці тай про прозаїчну народню словесність у загалї, перестати робити висновки, а дбати поперед усего про збиранє, про доповненє материялу та про розміщенє єго в можливо наручній для користаня формі. Так, у прикладї до українських пословиць, д. Драгоманов, уважаючи

дуже користним реферат д. Чубинського, яко такий, що нагадав Відділови про богатий збірник д. Номиса, вважав би найвідповідніщим цїли з боку Відділу постепенно доповняти той збірник, в міру як будуть присилати ся до Відділу нові материяли".

Записки Юго-Зап. Отдѣла Геогр. Общ., т. І. за 1873, протоколи, ст. 55—57.

Промова про М. А. Максимовича,

сказана на загальних зборах членів Півд. Зах. Геогр. Тов. у Київі 18 ст. ст. листопада 1873.

Літературна дїяльність М. А. Максимовича почала ся в часї [1]) так названого романтизму. Між иншим сей романтизм звернув увагу громади на народнї перекази, поезию — і за тим на студиї народнього побуту взагалї, то-б то був одною з найміцнїщих підойм для заснованя тої науки — етнографії, що чинить одну з головних цїлей Імператорсько-Росийського Географічного Товариства. Такий наслїдок романтизму не був без впливу і за тїсними межами чисто вчених праць: етнографія будила увагу до народности, далї до народу, і помагала тому, що мало-по-малу самий літературний романтичний напрямок переходив у реалїстичний, що література стала малювати житє народу — а все се вкупі повело за собою наслїдки великої ваги для розвитку як літератури, так і громади [2]).

Романтичний напрямок міг швидче повстати або [3]) лекше приймити ся і дати згадані вище наслїдки в сторонах і країнах, де найбільше під конець XVIII ст. могло доховати ся [4]) слїдів старого, менче реґляментованого[5]) житя. Такою стороною в західнїй Европі була Шотляндия, котрої перекази в видї знаменитого (псевдо) Оссияна-Макферсона викликали такий запал у другій половинї XVIII ст.[6]). За Макферсоном пішов Вальтер Скот з виданєм народнїх шотляндських бальяд (1802, 1803) з власними похожими віршами[7]), з романами зо старошотляндського житя, а потім із середнїх вікiв у загалї. Не важко доказати, що В. Скот породив і Діккенса і Теккерея — і що те вражінє, яке викликали Макферсон, В. Скот і Чемберс (1829) [8]) обробленєм і виданєм [9]) шотляндських переказів, породило і на цїлині Европи інтерес до досліду народньої словесности й старини, з усїми науковими, літературними й суспільними наслїдками такого інтересу.

Тут, на цілині Европи, в сім зглядї славянські землї йдуть не за инчими, як воно майже завсїгди буває, а самостійно і навіть у богато дечому попереду инчих. Се так, як ми думаємо, від переважно сільського і мужицького складу славянських народів. Межи славянськими землями перше місце в увазї до народньої словесности належить ся Сербії та Росиї, а в нїй особливо Україні, певно через те, що Сербія та Україна показували в к. XVIII ст. не мало рисів, схожих із Шотляндиєю: в Сербії героїчний вік іще йшов далї, на Україні ледви кінчив ся [10]). Збірник сербських народнїх пісень В. Караджіча (1817, 1818, 1823), рекомендований нїмецькій публицї Ґетем, викликав не тілько вражінє, але й наслїдуваня у Ґерманії, бо він випередив на кілька років нїмецькі видання подібної-ж ваги [11]).

У Росиї перші[12]) збірники народнїх пісень: Чулкова (1788)[13]) і Калайдовичево виданє рукопису Кирші Данилова (1818) — стоять зразу самі[14]). Систематична-ж праця коло народньої словесности почала ся трохи пізнїще і при тому майже до 60-их років переважно концентрувала ся на українській словесности, як се видно з отсего вичисленя збірників народньої поезиї півдня і півночи Росиї: а) Кн. П. Цертелева — Опытъ собранія старинныхъ малорусскихъ пѣсенъ, 1819 [15]), (трохи ранїще Ходаковський, котрого збірник опісля купив Максимович, почав знайомити публику з українськими пісьнями в польських журналах до 1818 р.); Максимовича — 3 збірники: 1827, 1834, 1849; Срезневського — Запорожская Старина 1833—38; П. Лукашевича — Малорусскія и Червонорусскія думы и пѣсни 1836; Метлинського — Народныя Южнорусскія пѣсни 1854; Кулїша — Записки о Южной Руси 1855—56; Костомарова в Малоруському збірнику Мордовцева 1859, і т. д. б) Сюди-ж треба зачислити й галицькі збірники: Вацлава з Олеська 1833, М. Шашкевича (в Русалцї Дністровій 1837), Жеґоти Паулї 1840 і збірники ріжних осіб, надруковані д. Головацьким у Моск. Чтеніяхъ після 1863 р.) в) Сахарова — Сказанія русскаго народа — 1838, П. Кіреєвського Пѣсни[16]) — 1860 і далї, Рибнїкова — Пѣсни — 1861 і д., Безсонова — Калѣки перехожіе — 1861 і д., Якушкіна, Варенцова, Шеіна, Ґільфердінґа — 1873 і т. д. Треба завважати ще, що великі збірники Кіреєвського та Рибнїкова видано коштом Моск. Общества любителей словесности, без помочи котрого, коли не помиляємо ся, не обійшло ся й виданє д. Безсонова; українські-ж збірники видані по більшій частинї на провінциї й виключно приватними заходами, окрім збірників

д. Головацького та Чубинського, що тепер друкує Імп. Ґеоґрафічне Товариство *).

М. А. Максимович, як бачимо, займає місце в ряді найранїщих, найпильнїщих і найбезкористнїщих дослїдників народньої поезиї і в Росиї і в Европі. Що Михайло Александрович узяв ся за свої етноґрафічні праці с повною сьвідомостю всеї широкої ваги таких праць, про се сьвідчать ось які слова с передмови єго до збірника пісень 1827 р.

„Наступило, кажется, то время, когда познаютъ истинную цѣну народности; начинаетъ уже сбываться желаніе — да создастся поэзія истинно Русская! Лучшіе наши поэты уже не въ основу и образецъ своихъ твореній поставляютъ произведенія иноплеменныя, но только средствомъ къ полнѣйшему развитію самобытной поэзіи, которая зачалась на родимой почвѣ, долго была заглушаема пересадками иностранными и только изрѣдка сквозь нихъ пробивалась.

„Въ семъ отношеніи большое вниманіе заслуживаютъ памятники, въ коихъ полнѣе выражалась бы народность: это суть пѣсни, гдѣ звучитъ душа, движимая чувствомъ, и сказки, гдѣ отсвѣчивается фантазія народная“.

---

*) Ось для ствердженя відносної [17]) самостійности видання памяток народньої словесности в Росиї й заграницею кілька хронольоґічних дат про час виходу перших найважнїщих збірників народньої словесности в з. Европі: у Ґерманиї — пісьля знаменитого твору Вільг. Ґрімма Die deutsche Heldensage (1829) появили ся збірники: Вольфа — 1830, Ерляха 1834—37, Фірменїха (Germaniens Völkerstimmen [18])) 1843, Уляндa — 1844 і т. д. У Франциі народня поезия звертає на себе у-перше серіозну увагу на кельтському краю її в виданях вік. Де-ля Вільмарке пісьля 1839 (Chants pop. de la Bretagne etc.); инчі збірники — Шанфлєрі (1860), Arbaud (провансальськ.) у 1862, Пюймеґра у 1865 і т. д. В Італиї, де тепер ревність до студий народньої поезиї та диялєктів ледви чи не більша, як денебудь — про що сьвідчать такі видання, як Pitré — Biblioteca delle raconti del popolo italiano (III vol. 1870—72 [19])) і т. д., Асколї — Dialettologia italiana, і т. д., такі інституциї як Societa Dialettologica Italiana у Флоренциї, — серіозні праці коло народньої словесности почали ся аж пісьля видання Tommaseo — Canti popolari Toscani, Corsi, Illirici, Greci — в 1841 р. — В західньо-славянських землях перші серіозні збірники народньої поезиї, окрім згаданого вище збірника В. Караджіча, були: зб. чеських [20]) пісень Челяковського (1822—1827), сербських Мілютіновича (1837), польських Войцїцкого (1836).

Ми маємо докази, що збірникови Максимовича повело ся зробити бажаний[21]) вплив. Михайло Александрович росказував нам, що одної з візіт своїх у Пушкіна він застав знаменитого поета за своїм збірником. — „А я обираю ваши пѣсни“, — сказав Пушкін. Він писав тоді Полтаву, що вийшла у 1829 р. Полтава (котру М. А. Максимович мусів обороняти від сучасних критиків) — один із перших у нас поетичних творів з рисами живої[22]) народности в сюжеті і в характерах: Марія Кочубеївна, при всій своїй відносній (по теперішнім понятям) блїдости змальованя — одна с перших живих російських жіночих осіб у нашій лїтературі; годі не бачити, що риси її у Пушкіна навіяні жіночими українськими пісьнями, так повними нїжности і палкости. Увага, яку показував Пушкін до пісень, що видав М. А., посьвідчена показом д. Погодіна і листом Гоголя, котрий говорить про збірник М. А. 1834 р.: „я похвастаюсь имъ передъ Пушкинымъ“.

Ми наблизили ся до инчої знаменитости, котра грала таку велику ролю для народньої й суспільної самосьвідомости Росії і с котрою М. А. Максимович був іще в тїснїщому звязку, як із Пушкіним. Ми повинні зупинити ся на Гоголю іще й через те, що спершу[23]) дїяльність єго, почавши ся, очевидячки, без усякого зверхнього звязку з дїяльністю М. А. М., показує велику анальоґію з остатньою — хоть, звістно, далї Гоголь і Максимович пішли кождий дорогою своєї натури. Від Гоголя ми маємо чимало надрукованих листів, по котрим можна судити про єго внутрішнїй настрій, що в перші роки єго дїяльности, ми можемо напевно думати, був зовсїм анальоґічний з настроєм М. А. Максимовича, і може послужити для виясненя того значіня, яке мали для лїтературного і суспільного розвитку у Росії українські народні пісьні й перекази, котрими одні с перших стали займати ся Максимович і Гоголь. У 1829 р. Гоголь показує ся з хутора полтавської ґубернії у Петербург — і ось як говорить він у першому листї до матери (30 цьвітня) про вражінє, яке зробила на[24]) миргородсько-нїжинського панича Північна Пальміра: „Въ Петербургѣ тишина необыкновенная; никакой духъ не блеститъ въ народѣ; все служащіе да должностные, всѣ толкуютъ о своихъ департаментахъ да коллегіяхъ, все погрязло въ трудахъ, въ которыхъ безплодно издерживается ихъ жизнь... Петербургъ вовсе непохожъ на прочія столицы европейскія или на Москву. Каждая столица вообще характеризуется своимъ народомъ, набрасывающимъ на нее печать національности — на Петербургѣ

нѣтъ никакого характера". Під такими вражінями Гоголь згадує про народ у Полтавських хуторах, про котрий він, як видно по всему, не дуже то богато думав перше — і с того листу починає ряд просьб до матери, сестер, знакомих, подавати єму народні пісьні, перекази, казки, описувати старинні предмети — „какъ это все дѣлается у самыхъ закоренѣлыхъ, самыхъ древнихъ, самыхъ наименѣе перемѣнившихся малороссіянъ". У-купі с тим Гоголь просить прислати єму малоруські пєси батька, кажучи: „здѣсь всѣхъ такъ занимаетъ все малороссійское, что я постараюсь попробовать поставить ихъ на театрѣ". Звістно, що результатом розбудженого етноґрафічного інтересу у Гоголя були повісти, котрі він став друкувати в журналах, а потім і перша частина „Вечеровъ на хуторѣ близь Диканьки" (1830 р.). Тепер, коли українські народні казки почасти видані членом нашого Відділу[24]) д. Рудченком (I—II вип. 1869—1870 р.), можна ясно бачити, як щедро Гоголь черпав із народніх переказів та оповідань. „Вечірниці на хуторі" зробили величезне вражінє. По словам д. Пипіна, то була перша проба змальованя живого народнього житя у Росиї, так що д. Пипін дає їм місце не тілько в чисто-літературній істориї, але і в істориї студий російської народности. „Вечірниці на хуторі" зробили вражінє найперше на проводиря тодішньої літератури — Пушкіна. Ось що писав він: „Сейчасъ прочелъ Вечера близь Диканьки. Они изумили меня. Вотъ настоящая веселость, искренняя, не принужденная, безъ жеманства, безъ чопорности. А мѣстами, какая поэзія, какая чувствительность! Все это такъ необыкновенно въ нашей литературѣ, что я доселѣ не образумился... Ради Бога, возьмите сторону (автора), если журналисты, по своему обыкновенію, нападутъ на неприличіе его выраженій, на дурной тонъ и проч. Пора, пора намъ осмѣять les précieuses ridicules нашей словесности, людей, толкующихъ вѣчно о прекрасныхъ читательницахъ, которыхъ у нихъ не бывало, о высшемъ обществѣ, куда ихъ не просятъ, и все это слогомъ камердинера профессора Третьяковскаго".

С часу „Вечірниць" починає ся близьке приятельство межи двома ґеніяльними російськими поетами — приятельство таке плідне для Гоголя (по єго власному признаню), але не марне і для Пушкіна. Про відворотний вплив Гоголя на Пушкіна і навіть на дуже старого і консервативного Жуковского можна судити з отсего місця з листу Гоголя до Данилевського

з 2 листопада 1831 р.: „Все лѣто я прожилъ въ Павловскѣ и Царскомъ Селѣ. Почти каждый вечеръ собирались мы, Жуковскій, Пушкинъ и я. О, если бъ ты зналъ, сколько прелестныхъ вещей вышло изъ подъ пера этихъ мужей! У Пушкина повѣсть, октавами писанная: Кухарка (Домикъ въ Коломнѣ), въ которой вся Коломна и петербургская природа живыя. Кромѣ того сказки, русскія народныя сказки; не то, что Русланъ и Людмила, но совершенно русскія. У Жуковскаго тоже русскія народныя сказки — и чудное дѣло! Жуковскаго узнать нельзя. Кажется, появился новый обширный поэтъ и уже чисто-русскій, ничего германскаго и прежняго". (Казки Жуковского стали печатати ся з 1831 р., казка про рибалку і рибку в 1833). Два Полтавці, один у Москві на катедрі ботаніки, другий у Петербурзі в ріжних службах — що мали спільних знакомих, горяче відданих одній справі, етнографії рідної країни, Максимович і Гоголь, мусіли увійти в зносини і швидко листи їх стають інтімні. До того-ж оба вони стали рвати ся у Київ, де оба надіяли ся дістати катедри в новім університеті. „Мнѣ надоѣлъ Петербургъ, пише Гоголь Максимовичеви в січню 1834 р. — Какъ только въ Кіевъ — лѣнь къ чорту. Да превратится онъ въ русскія Аѳины". Приготовляючи ся до катедри історії росийської словесности і мови, котру й заняв він у Київі, М. А. Максимович ладить до виданя свій збірник українських пісень 1834 р. Гоголь тодї працював коло історії України, а в збірнику Максимовича брав таку участь, як би то було єго виданє. Ось що він говорить про українські пісьнї в листї до Максимовича з 9 листопада 1833 р.:

„Теперь я принялся за исторію нашей... Украины. Ничто не успокоиваетъ, какъ исторія. Мои мысли начинаютъ литься тише и стройнѣй. Мнѣ кажется, что я напишу ее, что я скажу много такого, чего до меня не говорили.

„Я порадовался, услышавъ отъ васъ о богатомъ присовокупленіи пѣсенъ и собранія Ходаковскаго. Какъ бы я желалъ теперь быть съ вами и пересмотрѣть ихъ вмѣстѣ, при трепетной свѣчѣ, между стѣнами, убитыми книгами и книжною пылью, съ жадностью жида, считающаго червонцы! Моя радость, жизнь моя, пѣсни! Какъ я васъ люблю! Что всѣ черствыя лѣтописи, въ которыхъ я теперь роюсь, предъ этими звонкими, живыми лѣтописями!... Я самъ теперь получилъ много новыхъ, и какія есть между ними! прелесть! Я вамъ ихъ спишу... не такъ скоро,

потому что ихъ очень много. Да, я васъ прошу, сдѣлайте милость, дайте списать всѣ находящіяся у васъ пѣсни, выключая печатныхъ и сообщенныхъ вамъ мною. Сдѣлайте милость, и пришлите этотъ экземпляръ мнѣ. Я не могу жить безъ пѣсенъ. Вы не понимаете, какая это мука. Я знаю, что есть столько пѣсенъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ не знаю. Это все равно, еслибъ кто передъ женщиной сказалъ, что онъ знаетъ секретъ, и не объявилъ бы ей. Велите переписать четкому, красивому писцу въ тетрадь in quarto на мой счетъ. Я не имѣю терпѣнія дождаться печатнаго; при томъ я тогда буду знать, какія присылать вамъ пѣсни, чтобы у васъ не было двухъ сходныхъ дублетовъ. Вы не можете представить, какъ мнѣ помогаютъ въ исторіи пѣсни. Даже не историческія, даже и.... онѣ все даютъ по новой чертѣ въ мою исторію, все разоблачаютъ яснѣе и яснѣе.... прошедшую жизнь и... прошедшихъ людей... Велите сдѣлать это [26]) скорѣе".

Палкóю любовю до поетичних красот українських пісень і високою пошаною до їх історичної ваги пронята статя Гоголя з поводу збірників Максимовича, Срезневського і Вацлава з Олеська в Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія за 1834 р. В тім же році[27]) Гоголь писав до Погодіна: „Я теперь весь погруженъ въ исторію Малороссіи.... Малороссійская исторія у меня чрезвычайно бѣшена, да иначе впрочемъ ей быть нельзя" (11 сїч. 1834 р.).... А про те української історії Гоголь не написав [28]). Правда, він написав тоді Тараса Бульбу, і доси єдиний зовсім скусний російський історичний роман. Але тодї-ж, коли Гоголь так возив ся з українськими пісьнями та історією, він написав Женитьбу, Ревізора й т. п. речі, с котрих починає ся нова епоха російської самосьвідомости. Ми нїколи не порозуміємо причини появи таких річей, а значить не порозуміємо вірно і всеї дальшої дїяльности Гоголя[29]), коли не звернемо уваги на звязь появи Ревізора й т. п.[30]) с тим запалом, якому віддав ся[31]) Гоголь, займаючи ся пісьнями й історією України — та не оцїнимо того контрасту, який показують симпатичні й величні образи в тих пісьнях і в тій історії, як вона показувала ся Гоголеви, с тими „мелочами и пошлостью, опутавшими нашу жизнь", які бачив Гоголь коло себе в дїйсности. А коли так — то ось яку службу зробили українські народні пісьнї нашій батьківщинї! І не мала частина участи в тій службі й М. А. Максимовича!

Але й сим не кінчать ся заслуги для Росії М. А. Максимовича, як одного з дїячів над збудженєм у нїй народньої самосьвідомости. Він являє ся професором у Київі, куди тілько що перенесено університет із Вильна. Нехай инчі, що більше нас спеціяльно знають справу, оцінюють докладно наукові заслуги М. А. Максимовича для історії російської літератури, мови, для археольоґії, історії Київської Руси. Не виходячи з границь заслуг д. Максимовича для суспільности, як етноґрафа, я зверну увагу на суспільне значінє тих нових праць, до котрих Максимович природно перейшов від занять народньою поезиєю[32]). В Київі М. А. явив ся, приладивши збірник пісень 1834. Коли ми поглянемо на епіґрафи того збірника, на примітки до него, то побачимо, що провідною ідеєю в нїм була ідея про близоту української народньої поезиї з літературними памятками удїльного періоду, особливо зі Словомъ о Полку Игоревѣ. Се думка, котру потім літературно розвив Бєлінский у статї про руські народні пісьні, і вчено, слїдом за Максимовичем, д. Буслаєв у статї „Объ эпическихъ выраженіяхъ украинской народной поэзіи“.[33]) Всякий, хто знає історию південно-західньої Руси і її стан — надіємо ся, порозуміє без дальших слів, яке величезне практичне, державне значінє має думка, що мова, поезия, чутя „хлопа“ в південно-західній Руси — прості потомки мови, поезиї, чутя князїв старо-київської землї. І справдї, ті праці й ті інтереси, яким віддав ся [34]) етноґраф і археольоґ Максимович у Київі й опісьля, мають стілько-ж наукове, скілько й полїтичне значінє. Між инчим, ледви чи ми помилимо ся, сказавши, що Михайлови Александровичу належить думка інституциї, котра була здійснена під имям „Археоґрафічної Комісиї“ в Київі [35]) — а вам відомо, мм. дд., яке значінє мають праці тої комісиї, що дали змогу прослїдити безперервність народньої руської традициї в південно-західній країні під усїми чужими верствами у XV—XVIII в. [36])

Коли ми згадаємо ще дві невеличкі книжочки М. А. Максимовича: Книгу Наума о великомъ божіемъ мірѣ (для поясненя заголовка треба завважати, що в народі на Україні починають науку на Наума, то-б то 1 грудня) і Букварь — то ми вкупі з сим згадаємо, що М. А. був у нас одним із перших впорядчиків книжок для народнього читаня і прикладачів ідеї народности і до педаґоґіки. Такі всесторонні парослї дав у М—чу інтерес до етноґрафії!

Мм. дд.! Я думаю, що південно-західній Відділ Імператорського Росийського Ґеоґрафічного Товариства нїчим не може так вшанувати памяти померщого члена сего товариства М. А. Максимовича, як працями в тім же напрямку, с тим же широким розумінєм етноґрафії, с тою-ж любовю до справи, з якими прикметами робив сей дорогий нам покійник!

Записки Юго-Зап. Отд. Им. Р. Геогр. Общ. т. I. за 1873, ст. 68—77. За повним підписом.

М. А. Максимович.

Єго лїтературне й суспільне значінє.

Під сим заголовком надрукована у „В. Европы“ за 1874, март, на стор. 442—453 статя, котра є в головному та сама, що і надрукована повище. Через те подаємо тут тілько відміни:

В початку статї у В. Евр. подана коротка біографія Максимовича, спис єго найважнїщих творів, коротенька оцїнка єго творів сучасними єму спецыялїстами, а далї йде текст поданої вище промови. [1]) Зам. „часї“ — „епосї“. [2]) Се реченє виглядає так: „просьвічена суспільність звернула увагу на старинні, а потому спецыяльно на народнї перекази та поезию, і мало-по-малу втягла ся в студиї народнього побуту в загалї; під впливом сих студий самий лїтературний романтичний напрямок перемінив ся в реалїстичний і лїтература почала малювати житє народнїх мас — а се повело і т. д. [3]) Додано: „бодай“. [4]) „Доховало ся“. [5]) Додано: „тодїшньою полїцейською державою народнього“... [6]) „У свій час“. [7]) Замість „похожими“ — „в їх дусї“, а далї: „і з романами із шотляндської, а потім европейської старини в загалї“. [8]) „Макферсон. Персі (Reliquies of ancient english poetry 1765), В. Скот і Чемберс“. [9]) „Британської та особливо шотляндської народньої поезиї й старинних переказів“. [10]) „Тілько що скінчив ся“. [11]) Се реченє тут таке: „Зб. нар. серб. поезий Кар. (1817, 1818, 1823) викликав величезне вражінє і в Їрманії та випередив на кілька років нїмецькі виданя подібної-ж ваги“. [12]) Пропущено „перші“. [13]) Зам. 1788 стоїть 1770, а далї додано: „Новікова 1780“. [14]) Додано: „хоть і є одні з перших збірників народньої словесности в Европі“. [15]) Про Ходаковского все пропущено. [16]) Перед 1860 поставлено ще 1849. [17]) „Означеня“. [18]) Додано: „богатий материял власне для нарічий“. [19]) Подано точнїщий заголовок: „Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane (IV vol. 1871—73)“. [20]) Додано:

„й инчих славянських“. [21]) Додано: „ним“. [22]) Пропущено „живої“. [23]) Зам. „спершу“ стоїть „первісна“. [24]) Додано: „на него — [25]) Пропущено про членство. [26]) Додано в скобках: „переписати пісьні“. [27]) Додано: „в тім же сїчню, коли Гоголь писав Максимовичеви, що Петербург єму доїв, він писав і т. д. [28]) Знак: ! [29]) Додано: „— не порозуміємо, щó дало силу недоукови-провінціялови, котрий не знав результатів европейської думки, стати будителем критичної самосьвідомости в росийській суспільности“. [30]) Додано: „річей“. [31]) „Віддавав ся“. [32]) Два остатнї реченя пропущені. [33]) Додано осібне реченє: „Ся думка спонукала потому Максимовича перевести відломок поезиї старокиївської Руси на мову теперішнїх селян тої Руси“. [34]) „Віддавав ся“. [35]) Замість сего сказано позитивно: „В заснованю археольоґічної комісиї для досліду старини південно-західньої країни та археоґрафічної комісиї — що появили ся при ґенерал-ґубернаторі, замість задумуваного Максимовичем товариства істориї та старини — Максимович був і починачем і дїяльним співробітником“. Дальше реченє таке: „А звістно, що працї тої комісиї дали змогу прослїдити безперервність народньої руської традициї в південно-західнїй країнї під ріжними чужими верствами“.

Далї вставлено ось що: „Не треба думати, що дїяльність, навіть учена, в народньому руському дусї була така лехка у тридцяті-сорокові роки у Київї. Здавалось би, унїверситет у Київї і був заснований для сеї дїяльности. Бодай ґр. Уваров казав у Київськім унїверситетї, що „назначеніе университета — распространять русское образованіе и русскую народность въ ополяченномъ краѣ западной Россіи“. Не важко, здавалось би те-ж, було би признати без'умовно вірною думку Хомякова, що писав Максимовичеви з поводу виходу першої книжки єго „Кіевлянина“: „Пора Кіеву отзываться русскимъ языкомъ и русскою жизнью. Я увѣренъ, что слово и мысль лучше завоевываютъ, чѣмъ сабля и порохъ — а Кіевъ можетъ дѣйствовать во многихъ отношеніяхъ сильнѣе Питера и Москвы. Онъ городъ пограничный между двумя стихіями, двумя просвѣщеніями“. Важко ґказати де-небудь край держави, де було би конче потрібно дбати про перемогу центробіжних змагань, де би ті змаганя були дїлом до того невидної меншости і де би настрій мас і історичні традициї були до того супротивні, меншости ворожій державности і до того, значить, користні цїлям держави, як південно-західня Русь. Через те дїяльність людини, що взяла би на цїль дослїд житя і духа споконвічної народности в південно-західній країнї тепер

і давно, здавалось би, не повинна була подибувати нїяких перепон, особливо люде с такими далеко не крайнїми думками, як Максимович. А про те було не так. Аби порозуміти анальогїї таких дослїдів і пояснень, як ті, що починав Максимович, з виглядами держави, треба було збути ся тих поглядів на нарід і державу, які панували у тридцяті-сорокові роки, треба пригадати собі, що тодїшню державну дїяльність, навіть у справі про народність у полїтицї, путало кріпостне право мас. А той нарід, про історию та побут котрого хотїв говорити Максимович, власне до сего кріпостного права ставив ся до того недвозначно, що найпоміркованїщі люде, раз доторкнувши ся до істориї та етногрaфії сего народу, мимохіть натикали ся на думки, котрі двадцять-тридцять років тому вважали ся незвичайно крайнїми. Цїкаво читати тепер у біогрaфії Максимовича, надрукованій в офіцияльному журналї — що напр. „еписк. Іннокентий справляв статї Максимовича, остерігаючи ся цензури, що була дуже остра; так вірш Хомякова „Кіевъ“ не був пропущений цензором; історичні статї друкували ся з великими втратами; а статя Максимовича „Сказаніе о Коліевщинѣ 1768 года“, на котру він рахував, як на найінтереснїщу для читачів, не тілько була заборонена цензором, але навіть, на єго домаганє, була відослана місцевим цензурним комітетом у Петербург з осібною опінїєю цензора“; або напр., що „вихід Збірника українських пісень був задержаний тодїшнїми обставинами“ — вже пісьля того, як був процензурований, цїлі чотири роки від 1845 до 1849 р. Характерно і те, що коли Максимович поїхав на вакациї 1839 р., на свою Михайлову гору, де сму зараз кинув ся в око, кажучи словами єго біогрaфа, „сумний упадок двох станів тамошнього люду, звязаних між собою кріпостним правом 1783 р.“, Максимович написав свої думки Іннокентию — і Іннокентий, посилаючи свою відповідь почтою, бояв ся розмовляти свобідно про пекучу справу і відповів Максимовичеви листом у латинській мові“.

[36]) Дальші реченя перемінено або доповнено ось як: „Інтерес до народности повів Максимовича ще до одної живої справи: до справи народньої просьвіти. Єго книжка „Книга Наума о великомъ божіемъ мірѣ“, що вийшла у 1833 р, се одна с перших у нас проб популярної лїтератури, заголовок котрої показує початок ідеї про народність у педагогії. Дальшим кроком у сім остатнїм зглядї були перші виданя Букваря Максимовича. Максимович же був одним із перших у нас перекладчиків сьвятого

письма на народню мову своїми „Псалмами, переложеннымі на украинское нарѣчіе“, в „Украинцѣ“ 1859 р., а потім у львівському журналї „Галичанинъ“ за 1867 р.

„Такі всесторонні пароелї дали в Максимовичу ті етнографічні інтереси, що заставили єго, ботаніка, виступити у 1827 р. зо Збірником українських народніх пісень! Ті пароелї були би сьвіжі й нові й тепер — тим новіщі вони були у 20—40-ті роки, коли склав ся і виступав Максимович. Він, звістно, до кінця зберіг на собі закраску часу своєго вихованя, але ледви чи в кім-небудь з осталих до остатнього часу дїячів Жуковсько-Пушкінської епохи було стілько живих інтересів, що звязують єго з інтересами дальших поколїнь, як у Максимовичу.

„Колись Пушкін сказав про Ломоносова, що він сам був першим росийським унїверситетом. Невтомний робітник на катедрі у Київі і потому в хуторі, де пішов він на пенсию в 1862 р., М. А. Максимович був для Київської Руси цїлим ученим історично-фільольоґічним закладом і вкупі с тим живим народнїм чоловіком. У країні такій великій, як Росия, провінціяльне житє в минулому й теперішньому повинно бути дуже ріжнобразне — а через те питанє про студії провінцій і є такі важні для науки, а справа про встановленє рівноваги в степени живучости провінцій і центрів таке важне для суспільного дїяча. М. А. Максимович був у нас одним із перших дїячів для провінціяльної науки й житя. Єго значінє вірно означив Іннокентий словами: „Исполать вамъ! Вы стоите за все кіевское, какъ истый кіевлянинъ!“ Студиюючи Київську Русь і її нарід, вияснюючи її, протягом сорока пяти років, при найнепригіднїщих умовах, починаючи у провінціяльному містї лїтературно - вчену дїяльність, М. А. Максимович сим власне і встиг послужити і просто, і посередно, науцї, лїтературї тай суспільности усеї Росиї, і показав, чого можна ждати від народніх сил Київської Руси, при настаючих кращих умовах народнього і провінціяльного житя“.

За повним підписом. Помітка: Київ, 15 грудня, 1873.

Відгук лицарської поезиї в руських народніх пісьнях.

Пісьнї про „Королевича".

(Посьвячує ся А. Н. Пипіну).

Українські народнї пісьнї давно вже стали предметом учено-лїтературного обробленя. Давно вже оцїнено їх естетичну вартість, про котру говорять незвичайно користно і Росияне, і чужинцї *). Російська лїтература остатнього часу показує й кілька

*) Порівняну оцїнку малоруського і великоруського народнього побуту й поезиї Бєлїнского див. у творах єго, I вид., т. V, стор. 89 і 236. На жаль, зовсїм вірний взагалї суд про народню українсько-історичну поезию висказаний Бєлїнским ізза „Думы о трехъ полководцахъ", надрукованої в Запорожск. Старинѣ і в Максимовича, Спб. 1834 р., котру ми вважаємо фальшованою. Порівн. Костомарова, Историческая поэзія и новые ея матеріалы. Вѣстн. Европы 1874, грудень. Відзив Ґалахова див. в Истор. русск. литературы, I, 208, Пипіна, Истор. славянскихъ литерат., стор. 228. Ось відзиви чужинців, на котрих ми зовсїм і складаємо відвічальність за вирази, в яких можна було би побачити пристрастні відносини до предмету. Так, відомий перекладчик Пушкіна і Лєрмонтова, нїмецький поет Фр. Боденштедт, при виданю перекладу вибраних народніх українських пісень на нїмецьку мову, „Die poetische Ukraine, eine Sammlung kleinrussischer Volkslieder (Stuttgard, 1845), каже, що „малоруська мова найзвучнїща з усїх славянських мов з великими музикальними завдатками" — і що „нї в якій инчій землї дерево народньої поезиї не дало таких величних плодів, нїгде дух народу не відбив ся так живо й сьвітло в пісьнях, як у Малорусів. Який чулий повів смутку, які чисто людські почутя висловлюють ся в пісьнях, що козак сьпівае на чужинї! Яка нїжність у-купі з мужньою силою проймає єго любовні пісьнї! Треба ще особливо вказати на такт і чистоту, що панують у тих пісьнях. Конче треба признати, що нарід, котрий може сьпівати такі пісьнї й любує ся ними, повинен стояти далеко не на низькому ступнї розвитку". (Op. cit. 16 і инч.). Подібно говорить і Тальві, звертаючи окрім того увагу на богатство пісень на Українї. (Handbuch einer Geschichte der slavischen Sprachen und Literatur nebst einer

шановних проб побутового й історичного досліду українських пісень (напр. А. Л. Боровиковського — Женская доля въ малор. пѣсняхъ, Ів. Я. Рудченка — Чумакъ въ народныхъ пѣсняхъ, Н. І. Костомарова — Объ истор. значенія южнор. народнаго пѣснотворчества). Але в ряді вчених праць коло тих пісень майже зовсім нема порівняних. Тим часом порівнянє українських пісень із великоруськими, тай з инчими славянськими й західньоевропейськими, повело би за собою вияснене як загальних, так і індівідуальних рисів української поезиї й побуту, на скілько він у ній відбив ся Порівняний дослід особливо доконечний що до таких пісень, котрі, ми думаємо, найкраще буде назвати б а л ь л я д а м и. То пісьні епічного змісту, що, оповідаючи, звичайно мають за сюжет яку-небудь сумно-ефектну подію: убійство свояка, жінки, мужа, отруту брата, смерть жінки, шлюб із сестрою і т. и. Ті пісьні важко прикласти до якої-небудь певної епохи; по виключности сюжету вони не можуть бути відбитєм типічних рисів житя, як більша частина пісень. Через те вони й визначають ся найменче місцевим характером, а чинять загальне добро богатьох народів і при тому ріжних племін. То пісьні мандрівні, подібно казкам і лєґендам, що переходять від народу до народу власне через ефектність сюжету. Вони являють ся властиво творами відірваного від безпосереднього народнього житя с к у с т в а, що інтересують переважно народню фантазию. Пісень таких на Україні чимало. Цікаво, що власне такі пісьні українські й західні показують чимало схожости з великоруськими пісьнями та билінами, а через те для вияснення справи про нову верству у великоруськім епосї, такі пісьні особливо важні для порівняного до-

---

Skizze ihrer Volkspoesie, Leipzig, 1852, 301). Люкшіч (Slavische Blätter, I. 6, 294), каже: „Мова Малорусів, що живуть серед Славянства, найбільше наближає ся до великоруської, але зрозуміла легко всім инчим Славянам; вона визначає ся гармонією, лехкістю і між усіма рідними їй мовами півночи має найбільше приспособленя до музики й сьпіву. Народня поезия Малорусів найбогатша в Европі. Вона визначає ся естетичними вартостями і поетичним вітхненєм, влучністю виразу, і має в собі щось піднимаюче, величне, щось чутливо-чуле, мелянхолічне та живописне". Боденштедт окрім вище наведеного завважує ще: „Хоть і як питомині малоруські пісьні по змісту, але вони мало відріжняють ся по формі від лїричних творів західніх країн Европи... Скрізь окрім того в них видно панованє жінки, подібно тому як у загалї в істориї України є чимало рисів середнєвікового лицарського сьвіта".

слїду*). Стан тих пісень в ряді решти памяток нашої народньої поезиї може вияснити ся систематичним їх виданєм с показом схожих із ними пісень у инчих племін. Таке виданє ми ладимо тепер, по порученю Півд.-західнього Відділу Імператорського Російського Ґеоґрафічного Товариства. Поки що кілька пісень із рода бальляд, що мають на своїй редакциї слїди тямки Українців про стички с Турками й Татарами, ми помістили з порівняними примітками у виданю д. Антоновича і нашім: Историческія пѣсни малорусскаго народа, т. І., нри. 63—69; такого-ж характера і нр. 20.

Декотрі с тих пісень, як можна думати на основі материялу, який ми маємо тепер, зайшли на Україну від західніх Славян і з України пішли у Великоросию, будучи иноді спільні европейським народам з азіятськими, і показуючи ся, окрім пісенної, ще і в леґендарній, прозаїчній формі. Українські редакциї богатьох таких пісень мають на собі слїди впливу сусїдів і в мові, особливо впливу сербського, словацького та великоруського, навіть і тоді, коли найближчого, напр. великоруського вариянта і нема

---

*) Див. напримір: зустріт брата с сестрою, Кір. Пѣсни II, 80—82, I, 92, IV, 95—98 та Истор. п. м. нар. пр. 63, Kolberg, Pieśni narodu polskiego, I, 217; зустріт двох братів убитві — Королевичі із Кракова, Ґільферд., Онежск. Былины, 1280, Міладіновці, Болгарск. пѣсни, 239; муж надходить на весїлє жінки — Добриня, Кір. 11, 9, 13, 14, 16, 22, 38, 40, Kolberg, I, 225, 236—241, єго ж — Lud, IV, Nr. 146. Sušila, Pieśni morawske, 131. Puymaigre, Chants du pays messin, 20, ст. 15 і Якушкіна 105, Wenzel, Westslav. Märchenschatz, 249. Муж убиває невірну жінку — Бермята, Кір. IV, 90. Наречений наречену, Головацьк. Пѣсни гал. Руси, Чтенія, 1863, IV, 140, Puymaigre, 85, 98, Костомаров у Мордовцева Малор. Сб. 217, коханок топить коханку — Головацьк, там же, 204, пор. 1866, I, 599. Муж убиває жінку за підмовою матери — Князь Михайла, Кір. V, 68—77, пор. Костом. 207 і 208. Труды экспед. въ Юго-Зап. край, V, 704—720. Пор. Erben, Prostonor. piesni, 488. Puymaigre, 8, Luzel — Chants pop. de la Basse Bretagne, I, 501 і дд. Муж убиває жінку — Кир. V, 100—121. Костомаров 208—209. Труды этногр. экспедиц. въ Юго-Запад. край, V, 629. Головацк., Чт. 1863, III, 56—57. Любов доньки або жінки знатного князя, короля й т. и. до богатиря або ключника. Сахаров, II, 230. Лѣтоп. р. лит. IV, 51—52. Кір. V, 128—180, IV, 58 (Дунай) Якушкін, 82, пор. 75—89. Костомар., 201, Головацк., Чтенія, 1863, III, 62. Kolberg pieśni ludu polskiego, I, 84—116. Убійство сестри за нечесність, Кір. II, 64—69 (Алеша Поп. і брати Збродовичі); пор. Безсонов, Бѣлор. пѣсни, I, 43 (без мотивів), Kolberg, Pieśni ludu polskiego, I, 208.

під рукою*). В отсій статї ми розберемо руські варіянти одної такої бальляди, що, як нам бачить ся, дають змогу дослїдити її розширенє у Велику Русь із Малої, а порівняні з декотрими західнїми пісьнями виходять відгуком західньої лицарської поезиї. При тому порівнянє варіянтів українських, великоруських, польських, німецьких і бретонських незвичайно виразно виказує й питоменности побуту та понять кождого племени. То пісьнї про Королевича або Королюшка, котрих уже й тепер надруковано чимало варіянтів, українських і великоруських.

Найбільше характерним із українських ми вважаємо отсей варіянт:

Ой поїхав королевич на полюваннє,
Та покинув Ганюточку на горюваннє. **)
Як із'їхав королевич на круту гору,
Пустив коня вороного в зелену траву.
Як із'їхав королевич на калинов міст,
Як обняла королевича темненькая ніч.
Припяв коня до явора, сам ліг спочивати,
Приснив ся королевичу дивнесенький сон:
С під правої та рученьки виленув сокіл,
С під лївої, с під білої — сива зазуля.
Як поїхав королевич до бабусеньки.
„Бабусенько, голубонько, одгадай сей сон:
С під правої та рученьки виленув сокіл,
С під лївої, с під білої — сива зазуля".
„Хиба-б я тобі, королевич, не бабусенька була,
Щоб я сього сону та й не 'дгадала.
Біжи, біжи, королевич, не жалуй коня,
Бо твоєї Ганюточки на сьвітї нема!
Учора із вечора сина вродила,
І к білому сьвіту у хрест увела,
А сьогодня к сьвіту сама померла".
Доїжжає королевич до нових воріт,
Ударить ся кінь копитом об новий поріг.
Ой не вийшла Ганючочка, вийшла меньша свість,
Винесла королевичу дивненьку вість.

---

*) Розвиток сих думок, тай деякі приміри, виложені як у згаданому вище виданю „Истор. п. м. народа", так і в рефератї, читаному нами на III Археолог. Зїздї: „Малорусскія пѣсни о кровосмѣшеніи, сравнительно съ миѳами и пѣснями другихъ народовъ", і в статї, що друкує ся у „Вѣстникѣ Европы": „Новые матерьялы малор. этнографіи и необходимость сравнительнаго ихъ изслѣдованія".

**) Так у всїх инчих варіянтах, а тут чомусь — на поруганнє.

„Здоров, здоров, пане зятю, чужий та не наш!
Бо твоєї Ганюточки на світі не маш“!
Як увійшов королевич у нову сьвітлицю,
Лежить його Ганюточка та й на всю скамницю.
Ударив ся королевич у білиї груди:
„Нїжки мої різвесенькі, чом не ходите!
Ручки-ж мої білесенькі, чом не робите!
Очи-ж мої каресенькі, чом не дивитесь?
Уста мої сахарниї, чом не мовите?*)
„Нїжки мої різвесенькі одходили ся,
Ручки ж мої білесенькі одробили ся,
Очі-ж мої каресенькі оддивили ся,
Уста-ж мої сахарниї одмовили ся.“
Як пішов же королевич у малу кімнату,
Аж там мамки, аж там няньки та дитя колишуть.
— Ой ну, люлї, мале дитя, що вчора вранцї уродило ся,
А сьогодня в вечері осиротило ся;
Що учора Ганюточка — матуся була,
А к білому сьвіту Ганюточки на сьвітї нема“.

(Труды этногр. экспед. въ Юго-Зап. край, П. Чубинськ. V, 766—767).

Там же надруковано ще 19 варіянтів сеї пісьні, та два у д. Костомарова (в Малор. збірнику Мордовцева, стор. 212, 213, і в Лѣтописи русской литер. Тіхонравова, IV, 48) і два у Головацького в збірнику пісень Галицької і Угорської Руси (Чтенія въ Моск. Общ. Исторіи и Древностей, 1863, IV, 181—182). В більшій частинї варіянтів герой пісьні називає ся Королевич, у декотрих козаченько, Івасенько, донець-козак, донський король, дворїченко (пор. далї польський варіянт). Жінка єго називає ся в більшій частинї варіянтів Марусенька. Від'їзд і сон, що бачить королевич, передає ся варіянтами майже до-слова однаково; в деяких тілько замісто зазулї вилїтає утїнка; в инчих:

С під правої та рученьки місяць ізойшов,
С під лївої зойшла ясная зоря.

Один галицький варіянт (Wacław z Oleska, 399) сильно відхиляє ся формою й виразом:

*) У 1-шім галицькім варіянті у д. Головацького:

„Нїжки мої скоропадні, чому не підете?
Ручки мої біленькії, чому не пригорнете?
Очки мої чорненькії, чому не глянете?
Уста мої приязненькі, чому не промовите?“

Ой поїхав Ивасенько
До тещеньки в гостиноньку,
Там му прийшло ночувати
І коника попасати;
Приснив ся єму сон дивненький,
Що на єго дім пчоли впали,
На підвірє зоря упала,
З двора зазуля вилїтала.
Встав Івасенько ранесенько,
Умив личко білесенько,
До тещеньки промовляє,
А єму ся серце крає:
„Ах, тещенько, голубонько!
Снив ся менї сон дивненький!
Розвяжь менї, що то за сон,
Най я довше не думаю,
Най я серця не розжаляю“!*)
„Ах, синоньку, мій зятоньку,
Скажи, що то за сон“?
„Що на мій дім пчоли впали,
На подвірє зоря упала,
А з двора зазуля вилетїла“.
— Ах, синоньку, мій зятоньку,
Їдь же скоро до домоньку,
Маєш дома пригодоньку!
Бо пчолоньки — то сльозоньки,
А зоронька — то детинонька,
А зазуленька — то Марисенька“.

Усї варіянти, окрім сего галицького, незвичайно чуло передають роспуку королевича і нїжність єго до жінки. Епітети, що прикладають ся до ручок, ніжок, очок, уст умершої, кажуть про її красу, голубливість і ґосподарську трудящість.

Нїжки — різвесенькі, скоропадні, походящиї,
Ручки — біленькі, паперовиї, гарниї, роботящиї,
Очки — каресенькі, гарнесенькі,
Уста — сахарниї, приязненькі.

Один варіянт (із Гадяцького повіту Полт. губ.) так рисує горе королевича:

Як увійшов королевич тай у сьвітлицю,
Лежить його Марусенька на усю скамницю,
Він віри не ймає: „Серденько моє, вставай, не лежи!“

*) Еґоїстичне формуланє несупокою, котре вповнї відповідає й й кінцеви варіянта, що наводить ся далї.

Да вже його Марусеньку у труну кладуть,
Він віри не ймає і т. д.
Да вже його Марусеньку із хати несуть,
Він віри не ймає і т. д.
Да вже його Марусеньку до гробу несуть,
Він віри не ймає і т. д.
Да вже-ж його Марусеньку в яму впускають,
Він віри поняв, головку обняв, гірко заплакав:
„Марусенько, моє серденько, тепер я пропав“!

Половина варіянтів кінчить змалюванєм туги несподівано овдовілого мужа. У другій половині находимо зверненє єго до дитини, виражене с такими відтінками чутя:

1) „Горе-ж тобі, мій синочку, без матінки жити,
А ще гірше мині, молодому, без Марусеньки“.

2) „Ой щоб же ти, дитя моє, не родило ся,
Як ти мою Марусеньку зо сьвіту збуло“.

3) „Бодай же ти, дитяточко, на сьвітї не було,
Як ти мою Марусеньку, с сьвіта ізвело,
Боже-ж мій милостивий, с сьвіта ізвело!“

4) „Бодай же ти, дитя моє, а само пропало,
Що ти мою Марусеньку на той сьвіт загнало!“ *)

Варіянт д. Костомарова кінчить ся такою розвагою:

Не той же, козаченько, тепер сьвіт настав,
Щоб умерший єще (з лави) встав,
А не тая, козаченьку, тепер стала година,
Щоб умершая єще говорила.

Один варіянт кінчить описом похорону:

Чорним оксамитом гробницю вибив,
Зеленою китайкою ручиці покрив,
Зеленою оливою очиці залив.

Конець наведеного вище галицького варіянта різко визначає ся від усіх инчих материяльною безсердечністю відносин — чому примірів не мало, як порівняти українські варіянти пісень до галицьких, особливо гірських.

„Устань, устань, Марусенько,
Кравці тобі сукні шиють,
А шевчихи черевички!

*) Пор. далї бретонський варіянт.

— Поки я у тебе жила,
То я в сукнях не ходила;
Тепер менї не потреба;
Менї треба Бога з неба! *).

С таким же змістом є пісьня і в Великоросиї. Чимало варіянтів її надруковано у збірцї Кірєєвського (вип. V, стор. 78 і д.), Якушкіна (ст. 121 і д.), у збірцї Саратовськ. пісень Костомарова і Мордовцева, Лѣтоп. Р. литер. IV; пор. теж у Памятн. стар. р. литер., вид. Кушелева-Безбородка під ред. Костомар., т. I. Що ся пісьня зайшла у Великоросію з України, в сім переконуємо ся очевидними українізмами в мові: воеваньице, гореваньице, Марусенька, бабусенька і т. д. (Кір., вар. 4). В одному варіянтї у Кірєєвського (1) видно, що перенявші сусїди Українців, орловцї, зле розуміли декотрі українські вирази:

Поѣхалъ королевичъ на воеваньица,
Недоѣхалъ королевичъ до воеваньица,
Становился королевичъ на гореваньицѣ,
Ложился спать королевичъ на гореваньицѣ і т. д.

Найближчим до українських по виразам і характеру бачить ся нам варіянт Кірєєвського нр. 5 (стор. 82).

Отъѣзжаетъ королевичъ на розгуляньице,
Покидаетъ Марусеньку на гореваньице.
Пустилъ своего добраго коня въ зеленый лугъ,
Ложился спать въ бѣломъ шатрѣ,
Въ бѣломъ шатрѣ на крутой горѣ.
Привидѣлся королевичу явношунёкъ сонъ:
Изъ подъ ручки изъ подъ правой соколъ вылеталъ,
Изъ подъ лѣвой изъ подъ ручки сѣрая утица,
Сказали вѣсть королевичу — и радость и печаль.
— Твоя жена Марусенька сына родила,
По утрицу ранёшенько сама померла.
Воротился королевичъ къ дому своему:
Широкіе воротички растворены стоятъ,
Косячетыя окошечки повыставлены,
Генералы — полковнички въ чорномъ убраны:
— Твоя жена Марусенька въ цвѣтномъ убрана. —
Ударился королевичъ объ дубовый столъ:
„Ахъ, свѣтъ, моя Марусенька, опустѣлъ домокъ,
Очи её прекрасныя не узрѣли меня,

*) Вар. Трудовъ, В., що кінчить ся:
„Королевич, добрий хлопець Богу помолився
Да й в сьвіт поїхав“ — очевидно попсований і не повен. Те-ж К.

Ножки её рѣзвёшеньки не встрѣтили меня,
Ручки её бѣлёшуньки не обняли меня,
Уста её сахарныя не промолвили!"

Окрім більше суб'єктивного характера виразу казки (очи не узрѣли меня і т. д.) тут ріжні від українських побутові подробиці, як напр. отворенє вікон і воріт, коли в домі покійник, у загалї більша увага до обстанови дому, тим часом як українські варіянти концентрують усю свою увагу на душевному станї королевича, тай офіціяльно-народня обстанова, що є і в инчих варіянтах: солдаты-офицеры (Якушк., 121), генералы-фельдмаршалы (Кір. нр. 3), генералы-сенаторы, кучера-форейторы (Кір. 85). В такому родї обстанову находимо і в одному українському варіянтї (Труды, V, 774, вар. М.).

Як приїхав королевич до свого дому,
Широкиї ворітечки поодчиняні,
А видниї віконечка поодсовувані,
Поручики, маёрики в чорному сидять,
Тілько моя Марусенька в білому лежить,
А на правій на рученьцї синочка держить.

Сей варіянт, у котрому й остатнїй вірш є щось зовсїм ріжне від усїх инчих українських, і котрий напротів відповідає великоруському варіянтови Кірєєвського нр. 7, треба признати витвором напротивного впливу великоруського на Україну, через солдат*).

Більша частина великоруських варіянтів уже вповні приняла місцевий великоруський характер, відхиливши ся від українського оригїналу. Вони або кінчать ся простим поданєм факту смерти жінки Королюшки (Якуш. 122, Кірєєвськ., нр. 1) с по-

*) Тай инчі вирази й образи в сему варіянтї очевидячки великоруські: добрый конь, бѣлый шатеръ. Виразу „добрый конь" нема ні в одному українському варіянтї; у вар. Трудовъ, Н. — „вороний кінь"; спати йшов королевич у „білому шатрі" тілько у 5 варіянтах (Труды, Д. З. І. М. С.), в инчих він спить під явором (С. Е.), у траві (Б. Ж. И.), на сирій землї (Л.), у новому дворі (Г.). Конець сего варіянта пор. с кінцем нра. 7 Кірєєвського: „пѣхотны солдаты разставлены, генералы-полковнички у гроба стоятъ, моя жена во гробѣ лежитъ, сыночекъ мой любезный на бѣлой груди". Пани-ґенерали згадують ся ще в одному українському варіянтї, та очевидячки попсованому в кінцї єго.

казом на похорони (Кір., нр. 6, 2, 7), або подають чутя королевича в такому родї:

Сплеснулся коро́люшка бѣлыми руками,
Залился же королюшка горючими слезами:
Бывало королева встрѣчала меня,
А нынче Марусенька не встрѣтила. (Кір. нр. 3).

або

Ударился королевичъ объ дубовый гробъ,
Залился королевичъ горючими слезами:
„Ахъ, свѣтъ, моя хорошая королева!
Если бъ зналъ, если бъ вѣдалъ, не ѣздилъ бы я:
Пущай моя королева при мнѣ бъ родила,
Пущай моя хорошая при мнѣ бъ померла!
Подломились королевнѣ бѣлы рученьки ее,
Закрылися королевнѣ ясны очи ее". (Кір. нр. 4).

У Кірєєвського в вар. 9 український кінець перероблено ось як:

Поѣхалъ же королевичъ къ дому своему:
Въ саду его всѣ пташечки пріунывъ сидятъ,
Слуги его вѣрные всѣ въ чорномъ траурѣ,
Жена его Марусенька въ златѣ убрана,
Вся въ златѣ убрана, во гробъ положена.
„Ахъ, свѣтъ, моя Марьяшечка, не встрѣтила меня,
За бѣлыя за рученьки не приняла меня,
За убраны за столики не посадила,
Сахарными конфектами не потчивала".

Варіянт Якушкіна (ст. 121) кінчить ся таким пожалуванєм ґосподаря:

Пойду, пойду, королевичъ, въ нову горенку,
Вдарюсь, вдарюсь, королевичъ, объ дубовый столъ.
Бывало ты, дубовый столъ, пріубраный стоишь,
А нынѣ ты, добовый столъ, разубраный стоишь.

Саратовський варіянт Кірєєвського (нр. 8) визначає ся інтересними відтїнками, як у початку, так особливо в кінцї:

Король молодой сбирался, коро́люшка въ ину землю,
Покинулъ коро́люшекъ молодую жену,
Какъ горькую кукушечку въ темномъ лѣсу,
Какъ горькую полынушку въ чистомъ полѣ.

Далї йде опис дому короля в поміщичому дусї: шестерики, кучера і форрейторы, сѣнныя дѣвушки. Остатнї виступають у кінцї пісьнї розважними утішительками в такому родї:

Взошелъ королюшка въ нову горенку,
Восплакнулся королюшка горючими слезами.
А дѣвушки-служанушки разговариваютъ:
„Не плачь, не плачь, коро́люшка, не воротишь ее назадъ!“

Одночасне істнованє пісень про королевича у Великій і Малій Росиї дало основу думати про давноту сеї пісьні, про істнованє ії серед руського племени раніще єго розділу. Так, Н. І. Костомаров у примітці до записаного ним волинського варіянта пісьні каже: „пѣсня эта глубокой древности. Въ восточной Россіи поютъ пѣсню точно такого содержанія, и мужъ умершей отъ родовъ женщины называется к о р о л ю ш к а“.

Тим часом побутова обстанова сеї пісьні дуже пізня, як і звичаї, що відбивають ся в українських варіянтах, котрі очевидячки послужили зразком для великоруських. А головно — ся пісьня зовсїм не є виключним маєтком руського племени. Ми находимо ії — звістно, з питоменними відмінами, та в той же час і с прикметами незвичайно схожими і в цїлому, і в деталях, у народів Франциї та Ґерманії.

Так, у збірці бретонських типічних пісень Люзеля, Gwerziou Breiz-Izel, Chants populaires de la Basse Bretagne, p. F. M. Luzel, I (1868) два варіянти пісьні під заголовком: Pontplancoat. Перший варіянт починає ся словами матери жінки героя:

— Маргериточко, люба моя доню, я хочу говорити з вами про ваше весїлє, про ваше весїлє з Понплянкоа, що по моєму, гарний удовець.

— Коли віддасте мене за Понплянкоа, пропали танцї й забави, пропали забави й танцї, пропали всї вдоволеня!“

Другий варіянт поясняє — чому:

„У него були чотири жінцї на имя Маргерити і всї чотири були розрізані (цїсарським різом) і всї чотири були розрізані — горенько, я буду пята“.

Цїлі три місяцї тривали весїльні празники — церемонії, балї, танцї, щоденні візити панства...

Нарештї прийшов лист до лицаря - пана, що він повинен їхати на сойм у Ренн, і лишити все, жінку і маєток.

Власник Понплянкоа сказав раз у ночи своєму маленькому пажеви: „Я бачив сеї ночи сон, що мене дуже трівожить; я про него все думаю; снило ся менї, що жінка моя родить, ось уже три дни і три ночи“. Маленький паж відповів Понплянкоа, коли

почув про се: „Мій добрий пане, сніж обоє, і не вірмо снам; не вірмо снам, сни усї брешуть“! Власник Поннлянкоа сказав своєму маленькому пажеви тої самої ночи: „Запряжи менї коня в мою карету, треба їхати в Поннлянкоа сеї-ж ночи“. Власник Поннлянкоа казав, приїхавши в Поннлянкоа: „Добрий день і радість усїм у сему домі, що нового тут?“ Маленька служниця відповіла власнику Поннлянкоа, коли єго вчула: „Досить нового, панї родить дитину; баронесса родить дитину, ось уже три дни і три ночи“. Власник Поннлянкоа казав баронессї, витаючи її: „Моя бідна жінко, не падай духом: ось панство їде навідати тебе, ось їде імператор і донька короля за куму!“

„О нема нї лицаря, нї дами, що могли би зрадувати моє серце; тілько ви можете, мій пане бароне, або ще мій брат, епископ Лєона. Пане бароне, за вашим дозволом я зроблю зараз мій тестамент“.

„Робіть тестамент, коли хочете, у нас є грошї, ми за него заплатимо“.

„Мою весїльну сукню, найкращу, я віддаю панї сьвятій Аннї; сукню з білого атлясу сатина — сьвятій Катеринї, аби тілько вмерти в три дни пісьля родженя“.

Не встигла вона скінчити, аж прийшла в дім Сьвята Дїва, Сьвята Дїва прийшла в дім, аби бачити, як її розітнуть. „Жди, жди, хірурґу, ти надто кваниш ся, поклади їй срібну ложку в рот і зроби розріз із правого боку. Зроби їй розріз із правого боку — краще втеряти одну, нїж двоє“.

Хірурґ казав баронови в ту саму мить: „Ось вам маленький син, що наповняє мої руки; він наповняє мої руки — лиш охрестити єго“.

„Я дуже хотїв би бачити моєго сина хрещеним, і аби він був на вісїмнацять лїктів під землею: щоби він був на вісїмнацять лїктів під землею, а мати єго жива й здорова (пор. вище в малор. варіантах). Є в мене три сини в Поннлянкоа, з русявим волосєм і синїми очима, і всї вони можуть сказати с повним правом, що не мати їх родила на сьвіт. Не мати їх родила на сьвіт, бо всї вони виняті з боку; в мене було три жінцї Маргериті; в мене було три жінцї Маргериті, і я втеряв їх усї три. Маргерита Роґан остатня, вона розбила менї серце“ (op. cit., 383—387).

Другий варіянт у суті каже те-ж саме, але має в собі декотрі відміни в деталях, особливо в кінцї. Так, про родженє жінки барон дізнає ся не зі сну, як і в руських пісьнях, а з ли-

сту. Коли муж являє ся дома, Маргерита велить єму післати в Saint Brieuc порадити ся сьвятого Ервоана, і сьвятий велить розтяти жінку. Сама Маргерита наказує зробити се, кажучи, що краще одній хрещеній умерти, ніж другому нехрещеному. За тим вона навчає мужа, що коли він оженить ся знов, то аби не брав панночки, а доньку доброго батька, котра би була привикла до праці, і віддає кращу корову служниці, котрій чимало прийшло ся возити ся с хорою, а решті слугам по червінцеви на памятку по бідній баронессі. — „Отворіть, каже Маргерита, всї двері, аби я могла бачити, як увійде смерть, отворіть двукрилаті двері в кухню, аби я могла бачити, як прийде медик. Білу, найкращу сукню я віддаю сьвятій Аннї, а другу сьвятій Катеринї, аби тілько я прожила три дни пісьля родженя".

Саме тоді, як приготовляли ся розтяти її, дві дїві увійшли в дім, дві дїві незвичайної краси: Сьвята Дїва і Сьвята Анна. Дві дїві увійшли в дім, і радили як її розтяти: покладіть їй срібну кульку в рот і ніж із правого боку, покладіть ніж із правого боку, ви найдете там живу дитину; зробіть їй три розрізи вістрєм із боку, і вона буде на ногах із нами через три дни.

„Бароне, вставайте, у вас є син, прекрасний як день, у вас є син, прекрасний як день, і ваша жінка здорова в постелї! і т. д. (тамже, 387—393).

Ми думаємо, що точки схожости бретонської пісьнї, особливо першого варияита з нашими, видно без дальших пояснень, тай її відміни, між котрими що до форми перше місце займає більша докладність. Що-ж до змісту, то юридична самостійність знатної західньої дами й католицький характер богатьох деталїв є головні відміни бретонської пісьнї від наших.

Также схожа взагалї, але знов питоменна в місцевих подробицях, нїмецька пісьня: „Лицар і дївчина" (Der Ritter und die Maid), котрої два варияити надруковано у збірцї Людвіка Улянда: „Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder" (1844) I, ст. 220—228. Ось переклад першого с тих варияитів:

Грав ся лицар із дївчиною — грали ся вони обоє, а коли настало рано, почала вона плакати:

„Не плач, не плач, темноволоса дївчино, за твою честь я заплачу тобі: я дам тобі (за мужа) моєго конюшого, і в додатку триста талярів".

„Конюшого я не хочу, я волїю самого пана; і коли я не дістану єго самого, то пожалую ся моїй матери".

І коли вона прийшла к місту Ауґсбурґови, перед єго високі ворота, вона побачила, що стоїть її мати, що стоїть її мати і дружно киває до неї головою:

„О доню, наймилїща доню, що се стало ся с тобою, що сукня твоя с переду така коротка, а з заду надто довга?“

Вона бере дівчину за руку й веде її в комнату, ставить їй пугар вина та ще й печену рибу.

„Ах, мамо, наймилїща моя мамо, я не можу нї їсти, нї пити, постеліть менї постїль білу і мняку, аби я могла лягти на неї“.

І коли настала північ, лицар бачив негарний сон, що десь єго сердечнолюбий скарб умер від родженя.

„Вставай, вставай, милий конюший, сїдлай менї й собі два конї! Ми будемо їхати день і нїч, поки взнаємо, чи правдивий сон“.

Коли вони їхали степом, учули, що дзвонить дзвонок. „Ах, Боже, усїм володіючий (богатий) на небесах, щó би се могло значити“?

І коли вони приїхали через місто Ауґсбурґ, побачили: грабарі копають яму, а коли доїхали до воріт, побачили: ношаки несуть домовину.

„Ідіть геть, ідіть геть, ношаки мої, дайте менї поглянути на вмерлу́; чи не моя се сердечнолюба мила с темнокарими очима“.

Він піднимає біле покривало і дивить ся на її очи: „О горе, о горе! бліда смерть закрила тобі очка“!

Він піднимає біле покривало і дивить ся на її руки: „Ти була колись моїм скарбом, а тепер усе пропало!“

Він піднимає біле покривало і дивить ся на її ноги: „Ти була колись моїм скарбом, а тепер ти спиш солодко!“

Він вихопив свій блискучий меч і прошиб собі серце. „Я був причиною твоєго горя й муки, то я хочу терпіти й хорувати!“

Лицаря поклали до неї в домовину і поховали їх під липою — а через три чверти року із домовини їх виросли три лїлії.

Грубість станових відносин, цинїзм кількох виразів, згадка про печену рибу в найдраматичнїщому місцї, і при тому солодка

сентиментальність і вмисне, немов обовязковий конець сеї пісьні показують, на який национальний ґрунт ми стаємо тут. В той же час основний мотив і подробиця про сон, що звіщає лицаря про смерть, показує спільне жерело нїмецької пісьні з бретонською й українською. З остатньою нїмецька пісьня має спільне ще і в детальній згадці очей, рук і ніг умершої — хоть у сему власне місці й видно особливо перевагу чутя і виразу єго в українській пісьні.

Майже в усїх пригодах схожости нїмецьких пісень з українськими посереднє місце між ними займають і перехідний звязок між ними чинять пісьні західньо-славянські: лужицько-сербські, чехо-словацькі, польські. На сей раз ми маємо під рукою, може тілько через неповноту наших особистих відомостей, одну пісьню польську. Вона надрукована у збірці Кольберґа Pieśni ludu polskiego I (Warszawa, 1857) у 28 варіантах (ст. 173—188).

Ось вар. 1 (ст. 14), котрий має в собі майже всї деталї, що є і в инчих, показує найбільше схожости з українськими, і в той же час визначає ся чисто польськими рисами:

Służył Jasio u pana
Za starszego dworzana
I wysłużył Kasieńkę
W siódmym roku dziewońkę [1])
I ożenić nie dośpiał
Król na wojnę odesłał [2])
Jak pojechał tak pojechał,
W siódmym roku przyjechał [3])
I przyjechał w podwórko;

---

[1]) Вар. aa, bb і инч.: siedmiulatkę panienkę,
[2]) Вар. s. Raz z nią nocki nie przespał,
Na wojenkę iść musiał.
[3]) В инчих пісьля сего:

A w niedzielę po miedzie
Jasio do domu jedzie.
„Dla Boga, co się dzieje?
Konik podemną mgleje.
Czy mie się śni czyli je,
Czy nie syna powije“.

В вар. a — пісьля сего потакуючо:

Kasia syna powiła,
Zaraz nad nim usnęła.

Stuku puku w okienko.
„Kasiu, Kasiu, Kasieńko,
Wyńdzi do mnie kochanko“ [1])
Wyszła ci tam młodsza świeść
Prosi szwagra z konia zsieść [2])
„Twoja Kasia nie żyje,
Na jej grobie kamienie“.
„To już nie mam po co zsiadać,
Kiedy nie mam już z kim gadać!“
I objechał w koło kościół
I nadjechał na jej dół.
I nadjechał i stanął,
Cztery razy konik kląk.
„Kasiu, Kasiu, Kasieńko,
Przemów do mnie słóweńko“.[3])
„Masz ci ich (дівчат) tam pełen świat —
Jak różowy jesteś kwiat“.
„Żebym ci ich miał i tysiąc,
Kiedy ja ci miał raz przysiądz [4])
Kasiu, Kasiu, Kasieńko,
Przemów do mnie słowieńko!
Gdzieś podziała ten sygnet (перстінь с печаткою)
Com ci go dał nim'em szed?“
„Włożyłam go w wielki dzwon,
By mi lepiej zadzwonił.

---

[1]) В вар. bb.

I przyjechał przed ganek:
„Pokaż, Kasiu, swój wianek!“

Вінок у славянській поезиї знак дівоцької невинности.

[2]) В українських:

Аж виходить, вибігає найменьшая свість,
І виносить козакові лядаяку вість.

(Костом., Чуб. 777). В вар. b й инч. Wyszła do niego mała cześć, пор. „маленька служниця“ бретонської пісьні.

[3]) В инчих (напр. i) умерла відповідає:

Czy wy też to słychali,
Żeby zmarli gadali? (пор. вар. Костомарова).
Ledwo też ja uprosiła,
Żem te słowa przemówiła і т. д.

[4]) В инчих (напр. s):

„Czy-ści ja to sama kwiat?
Masz ci ich tam pełen świat.
Sama ja se śpie w ziemi,
Pełno ich tam w zieleni“.
„Choćby było i tysiąc,
Tobiem, Kasiu, raz przysiąg“.

„Gdzieś podziała te szaty,
Com ci sprawił przed laty?“
„Włożyłam je w organy,
By mi liepiej zagrały. [1])
„Zagrajcież jej w organy,
Mojej Kasi kochanej;
Zadzwońcież jej w wielki dzwon,
Mojej Kasi wieczny dom“. [2])
„Zatrąbcież mu trębacze,
Niech Jasio już nie płacze“.

Декотрі, каже збирач, додають (пісьля потіхи трубою):

Jaka taka w salopie,
Moja Kasia śpi w grobie,
Jaka taka tańcuje
Moja Kasia śpi w trumnie —

або

Jaki taki piwko pije,
Moja Kasia w ziemi gnije.
Wszystki panny z panami,
Moja Kasia z trupami (вар. m.) [3])

Один варіянт кінчить ся таким виразом горя Яся:

I wyjechał na drogę
Złamał koniczek nogę.
„Niech konik marnie ginie,
Kiedy Kasieńka nie żyje!“ —

---

[1]) В инчих (с. d.) Ясь питає ще про дитину:

„Lutko, Lutko, Luteńko,
Czyjeż to to dzieciątko?“
„Jaśku, Jaśku, nie twoje,
Przyjmijże je za swoje!
A jak się będziesz żenić,
Nie daj mu krzywdy czynić“.

[2]) В инчому (напр. m) їще:

Zagrajcie jej w pozytyw,
Mojej Kasi za grzychy.

[3]) А в тім в инчих варіянтах образи скусніщі:

Wszystkie panny w czerwieni,
Moja Kasia w zieleni;
Wszystkie panny w wianeczku,
Moja Kasia w piaseczku;
Wszystkie panny w rozmarynie,
Moja Kasia w ziemi gnije.

Схожість із бретонською, нїмецькою, українською піснею тут очевидна, але обстанова шляхетсько-двірського службового побуту, в якій тут поставлено сюжет, поясняють специяльні питоменности польських варіянтів: дароване службовому Ясеви семилїтньої дівчинки, вродженє нею в 14 років дитини, коли не було мужа, і смерть від ранього родженя, нарештї доволї байдужні відносини жінки до горя мужа, що зрештою щиро горює і великодушно ставить ся до невірної дівчинки-жінки, що заплатила смертю за свою невірність. Католицько-обрядовий характер польської пісьнї схожий зо стилем бретонської, але виступає ще більше.

З огляду на те, що пісьня про королевича зустрічає ся не у самих тілько Українців і Великорусів, але й у Поляків, Нїмців і Бретонців, прийшлось би виведену на підставі спільности сеї пісьнї в Українців і Великорусів думку про глибоку її давноту розширити ще більше і відсунути час її повстаня в ту незатямну епоху, коли народи славянські, ґерманські і кельтські жили спільним житєм, чинячи одно плємя.

Але такі пісьні визначають ся мітольоґічним і обрядовим характером, котрого нї слїду не видно в наших пісьнях. Сї остатнї носять на собі риси службово-військового побуту, тоб то доволї пізньої, середньовікової епохи. Основні українські варіянти ставлять подію у двір заможного вояка, королевича, або козаченька, тоб то не старіщу галицького королївства, а радше в епоху польсько-литовську, і не пізнїще раньої пів-аристократичної козаччини, тоб то не ранїще XIII-ого і не пізнїще початку XVII в. Великоруські варіянти, заховуючи переняту з України назву „Королевич“, про те ставлять її в обстанову дуже пізню, імператорсько-армейської епохи, або европеізованого поміщичого побуту, тоб то в XVIII—XIX в. Ми не зважуємо ся сказати на певно, де вперше зложила ся отся пісьня. Та годї не замітити, що найдокладнїще, найбільше лїтературно оброблене — оповіданє бретонського варіянта, де й спільна фабула передана найповнїще, і всї частини згармоніовані із загальним змістом, що й показує, що бретонський варіянт найближче до оріґіналу. Доволї докладний і нїмецький варіянт, що с сего боку переходить славянські, котрі очевидячки вяжуть ся з ним. Цїкаво, що український варіянт при всїй близотї до польського, у другій своїй половинї ближчий до нїмецького, нїж польський. В загалї український варіянт може лїпше від инчих обробив псіхольоґічний бік предмету і, поставивши подію в сферу чисто-сїмейних відносин, і при тому незвичайно гуманних, дав один із кращих взірців народньої

пісьні; але необробленість єго початку і через те случайність усеї події, ним оповіданої, ясно говорить, що сама фабула пісьні повстала не на місцевому ґрунті і що українські сьпівці чули її первістно від инчих, присвоїли неповно й обробили тілько один бік, хоть і по майстерськи. Таким чином схожість пісень бретонської, нїмецької, польської, української й великоруської може бути пояснена не давньою спільністю житя, а новіщою стичністю, що була й є і межи неписьменними верствами ріжних народів, хоть і не в такій мірі, як межи письменними, як се доказано студиями повістей і казок, предмет, по котрому ми маємо таку европейського значіня працю, як „Опытъ литературной исторіи русскихъ сказокъ и повѣстей“ А. Н. Пипіна.

В працї сїй можна найти чимало примірів того, як Польща й Україна були перехідними пунктами для руху західньо-европейської новельлї, байки, роману, сатири в східню Росию. Не вадить нагадати, що окрім стичности с Польщею, котра була в XV—XVIII в. у тїснїй стичности з ґерманським і романським заходом, Україна безпосередно стикала ся с чехо-словацьким племенем (через Галичину й Угорську Русь), із сербо-кроатським (через обмін кольоністів), що Українцї брали участь у гуситських війнах, ходили с Поляками в походи проти Прусаків, ходили в Молдавію, сидїли по десятцї років у полонї в Туреччинї й Греції з усякими народами, що в Криму були кольонії генуезькі й грецькі і що, значить, Україна була отворена для західніх культурних впливів. Коли ми будемо мати докладний порівняно-історичний дослїд про українські народнї пісьні, то між инчим ми будемо в станї судити про ступінь культурної стичности України з Заходом і про ту ролю посередника, яку вона грала в сім згляді і для Східньої Руси і яку почасти видно з дослїду пісьні, що була предметом отсего нарису.

За повним підписом. Зазначено, що се відчит на річних заг. зборах Півд.-Зах. Віддїлу Ґеогр. Тов. у Київі 16 лютого 1874. Див. Записки Юго-Зап. Отд. Геогр. Общ., т. II за 1874, Київ 1875. Але в резюме відчиту, що надруковано в тих же Записках, у протоколах, видно, що відчит був первістно в ширшім закрою, через те ми подаємо тут і оте резюме:

„Д. Драгоманов почав с показу на те, як високо цїнять ся росийськими (Бєлїнський, Галахов, Буслаєв) і инч. знавцями українські пісьні; але по більшій частинї оцїнка ся доторкає тілько естетичного боку пісень.

Тимчасом народня поезия тілько тоді послужить, як треба, для характеристики народу, коли буде вистудіована історично

і порівняно. Перше робило ся в українській поезиї тілько с так названими думами, у виданях дд. Максимовича, Кулїша та Костомарова, але до того недостаточно, що доси ще не віддїлені оріґінальні народнї думи від фальшованих. Порівняні-ж студиї української народньої поезиї зовсїм не почали ся і в тій мірі, в якій почали розробляти велико-руські биліни дд. Буслаєв, Стасов і Орест Мільлєр, а тим менче в такій, в якій розроблені казки росийські у працях дд. Пипіна, Афанасьєва і Веселовского. Тимчасом порівнянї студиї не тілько відтїнили би характерні побутові й моральні рисы української народньої поезиї, але й відкрили би цїлий ряд пісень, котрі, яко неналежні до основних тем українсько-руської поезиї — по всїй імовірности, треба признати захожими на Україну протягом середнїх віків.

Для історичних же і порівняних студий народньої словесности треба як найбільше варіянтів одних і тих самих пісень, бо иноді два-три вірші і навіть дві-три слові, що доховали ся у якім небудь варіянтї, дають змогу судити як про епоху, до котрої йде пісьня, так і про звязь пісьнї з якими небудь чужостороннїми. Доказови сеї тези був головно посьвячений реферат д. Драгоманова.

Зразу референт зупинив ся на тім, на скілько доховали ся в українській народнїй поезиї слїди давнього руського до-татарського епоса, і нагадав, що деякі вчені, напр. д. Поґодін, не зустрічаючи на півднї Росиї биліи, доходять до думки, що тут і не доховало ся в народнїй поезиї слїдів до-татарської Руси і поясняють се тим, що буцїм-то Українців і не було зовсїм коло Киіва до Татар, а появили ся вони, як осібне племя прикарпатської землї, із Білої Сербії. Тимчасом українська поезия показує відносно богаті останки давньо-руського героїчного епоса — тілько не в тій формі, що биліни, котрим на півднї Росиї відповідають прозаічні перекази (Перепет, Кожемяка й инчі) і казки — а в формі колядок, игорних пісень, супоставляючи варіянти котрих, дістаємо доволї повну картину давньо-руського дружинного побуту (не рахуючи богатого материялу для істориї вірувань). Думку сю референт потверджує варіянтами колядок про плаванє по Дунаю на службу в Царгород, котрі він супоставив з одним місцем Софійського Временника про дружину, колядок про осаду города молодим героєм, супоставлених з оповіданєм лїтописї про похід Сьвятослава Ігоревича у Болгарію — пісьнї, що сьпівають ся в час играшки в Володаря, або Воротаря,

у котрих по підляським варіянтам референт уважає можливим бачити память про Романа Волинського і т. д.

Із пісень, спільних українським і західнім народам (яких пісень, по рахунку референта, буде 30—40 на 700—800), референт зупинив ся на отсих: варіянти пісьні про розбійника, що вбиває рідню своєї жінки, порівняні з варіянтами моравськими, сербськими, польськими й инчими, свідчать у користь думки, що ся пісьня кілька раз, у ріжних варіянтах заходила на Україну. Порівнянє пісень про те, як брат або батько продав сестру або доньку Туркови-женихови — іс сербською піснею про сватанє герцоґа Стефана, а потім із моравськими й чеськими піснями про Турка-жениха, дають змогу визначити й дорогу, по якій пісьня та перейшла із Сербії на Україну, де й приняла оригінальну, але близьку, особливо в деяких варіянтах, моравській форму. Велику скількість (поверх 30) українських варіянтів пісьні про кровосумішку д. Драгоманов зводить до трьох основних варіянтів: у одних брат купує сестру-невільницю на базарі — і сї варіянти близькі сербській пісьні „Продана люба Богданова“, особливо герцоґовинському її варіянтови; в инчих — брат зустрічає сестру у коршмі — і сї варіянти часто майже до-слова годять ся з моравськими, чеськими, словацькими, деякими польськими й лужицько-сербськими, а сї остатні з нїмецькими, флямандськими й гольляндськими піснями про вхоплену розбійниками і продану в коршмі дівчинку, котру потім купує лицар-брат; у третіх варіянтах змішує ся тема про кровосумішку брата с сестрою с темою про кровосумішку сина з матірю, розроблену у сербській пісьні „Наход Симеун“ і в многих давньоруських рукописах, надрукованих д. Костомаровим, що показують незвичайну близоту із західнїми казками про св. Григорія, про Юду та італїянськими новельлями (Il figliolio di Germani, Novella d'un baron Faraone). С першого рода варіянтами вяже ся й епізод із великоруської билїни про Михайла Кознїровича, котрий деталями (показ на сестру, роблений птахом) наближує ся до нїмецьких казок, двох польських і одної болгарської пісьні, с тою ріжницею, що великоруський богатир відбиває сестру свою від Татарина, а не купує її. С пісень про дівчину-вояка референт зупинив ся на варіянтах пісьні про те, як дівчина іде в воєнну службу, бо матери її нї за що було наймити вояка — і зблизив їх із моравськими піснями, а сї — з венеціянськими, піємонтськими та португальськими.

Порівнянєм пісьні про королевича, що застає свою жінку помершою від злогів, до великоруських варіянтів, та до нїмецької пісьні про лицаря й дївчину, єго коханку, і бретонської — про смерть Марґаріти Роґан, жінки барона Понплянкоа, референт показав, як західня тема зайшла у Велику Русь через Україну — і як у кождій сторонї вона обростала деталями, характерними для народу тої сторони.

Згадавши про три теорії, котрими вчені поясняють схожість у казках і пісьнях ріжних народів: теорію коінціденції, чи то случайно, чи через однородне примічанє появ природи — теорію мітольоґічно-арійську і теорию, що допускає літературне перейманє одним народом від другого — референт висказав ся, що кожда, для звістного рода вірувань, казок і пісень має свою основу — але що схожість пісень, особливо звістного рода, у ріжних народів поясняє ся стичністю як устною, так і при помочи новель, казок і т. п. В українській поезиї є чимало пісень як бальлядного характера (отроєнє брата, убитє жінки, смерть жениха по дорозї на весїлє, насильство над дївчиною), так і моралїстичного і сатиричного змісту, котрі є відгуком західньої середньовікової словесности. Зібравши як найбільше варіянтів такого рода пісень і при тому, по змозї, з музикальними мотивами — бо й вони можуть служити для рішеня справи про перейманє пісень — можна буде ясно судити про ступінь ширини стичности України із західнїми народами, про ту ролю культурного посередника межи північно-східньою Русю і південно-західньою Европою, яку грала давнїще київо-галицька Русь і яка в звістній мірі жде її і в будущинї.

До питаня про слїди великоруського богатирського епоса на Українї.

(Лист до Ор. Ф. Мільлєра).

В. Д. Ор. Ф—ч! Обновлене Вами на III археольоґічному з'їздї питанє про слїди великоруського богатирського епоса на Українї таке важне, що хоть які-б були надії на єго добре рішенє, годї не признати обовязком для українських етноґрафів збирати й публїкувати всякі відомости до сего хоть би які дрібні.

З нагоди виданя мною вкупі с проф. Антоновичем „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа", тай участи в розборі материялів, що посилають ріжні люде південно-західньому віддїлови імператорського росийського Ґеоґрафічного товариства, менї попадають ся в ряди-годи такі відомости. Про декотрі Ви вже подали звістку у IV кн. „Древней и Новой Россіи" на підставі мого приватного листа, де імовірно дещо було не дуже ясно виложено, бо в звістцї Вашій я побачив деякі недокладности. Між инчим і через се я зважую ся тепер звести до купи ті небогаті відомости по інтересному для нас питаню, які набрали ся у мене пісьля виданя I тома „Историческихъ пѣсенъ малор. народа" та III археольоґічного з'їзду *).

---

*) Зважую ся нагадати, що в диспутах на тому з'їздї я вказував, що окрім казок, в українських б а л ь л я д а х можна найти далеко більше анальоґій великоруським билїнам і в загалї епічним пісьням, ніж у д у м а х, котрі мають більш історичний характер, і що тут схожість не обмежає ся тілько стороною руською, а є і в пісьнях західніх Славян і не-Славян. Правда, Вас інтересують переважно слїди старої билїнної верстви в українській поезиї та переказах, а вказувані мною приміри відкривають новіщу верству. Але й на сю остатню треба звертати увагу для всестороннього досліду питаня. Поки що я позволяю собі обмежити ся скількома біблїоґрафічними показами схожих рисів великоруського епоса з українськими і західніми б а л ь л я д а м и. Т а к т е м у з у с т р і т у

Поперед усього треба завважати, що на Україні слово богатир прикладає ся тілько до казкових героїв, а се ще раз промовляє в користь того, що анальогій великоруським билінам на Україні більше найдете в казках, ніж у піснях, а особливо ніж у думах. Навіть таких героїв пісень, котрим приписує ся чудесна сила, як напр. Нечай, нарід на Україні зве історичним іменем лицарів, а не богатирями. Такі богатирі, про котрих нарід чує в казках, що мають незвичайну силу, нарід вірить — були колись і тепер можуть появити ся і десь істнують, напр. на границях, де вони стережуть зміїв, або землю нашу від зміїв, котрих те-ж нарід не бачить тепер таких, як у казках, а тілько таких, що літають до бабів.

У нас є інтересне оповіданє про те, як недавно буцім-то появив ся такий богатир, оповіданє, записане в Чернигівській губернії, та схоже є тим, що чув у Катеринославській губ. д. Манджура.

брата й сестри (кровосумішку) на взір билїни про сестру богатиря Михайла Козарянїна, подибуємо в піснях Кірєєвского, II, 80—82, I, 92, IV, 95—98 та в „Историческихъ пѣсняхъ малорускаго народа“ I, пр. 63 (там показані схожі західнї пісьні, тай пісьні про зустріт 10—12 братів і сестри), Kolberg, Pieśni ludu polskiego, I, 217; зустріт двох братів у битві — королевичі с Кракова, див. у Гільфердінґа, Онежскія былины, 1280, Міладіновцї, Болгарск. пѣсни, 239, Кірєєвск. II, 9, 13, 14, 16, 22, 38—40, Kolberg I, 225, 236—241, єго ж Lud, пр. 146, Sušil, Pěsni morawské, 131, Puymaigre, Chants populaires du pays messin, 20, ст. 15 та Якушкіна пісьнї, 105, Wenzig, West-slav. Märchenschatz, 249 — тема ся часто подибує ся в українських казках; муж убиває невірну жінку — Бермята, Кірєєвск. IV, 90 — наречений наречену, Головацьк. Пѣсни Галиц. Руси, Чтенія, 1863, IV, 140, Puymaigre, 85, 98, Костомаров у Мордовцева, Малорусскій сборникъ 217; коханок топить коханку, Головацьк. там же 204, пор. 1866, I, 594; муж убиває жінку за підмовою матери — князь Михайла, Кір. V, 68 77, Костом 207—208, Труды экспед. въ Юго-Зап. край V, 815, 704—720, Erben, Prostonar. piesni, 488, Puymaigre, Luzel, chants pop. de la Basse Bretagne I, 165, 501 (за підмовою брата); муж убиває жінку — князь Роман, Кір. V, 100—127, Костомар. 208—209, Труды V, 629, Головацьк, Чтенія 1863, III, 56—57; любов доньки або жінки знатного князя, короля і т. д. до богатиря, ключника і т. д., Сахар. II, 230, Лѣтоп. р. литер. IV, 51—52, Кір. V, 128-180, III, 58 (Дунай), Якушкін, 82, порівн. 85—89, Костомар. 201, Головацьк. Чтенія 1863, III, 62, Kolberg, I, 84—116; убитє сестри за нечесність, Кір. II, 64—69 (Алеша поповичъ и братья Збродовичи), Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни. I, 43, Kolberg, Pieśni ludu polskiego, I, 208.

„Їхав я вчора з дроздівським козаком Прокопом Ярмоленком із Дроздівки в Переходовку. Дорогою ми якось розбалакались про коней, і я росказав йому, що бачив годів шість чи сім назад в Чернігові на земській конюшні дуже гарного карабахського жеребця, що за того жеребця заплачено було 6.000 карбованців і що як вели його раз із Носівки в Чернігов, то держали його на канатах два солдати і десять мужиків. — „А не знаєте, де тепер той кінь є?“ попитав мене Ярмоленко. — „Бог його, кажу, знає: ті земські конюшні тепер вніштожені, а коні чи роспродано, чи що“ — „Отже я знаю, де той кінь, — каже Ярмоленко, якось мудро всьміхаючись — він хозяїна найшов.“ — „Якого хозяїна? Хіба він крадений був, чи втеклий? Да й далеко йому хозяїна шукати: він куплений верст тисяч за дві“. — „Та не те, каже Ярмоленко: коли ви кажете, що то такий кінь був, що в дванадцяти на силу держали, то то непевний кінь був, непростий, а багатирський. А такий кінь з роду не вдержить ся у простого чоловіка, а як прийде йому уремя, безпримінно втече і знайде собі хозяїна — багатиря. Ото-ж у нас є москаль одставний; так він ходив на заробітки у Чорноморії і росказував штуку про сеє. Косимо, каже, нас у хозяїна чоловік з двадцять, чи може й більш. І був між нами один, Бог його знає відки, скільки не роспитували, не казав. Чоловік, як і всї люде, і косив так, як усї; тільки було як посядемо їсти, то він зроду не сяде вкупі з людьми, а набере собі хлїба там і всього, та сяде оддалїк і їсть. От косим ми, каже той москаль, неділь три чи що, аж якось біжить проти нас кінь, та такий, що я, каже москаль, увесь сьвіт сходив, а такого доброго коня не бачив. От отаман і каже: „А ну, хлопцї, піймаймо сього коня, то певне буде од когось на порцію“. От всї ми до коня. А той чоловік: „І не турбуйтесь, каже, дурно: не піймаєте ви сього коня; опріч мене нїкого він до себе не підпустить“. Ми в регот, та все таки до коня. Оступили ми його, чоловіка в двадцяти, давай підступать, а він як вискалить зуби, як зарже — наче грім прокотивсь, та на нас. Ми в ростїчь, а він через (нас) так і перелетїв, наче птиця, та одбіг трохи і став, як укопаний. „А що, братья, каже той чоловік: піймали?“ — „А ти піймаєш“? питає отаман. — „Я то пїймаю!“ — „Гляди-ж, каже отаман: не піймаєш, то лопаток спитаєш“.

А отаману да й нам досадно, значить, що ми всї не піймали коня, а він беретьця. От той чоловік іде до коня — той стоїть, як овечка; підійшов зовсїм, взяв за гриву, по шиї, по

голові гладить, всьміхаючись. Стоїть кінь. Погладив так, та й каже: „Здоров, товаришу! довго я ждав тебе, та таки дождав ся; тепер, каже, не розлучимось". А кінь на се як зарже! — Та так прегарно, приязно.

— Ну погуляй же, каже. Та до нас — а кінь стоїть.

— „Ну, каже на хозяїна — тепер нам треба росчитатись, та й роспрощаємось." А він, значить, грошей за роботу ще нї копійки не брав. Хозяїн давай було просить, щоб зостав ся — так нї! — „Не можно, каже, прийшов мій час, треба йти, куди мене Бог посилає. Пошли ти — каже на хозяїна — купить півтора відра горілки за мої гроші: випємо на прощаньнє!"

От узяв один там два бочонки: один в піввідра, другий відерковий, сїв на хозяйського коня, в мент придув з горілкою. От той чоловік узяв піввідерковий бочонок: „Оце-ж менї, каже, братця, порція, а це вам". Та й дає нам відрове барильце, а сам одоткнув воронку, притулив рильце до рота, закинув голову, та так духом півведра й видув. — „А закусувать, каже, не буду, не хочу вас обіжать, бо як почну пісьля сїєї порції закусувать, то не стане усього того хлїба, що вам хозяїн наготовив". Та взяв кришечку хлїба і вкинув у рот. „Ну, тепер, каже, прощавайте! А тиї моїх три карбованцї, що в хозяїна ще є, дарую вам на порцию!" Та прийшов до коня, взяв його за гриву, та так без сїдла і гнуздечки й сїв. Кінь як стрібне — так усїми чотирма ногами по концю й вибив, у колїна завглибки. Та й пішов далї. З пів версти ми його бачили, а там і счез, Бог його знає, де й дів ся. От ми, каже той москаль, пішли по слїду, аж усюди так і знать: де ступне той кінь ногою, так копець у колїна. Так з півверсти слїд був, а далї вже й не знать нїчого. А він, значить, уже горою пішов, на крилах, бо богатирські конї крилаті".

— Що-ж се воно значить, попитав я Ярмоленка, вислухавши сю історию. — „А щó воно значить? одказує той: значить, той чоловік був прирожденний богатир, та коня йому до якого часу не було, а вони без коня нїчого. От він і був так як і простий чоловік: і косив, і все робив, як і всї люде. А прийшов його час, найшов його той кінь, що йому придїлен, от він пішов на своє місто, на службу.

— Яка-ж у їх служба і де вони живуть, тиї богатирі?

— Бог їх сьвятий знає! Кажуть, десь на гряниці, чи змиїв стережуть, чи Бог його знає: сього вже іменно не докажу вам."

Цїкаве українське оповіданє про те, як звели ся богатирі на землї, особливо коли порівняти єго до звістних великоруських.

Правдивість редакциї сего оповіданя пора би вже скритикувати. Оповіданє те чув А. І. Л—ий у Київській ґуб. Богатирі давнїще родили ся від богатирів же. Остатнїй опинив ся солдатом і дали єго на сторожу в царську палату. Скучно єму стало, то він поклав зброю, а взяв пушку і почав нею виробляти солдатську „муштру“. А цар і виходить. „Що се таке?“ Побачивши, що то богатир, цар налякав ся єго сили і замкнув єго в пивницї на ланцюзї.

Я здержую ся від коментарів про представленє українського народу про палатнє житє; але хто не боїть ся завин у натяганях, той може побачити в сїм оповіданю відгук замиканя богатиря князем у пивницї, про котре так часто сьпіває ся у великоруських билїнах, і вивести, що на українсько-народнї здогади, богатирство звело ся, коли „земство“ піддане було „государству“.

Оба наведені вище оповіданя кажуть про богатирів безіменно. У І т. „Истор. пѣсенъ малор. народа“ наведена пісьня, котра називає особу, що грає таку видну ролю у великоруських билїнах: Чурило*). Думи про бурю на Чорному морі, як давно всїм відомо, називають іще одно билїнне імя — Олексїя Поповича. А в тім поки що із сих двох імен мало вченого плоду для займаючого нас питаня, бо особа Чурила в українській пісьнї дуже неясна, а Олексїй Попович думи мало похожий на різко та розмаїто обрисованого Алексєя Поповича билїни. Справа рушила би в один бік, як би нові варіянти галицької весїльної пісьнї про Журила потвердили здогад, що бачить у Чурилї якесь родове божество — або в другий, як би ті варіянти потвердили вивід сего імени від д ж у р а — паж (див. Истор. пѣсни малор. нар. І, нр. 18, приміт.), що зовсїм відповідало би характерови пригод Чурила й жінки Бермяти. Третя билїнна особа, котру ми находимо тепер в українських пісьнях — Дунай**)! Імя се в прикладї до особи, а не до ріки, подибуємо в весняній ігращцї, називаній „Удовець“. Виповняє ся вона

*) На врывки з якихось старих пісень і танцї при них: „Джурило“ або „Цюрило“ у зб. Галицьких пісень Жеґоти Паулї вказав уже д. Безсонов у зам. кн. 4 вип. Пѣсни Кирѣевского, стор. XCVI.

**) Четверте — Илия Муромець — ми находимо тепер тілько в печерських леґендах. У XVI ст. Еріх Ляссота чув єго в оповіданях про софійський Собор.

так: дівчата стають у колесо, беруть ся за руки, а одна стає на середині, надягає мужеську шапку; хор сьпіває:

Посадили удовця,
Посадили молодця,
В середині дворця,
На скамієчці,
Проти дівочки.

Дунай мій, Дунай,
Син мій, нежонай! *)
Дунай шапочку зронив,
Дунай дівочки просив.

При сих словах дівчина, що представляє удівця-Дуная, кладе шапку против якої-небудь дівчини. Хор сьпіває:

Не твоя, Дунай, слуга,
Не послухаю тебе.

Дунай знов надягає шапку й обходить колесо. Хор сьпіває:

Посадили удовця,
Посадили молодця і т. д.
Дунай шапочку зронив,
Дунай дівочки просив.

Дунай кладе шапку знов перед попередньою дівчиною. Сим разом хор сьпіває:

Я твоя, Дунай, слуга,
Я послухаю тебе.

Так по-малу обходять усіх дівчат (записав Аф. Маркевич, у с. Петрушівці, Борзенського повіту, Чернигівськ. губ.).

Від разу не важко побачити точки стичности межи билїнами про Дуная і сею іграшкою. Дунай-богатир вибирає наречені і при тому дві, одну для Володимира, другу для себе. Дунай богатир убиває жінку і стає вдівцем, котрий, зрештою, зараз же вбиває себе, або скаче в ріку (Кірєєвск., III, 52—80). Але, очевидячки, послїдовність дії в українській играшці не та: Дунай, уже вдовець, шукає нареченої. Далї, годї думати, що українська іграшка, то бліде відбите, останок билїни про Дуная: іграшки, як загалом обрядові пісьні, старші від епоса, що часто розвиває тему обрядової пісьні. В Дунаю великоруської билїни бачать істоту космічну. Коли так, то вона могла мати свій культ, що повинен був мати свої обрядові пісьні, останком котрих і може бути українська іграшка. Треба тілько відновити первісну фабулу оповіданя про вдівця-Дуная, що шукає нареченої, найближчу до української іграшки, а потому показати, як ріжні

*) Повторяє ся пісьля кождого куплєта.

частини сеї фабули розвили ся в деталї великоруської билїни, способом, на котрий похожих представляє чимало історія мітів і оповідань грецьких та індийських.

Ось і все, що набрало ся у мене що до питаня про слїди великоруських билїн на Українї. Не богато — але й се ділить ся на два роди: казкове, прозаїчне, і пісенне і при тому обрядове. І се небогато заставляє мене стояти на думках, висказаних (мною) в часї суперечок на III-ому археольоґічному з'їздї — а власне, що коінциденциї між українськими казками і великоруськими билїнами відкривають новіщу від давньої верству в билїнах, і що для питаня про давню верству в билїнах з усего українського народньо-словесного материяла важні особливо обрядові пісьнї: колядки, веснянки і т. д. Для повноти досліду питаня про билїни, звістно, конче потрібно повести порівняну працю і з одного і з другого кінця.

„Древняя и Новая Россія", Петербург, 1875, пр. 9. За повним підписом. Статейка ся обставлена в оригіналї купою приміток Ор. Мільлєра, котрі ми пропустили, бо суть спору і без них ясна. — М. П.

Замітки про систематичне видане творів української народньої словесности.

(Передне слово до збірки „Малорусскія народныя преданія и разсказы“. Київ, 1876).

. . . . . .

Наша особиста праця (коло збірки), то майже виключно вибір і систематизация друкованого тепер матеріяла. Від коли до давніх естетичних відносин до народньої словесности додано й наукові, питане про систематизацію творів сеї словесности стало важне. Стало доконче потрібно видавати ті твори в системі і при тому такій, що давала би змогу ясніще бачити відбите народнього жита, минулого й теперішнього, в памятках народнього слова. Без сумніву, найвідповіднїща система буде та, що відповідатиме природному розділови сих памяток по відносинам їх до народнього жита та природному розділови боків того жита й народнього съвітогляду.

Виходячи із сих з'уваг, ми зложили, вкупі з д. Антоновичем, програму видання народніх пісень, що дані були Південно-західньому віддїлови Росийського ґеоґрафічного Товариства, по котрій, з деякими відступами, зведені вже пісьні буковинсько-руського народу А. І. Лоначевським у II томі Записок Віддїлу. Ми дїлимо пісьні, п е р ш е, на такі, що показують більше або менче безпосереднїй вираз народнього съвітогляду й відбите народнього побуту, і д р у г е, на такі, що не мають того безпосереднього реального характера, а показують съвідоме вживане слова для досягненя певних цїлей науки або забави — твори тенденцийні, штучні, карикатури, іграшку слів або фантазиї і т. д. Тілько перші можуть вповнї характеризувати нарід і народність, тим часом як другі треба приймати не инакше, як усе тямлючи про те, що се твори бодай односторонні і при тому в богато

пригодах зовсїм не місцевого походженя, які особливо духовні вірші, сатиричні пісьні, напр. про тещу, Хому й Ярему, та бальляди про незвичайні події, як убитє жінки, отроєнє брата, кровосумішка й инче — поміщенє котрих межи побутовими пісьнями, як се звичайно робить ся (див. напр. найбільше з видань українських пісень — V т. „Трудовъ этнограф. статист. экспедиціи въ Юго-Западный край“ д. Чубинського), може довести до невірних висновків про народнїй побут.

Пісьнї першого віддїлу ми дїлимо відповідно природним роздїлам народнього сьвітогляду й побуту, де видно відносини народу до природи, та її символїзациї й абстракциям, до релїгії. Старші з сих пісень — до-християнського походженя, але тепер і вони мають на собі слїди двовірства, а богато пісень уже зовсїм християнські. Сюди ми зачисляємо: колядки, щедрівки, веснянки з їх формами й галузами, купальські пісьнї та ті з лїтнїх і осїннїх косарських, громадїльницьких, обжинкових і т. п., в котрих видно тілько певні відносини до відповідних появ природи та останки обряду; пісьнї-ж чисто ґосподарського характера з остатнїх повинні йти до окремого віддїлу пісень економічних. Коли важко зовсїм віддїлити ґосподарські пісьнї від лїтнїх і осїннїх обрядових пісень, то їх можна помістити й тут, але в окремій рубриці. Так само мішаний характер мають веснянки й хороводні пісьнї в загалї: в них окрім величаня весни й обряду, більше або менче культового характера, є й любовні пісьнї і початкові драматичні вистави з родинного побуту, котрі тілько через те сьпівають ся й грають ся весною, що весна — пора любви і сходин менче занятої молодїжи на сьвіжому повітрі, і що думки тої молодїжи від любви переходять до родини, що потім і виставляє ся драматично або в карикатурі. Тілько для повноти образа весняного житя народа, пісьнї такі можуть бути лишені в сїм віддїлї. Взагалї як для сего віддїлу, так і для инчих треба би подїлу пісень серед віддїлу по культурним епохам, напр. в сїм віддїлї від первіснїщої, натуралїстичної, до пізнїщої, деїстичної та пантеїстичної і до проб іронїчних відносин до самого обряду і предмета єго, а в пісьнях драматичного характера від тих, що малюють риси грубшого побуту, що власне задержали ся в обрядових пісьнях — до пізнїщого, делїкатнїщого *).

*) Так напр. в українських обрядових пісьнях як хороводних, так і весїльних, відносини до жінки грубші, родина виходить далеко патри-

По своєму змістови значна частина так називаних духовних стихів мусить увійти в той перший віддїл пісень, як осібна частина їх, а власне пісьні про сьвяті особи й появи (Богородицю, сьвятих, страшний суд і т. д.); тілько пісьні абстракційно-моралїзуючого характера треба взяти до инчої, остатньої частини.

Всї побутові пісьні дїлять ся відповідно до постепенного скомпліковараня побутових відносин на: II) Пісьні життя особистого: любов, розривки (сьміх, пянство, залицянє), сум (із причин індивідуальних, напр. старости і т. д.); III) Пісьні життя родинного (весїльні, свояцькі, вдовичі, сирітські і т. д.); IV) Пісьні життя економічного і станового (хлїборобські, ремісницькі, чумацькі, бурлацькі і т. д.); V) Пісьні життя полїтичного (часів дружинно-княжих, козацьких, гайдамацьких, рекрутсько-крепацьких, новіщі пісьні про волю).

Пісьні другої частини, що не має побутової безпосередности, можуть дати скілька або один віддїл: VI) Поученє й штука в пісенній формі, з підроздїлами: дидактичні пісьні, баляди, сатира, каррикатура, пародия, іграшка слів і жарт. Порядок розложеня материялів у кождому з сих підроздїлів мусить відповідати вичисленим вище рубрикам.

Ми вважали доконечним виложити тут програму систематичного виданя пісень, признану Віддїлом, бо з сею програмою звязана і та, по котрій ми впорядкували отсей збірник українських народнїх оповідань і переказів. Сї оповіданя і перекази, майже виключно прозаїчні, сущно визначають ся від пісень тим, що вони в усїх своїх частинах більше підпадають чужому впливови, а через те не можуть бути подїлені, як пісьні, на А) безпосереднї та побутові і Б) тенденційно переняті. Властиво більша

ярхальнїщою, нїж у пісьнях любовних і родинно-свояцьких, необрядових. Одночасно перші пісьні й більше схожі з великоруськими та білоруськими. Очевидячки, що в них ми маємо дїло з пісьнями архаїчного побуту, в богатьох пригодах з пісьнями спільно-руського періода, до розділеня племен, із котрого маса инчих українських пісень, вільнїщого складу й ужитку, вже виросла. Грубі родинні відносини і в українських сатиричних пісьнях, але тут ми маємо дїло с карикатурою, а иноді й очевидячки захожими пісьнями по більшій частинї з ознаками великоруського впливу в мові. Тілько бажаний нами верствовий розділ і порівняний дослїд пісень руських народностей може дати підставу тим спорам, котрі викликала статя д. Костомарова про великоруську народню поезию, і в котрих взяли участь імена з авторітетом дд. Костомарова, Буслаєва, Ор. Мільлєра.

частина ново-европейських вірувань належить до перенятих від инчих народів, клясичних та східніх, і при тому й доси йде перехід тих оповідань від народа до народа. Сій або тій місцевости належить не богато самостійних оповідань і вірувань, а більше приспособленя мандрівного материяла до місцевого побуту, одягненє єго в більше або менче число місцевих красок. Через те, властиво кажучи, наші прозаічні оповіданя та перекази відповідають тілько VI віддїлови пісень і в дуже ограниченій степени можуть бути признані национальними та побутовими. А в тім і сї оповіданя та перекази укладають ся в природні рубрики відповідно природним роздїлам сьвітогляду, людського житя та вживаня слова.

Ми подїлили їх на такі віддїли: I. Представленя та оповіданя про появи природи і винаходи. II. Ознаки і повіря. III. Знахорство, молитви і пародиї їх. IV. Віруваня та оповіданя про чортів. V. Оповіданя про мерців. VI. Віруваня та оповіданя про людей с чудесною силою. VII. Про скарби. VIII. Оповіданя про церковні особи та появи. IX. Оповіданя про появи житя родинного і суспільного. X. Перекази про особи та появи полїтичні (історичні). XI. Перекази про місцевости. XII. Билиці. XIII. Казки, іграшка слів і дотепи.

Як бачить читач, дїленє се визначає ся в одних рубриках певною подїльністю, якої нема в инчих; але так ми робили з ріжних з'уваг: так віддїли I, II і більша частина IV, то властиво однородний материял — віруваня, оповіданя й заклинаня що до появ природи — поділений тут, відповідно ріжниці словесних форм, в яких вони виложені (напр. чари) і відповідно ріжним відносинам межи появами природи і чоловіком. До I віддїлу ми дали материял об'єктивної обсервациї природи; II віддїл теж обсервация, але що до чоловіка; у III віддїлї ми бачимо способи, котрими чоловік хоче піддати собі появи природи. А в тім остатнї при IV віддїлу поміщені в сїм віддїлі властиво по случайним з'увагам. Їх властиве місце в одному з дальших віддїлїв. Скарби, оповіданям про котрі посьвячений VII віддїл, теж поява однородна с тими, про котрі говорить ся у I віддїлї, але появи їх і заволодїнє ними, по народнїм віруваням, звязані с появами скомбінованих чортівських і божеських сил, що представляють у первістній основі своїй, звістно, абстракциї появ природи, але оброблені довгим і скомбінованим процесом релїґійного розвитку. Оповіданям про появи тих чортівських та божеських сил посьвячені у нас віддїли IV, V, VI і значна

частина VIII, в середині котрих, через більшу близоту до перших трьох (IV—VI) ми поклали оповіданя про скарби. Віддїл VIII обіймає відбите в народній словесности біблійно-християнських вірувань і оповідань та оповіданя про особи й предмети церковного житя. Таким чином I—VIII віддїли отсего збірника відповідають I віддїлови в подїлї пісень (пісьні культа) і представляють материали народнього знаня природи і теольогії. Віддїл IX відповідає III і IV віддїлам пісень (пісьні житя родинного — пісьні житя економічного і станового), віддїл X відповідає V віддїлови пісень (пісьні житя полїтичного), і всї вкупі представляють материали народньої социольогії. Звістно, і в передущих віддїлах є материял із суспільним закрашенєм, на скілько культ природи або абстракций заводить ремесло і творить клясу спеціялїстів вороженя, заклинаня, молитви — оповіданя про котрі, коли вгодно, можуть бути віддїлені і в окремий віддїл.

До віддїлу II пісень (пісьні житя особистого) — материяли індивідуальної народньої психольогії — нема відповідного у прозаїчних материялах, що були у нас, і, бачить ся, се стало ся не случайно. Змога індівідуально-психольогічної самообсервації в загалї, се предмет сумнїву, що-ж до малорефлєктуючих народнїх мас, то типічний вираз індивідуального чутя можливий у них тілько тодї, коли сї чутя зовсїм опановують чоловіком і виливають ся піснею. Деяку анальогію пісьням про особисте житє можна бачити в оповіданях про долю й недолю (чоловіка щасливого і нещасливого) у IX віддїлї, але тут особисте щастє або нещастє приладжено до питаня про богатство, тоб то про появу соціяльну, а не виключно індивідуальну.

Таким чином зміст I—X віддїлїв нашого виданя, се материяли народньої науки, знаня й понять, хоть би иногдї й виражених у скусній, на половину фантастичній формі. Для повнїщої характеристики народньої сьвідомости ми вважали потрібним окрім оповідань і думок, котрі епічно можуть бути росказані мало не кождим простим чоловіком певної місцевости, помістити тут і приватні признаня, оповіданя й думки, котрі про те визначають ся повною типічністю фактів, душевних рухів і висновків; такі напр. нр. 30 віддїлу IV, нр. 3 відд. V, нр. 25 відд. XI і инчі.

Материяли віддїлу XIII представляють, на нашу думку, не що инче, як народнє скуство з метою чисто естетичною,

в чому ми переконуємо ся особливо рівняючи варіянти одних і тих самих казок: ми бачимо, як мов у калєйдоскопі переставляють ся подробиці одної казки в другу, як вони комбінують ся в нові казки, виключно з примхи фантазії та для розваги слухачів — а через те в цїлому казки сї найменче можуть служити для характеристики як народнього сьвітогляду, так і побуту.

Характером, оповіданя похожі на казки і перекази помішені у XII віддїлї. В значній степени вони належать до мандрівних оповідань, як і казки. Але в очах народу вони не така брехня, як казки, а виходять билицею і навіть їх вяжуть до історичних осіб і епох. Через те ми й назвали їх билицями (билїнами); та вони й справдї дуже анальоґічні з великоруськими билїнами. Се материял перехідний межи материялом народнього знаня й тямки про історичні особи та плодами фантазії, місцевими і захожими. Для остороги читача малопосьвяченого в специяльні занятя сим предметом ми відступили в сїм віддїлї від правила вказувати в примітках тілько українські варіянти, а вказали й варіянти наших билиць у инчих народів. Материял XI віддїла — перекази про місцевости — дуже ріжнороднього характера: тут поміщені й оповіданя про дїйсні події в певній місцевости, напр. нр. 15, і оповіданя, що привязують ся в ріжних сторонах до ріжних урочищ, як напр. значна частина оповідань про могили, та оповіданя в родї билиць, як напр. про Буняково замчище. Спільна риса в них — власне звязь с певною місцевістю бодай по понятям оповідача. Ми вважали доконечним помістити сї оповіданя зараз пісьля історичних, бо ґеоґрафія — ґрунт історії. Але сю рубрику ми вважаємо тимчасовою, котра пісьля критичної перевірки складу кождого оповіданя, коли їх буде зібрано богато і в ріжних місцевостях, може й роспасти ся, і ріжні оповіданя сего віддїлу можуть помістити ся в инчих віддїлах, що представляють материяли народньої науки та скуства. Хиба невеличка частина оповідань, до повстаня котрих дали повід природні умови місцевости, лишить ся яко материял народньої ґеоґрафії на половину фантастичного характера, і значить буде таким же перехідним віддїлом від народнього знаня природи до казок, як билїни представляють перехід до казок від народньої соціольоґії (соціяльної динаміки або історії).

Зо скількох з'уваг що до подробиць отсего збірника ми вважаємо доконечним висказати їх тілько про один бік єго. Склад

материяла, що ми мали в руках, позволив нам дуже повно представити материял для характеристики українських вірувань та відносин до релїґійного житя. Звістно, і тут значна частина материяла далеко не місцевого походженя: раз у раз зустрічаєш ся з оповіданями та образами, взятими з апокріфів, прольоґів, Gesta Romanorum, Legenda Aurea, і т. п. памяток середньовікового на половину церковного мудрованя, инодї християнського, а инодї жидівського та магометанського походженя. Навіть гумористичні оповіданя про попів, попадї, дяків і т. п. при всему їх місцевому кольоритї часто не що инче, як переробка західнїх fabliaux і новель. Ось чому ми раді були помістити в нашому збірнику всяку, бачилось би, навіть чудну подробицю для того, аби ввести мандруючий в устах нашого народу словесний материял у круг европейського порівняного досліду, що один поможе відділити чуже від нашого місцевого, национального. Але в своїм цїлім увесь сей материял для характеристики відносин нашого народу до предметів природи й культу і тепер дуже навчаючий і наводить на богато застанов над теперішнїм рівнем духового розвитку народнїх мас. Ось чому ми не вважали себе в праві викинути з наших материялів нї одну с тих подробиць, що зовсїм суперечать богатьом установленим a priori представленям про народнїй сьвітогляд. Кождий, хто бажає впливати на сей остатнїй, чи в прогрессивному, чи в консервативному напрямку, мусить поперед усего мати перед собою докладну фотоґрафію ґрунту для своїх заходів. Між инчим ґеоґрафічний росклад декотрих наших материялів відповідає роскладови тих сектярських впливів, які остатнїми роками так міцно хвилюють українські маси. Так, на лївому березї Днїпра, особливо в південних частинах (Харківщини та Катеринославщини) записані ті перекази й віруваня (як напр. про чай, тютюн, нафту), що найбільше підходять до великоруських роскольницьких поглядів, а ті місця, се й є сторона великорусько-роскольницького впливу з єго крайнїм паростом, хлистовським шалопутством. Противно, правобережні оповіданя пройняті духом скептицизму та гумору, що нагадують Facetiae, Fabliaux і новельлї західньо-европейського перед-реформацийного периода. Правий беріг Днїпра і є сторона розпросторенія зовсїм західньо-европейського руху серед нашого народу, штунди. А в тім не мало такого материяла і на лївому березї Днїпра, і через те ми здержуємо ся від більше рішучих присудів і в сїм оглядї. Тілько пильне й систематичне збиранє етноґрафічних материялів

і потому такий же досліД їх дасть змогу означити, в якій степени вірні всї наші понятя про народне житє та сьвітогляд і яку надію на вдачу можуть мати всї заходи, обернені на сї предмети з боку ріжних фракций так називаної інтеліґентної верстви людности, що стоїть поверх мас народу.

. . . . . .

1876, червня 23, Відень. За повним підписом.

Учена експедиция в західньо-руську країну.

Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ Матеріалы и изслѣдованія, собранныя Д. Чл. П. Чубинскимъ, у сїмох томах.

Остатнї 10—12 років у росийській ученій лїтературі характеризують ся між инчим значною увагою до народньої словесности. Богато видань народнїх пісень, казок, пословиць, тай не мало статей, моноґрафій і книжок про сю справу починає користно визначати нашу лїтературу навіть серед инчих европейських. Але в сїй лїтературі руської народньої словесности є одна досить велика, хоть і не всїми замічена недостача, а то — неповнота й односторонність: більша частина виданого передостатнїм часом материяла належить Великій Руси, і моноґрафії та книжки про народню словесність, побут і т. п., не вважаючи на спільну назву „русскій", що стоїть на заголовках, майже виключно займають ся великоруським побутом, великоруською поезиєю, великоруським народнїм сьвітоглядом. А тим часом не раз навіть люде глибокої вчености й тонкого аналїзу, роблячи свої висновки на підставі тілько самого побуту, словесности, сьвітогляду великоруського, все-ж таки надають своїм висновкам широке значінє судів про все руське племя. Такі напр. — за сею оговоркою, варті всякої пошани — остатнї працї д. Щапова.

Подібна неповнота й односторонність, чинячи в науцї тілько жерело невірних будовань, відбивають ся неминуче і в загальній просьвітї, у школї, в журналїстицї — уже більше некористним способом. Тим часом, як напр. горячі любителї народньої словесности, курси, статї й брошури, популяризатори толкують молодїжи, суспільности й народови про Илию Муромця, Василїсу Микуличну і т. п., входячи часто в найменчі подробицї, ся молодїж і ся

суспільність виховують ся в повному незнаню про те напр. що таке українська дума та її герої, не гірші нї народністю, нї значінєм від великоруських — і можна подибати навіть людей з вищою просьвітою і навіть, важко повірити, спеціялїстів, що мають лише дуже неясні понятя про українську народню словесність. Така односторонність родить особливий, по більшій частині несьвідомий, великоруський партикуляризм, якого не хотїлось би тим більше, що за ним іде, яко природний єго наслїдок, і український партикуляризм. Із сим остатнїм годї впорати ся інакше, як показуючи увагу, в науцї й житю, в усїх тих пригодах, де треба мати дїло, окрім загально-руського, суспільного елємента, з народнїм, до рівно народнього елємента обох великих відмін одного руського народа, що доповняють один одного і рівно потрібні один для одного і для цїлости *).

Згадана вище односторонність подекуди може бути пояснена тим, що виданя памяток народньої словесности, котрі появили ся по більшій частинї до 60-их років, як напр. виданя дд. Максимовича, Срезневського, Метлинського, Куліша, Костомарова й инчих, стали бібліографічною рідкістю власне через те, що випередили часом своєї появи пильний інтерес до народнього побуту в наших культурних центрах. Від 1863 р., у „Чтеніяхъ московскаго общества исторіи и древностей“ друкують ся „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси“, зібрані д. Головацьким і инчими; збірник сей дуже несистематичний — варіянти одної й тої самої пісьні пороскидані, напр. таким способом: у 1 нрі „Чтеній“ за 1864 р., на стор. 1, 4, 13 і 71; поділ єго визначає ся наівністю — напр. „пісьні й думки козацькі“, „пісьні воякькі“, „думи про події звичайного житя“, „думки і пісьні просьвіченого стану“ (визначають ся по більшій частинї сумішкою лицемірства з цинїзмом) і т. п. Але в усякім разї, богатством материяла се одно з найбільших і найважнїщих таких видань. В цїлому, надруковане доси чинить три великі томи; богато пісень у нїм визначає ся високими естетичними прикметами

*) Остатнїми роками чим раз більше виходить із туману, що склав ся зо старих шляхотських привилєїв і нашого неуцтва, ще третій руський народній сьвіт, кажучи словами д. Безсонова — „сьвіт окремий, на загально-руському кореню, паральлєльний українському і посереднїй межи Русю Великою, з одного боку, межи західнїм Славянством із другого — сьвіт бїлоруський“. (Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни, I).

і национальною характерністю та давністю, як місцевою галицькою так і загально-українською, нарешті й загально-руською; инчі вражають своєю близотою до пісень західніх Славян і навіть західніх народів взагалї. Як би подібний збірник появив ся в якій-небудь західньо-европейській мові, або хоть навіть в азиятській, аби лиш у західній Европі — про него заговорила би критика, ним би покористували ся дослїдники, єго вважали би великим, плідним причинком до национальної лїтератури і загально-людської науки. Але у нас не вийшло нїчого подібного: про збірник д. Головацького було згадано лиш один раз у купі з инчими етноґрафічними працями, в одній зо статей проф. Ор. Мільлєра, в „Журналѣ Мин. Нар. Просвѣщ.“ за 1866 р. — і доси се богате материялом виданє минуло без слїду для нашої вченої лїтератури. Що до суспільности та публїцистики — то, звістно, вони ще менче були в станї оцїнити таке виданє й покористувати ся ним. Не помогли й патриотичні викрики про „західню країну“ та „братів Галичан“, ані особиста істория самого д. Головацького, що так інтересувала декотрі наші виданя. Наші журнали й публїка говорили більше про те, як д. Головацький став із австрийського каноніка росийським державним совітником, як про єго богатий збірник, а публїцистика вдоволила ся суперечними фразами то про „споконвічнїй руссизм“ західньої Руси, то про „сполячене“ її — замість того, аби заняти ся розбором пісень, що є одним із вірних зеркал народнього побуту тої країни.

Тим часом, як специяльсти і люде, котрі з професиї повинні би були заняти ся українською етноґрафією, полишили її зовсїм за кругом своїх інтересів, в противенстві до 30-их та 40-их років, коли виданєм і поясненєм української народньої словесности займали ся люде с таким підготовленєм, як Срезневський, Максимович, Метлинський — приватні люде на Україні по-трохи взяли ся за збиранє й виданє, коли не за поясненє, богатого місцевого етноґрафічного та артистичного материяла: у 1864 р. вийшов великий збірник „Українських пословиць“ д. Номиса і невеличкий, але з доброю пробою систематики, збірничок любовних пісень (Пісні про кохання, Київ) д. Лавренка. Недавно перед тим вийшов музикальний збірник „Українські пісьнї“ д—ки Балїної (Харьків, 1863), де є й надруковані доти варияпти, інтересні не тілько музикою, але й словами, тай невеликий збірник д. Гулака-Артемовського (Нар. укр. пісні зъ голосомъ, Київ, 1868) і пишний та богатий музикально збірник д. Лисенка

(Збірникъ украинскихъ пісень. І—ІІ, Липський-Київ, 1869, 1871), що аж зовсім недавно діждав ся рецензії спеціяліста разом із збірником проф. Рубця (Нар. укр. пѣсни. І—ІІІ. С.-Петербургъ, 1871—1873). У 1869 та 1870 рр. вийшли в Київі два випуски „Народныхъ южно-русскихъ сказокъ“ під редакцією д. Рудченка. Але виданє, про котре ми зараз згадаємо, показало, що то все тілько невеличка частина того материяла, який лежав без користи для науки в зошитах любителїв, пороскиданих по Україні.

Імператорському росийському Ґеоґрафічному товариству належить честь сконцентрованя і збудженя змагань, звернених до студий півдня Руси в етноґрафічному зглядї і заповненя в росийській науцї тої прогалини, котра повстала через те, що там нема таких закладів, як московські: Общество любителей русской словесности, Общество исторіи и древностей — та через неувагу до місцевого народнього етноґрафічного материяла. Посередно помогли тут ті розмови про „Западный край“, що заняли нашу суспільність і печать пісьля польського повстаня 1862—1863 рр.

Від 1862 до 1869 р. Ґеоґрафічне товариство, з ініціятиви тодішнього мінїстра народньої просьвіти д. Ґоловнїна, обмірковувало ріжні програми для етноґрафічно-статистичного досліду так званих західнїх ґубернїй у трьох їх сторонах: литовській, білоруській та українській, або докладнїще, малоруській. В обі перші посилали ся й експедиції, та доси ми не бачимо в друку праць їх, а одну з експедицій, а власне в Білорусию, комітет товариства просто признав „не увѣнчавшейся успѣхомъ“. По всему видно, що в Литві та Білорусї не було місцевих сил, котрі би дали опору вченій експедиції; приїжжі-ж „сили“, викликані пісьля 1863 р. службовими полекшами, не доросли до завдачі етноґрафічних студий країни, котру богато з них уважали навіть зовсім „нечистою“, або їх стало тілько на широкі пляни. Справдї, ми бачимо, що до 1863 р. етноґрафічні працї про Білорусию належать майже всї Полякам (Чечот, Зѣнкевіч, Кіркор і инчі). У 1863—64 р., коли не рахувати серіозного опису Гродненської ґубернії д. Бобровского (2 т., 1843 р.), то вийде, що росийських сил стало тілько на виданє непорядного і слабого на всї боки збірника „Памятниковъ народнаго творчества Сѣверозападнаго края“, виданого при „Виленскомъ Вѣстникѣ“ під редакцією д. Гільдебранда. На довершенє, в сему збірнику поміщені, якоґ народнї, пісьнї звідома зложені виленськими літератами, що пе-

ред тим друкували ся в місцевих журналах з авторськими підписами *). Два путні збірники пісень, д. Безсонова та д. Шейна, появили ся зовсім недавно (у 1873 і 1874 рр.); оба належать людям приватним і постороннім країні, а в першому є передмова, що дуже остро ставить ся до богатьох діячів у північно-західній країні та до їх відносин до білоруського народу. Серіозну працю що до білоруської етноґрафії, зроблену Росиянином місцевого роду, ми маємо тілько в білоруських пословицях, зібраних д. Носовичем і виданих імператорським Ґеоґрафічним товариством. Д. Носович вложив богатий причинок і до згаданого вище збірника д. Шейна.

Коли пляни Ґеоґрафічного товариства що до опису третьої частини західньої країни, української, повели ся краще, то причина сему та, що тут місцева суспільність була приготовлена до такої праці духовим рухом передущого часу, дякуючи котрому тут руські етноґрафічні праці, по більшій частині вже згаданих вище осіб, переважили, в усякім разї варті пошани польські праці дд. Руліковского (Opis powiatu Wasilkowskiego. Warszawa, 1853), Новосельского (Lud Ukraiński. Wilno, 1857), Стецкого (Wołyń pod względem statystycznym, historycznym і archeologicznym. Lwów, 1864). У 1869 р. Ґеоґрафічне товариство поручило членови своєму, д. Чубинському об'їхати сторону українського племени на правому березї Днїпра, тоб то губернії київську, волинську, подільську, південні частини минської, гродненської, країну холмську, частину сїдлецької та люблинської — що д. Чубинський і зробив за три поїздки у 1869—1870. В часї сих поїздок д. Чубинський і его помічники зібрали богато ріжнородного етноґрафічного материяла (4000 пісень, 300 казок і т. п.). Окрім того, мабуть чи не більше достачили ріжні люде, що вже й перше займали ся українською етноґрафією, не тілько на правому березї Днїпра, але й на лівому і по части в Новоросиї, доси ще мало дослїдженій етноґрафічно. С таких людей, як видно по заміткам у „Трудахъ" експедициї д. Чубинського, особливо богато материялів достачили дд. Костомаров, Кулїш, Димінський (2000 варіянтів пісень), Новицький (5000 варіянтів пісень, записаних ним і иншими людьми), Залюбовський, Андрієвський і инші. Д. Лисенко завів у ноти чимало весільних і обрядових пісень, що визначають ся

*) Див. про се і взагалї критику видання д. Гільдебранда у д. Безсонова, Бѣлорусскія пѣсни, I, XLIX і далї.

найбільшою стариною, а через те особливо інтересні для історії руської музики. Дд. Новицький і Єфименко помогли зложити програми для експедиції, д. Кистяковський звести в систему присуди волостних судів, д. Антонович достачив дати для історії чарів, д. Поліновський зладив більшу частину статї про Жидів, д. Михальчук поміг зложити статю про Поляків, д. Семиренко достачив фотографії з річей побутової обстанови та з типічних осіб. Богато людей достачило замітки про господарство й инчі боки народнього побуту.

Не диво, що при таких умовах експедиция д. Чубинського дала величезну купу материялів, особливо коли зважимо, що варианти пісень поміщені д. Чубинським не вповні, а особливою системою, з наведенєм тілько тих місць і слів варианта, що визначають ся від слів основного. Увесь материял, достачений д. Чубинським, Географічне товариство задумало видати в сїмох томах: Том І-ий (два випуски): загальна передмова. Леґенди, загадки, пословиці, чари. Том ІІ-ий: казки мітичні та побутові. Том ІІІ-ий: народнїй калєндар. Том ІV-ий: пісьнї обрядові. Том V-ий: пісьнї побутові. Том VІ-ий: волостні суди. Том VІІ-ий (два випуски): Жиди, Поляки; статистика української людности; огляд українських говорів; житло, страва й одїж Українців. Уся ота кольлєкция друкує ся під загальним заголовком: „Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западнорусскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ". Доси надруковані: 1-ий випуск І-го тома (1872 р., 224 стор.); ІІІ-їй том (1872 р., 486 стор.); 1-ий випуск VII т. (1872 р., 337 стор.); VІ-ий т. (1872 р., 406 стор.) і V-ий т. (1874 р., 1209 стор.). Про них то ми й думаємо дати читачеви коротку справу, виключивши один перший випуск семого тома, бо він не йде до тубильців*).

З показу числа сторін надрукованих доси томів материялів, достачених і зібраних д. Чубинським, можна собі здумати обем сеї великої кольлєкції. З реєстра змісту кождого тома можна бачити й те, що ся кольлєкция не визначає ся систематичністю й льоґічністю в поділї материяла; ми бачимо то надто спеціяльні

*) Сей випуск розібраний Др—вим у „Вѣстнику-ж Европы" за 1875, липень, в статї „Евреи и Поляки въ Юго-Западномъ краѣ" — але ми її тут не даємо, бо вона не має фольклорного характера. — М. П.

підрозділи, не підтягнені ні під який загальний, як у томі I та в VII, то надто загальні, як у V томі: адже-ж усі пісьні — побутові; і справді, ми бачимо в V томі усякі пісьні від любовних до історичних; то бачимо, що заголовки не видержані льогічно: обрядовим пісьням дано осібний том, IV-ий, але-ж і колядки напр. і веснянки те-ж по своєму обрядові; у III т. зібрані пісьні, повіря й обряди, звязані з яким-небудь днем у році, через що сей том і названий „Народный дневникъ“, але тут богато повірок і пісень про сьвятих зовсім такого-ж рода, що і в першому томі напр., особливо духовні пісьні. Не сумніваємося, що в II томі, де будуть поміщені казки, ми найдемо богато зовсім однородного з оповіданями та повірями про зьвірів, рослини, чортів, котрі ми бачимо в I томі. Зупиняємо ся на всему сему через те, що взагалі в наших етноґрафічних виданях клясифікация материяла — слабий бік і буде вона така, поки в основу її не буде покладена ґенетична клясифікация частин антропольоґії та соціольоґії. По сій клясифікації материял, поданий д. Чубинським, повинен би був роскласти ся поблизно в такому роді: Числовий опис племен. Дані побуту родинного. Дані побуту суспільного. Дані для характеристики народнього сьвітогляду (поганські, християнські, знанє). Народня бельлєтристика — казки й бальляди, тоб то такі пісьні, як напр. про вбитє розбійником жінчиного брата, отроєнє сестрою брата і т. п. — котрі тепер д. Чубинський помістив межи побутовими пісьнями в таких главах як „відносини до свояків жінки“, або для котрих він придумав такий віддїл, як „отроєнє“, тим часом як пісьні такого рода — зовсім не відбитє типічних боків побуту, але сьпівають ся через ефектність сюжета, як через те-ж слухають ся і казки, і по більшій частині, як і казки, належать до так називаних „мандрівних оповідань“, тоб то таких, що є мало не в усіх европейських і в богатьох азиятських народів. Само собою розуміє ся, що в кождім віддїлї дані мусять бути розложені, яко мога, по культурно-історичним епохам. Але коли сего зробити годї, то найкраще подїлити їх по якій-небудь лехкій зверхнїй системі, в роді азбучної або календарної для сьвятих, зоольоґічної або ботанїчної, як напр. се зроблено в „Deutsche Pflanzensagen“ Перґера (1864), в котрій тілько, на жаль, як і у д. Чубинського в I томі, рослини не названі по латині, а лише народнїми іменами. Тодї бодай хоть лехко можна би було користувати ся материялом для справок і доповняти єго — що зовсім не лехко при теперішніх системах роскладу етноґрафіч-

ного матеріяла, в тім числі й тій, що принята в збірнику д. Чубинського.

В сім остатнім виданю, чим більше вдивляєш ся у зміст кождого тома, тим більше бачиш слідів необдуманости кляснфікациї матеріяла не тілько по томам, але й по віддїлам і главам. Так у першому томі бачимо цїлі глави, напр. I, II, I ий віддїл V-ої або й усю V-у главу, зовсім без заголовка; пяту главу бачимо затитуловану і поділену таким чином: сьвіт духовний (після якого заголовка стоять леґенди про сотворенє сьвіта, оповіданя про Бога, Христа, оповіданя й пісьнї про сьвятих), духовні пісьнї, чорти, духо-чоловіки (межи котрими подибуємо, поруч із русалками, і відьми, знахаря і навіть мясо гадини!), мітичні істоти (межи котрими бачимо змия — котрого подибали й вище, ґрифа — і піґмеїв, богатирів і т. п.), персонїфікациї (напр. доля, смерть — а „злидні“ в передущій главі! — і рахманів, котрим місце поруч із сироїдами, піґмеями і т. п. — і навіть страшний суд, котрому тут зовсім не місце). Тай окрім усїх чудасій та нельоґічностей, тілько що зазначених, годї не завважати, що майже всї предмети V глави можуть бути названі однаково наручно мітичними істотами, або персонїфікаціями. Подібнї-ж чудасії та нельоґічности подибуємо і в розділї пісень, що наповняють огромний V том, названий рішучо: пісьнї любовні, родинні, побутові й жартобливі. Перші напр. ділять ся між нпчим на „любов дївчини, любов парубка“ — а далї ще „щаслива любов“, а по середині: „відвідини дївчини парубком“ — або далї: „нещаслива любов“, — а осібно „розлука“, „зрада“ і т. п., і навіть „розпука“ і т. д. і т. д. Осібний віддїл для „жартобливих пісень“ можна би зрозуміти тілько тодї, як би сї пісьнї були, своєю дорогою, поділені льоґічно, відповідно до поділу пісень нежартобливих — і як би в сих остатнїх ми не подибали осібних віддїлїв, як „пяницькі“, „суспільні“, що зовсім такі-ж, як і поміщені в „жартобливих“. А найгірше в сім раві те, що в віддїлах, названих так без жарту, як „любов дївчини“, „любов парубка“ і т. п., подибуємо не тілько однородні пісьнї з жартобливими, але просто варіянти сих остатнїх. Так напр. дослїдник дуже помилить ся, коли бачитиме серіозні типічні риси „любви дївчини“ української в таких пісьнях, як нр. 19 (ст. 9), с такими віршами як:

На вгородї бузина корінистая,
Чортова дївчина норовистая.

Але й сим не обмежає ся слабий бік виданя д. Чубинського що до систематизації матеріяла. На які би віддїли не був поділений єго збірник, в який би відділ не попала певна пісьня, але можна домагати ся, аби всї її варіянти були в одному місцї, особливо при системі виданя й рахованя пісень і варіянтів, принятій д. Чубинським, по котрій пісьнї значать ся цифрами 1, 2, 3 і т. д., а варіянти кождого нумеру буквами А, Б, В і т. д. Але яке-ж серіозне значінє має раховане д. Чубинського, коли у него раз-у-раз подибуєте варіянти одної й тої самої пісьнї яко окремі нумери, поміщені пісьля кількох пісень — своїх товаришів і майже все незалежно від того нові варіянти ще й в инчих віддїлах. Так напр. в тім самім віддїлї „Любов дївчини“ находимо варіянти одної й тої самої пісьнї під нр. 11 і 51, під нр. 14 і 46, або-ж під нр. 44 і далї під нр. 214 — і потому в віддїлї жартобливих (стор. 1179) під нр. 230 і ще там-же, під нр. 236. Ми навмисне навели майже всї сї приміри з одного віддїлу для того, аби читач бачив, як богато недбальств у систематизації пісень є в збірнику д. Чубинського і як лехко було встерегти ся їх, бо стямити зміст пісень одного віддїлу в часї редакції не важко, а при загальній редакції тома досить було переглянути уважно заголовки єго, аби замітити, в яких разах варіянт одної й тої самої пісьнї і з одним і тим самим характером поміщено в ріжних віддїлах. Ми навели помилки майже тілько з одного віддїлу і далеко не вичерпали їх; але кождий відділ V тома збірника д. Чубинського повен примірами такої самої недбалої систематизації, і ми би не швидко скінчили, як би задумали вичислити навіть найважнїщі приміри *). Доволї сказати, що навіть варіянти таких звістних і характерних пісень, як „королевич“ (смерть жінки від породу) поміщені на стор. 365 в віддїлї любовних

*) Ось іще скілька примірів: на стор. 335—337 поміщені варіянти А, Б, В, Г, нумеру 660, а під ном 662 ще один варіянт поміщений яко окрема пісьня, а потому знов новий нр. 664 і під ном 690; нр. 678 се тілько варіянт нру 663; нр. 668 варіянт нру 665; нр. 677 варіянт нру 673; 678=663; нр. 684, 685, 686, 687, 693 не відповідають тому віддїлови, де вони поміщені. Нр. 709 варіянт 698. У віддїлї козацьких пісень, вар. І нумеру 21 є варіянт нру 26 і нру 46; нр. 27 — варіянт нру 25; нр. 29 — нру 21; нр. 36 — нру 9; нр. 37 — знов нру 21; варіянт до нру 41 подибуємо далї під ном 127. Варіянти звістної гумористичної пісьнї „Міщанка“ бачимо на стор. 1075 і 1171; „Пташине весїле“ на стор. 1124 і 1144.

пісень, з наївною назвою: „слабість і смерть“, і на стор. 766—778 у віддїлї родинних пісень, під заголовком „смерть жінки“ і т. д.; „Немирівна“ поміщена на стор. 625 у віддїлї „некористні наслїдки становища женщини“ і на стор. 892 в осібнім віддїлї: „становище доньки в родинї“; пісьнї про шлюб брата с сестрою на стор. 201 у віддїлї „нещасна любов“ (зовсїм не відповідно змістови пісьнї) і на стор. 910 у віддїлї, те-ж доволї чудному — „брати і сестри“ і т. п. Всї сї приміри наведені нами з V тома, але і в III томі ми подибуємо не менче прикладів такого-ж розділу варіянтів одних і тих самих веснянок, колядок, щедрівок і т. п., і зводу ріжнородних до куши, дякуючи тілько схожости двох-трьох случайно приросших віршів (пор. напр. у колядках нр. 1 і 39 Д, або нр. 59 Е). Декотрі з розлучених самовільно варіянтів зведені вказівками в низу (див. напр. у колядках нр. 5 і 32 і т. п.), але богато так і лишило ся далеко один від одного, напр. нр. 42 від 32, або нри 25, 28 і 132). Взагалї-ж колядки розложені зовсїм без системи і колядки народнї перемішані с книжними, з віршами, чисто-поганські с християнськими, серіозні с пародіями, немов би навмисне, як найбезсистемнїще *).

У І томі пісень не богато, то й материял не міг бути так пороскиданий, як у III та V т. Але за те тут подибуємо часто беззмістні заяви, як напр. на стор. 152: „Луцкій уѣздъ. О Спасителѣ народъ имѣетъ правильное понятіе“. Що за виключний луцький повіт! — Або на стор. 159: „Ушицкій уѣздъ. О святомъ Духѣ народъ имѣетъ правильное понятіе“. — І більше нїчого не говорить ся про ідеї народу про сьв. Духа! — На стор. 25 находимо навіть таке запевненє, що в Холмській Руси „дождь, снѣгъ, градъ, роса объясняются физически правильно“. Се тим чудніще, що доси й учені не знають правильного по-

*) До річей, що викликують усьміх, у збірнику д. Чубинського треба зачислити запитні знаки, котрі він кладе коло пописованих слів, про котрі одначе зовсїм не важко догадати ся, що́ вони значать; тим часом инчий подумає, що се слова незвістні збирачеви. Так напр. к-ірству — очевидячки не що инче як к різдву, счоло ся — счало ся, дрегло — древо і т. п. В инчих пригодах пописованє могло вийти при записуваню мало приготовленою особою. Чому-ж покладений знак нерозуміня при віршу: дочка до пеньки сьміло фука (стор. 415) — зовсїм не розуміємо. — Що́ незрозумілого у слові цукюйки (стор. 392, III) — уздечка (Zügel)?

ясненя повстаня бурі. Всї такі запевненя значать просто, що инчі з осіб, котрі достачували д Чубинському звістки, або були мало догадливі, або старали ся заповнити всї рубрики програми відповідями будь-якими, а д. Чубинський всї ті відповіди і взяв у свої книжки *).

Том VI (присуди волостних судів) визначає ся найбільшою систематичністю в роздїлї материяла, особливо присудів карного характера. Правда, що такий материял найлекше можна впорядкувати, рубрики-ж для него готові, дякуючи систематицї карного і цивільного права. Перед присудами є невелика, але докладна статя д. Кистяковського: „Волостные суды, ихъ исторія, настоящая ихъ практика и настоящее положеніе“, в котрій тілько видає ся чудним, що автор, маючи на оцї материял народнього суду на Україні, говорить досить докладно про народнїй суд у Московській державі і зовсїм нїчого не говорить про такий суд у литовсько-польській; правда, аби говорити про остатнїй, треба би взяти ся за акти, грамоти і взагалї за сирий материял. Пісьля статї д. Кистяковського іде трохи афористична в початку, але доволї жива статя д. Чубинського: „Краткій очеркъ народныхъ юридическихъ обычаевъ на основаніи прилагаемыхъ гражданскихъ рѣшеній“. Жаль, що автор не навів тут усеї своєї статї „Очеркъ народныхъ юридическихъ обычаевъ и понятій въ Малороссіи“, в котрій між инчими зроблено скілька інтересних зближень рисів народнього права на Україні із старо-руськими, що відбили ся у „Руській Правдї“, „Псковській судній грамотї“ і т. п.

Розбір юридичного материяла, що є в VI томі, полишаємо спеціялїстам **). Загальний інтерес у нему має питанє про порядність мужицького суду — і вже в сїй справі ми вкажемо на передмову д. Чубинського, котрий каже між инчим, що, переглянувши книги купи судів і вибравши з них поверх 1,000 копій присудів, він не подибав нї одного недоладнього та явно несовістного присуду; що, не вважаючи на неприязні відносини

*) Не лїпша і така звістка, яку находимо в II т., стор. 223: „29 іюня. Женщины въ этотъ день празднуютъ „брикси“. Що се за „брикси“ — не сказано.

**) VI том „Трудів експедицiї“ д. Чубинського послужив уже, між инчим яко материял для статї д-ки Єфименкової в „Знаніи“: „Народныя юридическія воззрѣнія на бракъ“.

мужицької людности до Жидів і польських панів, остатні дуже часто (30% усїх пригод) обертають ся до волостних судів, до чого вони не обовязані законом і чого не робили би, як би ті суди були злі і т. д.

Взагалї, не вважаючи на хиби систематизації, що вийшли, очевидячки, через поквапність працї, збірник д. Чубинського, то в своєму родї рідке, а в нашій лїтературі либонь чи не одиноке виданє богатством і ріжнородністю материяла. Без сумнїву, наукове обробленє єго може заняти не одного ученого і на довгий час. У отсїй рецензії ми бажали би тілько вказати взагалї на значінє сего виданя, і зупинимо ся лише на небогатьох подробицях.

Хоть як богатий та інтересний є материял для характеристики ріжних боків народнього побуту, особливо родинного, який представляє величезний V том „Материялів“, але ми не будемо говорити тепер про него, поки не вийде IV том, що обіцяє обрядові пісьні, де імовірно будуть головно весїльні пісьні. Ми думаємо, що висновки про народнїй побут по памяткам єго словесности аж тоді матимуть докладний науковий характер, коли не будуть опирати ся на абсолютному методї, котрий забуває, що народня словесність теперішнього часу, так само як земна кора для ґеольоґа, має в собі гущі ріжних культурних епох, а окрім того в народї є ріжні стани, ріжні характери — одним словом, що нарід не однакова маса, котра взагалї може бути характеризована по її словесности. Обрядові пісьні мають у собі риси побуту від найдавнїщих єго форм до найновіщих, а через те від них, на нашу думку, мусить бути початий дослїд народньої словесности.

Але 1-ий вип. І тома та III том „Материялів“ мають у собі доволї скінчений круг даних для характеристики вірувань українських селян. Ми не вважаємо себе в правї покинути розмову про отсе виданє, не сказавши хоть кілька слів про сї дані. Досить одного поверховного погляду на сї дані — на повіря, леґенди, казки, пісьні, вірші і т. п., аби прийшла в голову думка: як можна було говорити стілько про те, що руська народність найдавнїщої руської країни, де нарід до остатнїсїнького часу не переставав виступати активно, поєднувала ся або потемнїла, втратила свій руський характер, сполячила ся і т. п.! Звістно, в побутї народа, що жив і дїяв протягом 1000 років у певних

відносинах з инчими народами, що мав ріжні культурні верстви, не могло не накопичити ся богато нового, богато схожого с чужим. Але одночасно, тепер, коли про побут, віруваня, словесність правобічної України й Галичини ми маємо, дякуючи збірникам дд. Головацького та Чубинського, таку силу матеріяла, швидче треба сказати, що ледви чи де небудь зберігло ся стілько найдавнїщих рисів руської народности, як у сих буцїм-то „сполячених“ країнах. І коли ми здержуємо ся від рішучого висказу такого присуду, то через те, що боїмо ся, аби в сїм висновку не грало ролї головно те, що инчі країни тепер по-просту менче досліджені, як Галичина та південно-західня країна.

Недавно видані збірники білоруських пісень дд. Безсонова та Шейна показують напр. те-ж богато найдавнїщих руських побутових рисів у инчій країнї і знов же таки в тій, котру богато людей уважають „не чисто-руською“.

Сяк чи так, а віруваня й пісьнї I та III тома „Матеріялів“, зібраних експедицією д. Чубинського в південно - західню країну, на кождім кроцї заставляють згадувати найдавнїщу Русь, до-татарську — її лїтописї, проповіди духовних, обличеня, тай південно-західнїх Славян, і одночасно дуже часто і великоруських роскольників, їх духовні вірші, Голубину книгу і т. д. Такі напр. оповіданя про сотворенє сьвіта при помочи чорта, про походженє гір, віруваня, що представляють найцїкавіщу анальогію з богумильськими та манїхейськими і через сї остатнї із зендськими, виложеними в Бундегешу *). Надруковані у III т. „Матеріялів“ д. Чубинського колядки, то цїлі українські Веди, по котрим можна дослїдити відтїнки релїгійних ідей від часів найдавнїщих до найновіщих. Ось напр. колядка, що своїми образами нагадує гимни Індрі і богато псальмів, що висьпівують про бога, котрий появляє ся у громі:

Ой із-за гори, з-за зеленої
Виходить нам чорна хмара,

*) Чубинськ., т. I, стор. 143, 185, 191, 192, 142, 146, 147, 151. У Бундегешу творенє істнуючого сьвіта робить ся при боротьбі злого духа з первосотвореними Агурою предметами; Justi, Der Bundehesch, VI—XI. Найближчі до надрукованих у д. Чубинського віруваня українські, північно-руські й инчі наведені в Афанасьєва „Поэтич. воззрѣнія славянъ на природу“, т. III, стор. 458 і дд. Богумильський вплив на українську народню словесність безсумнївний: богато колядок напр. просто йдуть до писань попа Богумила, „як Христа на попа клали“ і „як Христос плугом орав“ (див. нижче).

Але не є то чорна хмара,
Але но є то Напередовець,
Напередовець красний молодець.
Заперезав ся чорною ожиною,
За тою ожиною та три трубоньки:
Перша трубонька та роговая,
Друга трубонька та золотая,
Третя трубонька та жубровая.
Та як затрубить та в роговую,
Та врадує ся весь звір у полї;
Та як затрубить та в золотую,
Та врадує ся вся риба в морі;
Та як затрубить та в жубровую,
Та врадує ся весь мир на землї. (стор. 291),

Инчі варияпти сеї колядки більше приспособлені до звеличаня пастуха, і в них майже зовсїм нема космічних образів (там же стор. 293, 469); але ось іще нові образи з одного варияпта:

Як затрубить в золотую,
Пішли голоса по-під небеса,
Небеса ся ростворили,
Всї сьвяті ся поклонили *) (стор. 405).

Місце не позволяє нам виписувати більше текстів колядок із ІІІ тома „Материялів", і ми обмежаємо ся тілько вказанєм найінтереснїщих і ріжних одна від одної катеґорий. Такі є, 1) колядки з виразними слїдами найстаршого натуралїстичного культу або сьвітогляду, що виразно повстали з найдавнїщих релїґійних гимнів, як Веди, або гимнів так званих гомерівських, як напр. наведена вище; пор. те-ж про зорю — колядки на стор. 281, 391, 395, 420; про сонце, місяць, вітер і т. п. на стор. 409, 404, 415, 452—453; про коня та героя, що будують небо (стор. 291—292) **); 2) колядки, в котрих зільляні образи

*) Пор. Rig-Veda, I, 4, г. 8, перев. Langlois (Biblioth. oriental, 1872, I), ст. 75: „О Магаден (Індра), твоя могучість не знає супірника! Страшним громом ти заставляєш звучати ріки і хвилї!!... (стор. 89, гими XIX—14), Бог, що носить блискавку — від звука, котрий ти добуваєш, ворушать ся всї істоти одушевлені і неодушевлені — і сам Твашгрі (Гефест), наляканий твоїм гнївом, дрожить, о Індро, бачучи, як ти осьвячуєш твоє царство". В українських повірях хмари те-ж представляють ся часто чортами, як у Ведах Азурами. Див. у Чубинського т. І., 22—25.

**) З остатн. пор. у Ріґ-Ведї (I, 1, 6) слова про те, як Індра, їдучи на колїсниці, дає образ хаосу.

християнських сьвятих з образами антропоморфічних богів, опікунів хліборобства (сьв. Петро, Ілия або сам Бог орють ниву, ходять за вівцями і т. п.): напр. на стор. 385, 321, 346, 348, 421, 428, 450—451, 453, 337, 352, 390, 453; 3) колядки зо слїдами реліґійного сьвітогляду, вищого від первісно-натуралїстичного, але й не чистого православно-богословського (в родї богумильства) та пантеїстичного, напр. заснованє сьвіта двома голубами, побудованє церкви с трьома вікнами — небо і Трійця (Чуб. III, 280 і инч.), суперечка сьв. Петра і Бога про величину землї (стор. 307, 344—346), персоніфікация Христа птицею, рибою, євангелия — квіткою, розцьвіт рожі на Різдво, течія ріки зі сльози впущеної ангелом, із крови Христа, і різдво Христа серед винограду і т. п. (див. напр. стор. 298, 343, 353, 324, 447—449, 306, 434, 335, 407 і т. д.) *). С сим же вяжуть ся колядки та щедрівки, що говорять про зустріт Дїви Марії з Жидами, про розмову її с Христом про муки і т. д., напр. стор. 343, 349, 353, 447, 442, 444, 449, 481, про лежанє Христа у гробі (стор. 447) **). 4) Колядки книжно-бурсацького характера із Богогласників XVI—XVII т. (стор. 327,

---

В колядках нр. 31 (стор. 294—95), 85 (стор. 357), 151 (стор. 422—23) можна бачити або темні, або модерніізовані риси ідей про царя-праотця, що терпить від ворога, як Джемшід або Їма. Колядка нр. 120 (стор. 392) представляє, бачить ся, слїди культу Леля, сонця в видї „білої дитини", як у Ведах називає ся сходяче сонце.

В колядках нр. 139 місяць і єго сестра — зоря обходять сьвіт, дивлячи ся, чи ладять ґосподарі мід, вино і т. п. жертви. Пор. Rig-Veda, Langlois, p. 45. IX, 1. — Українську колядку про чудесного коня пор. до білор. у Безсонова, стор. 75.

*) В одній колядцї два ангели появляють ся в видї голубів і кажуть (стор. 417):

Ми випитуєм, ми вивідуєм,
Щó ся дїє межи мирами:
Пани (в инч. вар. Жиди і пани) весь сьвіт заняли,
Брат на брата ворогує і т. д.

В инчому варияитї стоїть і такий вірш:

А царь на царя до війни стає.

В деяких варияитах ангели дихають над Христом у яслах, у инчих — воли (стор. 326, 355, 449). Воли часто звуть ся сьвятими, пор. Чуб., т. I, стор 48. У Зноймі, на Мораві, на старому фреску, що представляє Різдво, над волами нарисовані авреолї, як над сьвятими. L. Leger, Le Monde Slave, 217.

**) З остатньою схожа моравська пісьня Tré ložé (Susil, Moravské Narodni Pisně s napěvy, 1872, 47. Пор. Сахаровъ, I, 93, 133.

328 і инчі)*). 5) Колядки, що представляють відломки вертепної або взагалі різдвянської драми (стор. 329), що часто наївно або з гумором трактують предмет (нр. 73, стор. 342, як Лицьвяки, тоб то Білоруси приносять дари Христу; нр. 84, стор. 355, і нр. 100, стор. 376 — Христа хвалять зьвізди, коні козацькі, бурсак, що забув по латині, пастухи; нр. 104, стор. 381 — сьвятковане вродин Христа на небі, пор. нр. 166 і т. п.). 6) Жарти і пародиї хлопців (стор. 427, 430, 434, 463, 476—77), бурсаків (стор. 426), льокаїв (стор. 425) і т. п., так сказати карнавальний елємент сьвята й обряду. Всі сї роди колядок відповідають ріжним епохам релїґійного сьвітогляду і відносин до сьвята й обряду, так що в колядках ми маємо і риси найдавнїщого сьвітогляду, і пізнїщі верстви. Нарештї, декотрі колядки зовсїм не мають релїґійного характера — се просто сьвітські величаня ґосподарів, дївчат, парубків, попів. Сей, 7-ий рід колядок вражає між инчим рисами старинного і зовсїм не мужицького побуту: одїж у них згадує ся кована, з ружєм, часто стрілами, футра з куни; молоді люде представляють ся героями, проводирями войськ, сидять у шатрах зі слугами - товаришами, облягають міста і т. п. Очевидячки, що сї образи взяті з побуту дружини і князїв, удїльних часів (див. напр. Чуб. т. III, стор. 433, 312—313, 307—310, 321).

Одна колядка представляє риси ще перед-княжого побуту: в нїй мужі збирають ся поплисти по Дунаю та стати на службу в Царгородї (стор. 297 і 440). А в тім вариянти колядок із рисами героїчного побуту удїльної епохи кращі, повнїщі й численнїщі у збірнику галицьких пісень д. Головацького; вони наведені й пояснені у збірнику „Историческія пѣсни малорусскаго народа“, недавно виданім д. Антоновичем і Драгомановим.

Таким чином, в українських колядках, котрих надруковано тепер таку купу, дякуючи збірникам дд. Головацького та Чубинського, ми маємо останки найдавнїщого руського епоса, релїґійного і героїчного, що зберігли ся, дякуючи їх обрядовому характеру, в тій країнї, де в перше з'орґанїзувало ся руське племя. Давність колядок доказує ся між инчими схожістю з ними білоруських „волочобних пісень“. Скоментовані при помочи лїтописей, поучень і взагалї памяток найдавнїщої руської лїтера-

*) Нр. 60, стор. 333, се просто церковний ірмос: Дѣва днесь і т. д.

тури, та порівняні до пісень инчих народів, особливо славянських, колядки, веснянки, тай взагалї обрядові українські пісньї представили би дороцїнне жерело для порозуміня славяно-руської старини *). Тепер, коли видано чимало пісень инчої руської землї

*) Представлений вище показ давнїщих і новіщих категорий, на котрі ділять ся колядки, то вже сама собою відповідь на ту думку про українські колядки, що була виказана д. А. Веселовским у рецензиї на „Историческія пѣсни малорусскаго народа“ т. I — надрукованій у „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“, 1875, нр. 278. Д. Веселовский, як нам бачить ся, надто далеко заходить у прикладї сим разом теориї пізнїщого, культурно-християнського походженя і розповсюдженя таких памяток народньої словесности, як пісьнї, а особливо обрядові, котрі далеко не те, що казки, леґенди або навіть бальляди. По д. Веселовскому, звичай колядувати — християнського походженя, а колядки — пісьнї, де в попсованому видї передають ся риси різдвяньскої драми, котру представляють ті, що ходять із вертепом і зьвіздою. Відси — три царі переміняють ся в місяць, сонце, дощ і т. д. і т. д. Ми не будемо піддержувати мітольоґічних пояснень слова коляда, котрих про те й доси держать ся ті, що займають ся руською старином; ми готові приняти, що коляда — calendae, але не можемо приняти, що в колядках нема слїдів до-християнського культу, бо він надто виразний в богатьох колядках, як і в инчих обрядових і періодичних руських пісьнях, до котрих ми вважаємо особливо доконечним рівняти колядки. Так напр. ми вважаємо незвичайно важним, що в українських колядках є виразні веснянки, що очевидячки поясняє ся тим, що такі пісьнї могли повстати ще в дунайськый період житя славяно-руського племени, коли празник початку весни міг бути недалеко від 25 грудня — 1 сїчня — чим поясняє ся й роля, яку грає в богатьох українських колядках виноград; не менче важна і та схожість, яка істнує між українськими колядками і білоруськими волочобними пісьнями, котрі сьпівають ся на Великдень, що вже просто припадає в один час із весняним сьвятом у наших ширинах. Очевидячки, що значна частина пісень поганського весняного сьвята прилипла у християнську епоху на півднї до Різдва (колядки) і Нового року (щедрівки), а більше на північ — до сьвята Воскресенія Христового. Вже волочобні пісьнї д. Веселовскому ледви чи поведе ся виснувати з різдвяньскої драми. Тай українські колядки, що належать очевидячки до відломків і потомків тої драми, досить виразно відділяють ся із ряду инчих, між инчим і своєю книжною мовою. Вони не тілько християнського, але й дуже нового походженя, бо ледви чи українська вертепна драма може бути відсунена далї XVI ст. С богато й християнських колядок, от хоть би напр. колядки про сотворенє сьвіта і взагалї богумильські. Коли-ж культ місяця, дощу, сонця і т. д. давнїщий від культу трьох різдвяньских царів, то певно й колядки про перші мусять бути давнїщі не тілько від вертепної драми, але й від християнства. Нема тут неможливого тим більше, що коли обрядова українська поезия зберігла слїди релїґійних до-християнських величань і ідей, то вона могла зберігти й слїди геро-

давнього заселеня — Білорусиї, і коли, дякуючи инчому збірникови д. Шейна, ми маємо в-перше, пісьля Сахарова, досить повний і систематичний збірник анальоґічних великоруських пісень (родинних і обрядових), ми в праві ждати від наших спеціялїстів серіозного порівняного досліду побутових рисів у родинних і обрядових піснях трьох галуз руського племени. Заняті остатнїм часом майже виключно великоруськими билїнами, наші спеціялїсти полишали майже без уваги і великоруські родинні та обрядові пісьні, і взагалї так називані лїричні; на українські-ж і білоруські пісьні наші вчені майже зовсім не звертали уваги в остатнї двацять років, пісьля Максимовича,

---

їчних величань і ідей до-татарської, тоб то раньої християнської епохи на Руси. Пісьні зо слїдами дружинно-княжого побуту тої епохи поміщені у книжцї, котру розбирав д. Веселовский. Видавці її не тілько „помнили, что пѣсни подвергались наслойкѣ въ теченіи поколѣній“, але при кождій пісьні вказували на такі верстви, та тілько, на підставі зближеня пісень із лїтописями, вважали можливим признати в сих піснях і с т а р у в е р с т в у. Рецензент каже окрім того: „Мнѣ недостаточно знать, что пѣсня своимъ содержаніемъ напоминаетъ черты дружинно-княжеской эпохи; мнѣ необходимо узнать, что такого рода соотвѣтствія нельзя найти между пѣснью и чертами какой-нибудь другой позднѣйшей эпохи“. Але-ж не тілько в судї, а й в науцї часто вважає ся коли не достаточним, то важним доказ якогось факту позитивним способом і не вимагає ся від того, хто доказує, аби він доказував єго ще й неґативним. А в сім разї риси звичаїв, відносин, обстанова, узброєнє і т. п. в богатьох колядках очевидячки і не мужицькі, і не козацькі, а богатирські та князївські. Видавці в передмові застерегли ся, що сим побутовим рисам вони дають більше значіня, як особистим зближеням, до котрих може подати повід супоставленє пісьні й лїтописї, а тим менче іменам, що подибають ся в пісьні. Виїмку зроблено тілько для нру 12 (князь Роман) — гаївки (весняна іграшка — д. Веселовский називає її колядкою). Подибаючи в усїх підляських варіянтах її імя Роман, видавці, звістно, думали, що імя се в тих варіянтах не случайне. Домаганє д. Веселовского, аби імя се було і в инчих варіянтах, тілько тодї було би вповні оправдане, якби видавці думали, що пісьня ся зложила ся для Романа. Але вона, очевидно, давнїща від Романа — уже яко весняна хороводна іграшка — а інтересна в сім разї не тілько тим, що в підляських варіянтах в неї попало імя грізного завоювача країни, але й тим, що в нїй представляють ся староруські данники та князї і старо-руська данина — бджоли. Такі риси видно в богатьох українських обрядових пісьнях, наведених у І томі „Истор. п. малор. народа“. Д. Веселовский відкидає із сих пісень і значінє нру 14 (Князївський тиун), поясняючи в нїй слова п о їх а в с у д и с у д и т и відгуком від міста Судомира — Сендомира. Але ми маємо тепер в богатій колькєкциї пісень і инчого материяла, присланій київ-

Метлинського, Костомарова, котрого дослїд про українські пісьні, у „Бесѣдѣ“, що мав дати в новому, повнїщому видї єго працю, видану в сорокові роки, на жаль, перерваний з перервою „Бесѣды“. Тепер пісьля збірників Безсонова, Шейна, Головацького та Чубинського, уже не можна анї їґнорувати, анї обмежати ся загальними словами про пісьні і взагалї памятки народньої словесности білоруські та українські.

Нам лишає ся сказати лише по кілька слів про инчі виданя, однородні материялом із тим величезним виданєм, за котре ми маємо подякувати імператорському російському ґеоґрафічному товариству.

ському відділови ґеоґр. товариства д. Манджурою із харьківської та катеринославської ґуберніï, новий варияпг сеї пісьні, що кінчить ся так:

Нема пана дома, десь у гетьмана,
Суди судить, ради радить,
А за тиї суди — золотиї шуби,
А за тиї ради — коники в наряді.

Пісьня записана у Вільшанах, харьківської ґуберніï й очевидно Сендомир тут ні при чому. До того-ж пісьня приняла й місцеву верству, московського періода (властиво слово „гетьман“), як і треба в лївобічній Україні, а схожість її з галицькою в основній темі — сьвідоцтво давности основи пісьні. На такі пісьні звернено увагу аж недавно, і ми не сумніваємо ся, що коли тілько наша суспільність буде в станї дати як найбільше та оцїнити працї таких людей як д. Манджура, то ми матимемо не мало пісень зо слїдами старо-руського побуту з ріжних кінцїв Руси. Ми й тепер маємо скілька нових пісень і варияптів, котрих тут не наводимо, не бажаючи вбільшувати отсю мимохідну замітку.

Вважаємо доконечним сказати, що годї не згодити ся з увагами д. Веселовского що до не-руського походженя леґенди про золоті ворота (нр. 15). Але в усякім разї не треба забувати, що ся леґенда приспособила ся у нас до здобутя Київа Татарами і перемінила ся на пісьню, котру чув д. Стоянов у Київі і с котрої д. Кулїш записав чотири вірші. Що до таких мандрівних оповідань і витворених із них пісень, то важне і те, що їх задержало у певній місцевости, і яку вони там приняли місцеву форму. Держачи ся сих з'уваг, і вважаючи себе поперед усего видавцями, вони помістили у своє виданє при 63—69, бо бажали зібрати усї пісьні, де тілько лишила ся яка-небудь тямка про Турків і Татарів, і дуже жаль, що вони пропустили скілька колискових пісень. А що н-ри 68—69 не побутові пісьні а бальляди, се виразно застережено і в передмові, і в коментарях. Українські-ж пісьні, рідні ну 63-ому, справдї показують ту „оріґінальну“ появу, що на Україні подибують ся вкупі усї варияпти, які у Сербії та Болгарії, в Ґерманії, Чехії, Моравї, Польщі та Великоросії подибують ся окреме.

У І томі Записок заснованого в 1873 р. південно-західнього віддїлу імператорського росийського ґеоґрафічного товариства (Київ, 1874) поміщено між инчими більше або менче вартими уваги статями, і 20 пісень, записаних від Кобзаря Остапа Вересая, вкупі з написаною д. Русовим інтересною біоґрафією сьпівака, с котрої можна дізнати ся, як у старовину була з'орґанїзована наука кобзарської штуки, та статею д. Лисенка про музику Вересая й украïнської пісьні взагалї, що дає либонь чи не першу у нас пробу порівняно-етноґрафічного музикального досліду. Про історичні думи, записані від Вересая, ми говорити богато не будемо, бо вони поміщені с поясненями у згаданому вище виданю „Історичних пісень украïнського народу". Скажемо тілько, що Вересай сьпівав підчас III археольоґічного з'їзду ще три думи, котрі не ввійшли у виданє південно-західнього віддїлу ґеоґраф. товариства. Із дум не-історичних у Вересая звертає на себе увагу дума, затитульована „Невольницька" (стор. 6), доси незвістна і дуже оріґінальна. В ній представляє ся, як соколятко було взяте із ґнїзда „стрільцями-бухаловцями" і занесено в Царґород, де єго на ринку купив Іван Богословець і тримав єго у срібних путах і з перлою коло очей. Старий сокіл прилетїв над Царґород, голос єго зачуло соколя, „головку склонив і крилечка опустив" і т. д.

А сокіл налїтав, та на крила взяв,
Та на високу висоту — гору підношав:
„Ей, соколя моє, бездольне-безродне!
Лучче ми будем по полю лїтати
Та собі живности доставати,
Ніж у тяжкій неволї у панів проживати.
Ей то-ж у панів єсть що пить і їсти,
Та тільки не волен сьвіт по сьвіту походити!"

Нам бачить ся, що ся дума — альлєґория неволї у турецькому полонї, де декотрі невольники займали і високе становище, і найтїсніще вяже ся с тими невольницькими пісьнями, які поміщені у згаданому вище виданю д. Антоновича та Драгоманова.

Пісьні релїґійно-морального змісту, що сьпіває Вересай, мало визначають ся від пісень украïнських слїпих лїрників і є однородні с пісьнями великоруських „калїк перехожих" та бідних, окрім пісьні про Правду (стор. 23). Є й великоруська пісьня про те, як „Правда з неправдою бороли ся", але в ній обі перзонїфіковані у дві мітичні істоті. Украïнська-ж пісьня то простий протест проти порядків „до-реформованої Росиї":

Нема в сьвітї правди, правди не зіскати,
Що вже тепер неправда стала панувати!
Тепер правда у панів в темницї,
А щира неправда з панами в сьвітлицї...
Бо у судї стати, — правди не зіскати,
А тілько сребром-златом панів насищати і т. д. *)

Пісьня ся зовсїм однородна своїм духом із тими, у котрих плаче ся на кріпостне право, панщину **), і котрих найцїкавіщим продовженєм є пісьнї про еманципацию. Варто завважати, що пісьнї остатнього рода появили ся в Галичинї у 1848—49 р. і що аж пісьля 1861 р. галицькі пісьнї, взорець котрих був надрукований в „Основѣ“ за 1862 р., появили ся в західньо-руській країнї. Тепер уже вони перейшли через Днїпро. Розуміє ся, що з особливою охотою сьпівають сї пісьнї на правому березї Днїпра, де вражінє панщини вбільшувало ся релїґійною та национальною ріжницею кляс, де визволенє мужиків припало на польський рух 1861—63 рр. і де заходи правительства пісьля 1863 р. були далеко користнїщі для мужиків, ніж умови визволеня мужиків на лївому березї Днїпра. На правому березї Днїпра сьпівають скілька пісень, у котрих основна галицька тема уже дуже розроблена, так що галицька пісьня уже розбила ся на три: у в одній показано ся оповіщенє волї і відлет панщини, у другій — роспука панів та економів і їх стан пісьля еманципациї, у третій — згадка мужиків за панщину і дяка цареви за визволенє. У I томі Записок київського віддїлу ґеоґрафічного товариства надрукований варіянт, записаний д. Білинським від лїрника із села Овсяників, лїтинського повіту, подільської ґубернії; він інтересний тим, що се злука майже всїх мотивів, які в инчих варіянтах появляють ся окреме — з додатком нових оригінальних віршів.

Тому, кому цїкаво знати, як нарід приймає реформи, ми рекомендуємо звістну українську пісьню:

Ой летїла зазуленька понад гори, села,
Чогось наша громадонька смутна, невесела і т. д.

*) А в тім варіянт Вересая не з кращих.

**) Одна з характернїщих таких пісень надрукована д. Костомаровим у „Лѣтоп. русск. литерат.“ (кн. VI, стор. 89); друга наведена в кінцї его моноґрафії „Послѣдніе годы Рѣчи Посполитой“; пісьнї про інвентарі надруковані у статї „Малороссія въ ея словесности“ у „Вѣст. Европы“ 1870, червень.

У сатиричних пісьнях, котрих від Вересая записано пять у книжці, виданій київським відділом географічного товариства, у водних визирають ті самі симпатії та антипатії, що і в згаданих вище пісьнях, особливо в нрі 2 („Дворка“).*) Инчі іронізують над женщинами, що негарно господарять (нр. 4), або представляють збір комічних невдач (нр. 3, Хома та Ярема), або по своєму передають стан, під сьпіване про котрий і таньцювала молодіж у царя Алкиноя (нр. 5 „Бугай“).**) І український кобзар переходить до таких пісень від думи про смерть Федора Безродного, як і сьпівак Демодок до пісьні про Арея та Афродиту пісьля пісьні про події троянської війни. На богатьох сатиричних українських пісьнях видно вплив великоруський; пісьня про Хому й Ярему очевидячки перенята від Великорусів, у котрих подібні пісьні й казки, своєю дорогою, те-ж переняті із західніх оповідань***). Пісьня „Пташине весіле“ (щиголь)****) спільна Українцям із західніми Славянами й инчими народами; у такому-ж роді є сербська пісьня про весіле воробця (Караджич, Сербські пісьні, I, 532—533), тілько далеко коротча, чеська (Wenzel — Westslavischer Märchenschatz, 240), нїмецька (Uhland, Deutsche Volkslieder, I, 37, Vogelhochzeit). У Болгар сьпівають про весіле рака й жаби (Болгарські народні пісьні, зібрали Міладіновці, Загреб, 1861, 21—24); таку-ж пісьню сьпівають у Білорусиї (Безсон., 54). У романських народів пародия на людське весіле показана в виді весіля комах, як напр. у Італїянців: весіле муравля (Ferraro — Canti Monferrini, 120; тосканський варіянт у De Gubernatis, Zoological Mythology), у Французів: весіле мотиля (Bujeaud, Chants et chansons populaires des provinces de l'ouest, I, 38); подібні-ж у Провансальців (Arbaud, Chants populaires de la Provence, I,

*) Така-ж галицька пісьня у Чтен. имп. моск. исторіи и древностей, 1865, IV, III, 477.

**) Така-ж у Чтеніяхъ, 1865, IV, III, 509.

***) „Декамероне“ Бокаччіо, VIII, 8, приятелї Zeppa і Spineloccio, оповіданє — Иванъ Гостинный сынъ и о друзѣхъ, о Маркѣ и Шпинелетѣ, у Пипіна „Очеркъ литер. истор. стар. сказокъ и повѣстей“, 276; тамже, 301 — повѣсть о дву братяхъ о Еремѣ и о Ѳомѣ. Пісьню великоруську див. у „Лѣтопис. русск. литер.“, т. IV, стор. 73, пісьні самарськ. — зб. Костомарова і Мордовцева.

****) Така-ж галицька у Чтен. 1865, IV, III, 505—508; подібне-ж „Весіле перепелки“, тамже, стор. 518.

195, II, 189).*) Українська поезия взагалї любить подібні пародиї.**) Вона не вагує ся навіть виставити бенкет на небі.***)

Користуємо ся сею нагодою, аби вказати на доконечність узяти ся за систематичний і порівняний дослїд руської народньої поезиї, для котрого доконечні і збірники с показами на пісьнї, похожі на друковані в отсему збірнику — поперед усего в межах одної народности, а далї і в инчих. При теперішнїй же пороскиданости варіянтів по ріжних виданях і при тій безсистемности, з якою розложені варіянти навіть в одному виданю, як напр., окрім д. Чубинського, у дд. Головацького, Якушкіна й инчих, і при тому, що наші видавцї пісень не звикли вказувати на инчі видання — страшенно втруднена змога студий народнїх пісень.

Прекрасним виїмком із сего правила є недавно видані чумацькі народнї пісьнї І. Я. Рудченка (Київ, 1874, XIII, 257). Етнографічний нарис д. Рудченка: „Чумаки въ народныхъ пѣсняхъ“ був поміщений у „Вѣстникѣ Европы“ (1872, IX і X), а через те нам нїчого богато казати про чумацькі пісьнї що до їх змісту. Ми скажемо тілько про систему видання д. Рудченка. В нїм зібрані усї ким-небудь надруковані доси пісьнї, де згадують ся чумаки, і богато рукописних. Варіянти дібрані один до одного незвичайно пильно; пісьнї роскладені в порядку моментів чумацького житя. В такому видї видані пісьнї справдї не тілько лехко можуть бути студиовані що до складу й форми їх, але й показують ряд образів народнього житя. Правда, що у виданє д. Рудченка деякі пісьнї попали тілько через те, що в них случайно, иноді напр. замість слова „козак“ попало слово „чумак“; але в таких разах краще помістити зайву пісьню, ніж пропустити потрібну. Жаль тілько, що д. Рудченко зовсїм не думав про порівняні студиї пісень. Хоть мало, але й межи чумацькими пісьнями найдуть ся такі, що не виключно

*) На той же лад — мишачий баль у Bujeaud, I, 40.

**) Птахи ладять хлїб — див. Чтен. 1866, I, 558; миш книш почала, тамже, 559; суд над вороною — Чтен. 1865, IV, 502; жук тоне, тамже, 504; смерть комара — Чтен. 1868, IV, 503, 1865, I, 564. Сахаров, Сказан. русск. нар. 266. Гумористичне ґосподарство: Рудченко, Южнор. сказки I, 1. Пор. Караджич. Сербск. II., I, 505, 531, Медвідь оре — Чтен. 1865, IV, 509.

***) Чтен. 1865, IV, 499; пор. Чубинськ. III, 381.

належать Україні, і може переняті. Такою ми вважаємо першу пісню д. Рудченка, котру він ледви чи справедливо має в передмові за стару. Ся пісня мовою й тоном зраджує своє походженє із Великоросиї. Повніщі варіянти її, надруковані у д. Рудченка (В. і Г.), росказують, як під видом чумаків увійшло в місто (Азов) військо і захопило місто. В сій формі пісня виходить парафразою прозаїчного оповіданя про здобутє донцями Азова за царюваня Михайла Федоровича, оповіданя, надрукованого у „Чтеніяхъ импер. моск. общества исторіи и древностей“ (1864 р., кн. III, відд. V, стор. 13—17). Оповіданє се, своїм власне казковим характером, дуже визначає ся від історичних сьвідоцтв про сю подію і при тому очевидячки зложене у XVIII ст. Єму повинна була відповідати великоруська пісьня, що не записана доси ніким; пісьня ся зайшла на Україну, де стала дуже переміняти ся; у варіянтах А. і Б. у д. Рудченка вже нема мотива ограбленя міста чумаками, а рисує ся в них звичайну торговлю: тілько склад їх зраджує великоруське жерело.

Се не одинокий примір того*), як на Україні находять ся пісьні, так сказати, переведені з великоруських, тим часом як великоруські оригінали не піймані доси дослїдниками. Другий подібний примір показаний у 1 томі „Истор. пѣсень малор. народа“, стор. 284. Се деякі з варіянтів пісень про кровосумішку сина з матірю, де сини називають ся донцями, особливо варіянти, надруковані у V томі „Матеріаловъ“ д. Чубинського (нр. 458, стор. 921—927, особливо варіянт Ж), що очевидячки мають на собі слїд великоруського впливу і в мові. Ми гадаємо, що істнувала, або може істнує великоруська пісьня, для котрої було жерелом оповіданє подібне до тих, що надруковані д. Костомаровим у „Памятникахъ старинной русской литературы“, вид. гр. Кушельова-Безбородка, II, 415—442. І великоруський оригінал згаданої вище пісьні у д. Рудченка міг повстати з оповіданя або казки. Се знов не виключні приміри як переходу оповіданя у пісьню й противно, так і відповідности, що каже допускати перехід пісьні та оповіданя із одної місцевости у другу. Так напр. Шишков у записцї, поданій імператорови Александрови, вказав, між инчими примірами непоша-

*) Так переходили не тілько бальляди, але й історичні пісьні; напр. самарська пісьня, надрукована у „Лѣтописяхъ русской литературы“, т. IV, 38 — очевидячки великоруська переробка української пісьні про Запорожців пісьля полтавської битви, тілько з переміною суму побіджених на іронію побідителів.

новку для духовенства та розпросторення роскола, чутку в народі „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся для совершенія неистовства въ козью съ рогами кожу, которая тотъ-часъ къ нему приросла“ (Іконніков, Гр. Н. С. Мордвиновъ, стор. 420), а в „Записках о Южной Руси“ д. Кулїша (т. II) надрукована українська сатира про попа й селянина Кирика зовсїм на сю тему, тілько замісь козячої шкіри стоїть волова. Ми знаємо й другий варіянт сеї-ж пісьні.

Подібні приміри вказують на наглу доконечність порівняних студий руської народньої словесности і спеціяльно на доконечність вистудіювати південну великоруську окраїну, котра стикає ся з українською, і котра майже не займана в етноґрафічному зглядї, а тим часом вона здавна була місцем змішаня української та великоруської козацької кольонїзації.

„Вѣстникъ Европы“, Петербург, 1877, март, 85—109. Підпис: М. Т—овъ.

Материяли й уваги про українську народню словесність.

До читача. — I. Пісьня про здобутє Азова. — Степан Разін — козак Гарасим.

До читача.

Автор понизчих уваг належить до катеґорії людей, яких не мало було й є серед Українців, і котрі сотворені не зовсїм нормальними, аби не сказати зовсїм ненормальними умовами культури в їх батьківщинї. Палкий любитель рідної етноґрафії, автор має доволї богато українського етноґрафічного материяла, котрий, звістно, він бажав би видати в систематичній формі — зводів с поясненями. Але на такі виданя перше треба засобів, котрі могли би дати тілько гарно зорґанїзовані вчені товариства, яких нема в нашій батьківщинї, як академії та західньо-славянські матицї. А окрім того на саму прилагоду таких видань, як би навіть у певних індивідів стало засобу хохлацької упертости, аби творити працї, що, Бог зна скілько можуть пролежати „у портфелї автора“, конче потрібно повних учених підмог, богатих бібліотек, тим більше, що з огляду на напрямок (порівняно-історичний), який тепер приняла наука про так назв. народнїй побут і слово в західнїй Европі, трохи соромно випускати такі виданя, як навіть кращі етноґрафічні працї, що виходять у Росиї, тоб то обмежувати ся майже самим публїкованєм сирого материяла, без коментарів або с коментарями, вітхненими самою теплотою национального почутя або мудрованями домашнього народництва. Але треба бути дуже щасливим, аби мати під рукою потрібні підмоги, бо їх зовсїм повно не дають не тілько бібліотеки росийських провінцияльних міст, до того

доступні тілько професорам, але й навіть столичні. При теперішньому стані справ, повні й достойні вимогів часу видання нашого етнографічного материяла можуть зладити тілько люде, що мають змогу користувати ся бібліотеками у Росиї, в західній Словянщині та в Германії, з додатком Парижа й Лондона.

Писець сих стрічок не тілько не належить до тих щасливих, але призначений долею жити в певнім глухім кутї, де годї добути для справки часто найзвичайнїщої книжки. Він, звістно, не тратить надії обробити сяк так систематично певну частину українського етнографічного материяла, що є в него, а поки що, й поза ті відділи, коло котрих він спеціяльно працює — він зважив ся публїкувати в ряди-годи окремі материяли й замітки, на котрі вони наводять, полишаючи і ті материяли і ті замітки, особливо, звістно, перші, на увагу инчим любителям українського знання батьківщини. На перший раз він подає на ласкаву увагу редакциї й читачам „Київської Старини“ понижчі замітки, число котрих може бути помножено, коли того захочуть і редакция і читачі.

I. Пісьня про здобуте Азова.

Статя д. А. Стоянова „Южно-русская пѣсня о событіи XI вѣка“, поміщена в липневій книжцї „Київської Старини“ за 1882 р., як і треба було ждати, викликала рух серед українських етнографів. На статю сю швидко обізвали ся дд. Костомаров („Київськ. Стар.“ серпень) і Новицький (ibid. вересень), хоть і прийшли до висновків, незгідних з висновками д. Стоянова, бо оба признали, що пісьня, котру сей остатнїй прикладає до події XI ст., здобутя Торческа, іде до події пізнїщої, здобутя Азова козаками (донцями й запорожцями) у 1637 р.

І ми почнемо наші замітки з предмета, що дав повід до названих статей, як з огляду на, так сказати, живий характер сего предмета, так і через те, що всї три звістні автори згадували й наші слова про сей предмет, висказані скілька років тому...

По перед усего доповнимо материял, на котрім усї три писателї основують свої з'уваги.

В наших паперах є ще два варіянти спірної пісьні. Перший по повноті, тай по часови записаня єго, находить ся в зо-

шитї незвістного любителя, що дуже вміло збирав народні пісьні, котрими, як видно з дописків, користували ся такі видавці, як дд. Чубинський, Новицький, Антонович і Драгоманов і инчі. Ось він:

1. Ой, що то за крячок,
Що по морю лїтає,
Ой, що то за бурлачок
Да молодців збирає?
5. „Збірайте ся, братця,
Все народ майстеровий,
Здїлаємо, братця,
Півтораста возів,
Да накупимо ми, братця,
10. Півтораста пар волів.
Посадимо ми, братця,
По семи молодців,
А по восьмому поганялничку,
По девятому кашоварничку,
15. А по десятому для сторожности.
Поїдемо, братця,
У славний город, у Азов.
І станемо ми, братця,
У дванадцять рядів".
20. Виходють, братця,
Азовскіє купці:
„Показуйте ви, славні чумаченьки,
Славний товар із возів".
„Ой, єсть у нас лисиці, куниці
25. Ще й чорні соболі,
Да до завтрого не покажем".
Ой купці пішли ночувать...
. . . . . .*)
„А вставайте, милі братця, потихесеньку,
Заряжайте ружья помалесеньку!"
30. Да тоді тряхнули,
Да й узяли Азов.

Під сею копією стоять дописки збирача: лїворуч — не кончена (вірнїще би, бачить ся, сказати: з пропуском), праворуч — Борзна.

Другий варіянт находить ся у збірнику Маційовича й Ганицького, зладженому в 1876 р. Записаний сей варіянт у с. Барахтах, васильківськ. пов., київськ. ґуб., від старого „дїда",

*) Тут, очевидячки, пропуск.

що, як помічає д. Маџївич, „не знаљ ни происхожденія, ни конца, ни вообще смысла“ сеї пісьні. Ось варіянт д. Маџївича:

1. Ой, що-ж то за крячок,
Що по морю крякає?
А що-ж то за бурлак,
Що народ збирає?
„А збірайтесь, братьтя,
А все народ майстерской,
Та изробімо, братьтя,
Півтораста та возов,
Та покупім, братьтя,
Півтораста та волів,
Та изробім, братьтя,
Півтораста та яром,
Та посадім, братья,
Півтораста молодців;
Та поїдем, братьтя,
В город та Азов“.
. . . . . .
. . . . . .
„Що ви за люде,
Якой у вас товар?“
„Лисиці, куниці
І чорні соболі.
Дай, Боже, завтрого дождать,
То всї будемо *) знать“.

Варіянти сї не дуже визначають ся від тих, що були вже звістні зо збірника д. Рудченка (Чумацькі пісьні) та статї д. Стоянова, та все таки вони важні, перше, місцем їх записуваня: не тілько у васильківському повіті, київськ. ґуб., але і в Борзні, черниг. ґуб. І д. Стоянов, і д. Новицький надають велике значінє справі про розпросторенє сеї пісьні; перший покликує ся на те, що вона сьпіває ся тілько у Поднїпрянщинї, тоб то в місцевости, де лежав і Торчеськ, а другий натискає на присутність пісьні, окрім Поднїпрянщини, ще в єлисаветградському повіті, країні запорозькій, що для д. Новицького важно з огляду на єго нахил до думки про запорозьке походженє сеї пісьні. Тепер виходить, що пісьня замічена і в Борзні, доволї далеко і від Днїпра, і від запорозьких вольностей. Скинувши оком на місця, де записані (звістно, більше або менче случайно) всї сїм вари-

*) Очевидячки, замість: будете.

тів пісьні *), можна сказати, що ся пісьня взагалї доволї широко розпросторена по всїй Українї, особливо по київській та лївобічній, тоб то по місцях відносно нового заселеня (Київщина наново заселила ся від XVIII ст.). Остатня обставина промовляє більше в користь відносно нового, азовського, походженя пісьні, нїж старого, торчеського. Далї, наші варіянти інтересні тим, що в них обох місто, здобуте хитрістю, названо виразно Азовом. Таким чином із сїмох, доси записаних варіянтів, у пятьох шукане місто назване — Азов (Рудченко, А, В, Стоянов, Косач, наші два вар.), а в двох инчих (Рудч. Б = Стоянов, Ильницький і Рудч. Г.) названі Ростов (тутже і Кремінь) і Щучин, оба близькі до Азова. Така більшина в користь Азова не може не мати значіня. А в тім, найважнїщий доказ у користь азовського походженя пісьні, схожість її з писаним оповіданєм, поміщеним у „Чтеніяхъ моск. общ. ист. и древностей", під імям: „Взятіе Азова донцами въ царствованіе Михаила Ѳедоровича" (1864 р., кн. III, 12—17), майже вичерпано у статї д. Новицького. Ми можемо тілько додати, що вірші 20—26, особливо остатнїй, варіянта борзенського найясніще передають зовсїм затемнений у декотрих варіянтах змисл розмови Азовців із приїжжими, вложений в оповіданю ось як: ...„и козаки, 10 возовъ развязавъ, скоро открыли всякій товаръ, какъ то: котлы, порохъ, свинецъ, укладъ, холсты, сукна, добрые соболи, лисицы и бѣлки. Увидѣвъ то, турки и татары говорили: во всѣхъ-ли у васъ возахъ такой товаръ? Они имъ отвѣчали: только въ двухъ возахъ у насъ есть нашѣ вашему и коменданту подарки и развязать ихъ нельзя, а завтра тѣ подарки сами принесемъ...", а через те варіянт борзенський особливо заважує в користь думки про азовське походженє сеї пісьні, чого держить ся д. Новицький.

Д. Новицькому безперечно належить честь першенства в показї на звязь пісьні, прикладеної д. Рудченком до старочумацьких, зі здобутєм Азова у 1637 р. і на схожість її з оповіданєм, поміщеним у „Чтеніяхъ". Сей показ був зроблений ним іще в 1874 р. у „Кіевлянинѣ", в рецензії на тілько-що виданий тодї збірник д. Рудченка. Статя д. Новицького у „К. Старинї", то докладнїще розвитє висловлених ним іще тодї з'уваг. Але і в сїй статї д. Новицький все таки не тілько не рішив

*) Варіянт д. Костомарова (у д. Рудченка Г.), найімовірнїще, був записаний у Слобідській Українї.

справи про походженє сеї пісьнї, анї про значінє схожости її с прозаїчним оповіданєм, треба завважати, великоруським, але навіть не висловив що до сеї справи ясної та певної думки. Доторкаючи ся і нашої думки про сей предмет, він не розібрав її так певно, аби або звалити її важкими аргументами, або перемінити, коли вже не признати її, але допустивши неточність в поясненю нашої думки та незрозумілу суперечність у власнім судї про неї, він полишив справу серед дороги до її розвязаня, що й спонукує нас обновити в памяти читачів те, що давно було висловлене нами про сю справу і довести саму справу до певного кінця.

Ся думка висловлена була нами у „Вѣстникѣ Европы“, в статї, що мала на метї, розбираючи українські етнографічні виданя, що вийшли в 1874—75 рр., доказати конечність порівняних студий памяток української народньої словесности. Розбираючи в кінцї статї збірник д. Рудченка, ми казали:

„Жаль, що д. Рудченко зовсїм не думав про порівняні студиї пісень. Хоть мало, але й межи чумацькими пїснями найдуть ся такі, що не виключно належать Українї і може переняті. Такою ми вважаємо першу пісьню д. Рудченка, котру він ледви чи справедливо має в передмові за стару. Ся пісьня мовою й тоном зраджує своє походженє із Великоросиї. Повнїщі варияпти її, надруковані у д. Рудченка (В. і Г.), росказують, як під видом чумаків увійшло в місто (Азов) військо і захопило місто. В сїй формі пісьня виходить парафразою прозаїчного оповіданя про здобутє донцями Азова за царювання Михайла Федоровича, оповіданя, надрукованого у „Чтеніяхъ импер. моск. общества исторіи и древностей“ (1864 р., кн. III, відд. V, стор. 13—17). Оповіданє се, своїм власне казковим характером, дуже визначає ся від історичних сьвідоцтв про сю подію і при тому очевидячки зложене у XVIII ст. Єму повинна була відповідати великоруська пісьня, що не записана доси нїким; пісьня ся зайшла на Україну, де стала дуже переміняти ся; у варияптах А. і Б. у д. Рудченка вже нема мотива ограбленя міста чумаками, а рисує ся в них звичайну торговлю: тілько склад їх зраджує великоруське жерело.

„Се не одинокий примір того*), як на Українї находять ся пісьнї, так сказати, переведені з великоруських, тим часом як

*) Так переходили не тілько бальляди, але й історичні пісьнї; напр. самарська пісьня, надрукована у „Лѣтописяхъ русской литературы“,

великоруські оригінали не піймані доси дослідниками. Другий подібний примір показаний у І томі „Истор. пѣсень малор. народа“, стор. 284. Се деякі з варіянтів пісень про кровосумішку сина з матірю, де сини називають ся донцями, особливо варіянти, надруковані у V томі „Матеріаловъ“ д. Чубинського (нр. 458, стор. 921—927, особливо варіянт Ж), що очевидячки мають на собі слід великоруського впливу і в мові. Ми гадаємо, що існувала, або може існує великоруська пісьня, для котрої було жерелом оповіданє подібне до тих, що надруковані д. Костомаровим у „Памятникахъ старинной русской литературы“, вид. гр. Кушельова-Безбородка, II, 415—442. І великоруський оригінал згаданої вище пісьні у д. Рудченка міг повстати з оповідання або казки. Се знов не виключні приміри як переходу оповіданя у пісьню й противно, так і відповідности, що каже допускати перехід пісьні та оповіданя із одної місцевости у другу. Так напр. Шишков у записці, поданій імператорови Александрови, вказав, між инчими примірами непошановку для духовенства та розпростореня роскола, чутку в народі „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся для совершенія неистовства въ козью съ рогами кожу, которая тотъ-часъ къ нему приросла“ (Іконніков, Гр. Н. С. Мордвиновъ, стор. 420), а в „Записках о Южной Руси“ д. Куліша (т. II) надрукована українська сатира про попа й селянина Кирика зовсім на сю тему, тілько замісь козячої шкури стоїть волова. Ми знаємо й другий варіянт сеї-ж пісьні.

„Подібні приміри вказують на наглу доконечність порівняних студий руської народньої словесности і спеціяльно на доконечність вистудіювати південну великоруську окраїну, котра стикає ся з українською, і котра майже не займана в етнографічному зглядї, а тим часом вона була здавна місцем змішаня української та великоруської козацької кольонізації“.

Д. Стоянов мав на оцї виписані слова, що дуже відбігають від єго торческої гіпотези, зрезюмував їх тілько мимохідь і не зовсїм повно ось в яких словах: „У варіянтї В. збірника д. Рудченка, при здобутю Азова, розбійники беруть в полон Черкесочок молодих. Сей варіянт, попований часом, як і всї инчі, і дав, імовірно, д. М. Т—ву в єго статї („Вѣстникъ

т. IV, 38 — очевидячки великоруська переробка української пісьні про запорожців пісьля полтавської битви, тілько з переміною суму побіджених на іронію побідителів.

Европы", март 1877 р.) повід до зближеня пісьні с фактом здобутя Азова козаками у XVIII ст., про що буде сказано низче", а низче д. Стоянов каже: „Д. М. Т—в признає в тій же пісьні великоруське походженє і бачить в нїй парафразу прозаічного оповіданя про здобутє донцями Азова за царя Михайла Федоровича. Д. М. Т—в думає, що сему оповіданю повинна була відповідати великоруська пісьня, що не записана доси нїким".

Д. Новицький, виписавши першу замітку д. Стоянова, будім то ми приклали спірну пісьню до Азова тілько на підставі Черкесочок, згаданих у вар. В. д. Рудченка, чим швидче написав, що „справдї" думка про звязь пісьні зі здобутєм Азова була „висказана первістно ним, д. Н—им", але „з важнїщих з'уваг", при чому він, д. Н—ий „звістно, відкидав усяку змогу парафрази (курс. оріг.) донського оповіданя в українську пісьню і тілько вказав на їх замітний паральелїзм". Іще раз повторяємо повне признанє першенства надрукованя д. Новицьким звістної думки, котре першенство не вказано в нашій статї у „Вѣстникѣ Европы" з причин, про котрі говорити тепер було би дрібницею, не інтересною для читача, і котре першенство ми чим швидче признали, при першій нагодї: при розборі думки д. Костомарова, що прикладав зразу займаючу нас пісьню до визволеня Палїя з Марієнбурґа (див. Русск. Мысль, 1880, червець, III, 45 і „Нов. укр. пісні і т. д.", стор. 44, приміт. 1).

Як читач сам може судити з виписаних вище наших слів, думка наша про відносини розбираної пісьні до Азова основана зовсїм не на однім варіянті її тай не на одних Черкесочках, як се представив д. Стоянов. Так само й д. Новицький вже надто буквально узяв слово парафраза в нашій статї і надав нам думку про просту переробку оповіданя про здобутє Азова, надрукованого у „Чтеніяхъ" *). З усего, виписаного вище, а особливо з підчеркнених слів, видно, що ми гадаємо, що істнують (у Донській области) і устні і письменні варіянти істориї про здобутє Азова, які повинні були пустити від себе великоруську пісьню, що вже зайшла й серед Українців, де й приняла форму українських варіянтів, нам тепер відомих.

Адже-ж сам д. Новицький каже тепер (стор. 430), що пісьня про здобутє Азова могла бути зложена ними зараз, на

*) До речі, вкажемо й на другий надрукований єго варіянт: у додатку до IV-го тома „Пѣсень, собранныхъ П. Н. Рыбниковымъ", стор. 166—184, в „Гисторіи о азовскомъ взятіи".

місці, в такім разї вона повинна найти ся і на Дону*), де вона, або прозаїчний переказ про ту-ж подію, були жерелом „Сказанія“, і не вважаючи на инчу гадку, висказану зараз пісьля виписаних слів: „або-ж пісьня зложена запорожцями уже пісьля відходу їх із Дону, в дорозї або пісьля того, як вони прийшли в Сїч“, признає (на стор. 433) „несхожість характера пісьні з загальним тоном українських чумацьких (і навіть, взагалї, українських) пісень, котру несхожість д. Н—ий признає ознакою походженя пісьні в етноґрафічно-змішанім околї“ **). Пісьля сего двічі несподіваними здають ся фінальні слова д. Н—ого: „Певно, замітка д. М. Т—ова про її буцім-то великоруське походженє не має значіня, бо вона є тілько (?!) невірною передачею висказаних первістно мною заміток“.

Думка, що подиктувала нам виписані вище стрічки, а власне думка про перехід пісень, як і инчих творів народньої словесности, від одного племени до другого, тай із одної форми у другу (із прози в пісьню і противно), із письменної словесности в устну і противно, дуже важко приймає ся у нас; до неї ставить ся ворожо иноді навіть більшина спеціяліїстів, котрі й доси ще не вирвали ся з оков теорії, що розглядала памятки народньої словесности або як вироби одного национального ґрунту, або яко спадок арийських прародичів. А тим часом у західній Европі ся думка є підвалиною праць по народній словесности. Принятє її будить увагу до студий власне сторін зо змішаним етноґрафічно околом, як Прованс і Катальонія, Піємонт, Нідерлянди (в обширному змислї, з Бельґією), Люзация з Богемією, і т. д. Такі сторони, що вяжуть племена — особливо інтересні для досліду доріг руху схожих оповідань від одного племени до другого. Що до українського племени з єго словесністю, то особливо інтересні сторони пряшівська за Карпатами, місце стичности Українців зі Словаками, ворота, котрими перейшла на Україну певна скількість загально-европейських оповідань із Заходу, та донська — місце, через котре іде обопільний обмін оповідань між Українцями та їх східними сусїдами.

Дослїд таких сторін дуже помагає тому, аби порівняні студиї памяток народньої словесности пішли далї як самий показ паральлелїзмів межи ними. Такий показ іще дуже недостатний.

---

*) В якій мові? В великоруській? М. Т.

*) Про котрий окіл і про доконечність єго студий ми й говорили. М. Т.

Возьмім хоть сю пригоду. Що-ж нам із того, коли ми станемо на однім тілько показї „замітного паральлєлїзму“ межи українською піснею і великоруським оповіданєм? Сам д. Новицький, як бачимо з виписаних єго слів, не схотів стати „тілько“ на тому і почав розглядати справу про те, що́-ж значить сей паральлєлїзм, инакше, де і як повстала ся пісьня; але, на жаль, як видно з виписаного, був відвернений на бік від сути справи турбаціями встановити своє першенство в показї паральлєлїзму. Треба рішити, чи повстала пісьня на Україні самостійно і від неї пішло оповіданє, що стало жерелом прозаїчної істориї, чи у Великорусів повстала казка, від котрої пішла й істория, і пісьня великоруська, потім українська, або чи одночасно, по згадкам про факти, котрих сьвідками й участниками були і Великоруси й Українці, повстала фабула, що була оброблена Великорусами в прозаїчній формі, Українцями-ж у пісенній. В остатньому разї ті визнаки, що показує й пісьня і „гисторія“ в оповіданю про здобутє Азова проти показів звісних історичних жерел, треба буде признати не казочними, а реальними.

Повторяємо, остаточно рішити всї сумнївні годі, поки не буде лїпше дослїджена донська сторона, де може найде ся великоруський варияит пісьнї. Але й тепер можливі здогади не зовсїм безпідставні. Ми зробили се в підчеркнених вище словах, що догадують ся істнованя великоруського орігінала пісьнї, що був близький до оповіданя і став жерелом українських варияитів.

Подали ми сей здогад і піддержуємо його тепер, на підставі, між инчим мови й складу українських варияитів пісьнї. Склад сей безперечно великоруський. Окрім згаданих варияитів д. Рудченка зупинимо ся на борзенському варияиті. Форма: майст**е**ровой, слово: з д ї л а є м — великоруські; слово Аз**о**в тілько тодї матиме до себе ритму, коли проти него стояти-ме не ряд**і**в, як тепер, а ряд**о**в. У варияитї д. Мацїєвича раз покладено по великоруськи воз**о**в; в инчому місцї зі словом Азов повинна ритмувати ся українська форма — молодц**і**в.

Нам лишає ся ще сказати про одно. Виложені вище з'уваги говорять у користь того, що пісьня наша належить до так називаних б р о д я ч и х, або м а н д р і в н и х о п о в і д а н ь, мандрівних, скажемо поки що, тілько в межах великорусько-українських. Але чи не є ся пісьня мандрівна і в обширнїщій области? Істория про здобутє міста людьми, що увійшли в него сховані — се в сути стара істория деревляного коня в Трої. Є французька пісьня про здобутє жіночого манастиря лицарями, що ввійшли туди

в мішках; є гольштинська (дітмарська) пісьня про здобуте замка лицаря-пана селянами-підданими, привезеними в мішках замість дачки і т. и. Що́ реального, історичного заховано під сими відмінами старої фабули? В области українських оповідань ми маємо оповіданє про прохід козаків у товарних возах у пісьні про Азов і в історії визволеня Палїя з неволї в Маґдебурзї (Марієнбурзї). Додамо до сего, що в українських лїтописях, як ми тямимо, є подібна-ж казка в оповіданю про один похід запорожців на Крим у XVII і XVIII ст. Нам дуже соромно казати про се так неозначено — але, не маючи під рукою всїх потрібних жерел, ми не можемо дати точнїщих показів, котрі ми полишаємо людям, поставленим у кращі умови.

II. Стенька Разін — козак Гарасим.

Великоруські варияпти пісьні про сина Ст. Разіна звістні давно. Дуже повний варияпт надрукований уже у д. Костомарова („Бунтъ Ст. Разина“, істор. моноґр., т. II, 290—291). Ми тут повторимо єго для того, аби читач міг лїпше судити про українські переробки сеї пісьні.

Какъ во славномъ во городѣ
Во Астрахани,
Очутился, проявился
Тутъ незнамовый человѣкъ.
Шибко, шепетно по городу
Похаживаетъ,
Въ тоненькой рубашкѣ
Да во нанковомъ халатѣ
На распашечку.
Астраханскимъ тутъ купчишкамъ
Онъ не кланяется,
Господамъ-ли да боярамъ
Онъ челомъ не бьетъ,
Астраханскому воеводѣ
Онъ подъ судъ не йдетъ.
Увидалъ-же воевода
Со параднаго крыльца,
Приказалъ-же воевода
Къ себѣ его привести:
„Ужъ вы слуги, мои слуги,
Слуги вѣрные мои,

Вы подите, поймайте
Удалова молодца!"
Привели къ воеводѣ
Незнамова на глаза.
Какъ и сталъ-же воевода
Его спрашивати:
„Ужъ и чей такой, дѣтинка,
Чей удалый молодецъ?
Ты какого поведенья,
Чьей ты матери, отца?
Не со города-ль Казани,
Съ каменной славной Москвы,
Или съ Дону козакъ,
Иль купецкій сынъ"?
„Я не съ города Казани,
Не со каменной Москвы,
Я не съ Дону козакъ,
Не купецкій сынъ,
Я со матушки со Волги
Стеньки Разина сынокъ". *)

Робітники Великоруси занесли сю пісьню і на Україну. У нас є три варіянти її, записані на Україні, при чому один записаний просто від робітника Великоруса, а другі два, то українські проби присвоїти сю пісьню.

Перший варіянт записаний д. Манджурою в Харкові від теслі із владимирської ґубернії:

Въ славномъ городѣ во Астраханѣ
Очутился, скажемъ, проявился
Тамъ незнамый человѣкъ,
Чисто, щепетко, скажемъ, погуливаетъ,
На немъ бархатный кафтанъ на распашку,
На распашку въ немъ идетъ,
Свой персицкой кумачекъ
Въ правой рученкѣ несетъ,
Перчаточки новы съ серебромъ
На его бѣлыхъ рукахъ,
Чорна шляпа съ палюмашемъ
На его русыхъ кудряхъ.
Охъ, онъ штапамъ-офицерамъ
Онъ не кланяется, идетъ,
Для мелкихъ господъ

*) Тут до речі буде завважати, що варіянт сеї пісьні був найдений в паперах Пушкіна і викликав у деяких ґазетах („Новое Время" й инч.) розмови про те, чи се не твір Пушкіна. Факт сей характеризує ступінь просьвіти наших редакторів російських ґазет теперішнього часу!

Пуховой шляпы не мнетъ,
А самому, скажемъ, губернатору
И челомъ ему не бьетъ.
Губернаторъ, скажемъ, господинъ,
На крылечко выходилъ,
Закричалъ, скажемъ, губернаторъ
Громкимъ голосомъ своимъ:
„Охъ, вы слуги, служки вѣрные мои,
Вы подите, служки, приведите
Незнамова молодца!“
Его взяли, подхватили
И къ допросу повели;
Охъ, становили, скажемъ, молодца
Близь парадnаго крыльца.
Охъ, губернаторъ, скажемъ, господинъ,
На крылечко выходилъ,
Таки рѣчи говорилъ:
„Чей, откуда, разскажи, мальчишка,
Чей незнамый молодецъ?
Охъ, не съ Москвы-ли ты купецъ,
Не купеческій-ли сынъ?“
Аль не съ Дону-ли козакъ,
Не козаческой-ли сынъ?
„А я съ Дону не козакъ,
Не козаческой я сынъ,
Я со матушки со Волги,
Я со Камы, со рѣки,
Стеньки Разина сынокъ“.
„Вы возьмите только, мои слуги
Въ бѣлой каменной острогъ“.
„А ты послушай, скажемъ, губернаторъ,
Одно слово мнѣ сказать:
Будто батюшка мой родной
Заутра хотѣлъ быть.
Ты умѣй-ка его встрѣтить,
Умѣй подчивать его,
А изъ комнаты пойдетъ,
Умѣй двери затворить!“
Приказалъ, скажемъ, губернаторъ
Вдоль по улицѣ пустить.
Охъ, какъ на утро рано на зарѣ
Лёгка лодочка плыветъ,
Какъ въ этой-то лодочкѣ
Ровно тридцать молодцовъ,
Ну, а тамъ въ самой серединкѣ
Атаманъ-ли ихъ сидитъ,
Таки рѣчи говоритъ:
„Вы послушайте, скажемъ, ребята,
Что я буду говорить:

Охъ, будто чадо, чадо мое милое
Въ бѣлой каменной тюрьмѣ!"
„Охъ, не печалься, нашъ хозяинъ-господинъ,
Охъ, бѣлой каменной острогъ
По кирпичу разберемъ,
Астраханскаго, скажемъ, губернатора
Во полонъ ево возьмемъ".

Із двох звістних нам українських переробок подібної пісьні найбільше інтересна записана д. Ганицьким в аккерманському повіті, бессарабської губ., в 1874 р. вкупі з инчими пісьнями, зібранимп ним серед рибалок. Варіянт сей складає ся з прозаїчного оповіданя, перериваного віршами.

„Був колись на Україні славний козак Гарасим, такий як Максим Залізняк, або козак Нечай. Як настала недобра година, Гарасима кілька раз сажали за камінні стіни, в тюрму, але славний Гарасим завше пробирав стіни й втікав. Він війська не мав, а як тільки свисне, то набіжить козаків зо всіх сторін!"

„От Гарасим як втік уже може в десятий раз з каторжної тюрми, зібрав козаків і пішов у Рассєю, бо Україна зо всіх сторін тоді була вже занята, а вперед Гарасим пустив свого сина, щоб роспізнав тих людей і ту сторону"...

Проявив ся дитинушка, незнакомий чоловік;
Він не заходить по Калузі, по калуїнським мужикам,
Він почав дитинушка в кабаку гулять
І про себе пісьню запівать...*)

„Губернатор, узнавши об йому, велів його привести:

„Ех, ви слуги, ви лакеї вірниї мої,
Ідіте, приведіте мужика з пишного кабака!"
„Скуль ти, дитинушка, скуль ти родом чоловік?
Чи ти з Дону козак, чи ти козацький син?"
„Я не з Дону козак, я не козацький син,
Мій батько хоче у вас в гостях бувать,
Знайте-ж, як мого отця приймать.

*) Порівн. у Костомарова op. cit. 241.
У насъ то было, братцы, на тихомъ Дону,
Породился удалъ храбрый молодецъ...
. . . . . .
Во козачій кругъ Степанушка не хаживалъ,
Онъ съ нами, козаками, думу не думывалъ,
Ходилъ гулялъ Степанушка въ царевъ кабакъ,
Онъ думалъ крѣпку думушку съ голытьбою і т. д.
Инчі варіянти перероблюють сі слова і на сина Ст. Разіна.

„Розсердив ся губернатор на вдалого молодця:

„Ех, ви слуги, ви вірниї, возьміте козака!
Засадіть його в тюрму, за каменну стіну!“
„Якая ваша тюрма?
Каменна, чи кирпичная?
Ми вашу тюрму по кирпичу розберем,
А вашого губернатора в полон візьмем! —

„Гарасимів син, кепкуючи над губернатором, як туйнув його, то всї вікна в губернаторському дворцї потріскались. Гарасимів син йшов весело в тюрму, бо добре знав, що отець його в скорім часї прибуде і висвободить:

Ище не сьвіт, ище не сьвіт, *)
Красну лотушку видать!
Красну лотушку звидав, —
Отець до його прибував.

Другий варіянт записаний д. Черняком коло 1876 р. в селї Ракова Балка, в павловському повітї, катеринославської ґубернії, зо слів 14-лїтнього хлопця Івана Носаченка. Ось він:

Виходила дитина
З-під білого каміня,
Ой як крикне пан губернатарь
На своїх прежних бурлак:

„Ви набийте дитинї
На ноги кайдани,
На ноженьки кайданочки,
А на ручки рушнички“.

„А чи бачиш, губернатарь,
Отой камяний острог?
Я тобі камяний острог
По камінцям рознесу,
Я тобі Дунай-річку
До пісочку перепю“...

Записувач подає, що хлопець довго не хотїв сказати слóва губернатор, поки нарештї зважив ся промовити єго.

Ми думаємо, що нїхто не буде сумнївати ся в тому, що оба наведені вище варіянти, то проста парафраза (на сей раз

*) Вірш із відомої гайдамацької пісьні про Гнатка та Саву Чалого:

Ой, ще не сьвіт, ой, ще не сьвіт,
Ой ще не сьвітає,
А вже Гнатко з Кравчиною
Коника сїдлає і т. д.

у самому буквальному змислї слова) великоруської пісьні, хоть на них, особливо на першій, налягли вже й декотрі українські риси. А в тім, зразу видно й ріжницї сих варіянтів від пісьні про здобутє Азова. Остатня все таки більше поукраїнила ся, що й зовсїм понятно: пісьня ся мусїла пожити в козацькому, змішаному околї і зайшла вона до нас давно, тим часом як пісьня про сина Ст. Разіна, очевидячки, прийшла на Україну недавно і занесена чистими Великорусами, робітниками, й не мала за собою нїякої памятної, спільної синам двох племен, події *). Навіть імя Ст. Разіна вийшло на стілько чуже для Українців, що вони, аби єго оживити для себе, зробили з него козака — Гарасима.

Та все таки наведені українські варіянти великоруської пісьні показують приміри деякого її присвоєня. Основна ідея їх — непокірність воєводі-губернаторови, в українських варіянтах навіть різче висунена на перед, ніж у великоруських, а в варіянтї д. Ганицького Разіну надані риси запорозького характерника і сам він рівняє себе до памятних Українцям героїв, Нечая й Залїзняка, і навіть сам він зроблений Українцем, під імям Гарасима, котрий тілько через те пішов у Рассєю, що „Україна уже вся була тодї занята“. Українські варіянти пісьні про сина Ст. Разіна, то примір присвоєня чужої пісьні все-таки орґанїчного, хоть і не такого повного, як декотрі приміри обопільного обміну козацьких пісень з часів спільного житя донців і запорожців. Тут усе таки пісьня присвоєна через те, що вона для тих, що її присвоювали, симпатична своїм змістом. Серед української людности ходить тепер не мало великоруських пісень, присвоєних инакше, механїчно: через зверхнїй натиск, із привички, з бажаня бути подібним до пана через присвоєнє собі ознак панської народности. То пісьні солдатські, побутові та оповідаючі (про Петра Великого, Лопухіна, Платова, Наполєона й инч.), пісьні льокайські, „жестокіе романсы“, фабричні і т. п. У нас самих назбирало ся їх на добрий том. На сумні думки навів би той том, як би надрукувати єго. По верха сей материял — то взірці чисто машинального повтореня великоруських варіянтів, з більшим або менчим попсованєм мови й фабули, при чому инодї вони представляють в частинах або в цїлому повну нїсенїтницю.

*) Хоть дещо запорожців і було в походах Ст. Разіна і остатнїй писав грамоти в Сїч, але память про се не зберігла ся в масї Українців, котрим, очевидячки, мало було дїла в свій час до Ст. Разіна.

З внутрішнього, ідейного боку, в порівняню до українських пісень домашнього складу, материял сей має на собі ознаки упадку і деморалїзації політичної, суспільної та родинної, рабського духа, лютости, грубіянства, цинїзму, особливо що до жінки — при фразистій сентиментальности, нахапаній із романсів „благородних“. Ні одної справді культурної ідеї, ні образу з засобу всеросийської цивілїзації, що повстала у верхніх верствах суспільности в XVIII ст. під обопільним впливом Українців і Великорусів, при західно-европейському впливі, не пройшло в сей народній словесний материал, що в ту-ж епоху повстав на Україні під великоруським впливом. Та, бачить ся, таких справжніх культурних ідей та взірців нема в новоповсталій великоруській народній словесности і в неї дома. Так бодай треба думати на підставі того, що доси звістно в сій справі в друку, напр. на підставі інтересної праці д. Вол. Михневича „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“ (Историч. этюды русской жизни, II, 377—421).

А в тім, се справа не тілько дуже важна, але й дуже складна, а через те про неї до инчого разу.

„Кіевская Старина“ 1882, листопад. Підпис: М. Т—овъ.

В листопадній книжці „Київської Старини“ за 1882 р., розбираючи пісьні про здобутє козаками Азова та подаючи записані на Україні варіянти пісьні про сина Стеньки Разіна, ми підійшли до справи про доконечність порівняного досліду української народньої словесности і спеціяльно пісень. Такий дослід, на нашу думку, тепер нагло потрібний. Порівнянє тут повинно бути зроблено в кількох кругах ріжної величини променів: у крузї руськім (велико-біло-мало-руськім), у крузї славянськім, у крузї арийськім, людськім, нарешті в кругах тїснїщих і, так сказати, випадкових — у крузї области народів ріжного племени і ріжного ступня культури, що стикали ся з нашим народом і передали єму, або переняли від него певну частину материяла народньої словесности. Докладне порівнянє сего материяла у ріжних народів, порівнянє як основних тем, так і їх розвитку в деталях, показало би і відміну нашої словесности, і схожість її з инчими, а в остатній разї показало би, чи виходить ся схожість із коїнциденції чи зі спадщини із спільного колись, племінного скарбу, або чи (як се найчастїще буває) від перенятя при обопільному культурному впливі. Аж тодї, коли подібним чином буде досліджена

наша народня словесність методом інтернационального порівнаня, можна буде говорити докладно про її национальний елємент.

Само собою розуміє ся, що таке розроблене нашої богатої народньої словесности може бути ділом тілько спільних змагань цілого ряду вчених. Не маючи претенсий на що небудь суцільне або на вичерпане якого небудь окрему відділого справи, ми гадали в наших замітках бодай показати хоть по одному примірови, взятому з кождого круга з тих намічених вище кругів, в яких, на нашу думку, треба би робити порівнянє нашої народньої словесности до словесности инчих народів. Але читанє біжучих праць і заміток в інтересній для нас справі, що появляють ся у Київі, котрий став остатнім часом осередком знаня нашої батьківщини, заставляє нас обернути ся с-першу до тих праць і заміток і постарати ся відповісти з погляду порівняних студий на питаня, вже порушувані тими працями й замітками. Такі поводи й ціль понижчих уривочних уваг.

III. До справи про вертепну комедию на Україні.

У IV книжці „Кіевской Старины“ за сей рік поміщена замітка д. О. Пч. під заголовком: „Отживающая или начальная форма „вертепной драмы“? В замітці сій подає ся головно те, як не дуже давно авторови довело ся бачити в м. Луцьку мандрівного „Мазура“ з ляльковим театром, на котрому Мазур той показував різдвяну комедию з додатком побутових сценок, де виводили ся пари Циган, Жидів, Мазурів і Русинів. Заголовок замітки, зроблений в формі питаня, викликає читачів „Кіевской Старины“ на відповіди, одну з яких сьміємо подати і ми.

Поперед усего замітимо, що взірці польської вертепної різдвяної драми, як та, що бачив д. О. Пч. у Луцьку, звістні вже в друку з часу виданя Конопки: Pieśni ludu Krakowskiego (1840, стор. 84 і дд.). Не дуже давно, у V-ому томі звістної збірки Кольберґа: Lud (Kraków 1871) надруковано два варіянти різдвяної комедиї, котру показують у польських вертепах, називаних Szopka або Jasełka (стор. 197—226).

Що-ж до питаня, чи Szopka, то відживаюча, чи початкова форма „вертепної драми“ — то питанє се вже рішено істориєю подібних драм на заході, де вони й повстали. Істория ся росказана коротко, хоть і далеко не докладно, і в росийській мові, в книжці д. Алексія Веселовского „Старинный театръ въ Европѣ“ (Москва, 1870). По купі публїкованих в остатнє десятиліттє текстів західньо-европейських, старинних, духовних і світських драм, комедий, фарсів і т. и. — міцно встановляє ся ось який хід розвитку пєс і польської й української різдвяної комедиї: початкова форма їх появляє ся в церквах яко драматизация служби божої, що робить ся через розділ читаня літурґічних текстів між ріжні особи й хор, поставленє статуй і декораций. Се літурґічна драма. Після того вже досить розвиті з літурґічних релїґійні драми (різдвяні, страстні, недільні, на сьвято Божого тіла і т. п.) виконували ся самостійно, але все таки ще довго в церквах, із котрих мало-по-малу стали виходити на майдани та в приватні доми, при чому драми сї стали корчити ся в лялькові вистави, та розбивати ся на кусники в формі диялоґів і віршів. Диявол, Ірод, пастухи, Жиди, вояки (коло гробу Христового), жінки-мироносиці і т. п. мало-по-малу принесли з собою в релїґійну драму побутовий і комічний елємент, що з часом став займати в сїй драмі майже зовсїм самостійне місце в формі тих інтерлюдий, які звістні і в українській літературі XVIII ст.

На підставі всего, що доси звістно, театр у Польщі тай на Україні був просто перенесений із Заходу, при чому, бачить ся, у нас, на Україні майже не було форми літурґічної драми, окрім хиба засновку її в формі читаня Пассий. Театр на Україні, бачить ся, почав ся просто з повторної драми, релїґійної або містериї, виконуваної в школах і на майданах. Що драма ся на Україні просто західнього походженя, зразу чисто-перекладна, в сїм не може бути найменчого сумніву після порівняня, напр. тексту Різдвяної драми, приписуваної сьв. Дмитрови Ростовському, і переробок подібних їй текстів у копіях вертепної комедиї Маркевича та Галагана, до західніх текстів, надрукованих напр. у Parfait в Histoire du théâtre français і инч.

Кажучи се, ми розуміємо особливо серіозний, власне різдвяний бік нашої вертепної комедиї, бо її комічний бік, дівертісмент, далеко самостійнїщий.

Питанє, інтересне для досліду, тепер тілько ось в чому: з якого власне тексту зроблений був переклад нашої різдвяної комедиї та якою дорогою появив ся до нас оріґінал сего перекладу? Чи то був оріґінал латинський і чи прийшов він до нас через Поляків, або через Німців — чи наші перекладчики різдвяної комедиї переробляли свій текст із перекладу польського, або нїмецького? Відповідь на сї питаня між инчим буде інтересна для істориї стичности наших предків із Заходом в загалї і специяльно для виясненя питаня про те, чи Поляки були одинокими посередниками в тій стичности, як звичайно думають? Що посередниками тими могли бути й Нїмцї, се імовірно й тим, що напр. у Львові здавна була нїмецька кольонія, котра, звістно, жила своїм культурним житєм і мусїла мати безпосереднїй вплив на українську людність сего найважнїщого у XVI ст. культурного центра України. Окрім того нїмецький вплив мусїв проходити на Україну через Литву й Білорусию із Прусиї та Ринї.

Що до старинного театру, то докладна відповідь на всї зачеплені вище питаня дуже втрудняє ся попереду усего тим, що українські тексти різдвяної комедиї ми маємо в редакциях дуже пізнїх, не раніще XVIII або в усякім разї не раніще $^1/_2$ XVII ст.*). Акопію більше сьвяточної, більше клерикальної редакциї різдвяної драми ми маємо доси тілько в редакциї безперечно українській, але ся копія перейшла через Великоросию: ми розумїємо драму,

*) Сю думку ми основуємо на текстї пісоньки запорожця у різдвяній комедиї:

Та не буде лучше,
Та не буде краще,
Як у нас на Україні!
Що не має Жида,
Що не має Ляха:
Не буде изміни.

Пісоньку сю „Исторія Руссовъ“ прикладає до часу Чорної Ради в Ніжині та до вбиваня тодішніх „дуків“ черню (Ист. Р., 120) і наводить кінець її так:

Нема панів,
Нема Ляхів,
Не буде й изміни.

І в сім разї здогад автора „Исторіи Руссовъ“ зовсім вірний, бо пригоду изміни не можна прикласти ані до теперішніх Ляхів-Поляків, ані до инчого часу, раніще Виговського.

приписувану Дмитрови Ростовському, надруковану в І т. видання: „Русскія драматическія произведенія 1672—1725 г.“ Н. Тіхонравова (339—399). Далі перешкодою до досліду жерел навіть сих взірців української різдвяної комедиї є недостатний дослід відповідного польського матеріяла. Бодай нам незвістні видання польських текстів старинних драм із церковними сюжетами, ані навіть моноґрафій про них пізнїщих як твір Войцїцкого „Teatr starożytny w Polsce“ (W. 1841), дуже недостатний власне що до нашого предмета. Те саме треба сказати що до Білорусиї.

Ось чому поперед усего треба бажати пильного шуканя за останками старинного релїґійного театру в рукописях і в устному переказї в межах Польщі, Литви, Білорусиї та України. Так само треба би шукати за віршами та духовними стихами в загалї, різдвяними, пасхальними і т. п., бо сї річи на Заході найтїснїще вяжуть ся з релїґійним театром, що видно і на відповідних примірах, відомих у письменстві українськім і білоруськім. На решті, навіть для вказівки при збираню названого материяла, треба вже й тепер порівняня звістних уже копій української драматичної літератури до польських (хоть по Кольберґу) та західних, а між остатнїми, певно, поперед усего до латинських та французьких (одні й другі — первовзірцї нїмецьких) і до нїмецьких. До речі, вже тепер є прекрасні видання остатнїх, напр. окрім старих видань Mone — Karl Weinhold — Weihnachts-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien (2 вид. Wien, 1875), K. Jul. Schröer — Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn (2 вид. Wien, 1862), Aug. Hartmann — Volksschauspiele in Bayern und Oesterreich-Ungarn, gesammelt (Leipzig, 1880). Особливо остатнє видане, з богатими музикальними примірами треба би компетентним людям порівняти з одного боку до видання Куссемакера (Koussemaker, Des drames liturgiques du Moyen âge, (1861, з музикою), а з другого боку до наших текстів і музики у Тіхонравова, Маркевича та Галагана. Таке порівнянє відкрило би нам, що властиво оріґінального маємо ми в нашому різдвяному театрі, навіть в єго побутових частинах. В сих остатнїх напр. наші українські тексти дуже рїжнять ся від польських, надрукованих у Кольберґа, але сумнївно, аби навіть наш вертепний запорожець не найшов собі родичів у рїжні бурні війни у західних інтерлюдиях і комедиях, котрі ще й доси грають і люде, і ляльки у сьвяточних будках найпередніщих країн Заходу.

Навіть ті натяки, що доси лучали ся в друку про слїди істнованя старинного релїґійно-побутового театру в західнїй Росиї, дають надію на те, що пожива дослїдників у сїй справі була би зовсїм не мала, як би за дослїд узяли ся сяк так систематично. Так напр. ув однїй зо статей „Кіевлянина“, що ввійшли в книжку В. Шульгина (тепер дуже рідку): „Юго-западный край въ послѣднее двадцятипятилѣтіе“, натикаємо ся на ось які рядки: „Друзья польскаго дѣла (у 1861 р.), стараясь сами оттолкнуть крестьянъ отъ правительства и сдѣлать ихъ солидарными своимъ замысламъ, въ то-же время указывали начальству пальцемъ на сцены изъ исторіи козацкихъ войнъ, дававшіяся въ святочныхъ балаганахъ Кіева“ (Юго-западный край і т. д., стор. 213—214). Тут очевидячки говорить ся про сцену побитя запорожцем Ляха, в родї тої, що є в звістних друкованих варіянтах вертепної драми. І так іще недавно її показували у Київі, поки з польського боку не звернено на неї уваги невсипучої поліциї!

А ось іще новіща вказівка. У нрі 3-ім київської ґазети „Трудъ“ за 1882 р. читаємо звістку про простонароднього маляра національно-реалїстичного напрямку, що появив ся на передмістю Соломенцї, і після того такі рядки: „Конечно, прежде чѣмъ желать соломенскому маляру пріобрѣтенія дальнѣйшихъ успѣховъ въ искусствѣ живописи, надо пожелать ему, чтобы онъ не попалъ въ то положеніе, въ которомъ очутился участникъ „народнаго театра“, попавшій изъ святочнаго персонажа, Мельхиседека, въ кутузку“.

Зо слів сих треба виснувати, що в Київі ще 1881 р. якісь люде з „народа“ пробували грати або грали релїґійну драму, в родї тих Passionsspiele, котрі ще лишили ся в гірських місцях південної Ґерманії (напр. в Ober-Ammergau, де таку драму грають селяне раз у 10 років і де остатнїй раз грали власне в 1881 р.). Певно, у звістцї „Труда“ навчаюче вже те, що тодї, як в Ober-Ammergau збирали ся любителї з усеї Европи і навіть Америки поглянути, як „народ“ грає старинну релїґійну драму, у нас повели „святочного персонажа в тюрму“; але годї не побажати й того, аби репортер „Труда“ подав докладнїще і про самий народнїй театр, акторів котрого постигла оріґінальна заохота наших меценатів. Не вже-ж годї дізнати ся, по якому тексту грали в Київі ще так недавно народнїй театр із Мельхиседеком і, певно, з инчими персонажами з біблїйної істориї?

Що до Білорусиї, то про її релїґійно-побутовий театр ми найшли недавно вривочну, але незвичайно цїкаву звістку в ґазетї „Новости“, 1883, нр. 102, в одному з ряду „Бѣлорусскихъ писемъ“ *). З огляду на важність порівняня білоруського народнього театру до українського, ми подаємо тут увесь той вривок листу д. Ос—цького, що йде до театру:

„Сценою для вистав служить невеличка рухома будка, котру можна переносити при помочи двох людей. Половина скриньки постелена шкіркою з кітки або заяця з наскрізьними доріжками, по котрих на дротах рухають ся ляльки; сьвітло падає на сцену зверху. Подібна будка називає ся Вертепом або Батлейкою (від слова Bethleem — Виѳлеєм). Мандрує вона по обивательских домах у товаристві орхестри с кількох скрипок або дудів, вдоволяючи ся дуже невеличким гонораром за свою артистичну працю.

„Перша частина вистави по-давньому присьвячує ся показаню епізодів із перших днїв житя Ісуса Христа, друга — побутовим сценам із житя ріжних кляс білоруського народа. Перша поява показує поклін волхвів, при чому на сценї зроблені й ясла, в котрих лежить дитина. Господар вертепа за той час поясняє публицї подію: „Возсіявый надъ солнце въ вертепѣ нынѣ, Іисусъ мой возлежитъ въ яслахъ на сѣнѣ, и холодъ терпитъ, Сотворитель дрожитъ, который въ рукахъ свѣтъ держитъ. Солнце, мѣсяцъ и звѣзды просвѣщаютъ, горы, холмы и моря радостно играютъ, поля и дубровы чтутъ Царя славы, бо вся суть Его державы“. Появляють ся на сценї волхви, і господар каже далї: „Днесь звѣзда на востоцѣ возсіяла, тремъ царямъ путь показала; три царя шли, злато, ливанъ и смирну несли“.

„Після невеличкого антр-акту на сценї появляє ся картонний престол, на котрому сїдає якесь чудовище і гидко ґестикулює: се „Иродъ съ того засмутился, что Господь Христосъ народился; казалъ его искати, по всей землѣ пытати“. Але Осипови „ангелъ во снѣ сказуетъ, что царь Иродъ чатуетъ“. Через те, зараз після сего, по сценї рухає ся на якімось четвероногім жінка з хлопчиком на руках, а ззаду іде дїдик, щоб імовірно показує втеку в Єгипет. Починає ся мордованє хлопчиків, стогін і плач матерей; сцена вкриває ся купами покровавлених дїтей. Але незабаром Ірода постигає достойна заплата за єго звірський поступок: на сцену вибігла гидка „смерть“ с косою й роззявля-

*) Підписані: Вл. Ос—цкій.

ною пащекою; Ірод просить помилувати його, трясе ся, але „смерть“ немилосердна, і від замаху її коси голова Ірода покотила ся по підлозї; „отъ смерти, приговорює вона, не утекти“. Появляють ся ізза кулїсів чорти — с хвостами, рогами, кігтями й инчими чортівськими прикметами — і тягнуть гаками труп Ірода просто в пекло.

„Сим глибоко зворушуючим невибагливих глядачів драматичним ефектом і кінчить ся перша частина вистави. Після сего переходять уже до побутових сцен, у котрих фіґурують репрезентанти численних национальностей, що заселяють Білорусию, з їх характерними питоменностями: хвалько і ласий на прекрасний пол пан, Цигане й Жиди, що ошукують мужика, улан, що зводить з ума паню, і нарештї по часї мудрий, добродушний білоруський мужичок, що служить взагалї предметом для більше або менче дотепних вибриків репрезентантів усїх инчих национальностей.

Ось для взірця одна с таких сцен.

„Білоруський мужик виходить з підвязаним животом і жалує ся на свій попсований сьвяточною їдою жолудок: „Авей, авей, вохъ, вохъ, вохъ! Вотъ, мои панночки, былъ я у пана Барановскаго на кути, да якъ подъѣлъ кути — такъ не могу сойти! Что моя Ульяна не робила — и горщокъ на пупѣ становила — да и тое не помогло, да яще горшъ прилягло! Порадили мнѣ галасу, купервасу, да бурачанаго квасу, моху, чертополоху и еще инчего троху, усе гето зелье сколотить — да и выпить. Зробилъ я и гето: не помогло, яще горшъ прилягло. Вотъ кабъ-бы нашолся дохторочекъ и полечилъ-бы мой животочекъ — отдалъ бы я ему и торбочку и мѣшочокъ“.

„На його услуги появляє ся і доктор.

— Что съ тобой, мужикъ?

— А вотъ, паночекъ, неисправность, бурченья, рѣзачка, обенбенило, якъ Антонову козу!

— Ложись, мужикъ! Какъ тебя зовутъ? — питає доктор.

— Матвєй!

Доктор починає бити палицею лежачого Матвія. „Ну, потєй, пане Матєй!“

„Пісьля сего доктор швидко вибігає, узявши „торбочку і мішочок“, а отямлений Матвій встає на ноги. „А лихо твоей матери! вилаяв ся він: — напотѣлъ, напотѣлъ — да и самъ къ чорту полетѣлъ!“

З усего сего оповіданя видно, що записати повний текст білоруської різдвяної драми ще й тепер не дуже важко. Скорити-би!

IV. Песиголовці в українській народній словесности.

Перед нами лежить збірник „Рада“, що появив ся недавно, і в нім етноґрафічний відділ репрезентований коротеньким нарисом: „Песиголовци, демонологичный образъ, Гринька Десятина“. Сей маленький нарис своїми неґативними боками ще раз сьвідчить у користь доконечности перенести в наші етноґрафічні праці способи й ідеї, вироблені західньо-европейською наукою, а то між инчим для того, аби спинити суб'єктивну поквапність, з якою наші етноґрафи роблять свої висновки про зібраний серед нашого народу словесний материял.

Д. Десятин, узявши скілька оповідань про песиголовців-людоїдів зо збірників дд. Рудченка та Драгоманова, поясняє їх по-своєму і поясненє єго зводить ся на те, що в формі песиловців-людоїдів народ наш оперзонїфікував історичних драпіжників, що нападали на його землю ще не дуже давно, напр. Татар.

Коли бачити таке поясненє, то поперед усего повстає ось яка з'увага: адже-ж про Татар є у нашого народу маса оповідань та пісень, де той добре звістний нашим землякам нарід рисує ся зовсїм не фантастичними, а вповнї реальними образами? На що-ж після таких образів спотребило би ся нашим предкам, що бачили Татар мало не що дня, ще рисувати їх песиголовцями та одноокими? Та окрім того, по що хапати ся за які небудь гіпотези, не перевіривши перше простих пояснень? Д. Десятин напр. пише, що Українцї не могли, анї не потребували переймати образів (про песиголовців і цикльопів-людоїдів) від Греків (у котрих зрештою, на єго думку, ті образи повстали те-ж з анальоґічних мотивів). Але, лишаючи на боцї справу про те, як повстали у Греків образи кінокефалів і цикльопів (завважаємо, у Греків — ріжні), є надто богато доказів на те, що власне грецькі (і латинські) образи песиголовців та людоїдів здавна доходили на Україну через книжки, з котрих і осїдали в глуб народнїх мас у купі з инчими ідеями та образами старинної культури.

Так у самому початку письменства на Україні уже ширили ся тут образи з цикля оповідань про Александра Македонського, зведених до купи у книжці так називаного Псевдокалістена. А в тій Александреіді є й оповіданє про песиголовців, тай про цикльопів і т. п. (див. між инчим і у Пипіна — Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, 29). Та-ж Александреіда ширила ся і в пізнїщих українських перекладах, взірець котрих є й тепер у Петербурґській Імператорській Публичнїй Бібліотеці*). Окрім Александреіди, що крутила ся по Европі в перекладах на всякі мови, в середнї віки греко-латинські образи про кінокефалів, людоїдів і т. п. розносили ся по Европі спеціяльними космоґрафіями і навіть с картами.**) Такі космоґрафії та карти заходили здавна і в руські країни. У нас нема тепер під рукою вривка з подібної космоґрафії в західньо-руському перекладї, а через те ми обмежимо ся наведенєм відповідного вривка північно-руської транскрипції, надрукованої в працї д. Ровінского: „Русскія народныя картинки“, т. II, 267—268: „(30) Островъ, живутъ на немъ люди, главы у нихъ видомъ песьи человецы и страшливые... (31). Островъ на немъ живутъ людие, власы у нихъ имеютъ

*) Як глибоко пустила корінє Александреіда навіть у Росиї, про се можна судити по факту, правда, із Великоросиї, росказаному нїмецьким подорожником 30-их років, Колем (Kohl). Єму казав один Нїмець, що в Поволжю селяне, начитані в біблії, коли подибають в нїй імя Ґоґ і Маґоґ, то кажуть, що се два народи-велитнї, котрі перше пустошили всю землю, але котрих Александер Македонський замкнув у вертепах Кавказа і поклав на горах труби, аби вітер дуючи в них, піддержував у велитнїв думку, що й доси ще Александер їх стереже. З часом труби падають, і коли всї упадуть, велитнї вийдуть із своїх схованок на горе всему сьвітови (Kohl, Reisen in Südrussland 1841, I. 291—293). Користуємо ся сею нагодою, аби нагадати про сего прерозумного обсерватора Росиї взагалї і України спеціяльно. Особливо характеристика етноґрафічних ознак української людности, в порівняню до великоруської і по части до польської, подана в другому творі Коля — Reisen im Inneren von Russland und Polen (2 томи, 1841 р.) варта уваги.

**) Жерелами сих звісток про чудовищних людей, як песиголовцї, одноокі, одноногі, безбороді, парасольоногі, велити, піґмеї були старинні писателї (переважно Пліній, Аціль Гельлій, Солін Полїґістер, Фільострат), що самі взяли значну частину своїх оповідань від Єгиптян та Індийців. У старій християнській літературі ті оповіданя звів до купи Августин Блаженний (De Civitate Dei, VI, I), міркуючи про те, як повстали ті чудовища від Адама і Ноя.

видомъ львовы, велїцы ї страшны зело во удивление. (32) Островъ пусътъ, живутъ на немъ змиї, лице девичье, до пупа человекъ а отпупа у нихъ и хоботъ змиевъ, крылати а зовомы василиски. (33) Островъ и живутъ на немъ люди человѣкоятцы, былъ въ немъ съвяты апостолъ андреи первозванныи и вера у нихъ кумирская"... Містить усї сї острови ся „книга глаголемая Космографія переведена сримскаго языка", саме там, де поміщали кінокефалів і т. и. фантастичних людей клясичні байки, то-б то на південнім океанї, між Індиєю та Єгиптом.

Віра в справдїшнє істнованє подібних народів була в старовину загальною у письменних людей і ширила ся, окрім книжок іще й рисунками, в тім числї й образами. Так напр. і в названім виданю д. Ровінского є опис страшного суду по Клінцовськім оріґіналї с такими словами: „На сторонѣ Мойсей показываетъ жидомъ Христа... 1) стоятъ жидове, 2) стоятъ Литва, 3) синіе аравляне, 4) индіяне, 5) измаилтенѣ, песіи главы, 6) турцы, 7) срацины, 8) нѣмцы, 9) ляхи, 10) русь"... (Op. cit. IV, 644).

Представленє чоловіка з собачою або вовчою головою, і при тому велитня наші предки бачили в церквах і на образах іще з одного поводу, а то в представленю св. Христофора, велитня, що обрік себе на вірну службу Христови (S. Christoforos — famulus Dei), котрого він раз і перенїс через Йордан, упадаючи під вагою сеї дитини, що сконцентрувала в собі вся ваготу землї (пор. Мікулу Селяніновича та сумочку). Сей Геркулес християнських лєґенд середнїх віків представляв ся на православному Сходї не тілько велитнем, але і в формі, що нагадувала шакальоголового Анубіса, слугу Гороса, Озірісового сина. Ми зайшли би далеко, як би заняли ся тут поясненєм складу лєґенди про св. Христофора (див. про него Alfr. Maury — Essai sur les legéndes pieuses du Moyen âge (P. 1848) і Sinemus — Die Legende v. heil. Christophorus in der Plastik und Malerei (Han. 1868). На нашу думку, для нашої цїли досить нагадати факт представлень сьв. Христофора з головою вовка або собаки, тай те, що сей сьвятий, власне по грецькім лєґендам, і виводить ся з країни кінокефалів-песиловців і, по тим лєґендам, почав говорити аж тодї, коли ангел доторкнув ся до єго губ (див. Acta Sanctorum, вид. Больяндистів, 25 липня).

У д. Ровінского находимо два рисунки сьв. Христофора з вовчою головою, зроблені в Росиї ще в XVIII ст (див. III, 674; IV, 772), а через те треба би бажати, аби люде, що ма-

ють до того змогу, пошукали по українських закутках образів і ґравюр з представленєм і сьв. Христофора в формі Анубіса, і представленя песиголовців на страшному судї.

Ми через те між иичим зупинили ся коло сего предмета, бо се тілько один із богатьох примірів розпросторення в наших країнах образів, повсталих у так називанім язическім сьвітї, розпросторення через середньовікову християнську церкву. Вияснене-ж сеї обставини незвичайно важне для розуміня так називаної народньої словесности і народніх ідей взагалї. Наші збирачі сих річей і навіть дослїдники раз-у-раз ігнорують сю обставину, роблячи всї образи, які тілько вони стрітять в розумі „народа“, єго власними винайденями, а поруч із сим признаючи все те, що їм видасть ся не схожим з їхнім християнським і раціоналїстичним сьвітоглядом, продуктом давньої поганської думки нашого-ж народу. А тим часом теперішній релїґійний сьвітогляд просьвічених людей, більше або менче часто деїстичний, пройнятий свого роду раціоналїзмом і згармонїований з теперішнім знанєм природи, то річ дуже нова, що виходить з великого духового руху XVI—XVII ст. Середньовікова-ж релїґійність сама була свого роду поганством, полїтеїзмом, і мала в собі масу фантазий не тілько сьвіта клясичного, але й давнього азийського та африканського. Ті фантазиї середньовікова греко-італійська релїґійність занесла і в нашу славянську, відносно бідну мітольоґією, сторону і розширила їх проповідю, книжкою, живописю.

Інакше кажучи, і висловляючи думку, що нехай буде закінченєм і сеї і передущої замітки — дуже богато с того, що ми находимо тепер у нашій сторонї і навіть у сфері її неписьменної людности, се продукт не місцевий і не „народнїй“, а спільний усім історичним народам і продукт культурний. Думка ся уже признана дослїдниками так називаної народньої словесности й побуту в західнїй Европі і тут довела до нових і докладнїщих наукових пояснень сих предметів, нїж ті, що панували в часи давнїщого субєктивного народництва, яке ще міцне у наших етноґрафів. Чому-ж остатні лишають ся на боцї від ідей і способів европейської наукової школи? На се питанє ми не беремо ся відповідати.

„Кіевская Старина“ 1883, грудень, ст. 546—559. Підпис: М. Т—овъ.

Корделія-Замурза.

Літературно-критичний уривок.

Скілька тижнів тому, людей зо шість нас, російських мандрівників, зібрало ся в одному відлюдному місці на березі Ґенуезької затоки. У господаря була нова книжка петербургського „журнала“ зо статею про народництво, котра наробила шуму. Як майже завсїгди буває з Росиянами певної просьвіти і вдачі, розмова у нас пішла не про місцеві справи й події і навіть не про красоти природи, що розлягли ся перед нашими „носами“, а про далеку нашу батьківщину та її літературу, котру ми всї лаємо, але без котрої вже істнувати не можемо — сим разом про ту статю про народництво, або краще: ізза тої статї. Знов таки, як завсїгди буває з Росиянами певної вдачі, питанє ми захопили широко, і в боки, і в глубину часів, і в далечину будущини: стали ми перечити ся і про „народ“ і про „інтельлїґенцию“, і про нацию та людськість — про персональне і кольлєктивне твориво, словесне і побутове, социяльне і полїтичне. І знов таки — простіть, читачу, з ласки своєї, се повторенє! — як завсїгди буває з Росиянами певної вдачі, а, по признаню богатьох справдї знатних, то-б то знаючих чужинців, як буває тільько з Росиянами — ми проперечили ся на сї величні теми з чотири-пять годин, до утоми. Розійшли ся, і перечили ся — відводячи один одного в прекрасному сьвітлї південного місяця.

Дібравши ся домів, я довго не міг уснути, все нагадуючи собі те, що чув, і добираючи нові арґументи, котрі я повинен би був сказати, для піддержаня своїх думок, але котрі не прийшли менї в свій час у голову.

— Отак і ніч мине! — сказав я сам собі і, аби вигнати з голови усяку сучасність, та ще російську, взяв ся за нові-

сїнький, тілько-що присланий менї книгарем томик — XVI-й з черги — кольлєкциї „Les littératures populaires de toutes les nations“ (Traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions), котру від недавна видає на славу свою і, певно, не з утратою, паризька фірма Maisonneuve et C-ie. В тім томику поміщені корсиканські казки (Les contes populaires de l'île de Corse, par I. B. Frédéric Ortoli). Пробігши скілька казочок про зачарованих принців та чудесні перстенї, я став було забувати всю схвилювавшу мене „полїтику“ і чув, як почали злипати ся мої очи, коли се наткнув ся на нр. IX, „Marie la fille du roi“ — і з перших же стрічок отворив ширше очи, а дочитавши знов почув охоту вести далї в думцї ту суперечку, що не давала менї заснути.

Ось вам ся казка, читачу, в перекладї, на який спроможу ся:

„В одного царя було дві доньцї і син. Чуючи, що йде старість, цар покликав дїтей і сказав їм:

— Я хочу сегодня поділити межи вас моє царство і все моє майно; але перше скажіть менї, як ви мене любите!

Перша донька виступила наперед і сказала:

— Я люблю вас більше як своє житє і душу; я готова для вас роспяти в-друге Ісуса Христа.

— Дуже гарно, моя донечко; іди, обійми мене!

Молодець сказав, як прийшла на него черга:

— Я люблю вас, батечку, більше як царство, що ви менї хочете дати; аби подобати ся вам на мінутку, а готов скочити в огонь.

— І ти, сину мій, обійми мене; батько твій не забуде тебе.

Менча донька, на імя Марія, приступила до батька і сказала:

— Я, батечку, люблю вас так, як покірна й щира донька повинна любити такого батька, як ви.

При сих словах старий король поблїд. Він подумав, що донька єго не любить, і розсердив ся страшенно.

— Геть, геть! невдячна донько, що не любить нїкого!

І нещасна дївчина мусїла послухати, бо інакше батько був би убив її.

Перед тим нїм іти, Марія зайшла до своєї комнати і там іще поплакала. Але час минав, і вона зібрала усї свої чудові золоті та срібні сукнї і завила їх у скатерть. Потім вона пішла в сьвіт за очи.

Проходивши цілу ніч, бідненька подибала хутір; але саме тоді, коли вона хотїла застукати у двері, вона побояла ся, що домашнїм парубкам вона видасть ся надто гарною, і вернула ся назад тай заблудила в великому лїсї. Там бідна дївчинка тілько й їла, що дикі плоди, і тілько й пила, що керничну воду.

Проблудивши там скілька тижнїв, вона нарештї вийшла з лїса. На краю дороги вона побачила здохлого осла. Царівна зняла з него шкуру своїм ножем, висушила її тай одягла ся в неї, так аби її взяли за просту служницю. Прибравши ся так, вона мандрувала ще досить довго, та все носила з собою скатерть із гарними, вишитими золотом, сукнями.

Нарештї вона прийшла до прекрасного замку.

— Чи не треба вам служницї?

— А так, нам треба пастушки до кіз.

І царська дитина стала на службу у пана. Що день Марія гнала кози у гори, але осляча шкура, котрою вона вкривала ся, робила її такою гидкою, що нїхто на неї й подивити ся не хотїв. А про те вона, бідненька, була гарненька.

Ви розумієте добре, що Марії не дуже то мило було в такому сумному станї після того, чим вона була. Тямка про батька, котрого вона все таки любила дуже, хоть він її й прогнав з перед своїх очей, тай про сестру і брата, котрих може їй не доведе ся побачити, наповняла серце її сумом.

Раз молода пастушка задумала ся про свою землю, про свого батька, про прекрасні днї свого дитинства — і захотїло ся їй іще раз одягти свої сукнї, обшиті золотом і сріблом. Вона пригнала кози до потока, що тїк там у горах — і там роспустила коси, вимила гарно руки й ноги, потім одягла ся, як вона робила в домі своєго батька.

Нїколи сумна Марія не чула себе такою гарною. Їй захотїло ся засьпівати рідну пісеньку і вона просьпівала її так солодко, що кози перестали пасти ся і пити. Смеркало ся — і дївчина надягла на себе стару ослячу шкуру. Але тоді показав ся молодець, що заблудив на ловах і був не хто, як син тамошнього царя. Він усе бачив і все чув; як же єму було після того не полюбити таку чудову дївчинку?

Побачивши, що її завважано, гарненька пастушка задрожала всїм тїлом; потому, не думаюча вже про свої кози, вона побігла до господаревого двора. На нещастє, Марія, з-поквапу, забула свій прекрасний черевичок. Він був такий малий, такий малий, що нїколи й не бачили такого.

Від того дня царський син закохав ся страшенно в пастушку, що видала ся єму такою гарною і сьпівала таким солодким голосом. Він казав шукати її скрізь, але все даремно: нігде не могли її найти. Тодї протрубили, що царський син оженить ся с тою, котра зможе взути найдений ним черевик.

Подумайте, яка була тодї купа женщин! Кожда думала, що у неї ніжка така маленька, що вона певно вийде за царевича, але нї одна не могла взути у той черевик і кінця пальців. Царський син попав у роспуку: він умирав від любови — коли єму сказали, що пастушка із сусїднього двора не приходила. Побігли за Марісю, що все ще носила ослячу шкуру, і привели її до царевича. Чудо! її ніжка як би виміряна до черевичка!

— Здорова була, царице! — кричали двораки; але вони говорили се на сьміх.

Коли родителї молодого царевича дізнали ся, на кого впав вибір їх сина, то дуже розсердили ся і закляли ся, що нїколи не позволять синови женити ся с такою гидкою пастушкою. Але Марія, що сама була царською донькою — сказала їм:

— Коли я тепер доглядаю кози, то не думайте, що се була моя робота з дитини; мій батько царь дуже могучого народу.

Усї двораки розсьміяли ся, почувши такі слова. Але молода дівчина попросила позволити їй одягти ся, як вона одягала ся перше, і швидко показала ся у сукнях, обшитих золотом і сріблом.

Усї зачудували ся. Годї було не викликувати:

— Ах, яка-ж вона гарна! ах, яка-ж вона гарна!

Сам не свій із радости, царевич хотів вінчати ся того самого дня, але Марія сказала єму:

— Я вийду за вас замуж аж тодї, коли мій батько покине помилку що до мене і прийде на моє весїлє.

Післали гінців до старого царя; але, лишенько! вони вернули ся швидко, сумні як смерть.

— Могуча царівно, царь ваш батько збожеволів. Син єго і донька, забравши єму все, що він мав, лишили єго в нуждї, без найпотрібнїщих річей, а що він жалував ся, то вони замкнули єго у страшну тюрму, куди нїхто не може дістати ся.

Марія — добра і любяча дівчина — заплакала, почувши такі сумні вісти.

— Втихомиріть ся — сказав їй наречений — я клену ся вам: батько ваш буде пімщений — і він старав ся розрадити її.

— Я вийду за вас аж тоді — сказала знов бідна дівчина — коли мій бятько буде знов поставлений на тронї і коли він, подужавши тїлом і душею, зможе бути на нашім весїлю.

Почувши такий рішинець, родителї молодого царевича видали війну невдячним дїтям, що так скривдили старого батька. Невдячних швидко побідили, і нещасного старого вернули на трон. Але, на горе, батько Марії був справдї божевільний, і аж через рік, пестощами та безмежною щирістю, тота любяча дївчина встигла вернути єму розум.

На решті не було перепон до шлюбу царевича та чудової царівни, і єго відсьвяткували незвичайно пишно. З усїх усюдів поз'їздили ся гостї на церемонїю, тай на шлюбний бенкет, що був після того. Музика грала на міських майданах і дзвони дзвонили з усеї сили.

Мене — бо я анї принцесса, анї маркіза — посадили під стіл і там падала на мій ніс велика частина костей із бенкету". (Op. cit., ст. 48—56).

Не треба бути великим знавцем казкової лїтератури, аби побачити, що ми маємо дїло з варіянтом казки, давно звістної всему лїтературному сьвітови у двох редакциях, записаних іще в XVII ст. до славного збірника казок Перро́ (Perrault — Histoire ou contes du temps passé. Contes de ma mére Loye). Одна із сих редакций називає ся „Peau d' âne", а друга — „Cendrillon". Але наша корсиканська казка визначає ся тим, що в нїй до основної історії тілько що названих двох вариянций казки про дївчину-прогнанницю, додана історія Корделії й короля Лїра, тілько без сих імен.

Обставина ся поясняє ся дуже просто — тим, що тема, котрою покористував ся славний англїйський драматурґ для своєї траґедії, належить сама до тих так називаних мандрівних історий, до котрих належить і більша частина так називаних народнїх оповідань. Сам Шекспір був далеко не першим автором, що обробив сю тему навіть у драматичній формі. Траґедия Шекспіра виставлена була у перше в 1606 р., а віддана до друку в 1607; а вже в 1594 р. грана була, а в 1605 р. була надрукована драма незвістного автора під заголовком: „Правдива хронїка-історія Лїра та єго трьох доньок (The true Chronicle History of Leir and his three daughters Gonoril, Ragan and Cordella). Ся драма визначає ся від шекспірівської менчою вартістю, тай деякими подробицями, напр. браком божевіля Лїра та щасливим для Лїра й Корделії кінцем. Обі-ж драмі мають за

жерело оповіданє Голїншеда (Holinshed), сучасника Єлисавети, що, своєю дорогою, користував ся старими писателями і межи ними в першій лїнії Ґотфрідом, архидияконом у Монмутї (Geoffrey of Monmouth), що зладив у половинї XII ст. хронїку під назвою Historia Regum Britanniae. Ся хронїка, для котрої будїм-то послужили основою старі кельтські рукописї, вивезені із Бретанї оксфордським архидияконом Вальтером Mapes, подавала нечувану історію Бріттів від часів переселеня із Троади до саксонського завоюваня. Хронїка подобала ся французькому дворови й аристократиї остатнїх побідників Британії, котрим приємно було бачити, що Анґльо-Сакси представлені яко узурпатори, а самим чути себе мстителями і немов правними наступниками британського короля Артура та єго лицарів — а через те казки сеї хронїки швидко розширили ся у новій Британії, особливо коли їх виложив французькими віршами Wace, родом із Джерсея, у 1155 р., в романї „Le Roman de Brut". Межи попередниками короля Артура в „Historia Regum Britanniae" та в романї „de Brut" виведений був і Лїр (Leir) яко засновник міста Leicester, по кельтському Kaerleir — батько трьох доньок: Gornorille, Ragan і Cordeille. Істория сего короля і єго доньок росказана тут приблизно так, як опісля передав її славний драматурґ — тілько конець інакший: Лїр сам іде до Корделії до Франциї (Ґалльії) і потім єго знов кладуть на тронї при помочи покірної доньки, котра й панує по смерти батька в єго царстві, поки свояки не скидають її, пісьля чого вона умирає в тюрмі. З часів романа Wace кожде столїтє в анґлїйській літературі давало нову переробку істориї Лїра, поки нарештї Шекспір не зробив її на віки добром усеї людскости причастної до европейської цивілїзациї.

А в тім, уже й ранче не тілько Шекспіра, але й авторів „Historia Regum Britanniae", основа істориї Лїра не була виключним добром словесности британських народів. Основа ся находить ся у славному, розширеному по всїй Европі, середнєвіковому збірнику „Gesta Romanorum" („Римскія дѣянія", як переводили сей заголовок компілятори західньо-европейського збірника на Руси у XVII ст.). У збірнику тім істория Лїра росказана ось як:

„Був царем у римській державі дуже мудрий і могучий Теодосий, що мав три доньки. І сказав він старшій доньцї: як ти мене любиш? А та єму: певно, більше як себе саму. Каже їй батько: я тебе зроблю великою богачкою. Швидко він віддав

її за богатого і могучого царя. Потому приходить він до другої доньки тай каже: Як ти мене любиш? А вона єму: як себе саму. Імператор віддав її за одного герцоґа (dux). А пісьля того прийшов він до третьої доньки тай каже: як ти мене любиш? А та єму: так, як ти сего вартий, ні більше, ні менче. Батько їй і каже: а, коли так, то я тебе віддам замуж не так богато як сестри твої. Тай віддав її за ґрафа. Швидко пісьля сего стало ся так, що імператор воював с царем єгипетським. Цар той прогнав імператора з єго імперії, так що він не міг найти там пристановища. І пише він тоді лист, запечатаний своєю печаткою, до першої доньки, котра казала, що любить батька більше як себе, аби помогла єму в єго потребі — що прогнаний він зі своєї імперії. Донька, як тілько дістала той лист, то найперше росповіла справу своєму цареви. Цар каже: добре би було помогти єму в такій великій потребі; зберу я військо та поможу єму з усеї моєї сили. А вона єму каже: годі зробити се без великих видатків; досить буде, коли ви дасте єму на той час, поки він буде поза своєю імперією, пять вояків, що будуть при нім. Так і стало ся. Донька відписала батькови, що инчої помочи від неї він не може мати, як тілько вдержанє коштом її царя пятьох вояків для товариства. Імператор, учувши таке, засмутив ся дуже і сказав сам до себе: „Лишенько моє! уся моя надія була в моїй старшій доньці, бо вона казала, що любить мене більше як себе саму, і за те я її й вивів у велику величність“. Написав він і другій доньці, котра говорила „люблю тебе, як себе саму“ — написав, аби вона помогла єму в такій єго потребі. Але й тота, коли вчула (батькову просьбу), росповіла справу чоловікови і радила єго, аби нїчого не давав батькови, окрім їди та одежі, поки він буде жити, як яло ся такому цареви, і так про се й відписала батькови. Імператор, учувши таке, дуже засмутив ся, кажучи: „Ошукав ся я на двох донъках; ану, спробую третю, котра сказала менї: „люблю тебе так, як ти того вартий“. Написав він лист, аби помогла єму в такій потребі тай про те, як сестри її відповіли єму. Третя донька, як побачила біду своєго батька, сказала чоловікови: „Пане мій шановний, поможи менї в такій потребі; батька моєго прогнали з єго спадщини“! Чоловік каже їй: „Що-ж ти хочеш, аби я зробив“? А вона єму: „Збери військо і йди з ним воювати ворога моєго батька“. Ґраф каже: „Сповню твою волю“. Зараз зібрав він велике військо і своїм коштом пішов з імператором на війну, побідив і знов поклав єго на трон. Тодї каже імператор: „Бла-

гословенна година, коли я родив молодчу доньку; я її любив менче як других доньок, а вона помогла менї в великій потребі, а другі доньки мене покинули, тому то я відповім, пісьля моєї смерти, імперію мою моїй молодчій доньці". Так і стало ся пісьля смерти батька, менча донька царювала і скінчила дни свої мирно".

По звичаю своєму, складачі збірника толкують росказане алєґорично: імператор — чоловік, старша донька — сьвітло, середня — родина, третя — Бог, але, звістно, сї алєґориї самовільні, і мораль оповіданя, коли вже треба додавати до него мораль, зовсім не та і далеко простїща.

Остаточна редакция „Gesta Romanorum" пізнїща від зладженя хронїки Монмута — вона скінчила ся аж у XIV ст. Але складові елємонти „Gesta" ходили в устній і письменній словесности европейських народів уже давно, довго перед зводом їх у збірнику. Тепер доказано, що більша частина оповідань, заведених у „Gesta Romanorum", прийшла в Европу з Азиї, одні навіть іще в клясичну епоху, инчі в початку середнїх віків через Жидів, Арабів, Византийців, Італїянців. Доказано те-ж, що значна частина і тих оповідань, і инчих похожих (казок, новель, байок, сатиричних апольоґів і т. д.) повстала в Індиї і відти йшла, в буддийську і дальшу епоху, на Европу і просто до Середземного моря через Персию та Сирию, і північною дорогою, через тибетсько-монґоло-татарські народи, що приняли буддизм, до фінських племін і східнїх Славян. Тепер учений, що мусить мати дїло з якою-небудь казкою, новелею, апольоґом, не втихомирить ся, поки не найде їм предка, або хоть свояка по внуках у Індиї.

Королеви Лїрови та єго донькам найдені такі свояки в Індустанї. І тепер істнує там у бенґальській мові ось яка казка:

„В одній землї жив цар, що мав сїм доньок; раз якось він кличе їх до себе тай питає: „Доньки мої, як дуже ви любите мене"? Шість старших доньок відповіли: „Батеньку, ми вас любимо як цукерки і як цукор". Але наймолодча сестра відповіла: „Батеньку, а я вас люблю, як звичайно люблять сіль". Цареви дуже подобала ся відповідь шістьох старших доньок, але він дуже розсердив ся на наймолодчу доньку і казав двом своїм слугам вивести її в пустиню і там лишити. Був вечір; дівчина бояла ся тиґрів і инчих зьвірів, але нарештї вснула. Пробудивши ся рано, вона найшла коло себе їду й напиток, що сам Бог їй достачив. Царівна встала і пішла далеко і прийшла до прегарної палати, з прегарним садом і ставом. У палатї не

було нїкого, але стіл був застелений, а на пишній постелї спав царевич, прикритий шалем. Царівна підняла шаль і побачила прегарного молодця; але він був мертвий, бо сила шпильок заткнені були в єго тїло. Дївчина цїлий тиждень нї їла нї пила, а все виймала шпильки с тїла. Поки вона так працювала, прийшов чоловік і запропонував їй купити у него служницю. Царівна віддала за служницю свої золоті перстені. За три тижні царівна виняла майже всї шпильки із тїла царевича; лишили ся тілько шпильки на очах. Тодї, бажаючи показати ся перед царевичем чистою і гарною, скоро він пробудить ся — царівна казала служницї приладити собі лазьню і, коли лазьня була готова, пішла туди, наказавши служницї доглядати царевича, але не виймати з єго очей шпильок, бо царівна думає виняти їх сама. Та поки царівна купала ся, служниця не могла видержати: виняла шпильки з очей царевича. Царевич отворяє очи і, бачучи служницю, питає: хто єму вернув житє, винявши шпильки? Служниця присвоює собі всю заслугу, і царевич обіцяє, що возьме її за жінку. Тимчасом царівна виходить із лазьнї. Царевич питає: хто се? „То одна з моїх служниць“, відповідає ошуканка. Царевич, зрештою, не зовсїм вірить сему і починає підозрівати свою наречену. Одного разу він заявляє, що їде в дорогу, і питає лукаву служницю, що стала єго жінкою, який гостинець привезти їй? Вона просить пишних суконь і прикрас із золота й срібла. Питає царівну, і вона просить шкатулочку з сонїчними скарбами, які є тілько у чарівниць. Царевич не знає, як добути такий дарунок, але у снї він узнає, що помогти єму може один факір, котрий живе в пустинї і дванадцять років спить, а дванадцять нї. Факір справдї показує царевичеви, як добути шкатулочку, де будуть сонїчні скарби, то-б то флєт і сїм ляльочок, що самі будуть чарівницями. Але шкатулочка мусить бути відкрита тілько тою особою, котрій її треба, в певний час і на самотї. Царівна іде в ночи в пустиню і відкриває шкатулочку. Ляльки стають прегарними чарівницями: одна грає на флєтї, другі танцюють і сьпівають. Але царівна не веселить ся, а плаче. Рано чарівницї питають її за причину її горя. Вона росказує історию свою і служницї. „Не сумуй так — кажуть чарівницї — все скінчить ся гарно“. Коли сама царівна заграла на флєтї, чарівницї стали знов ляльками і поховали ся у шкатулку. Три ночи так розважала себе царівна, поки дроворуб не підглянув і не росказав про все царевичеви. Царевич сам підглянув усю сцену, узнав правду тай оженив ся с царівнею, котра, через добре серце, простила служницю. Не показала

вона невдоволеня і до батька, а закликала єго і всїх сестер до себе на весїлє. Лише вона казала видати їм до їди не соли, а цукру. Тиждень так вона прогодувала їх, а нарештї казала посолити їду. Тодї батько признав свою помилку і сказав: „Доню моя, ти хоть найменча у мене, але найрозумнїща. Я тепер розумїю, як ти мене любила, коли казала, що любиш мене, як сіль. Нїхто не може їсти непосоленої їди; з день можна їсти посолоджену їду, але щоденна їда мусить мати в собі сіль“.*)

Отсе казка, котру й тепер оповідають у Бенґалії. Та вже у славному збірнику давнїх індийських апольоґів, Панчатантрі, що ще у VI ст. пісьля Р. Хр. був перекладений на перську мову і потому розширив ся на захід у перекладах і переробках арабських, жидівських, грецьких, латинських і т. п., находимо инчий вариянт, якого ми наводимо тут тілько головні риси, потрібні нам для основної цїли отсеї статї.

„В одному містї жив цар Девасакті. У єго сина відпадали що дня члени через те, що в середину єго заліз змий із тих, які живуть у муравлисках. Нїякі лїкарства не помогали, і царевич пішов на мандрівку. Так він прийшов ув одно царство, де царював Балї, що мав дві доньцї-наречені. Що дня, як сонце сходило, доньки приходили до ніг батька і вшановували єго. От одна сказала: „Аби ти був побїдоносний, о великий царю, з ласки котрого виходять усї радощі!“ Але друга сказала: „Аби тобі було солодко, о великий царю, від того, що тобі назначено наперед!“ Учувши таке, цар розсердив ся страшенно і сказав: „Ей, мінїстри! віддайте сю дївчину, що говорить нечемні річи, першому-лїпшому чужениці за жінку, аби і їй було солодко від того, що їй назначено наперед!“ Дївчину віддали за бідного хорого царевича — котрого вона приняла щиро. Одного разу вона пішла на купівлю, а царевич уснув, поклавши голову на муравлиско. От змий і висунув голову із єго рота, а тимчасом вилїз другий змий із муравлиска і оба почали сварити ся. У сварцї вони відкрили, чим кождого можна знищити, і відкрили, що в муравлиску є скарб. Царівна, котра, вертаючи, чула розмову обох змиїв, покористувала ся їх секретами, вилїчила чоловіка і захопила велике богатство“.

Основа обох сих казок, очевидячки, та сама, тілько в кождій вона виражена по своєму і вкупі с тим у комбінациї з ин-

*) A. De Gubernatis, Storia delle novelline popolari, 1883, 256—259.

чими казковими темами: у першій с темою підміни справжньої нареченої (або нареченого), а в другій с темою взаємної зради секретів двома ворогами (варіянт теми про підслухані секрети дуже розгалуженої леґенди про мудрого царя або взагалі про мудрця в східніх оповіданях, котрі між инчим причепили ся і до Соломонового цикля). А що ріжні частини основної теми про царя та єго скромну доньку лучають ся в західніх від Індиї народніх оповіданях у комбінациї й з инчими темами, котрі теж находимо в індийській словесности, то ми в праві вивести, що вже в глибоку старину, ранче редакциї Панчатантри, істория Ліра та Корделії ходила в Індиї в ріжних варияциях і що ті ріжні варияциї давно стали посувати ся з Індиї на захід, до нас в Европу. Нижче ми згадаємо про інтересну звязь, яку показує одна волоська казка з варіянтом істориї Ліра та Корделії, росказаним у Панчатантрі, а тепер вкажемо на пармську казку, котра очевидячки вяже ся з наведеною вище бенґальською.

Пармська казка, то варіянт Peau d'âne і Cendrillon, що ще тїснїще вяже ся с сими звістними французькими історіями, нїж наведена вище корсиканська казка, але одночасно ще ближча до бенґальської істориї Ліра, нїж ся корсиканська казка і нїж оповіданє в Gesta Romanorum і анґлїйські єго варияциї. Починає ся пармська казка істориєю про царя, що мав три доньки і любив найбільше менчу. Цар той мав три трони: білий, червоний і чорний, на котрі й сїдав відповідно до стану своєго духа. Доньки приходили до него ранками витати єго і одного разу застали єго на чорному тронї. На запит, що з ним? цар відповів кождій доньцї окремо: ти не бажаєш менї добра, ти не любиш мене! Старша відповіла, що бажає батькови добра, як бажає зїсти курятко; друга — як кусень хлїба, а третя — як кусничок соли. Батько наказує відвезти сю доньку в лїс, убити і принести єму серце її й одежу. Слуга не рішає ся сповнити царського наказу, убиває замість царівни вівцю, а їй, царівні, дає ослячу шкіру на одежу і пряче її в дупло. Там находять її чарівниці й дають їй чарівну лїсочку. Там-же відкриває її й батько, що бере її до свого двора, бо чудна дівчина нагадує єму доньку, і дає її до кухнї для підмітаня попелу (Cenerentola). Потім іде триразова поява замурзи на балю, любов сусїднього царевича, утрата і проба черевика і щасливий конець.

Порівнянє всїх отсих варіянтів зовсїм достаточне для перекони читача в тому, що основа істориї Ліра та Корделії, повставши по всїй імовірности в Індиї, стала власністю інтерна-

циональною і яко така появила ся і в Анґлії. Тут особливі обставини, а власне потреба норманської завоювавчої кляси висунути проти саксонських історичних споминок штучний, буцім-то кельтський, британський епос, прикріпила се мандрівне оповіданє до імени Ліра, і таким чином ся межинародня казка стала немов национальним британським переказом і яко такий зробила ся одним із любих предметів анґлійської национальної літератури. Великий ґеній Шекспіра надав наївному середнєвіковому романови значінє висококусної і глибоконавчаючої загальнолюдської психольоґічної студиї, звістно, нарисованої анґлійськими национальними красками.*)

А в тім, пісьля своєї віковічної форми в письменному творі Шекспіра, істория Ліра і єго доньки не скінчила свого житя й розвитку і в устній словесности, навіть у Анґлії. Ще в XVIII ст. Персі надрукував у своїм славнім збірнику (Reliques of ancient english poetry, 1765) народню бальляду про Ліра та єго доньок. Бальляда ся в першій своїй половині близька старинним, до-шекспірівським редакциям оповіданя, але в кінці своєму наближає ся до Шекспіра особливо тою подробицею, що і в нїй Корделія вмирає, хоть у битві, пісьля чого вмирає на її груди, і Лір.**) Простонародня і взагалї устна словесність не любить таких траґічних кінців. Вони надто сумні для простої суспільности

*) Інтерес істориї Ліра та єго доньок особливо високий тим, що характер і поведінка Корделії дає в сій істориї змисл дуже скомплїкований, а не тілько значінє студиї про людську невдячність. Такий скомплїкований змисл мала, як ми бачили, істория ся уже в індийських її первовзірцях. Тема про невдячність дітей, що покористували ся спадком батька, та про те, як батько встиг забезпечити собі обнову їх нїжности надїєю на новий спадок, захований у скринї — на правду пустій або набитій дрантєм — була розроблена в европейській старинній літературі в осібнім оповіданю, котре обробив між инчим і старший сучасник Шекспіра, Нїмець Ганс Сакс (1494–1578). Оповіданє се пройшло і в українську устну словесність (див. у Драгоманова, Малор. нар. преданія и разсказы, 177–181; у Чубинського, Труды экспедиціи въ Югозап. край, II, 558). Порівн. Hagen, Gesammtabenteuer II, 408–451; Wenzel, Westslav. Märchenschatz, 86–87; Dunlop-Liebrecht, Gesch. der Prosadichtungen, 273. Оповіданє се стало основою „слізної комедиї“ (comédie larmoyante) Пірона, l'École des Pères.

**) „Але коли він учув про смерть Корделії, котра на правду вмерла з любви до своєго любого батька, за справу котрого вона підняла сю битву, без чутя упав він на її груди, від котрих він уже не підняв ся; на грудях її він лишив житє, так сердечно любе“.

мужицької, як і лицарської. Тілько більше скомплікована культура з одного боку вимагає сильнїщого почутя, а з другого боку може здержувати чутє суму думкою про невмолиму льоґіку подій, повчительністю викінчених псіхольоґічних студий. Навіть найближча Шекспірови суспільність уважала конець єго траґедиї надто сумним, а через те ще за Якова II конець сей був перероблений: Корделїя лишала ся жива; її з Лїром визволяв Едґар; король шотляндський (Albany) відрікав ся корони, і Лїр передавав царство Корделїї, що виходила замуж за Едґара. В усїх народніх варияциях, як ми бачили, тай в усїх писаних старинних редакциях нашої істориї, конець — щасливий: чесність тріумфує, гріх покараний. А через те ми маємо повну підставу вважати конець бальляди, надрукованої у Персі, навіяним Шекспіровою траґедиєю. Тут ми бачимо примір того, як устна, без'іменна, народня словесність підпадає вплинови письменної — індивідуального творива, що само взяло звістний сюжет із устної словесности та переробило єго по своєму.

На сему ми могли би й скінчити, бо сказаним вище майже вичерпує ся той материял і ті найближчі з'уваги, які ми хотїли показати читачеви в справі про Лїра та Корделїю, якими вони виходять у Шекспіровій траґедиї, в її відносинах до мандрівних народніх оповідань. Але ми вважаємо потрібним додати скілька слів ізза тих частин у сих оповіданях, де царівна, що відповідає Корделїї, появляє ся в формі Сандрільони - Замурзи. Сї частини властиво не є орґанїчно-доконечні в істориї старого короля та єго щирої доньки, а причепили ся до сеї істориї з инчого оповіданя — про переслїдувану та мандрівну дївчину, оповіданя, котре було в устній словесности і в старинному письменстві розширене ще більше, ніж перша істория. Численні вариянти її можуть бути підведені під два типи: перший — оповіданє про дївчину, переслїдувану мачохою (тип Cendrillon) і другий — про дївчину, що тїкає від подружного посягненя батька, або брата (тип Peau d'âne), при чому сей другий тип переплутує ся іноді з оповіданями осібної, хоть покревної, теми — про дївчину з відтятими руками. Оповіданя першого типа записані на величезному просторі від Индиї до Бретанї; оповідання другого типа не підглянені ще на схід далї як північня Сирия і, виключивши сирийське оповіданє, в котрому початок подиї відбуває ся в жидівській родинї, найдені тілько у християнських народів. Між инчим тому ми позволяємо собі думати, що перший тип є основний і старший, а що другий повстав із него через

додаток мотиву спокуси батька або брата на кровосумішку, і той додаток зробили християне, складаючи леґенди для обличеня поган і прославленя терпінь мучениць, в роді леґенд про сьв. Дімпну, ірляндську царівну (вона-ж і константинопільська Олена) та про сьв. Оліву, або Уліву, про котру є прегарні праці д'Анкони і нашого земляка, пр. Веселовского.*)

Волоська казка типа Сандрільони (Schott, Walachische Märchen, нр. 4), в котрій подибуємо подробицю оповіданя Панчатантри про змію, що живе в тельбухах, правда, не принца, а дівчини-героїні (котрій дала випити ту змію мачуха) та про вилїченє від тої змії особою, що підглянула її секрет (тут принцом, що потому женить ся з переслїдуваною дівчиною), дає нам підставу догадувати ся, що історія типа Сандрільони причепила ся до історії типа Корделії ще в Індії, що тим більше промовляє в користь нашого здогаду про те, що тип Сандрільони старший від типа Peau d'âne, і тим більше поясняє, чому історії Корделії та Сандрільони зільляли ся в ріжних европейських варіянтах.

А в тім, ми не будемо тут розбирати спеціяльно процес зільляня сих ріжних історий, ані навіть пускати ся навзаводи з ріжними спеціялїстами що до поясненя походженя казок на тему Cendrillon і Peau d'âne, та підпирати детальними з'увагами слушність нашого здогаду про пізнїще, християнське походженє типа Peau d'âne, у котрому навіть д. Веселовский признає (або може тепер треба уже сказати: признавав) мітольоґічну основу, вкупі з ученими Ґріммової, тепер уже дуже захитаної школи. Не спускаючи з очей головних цїлей отсего нарису, що зовсїм не має спеціяльно дослїдити походженє сяких чи таких народніх оповідань, ми звернемо увагу читача тілько на самий факт великого розпростореня оповідань про переслїдувану дівчину, котра нарештї находить собі щасливе й високе замужє, у ріжних народів від Індії до Атлянтицького океана, не рахуючи заатлянтицьких европейських кольонїй, куди ті оповіданя переїхали, звістно, найпростїщим чином.

*) La Rappresentatione di Santa Uliva, con prefazione del. prof. Alessandro D'Ancona, 1863. — Novella della figlia del re di Dacia. Alessandro Wessolofsky, 1866. Інтересно, що в одній нїмецькій переробцї історії Дімпни-Олени-Оліви, героїня є донькою росийського короля (Des Reuszenkönigs Tochter, див. у Ґаґена, Gesammtabenteuer, II, 593—613).

Нагадаємо читачеви, що всї відміни згаданих оповідань він найде і в Росиї, в тім числї й у руських Славян: у Великорусів, Білорусів і Українців. Напр. оповіданя типа Сандрільони: великоруські в Афанасьєва, Русскія народныя сказки, вид. 1873 р., нр. 162 (Золотой башмачекъ) і 163 (Чернушка); українські у Рудченка, Южнорусскія народныя сказки, II, нр. 16 (Золотий черевичок), у Драгоманова, Малорусскія народныя преданія и разсказы, відд. XIII, нр. 35 (Бичок-третячок). Оповіданя типа Peau d'âne: великоруське в Афанасьєва, нр. 161a (Свиной чехолъ); українські: в Афанасьєва, нр. 162b (Свинячий кожух), у Чубинського, Труды экспедиціи въ юго-западный край, II, відд. 1, нр. 18 (Дївчина вошивий кожушок), у Драгоманова, відд. XIII, нр. 15 (Попівна в лїсї); білоруський у Афанасьєва, нр. 164 (Царівна в підземному царстві).*) Було би дуже цїкаво порівняти в деталях отсї варіянти із грецькими, румунськими, італїянськими, нїмецько-скандинавськими й инч. та подумати про дороги, якими кождий із тих варіянтів зайшов у руську сторону — але се знов був би предмет спеціяльної праці. Досить буде, коли ми завважаємо, що майже всї деталї, які ми находимо в оповіданях сего круга у ріжних народів Азиї та Европи, ми находимо і в показаних варіянтах руської сторони, так що ми не можемо назвати місцевим національним добром не тільки анї одного образа, але й анї одної комбінациї образів у тих казках.

Звістно, сего не можна сказати про всю устну народню словесність; пісьні напр. визначають ся більшою національністю. Але величезний процент прозаічної народньої словесности і чимало епічних пісень европейських народів можуть бути зведені до числа мандрівних, межинароднїх оповідань, в роді тих, з якими ми мали дїло в отсему нарисї.

Зробім же остаточні висновки з усего сказаного в сім нарисї.

---

*) При нагоді замітимо для російських писателїв, котрі їздять за границю, що у Фльоренциї вони можуть найти досить повну колєкцию руських видань, особливо по народнїй словесности. Поява ся, досить несподївана для богатьох, поясняє ся сталим пробутком там професорів Де-Ґубернатіса і Компаретті, котрі належать до кращих знавців народньої словесности, що знають і російську мову, тай часовим пробутком там скількох фольклористів із Росиї в 60-ті і 70-ті роки.

На відносинах шекспірівської драми до старинного письменства і до устної словесности до-шекспірівської тай пізнїщої можна бачити всю безпідставність здогаду про тверді границї й ріжницї межи творивом особистим і колєктивним, межи словесністю устною і письменною, межи „народнїм“ і „інтелїґентним“. Межи всїми сими катеґоріями людського творива здавна істнує сталий обмін і обопільний вплив. Рух основної теми шекспірівської драми зі сходу на захід, та розширенє в ріжних переробках теми, що лежить в основі казок про переслїдувану дївчину, показують безпідставність, або бодай вбільшенє думок про духові ріжницї межи національностями і межи їх ґрупами: племінними, віроісповідними, полїтичними. Кілько напр. у нас говорить ся про ріжницї Сходу й Заходу взагалї, і европейського Сходу й Заходу спеціяльно, про супротилежність культур візантийсько-славянської та латино-ґерманської, про неприродність защепленя остатньої на руському племени і т. и.! Щó, бачилось би, є „ґрунтовнїще“, консервативнїще і по всему національнїще від устної народньої словесности, а через те щó повинно би більше потверджувати всї подібні розмови, як не дослїд власне сеї устної народньої словесности?! А тимчасом власне сей дослїд і руйнує згадані розмови. Він показує, що дїяльність людського творива тріюмфує не тілько над рамками соціольоґічного порядку, що ділять людей, але й над природними перепонами. Він відкриває нам скусні образи, що повстали в горячих сторонах, як Індия, і були перенесені до полярних народів, як Остяки і Лопарі. Він показує нам, як оповіданя, вироблені Єґиптянами скілька десять століть тому, забавляють вільними часами бретонських Кельтів і єнісейських Турків, тимчасом, як инчі, батьківщиною котрих була арийська Індия, пройшли і до народів китайських, алтайських і до Басків, останків найдавнїщої людности південно-західньої Европи. Порівняний дослїд народньої словесности показує нам розпросторенє пантеістичної буддийської етики в сторонї монотеістичних і навіть спірітуалїстичних релїґій, магометанських і християнських, дає нам примір того, як поганські міти переробляли ся у леґенди й житя християнські. Спеціяльно він показує нам, що величезний процент того матеріяла, котрий годував фантазию народів Европи, прийшов до них із Азиї та Африки тодї, коли ті сторони взагалї стояли культурно вище від сторін Европи, хоть своєю дорогою й ся остатня відплатила в македонську епоху певну частину свого довгу своїм учителям, котрих вона так рішучо випередила за остатнї два-

три століття, через що тепер сама стає їх учителькою. Що до питаня про супротилежність культурних основ европейського Сходу й Заходу, то цікаво, що найновіщий дослід народньої словесности та старинного письменства навчає нас, що власне сторона візантийської культури і була тим осередком, через котрий перейшла з азийського Сходу на европейський Захід значна частина матеріяла словесности народів сего Заходу: етичних апольоґів, казок, леґенд, житий, романів, драм і т. п. і що одночасно елєменти сего, буцім-то західнього матеріяла переходили з тої-ж візантийської сторони і до народів славянських (як і литовських, а далі фінських) европейського Сходу, і коли у сих остатніх не дійшли в свій час до досить високого, подібно західньому, розвитку, то виключно через некористні місцеві обставини, межинароднї і внутрішньо-політичні. Переходячи ще спеціяльніще до питаня про відносини культури руської й західньо-европейської, ми можемо виразити наше зачудуванє супроти того, як мало увійшли в масу нашої публїки і навіть у літературні круги результати досліду народньої словесности і старинного письменства та скуства, досліду, що вже давно дав і в Росії солїдні праці дд. Буслаєва, Тіхонравова, Пипіна й инчих ученних, пісьля котрих появили ся найновіщі праці дд. Веселовского, Д. Ровінского і т. д. Уже-ж сї праці повинні були навчити наших фільозофів батьківської істориї культури, що так називана західньо-европейська течія, котру у нас привикли прикладати до „петербурського“ периода, давно почала йти у Росию з півдня, із Візантиї та італіянських кольонїй Чорного моря дорогою на Днїстер і на Днїпро, а потім і з заходу, із Ґерманиї та нїмецьких кольонїй Балтийського моря, дорогою на Вильно, Полоцьк, Смоленськ, Псков, Новгород — і наситила не тілько увесь захід Росиї на довго перед Петром Великим, але навіть і великорусько-московський схід її. Детальніщий дослід народньої словесности може лише потвердити тілько що висказані з'уваги.

На доказ ми могли би зупинити ся на докладному розборі напр. відносин руських варіянтів згаданих вище казок про Замурзу до варіянтів південно- і західньо-европейських, як би не бояли ся розтягнути наш нарис і надати ёму нежурнальний характер. Можна було би взяти й инчі популярні теми і прослідити їх рух і розвиток, як прослїдили ми тему про Корделїя та Замурзу — і кожда з них переконала би нас, що межи ріжними частинами людскости — клясовими, як і национальними,

племінними, віросповідними, політичними — існує в країні словесности ненастанний обмін, свого рода ендозмоз і ексозмоз, не зупинюваний ніякими перепонами. Подібне-ж відкривається обсервациями і над инчими країнами людського побуту та діяльности, країнами життя родинного, суспільного, економічного, політичного.

„Вѣстникъ Европы“, Петербург, 1884, листопад, ст. 53—71. Підпис: К. В.

Дві українські інтермедиї початку XVII ст.*)

Intermedium po Akćie wtorym.

Persony(:) Klimko z gàrcàmi, Stecko kotà w worze mà nà grzbiećie.

Климко. Що тут ти, побратиме, собі порабляєш?
Кажи мінї як живеш, та и як ся маєш?

---

*) „Кіевская Старина“ 1883, грудень. Подав М. Т—овъ. — Пропускаю вступ, написаний редакциєю „К. Старины“, а текст подаю поправний, виписаний мною з екземпляра Ґаваттовичевого твору, що зберігає ся у бібліотеці пісьля пок. Крашевського (Краків, Czarna Wieś, нр. 47 — під написом „Старі видання в польській мові, нр. 19“). С того тексту Др—ов мав тілько копію, зроблену пок. Крашевським; сама книжка Ґаваттовича — велика рідкість і її не бачив анї пок. Др - ов, анї ред. „К. Старины“, анї взагалї нїхто с тих, хто писав про сю справу, окрім Крашевського, що сам про се не писав, бачить ся, нїгде. Отже показує ся, що в текстї поданім у „К. Старинѣ“ — чимало помилок і навіть кілька пропусків против оріґіналу — не знати, по чиїй винї: чи Крашевського, що не знав добре по українськи, чи дальших посередників? В оріґіналї поміщеного зараз далї розбору сих інтермедий (К. Стар. 1885, листопад, ст. 375) Др—ов завважав, що подає виписки правописю памятки, а тимчасом ті виписки надруковані там офіцияльною (в Росиї) укр. правописю. Можна думати, що Др—ов подав був до „К. Старины“ й отсей повний текст інтермедий латинкою (якою певно була зроблена копія Крашевського), але редакция „К. Старины“ переписала єго по своєму, і при тому попсувала против оріґіналу. Тим часом оріґінал сей надрукований ґотицьким письмом; ми тут подаємо єго нашою теперішньою правописю, по змозї в докладній транскрипциї — та розуміє ся, що й інтерпункція подекуди теперішня. Заголовок книжки, де надрукований сей текст, ось який: „Tragaedia Albo Wizervnk Smierći Przeświętego Iana Chrzciciela Przesłanca Bozego. Ná pięć aktow rozdzielony. Przydane są y Intermedia dwoie. Nápisány przez Iakoba Gawatthowica Leopolitę, Náuk Wyzwylonych y Philozophiey Bàkàłarzà. Odpráwowány W Kámionce ná Iármárk przypadaiący na dzień tegosz Iana Swiętego Chrzćićiela Roku Páń:[1]) 1619. Drukowány Ná przedmieściu Iáwo-

[1]) В оріґіналї над n стоїть ∾.

Стецко. Я тут не роблю нічого,
Ось иду до дому свого,*)
Та и з тоєми горщками,
Як з своїми сусідами.

Климко. Та на що так много маєш? —
Льибой на жонку кидаєш?

Стецко. Нащо? Ти хочеш вірити,
Що люблю хороше жити,
Всього достаток варити
Кажу, та ся не курчити —
Так яко пшиналєжаєт
Сподарові, що всє маєт.

Климко. Бохме-сь чольовік хороши!
Льибой маєш много гроши?**)

Стецко. Та щó маю? Климко. Та добиток.

Стецко. Маю тот на полю вшиток:
Сут тамо увци, Барани,
Котромі частую Пани,
Сут воли, та и корови —
Всє маю, колї-м здорови.

Климко. Та и много поля маєш?

Стецко. Маю — та що так питаєш?

Климко. Бо хочу тоби служити,
З тобою вік провадити.

Стецко. Колї хочеш — гараст, служи!
Хот ся и шинкарком длужи:
Колї пінїзї маємо —
Всє ми тоє поплатимо.
Лїше хоць верне***) служити.

Климко. Кажи-ш, щó будеш варіти
Для мене? Стецко. Хот — видиш, много
Горщков, що-м до дому свого

---

rowskiem v S. Mikołaia", мала 4°, картки ненумеровані, але за те в низу означені буквами (великими) так: 1-ший аркуш: перша картка A (нема), друга A_{ij} (= A_{II}), третя A_{iij} (= A_{III}), на четвертій нема нїчого; 2-ий аркуш: B, B_{ij}, B_{iij}, нїчого, і т. д. остатня картка означена F_{ij} (вона задрукована по обох боках), — значить є повних аркушів A—E, тоб то 5 і $^1/_2$ арк. F, тоб то разом карток 22 або сторін 44. Докладнїще про се росказано в моїй статї п. з. „Якуб Ґаваттович (Ґават), Львовянин, і єго руcько-українські інтермедиї з 1619 р.", що буде надрукована в „Записках Наукового Товариства ім. Шевченка". До статї додано буде фотодрук першої сторони першої інтермедиї. — *М. П.*

*) Відси в оріґіналї по 2 вірші в одному ряді, та ми їх розкладаємо у два ряди, для виразности. — *М. П.*

**) В оріґіналї hroszj. — *М. П.*

***) В оріґіналї: cho ćwerne. — *М. П.*

Тут покупил на ярмарку?!
Купілем и тою мірку,
Що будем соби з ней пити —
Та питаєш, щó варити
Буду? Ось в тоім борщика,
В тоім яхли до молока;
Колї риби достанемо,
В тоім горщику зваремо,
А в тоім ся зварит тисто,
В тоім коропи розписто,
В тоім капусту тлустою,
В тоім розпустимо лою
До гороху, от так знаєш,
Та и пирогов ся наиш;
В горщку їх поваремо,
Та в тим шпирок насмажемо,
Та — щó бис хотил іншого —
Щó маєм, наварим много.

Климко. Богме, я буду служити,
Колї так схочеш варити!
Тат же ся хороше маєш!

Стецко. Та ти щó робити знаєш? —
Кажи, щобим слугу свого
Знал та ласкав бив на нєго.

Климко. Я чоловік всє робити
Знаю, та волкі ловити,
Щоби овец не псовали,
Та билла не розганяли.
И іншого звєра много
Достану ось з лїса того.
Лїсїцю, щом імиў, несу,
Та за длухи я понесу.

Стецко. Того слуги потребую,
Та юж ся тобі радую.
Будеш же ся гараст мати,
Та борзо хоч прибивати!

Климко. Гараст. Та ти звірка того
Купи, дам його не дрого.
Будеш до тей шепкі мяти.

Стецко. Колї би го оглєдати?

Климко. Іще бистри, тепер з лїса,
Уцюклби мини до биса!
Дома його оглєдаєш,
Гей же хороши — пузнаєш!

Стецко. Як його шацуєш собі?

Климко. За шіст осмаков дам тобі.

Стецко. Вольмі зачинив-єсь много.

Климко. Кажи, що́ даш? дам нє дрого.

Стецко. Три усмакі возмі собі

Климко. Дай пят. Стецко. Не дам. Климко. Жичу тобі.

Стецко. Много. Климко. А хочеш купіти? —
Чотири; та будем жити
Собі, лїше длух однесу,
Та горщкі тоте понесу
За тобую. Стецко. Іще много
Хочеш. Климко. Та Богме не дрого!
Так бо єм винен сила,
Колїзмо там у корчмі пила!

Стецко. Бериш юж чотири гроши,
Та ся верни як хороши.

Климко. Гараст! — из міхом зоставлю,
Та не вольмі ся забавлю.

Tu odchodźi Klimko, á Stecko oględuie łysice.

Стецко. Осмотру тою лисицу,
Чи будет пуд рукавіцю,
Та и пуд шепку красейко...

Kot vćieknie.

Биднаіш ма головонько!
Ось-ось мене гроши збавіў,
Лїх чоловік, міх зоставіў.
Ось кота в міху купив-єм!
Чом я так не мудри биў-єм,
Іже у тот міх нє глєдиў-єм,
Та що́ у ним не осмотриў-єм?!
О, бісу твоєй матери!
Кажут: не каждему вери...
Та и горчкі лїбой пубрал?

Szuka garkow.

Ось Матунько, щом я виграл
На тоім лїхим ярмарку!
Біс взяў и з горщками мірку.
И сукни лїбой не маю?

Suknie szuka, ktore położył na garcach.

Що́ мам дзєяти? — не знаю.
Біднаш моя головонько!
О, нещешнаяш матонько,
Щось мя на сьвіт народила,
Щом так нїнка стратил сїла!

Klimko przychodźi przebrawszy sie w inszą suknią, a garce położy gdźie y przykryie iego suknią, ta trawą potrzęśie.

Климко. Та що́, побратиме, тобі?

Стецко. Чи жартуєш з мене собі?
Наробівши, та не знаєш?
Горщкісь украл, та питаєш,
Из сукману, тась и здрадил
Мене в торгу: котась всадзїл
В міх, та, же лисїцю маєш,
Казаў-єс, що ю продаєш.
Тоюм я заплатил тобі,
А тогом не змисліл собі,
Що-єм в тот міх не заглєдїв.
А тись пришол, щобись шидіў,
Іще, що́ ми єст, питаєш,
Та ся з мене насьмєваєш?!

Климко. Та що́ ти на мене кладеш?
Щом ся тут натрапіль, рад-єс!
Не маю кім осьвядчити,
Щось сьмєл то на мене вложити!

Стецко. Як тебе зовут? — питаю.

Климко. Клїмко. Стецко. О, того не знаю,
Як здрайцю зовют тамтого...
Та бо сєпка власна його,
Та для тогом гадал собі,
Що он, там тот, мовил тобі.
Прошуш, пробач вину тою!

Климко. Мили брате, я з тобою.
Та, як кажеш? що тя здраліў:
Кота у пред в тот міх всадив?

Стецко. Ой так. Климко. Та и пубрал гроши?

Стецко. Пубрал. Климко. Чоловік нє хороши!
Та іміў служити тобі?

Стецко. Міў. Климко. З грошамі пойшол собі?

Стецко. Так, брате. Климко. Та и сукману
Взяв, біс в його маму,
Як непишному Пану?!

Стецко. Ой, взяв. Климко. То и Горщкі украл?

Стецко. Так. Климко. Тась ти його не шукал?

Стецко. Ніт, бо ся ти натрапилесь.

Климко. Тепер то? Стецко. Тепер. Климко. Зблудилесь!
А хочеш мінї віріти?
Здаст мі ся, щом міл відити

Тепер чоловіка того,
Що міл горщков вельмі много...
Тот льибой? Стецко. Ей льибой! Климко. Сукману,
Що тобі, благому Пану,
Лїбой взяў, нїсл на палїци,
Та собі лїгл на травіци. *)
О бугме тот, бо шарая
Сукмана била такая!

Стецко. Такая, такая! Климко. Чи хочеш мі віріти?
Колїць його покажу, не хоч го живити!
Ось лєжит! А тот? Стецко. Тот, тот! Климко
[Нуж тою палїцю
Гараст його по хребти, же змажет травіцю **)
Посокою. Стецко. О буду-ж його смаровати!
Мусїт мінї и горщкі и всє поўрацяти!
Та як, мудри, накрил ся, ось відиш, травою,
Щоби го (не) захлїдино! Климко. Бій кринко, та свою
Сукману и всє побери,
А його в сьвітї не дери!

To Stecko zákasawszy sobie ręce (бє) w garce, a Klimko vćieknie.

Стецко. Ой Матйонько, Матйонько! тепер же ми лїхо!
Чи біс, чи лїх чоловік управіл мене тихо
В то нестєстє велїке, щом убоство своє
Потолк, внивоч обротил те горщочкі моє!
Що ся дїят? чи Бог то милостїў справити
Хотил, такоє ричи на мене пустити,
Чи лїхій люде? О, Боже милостиви!
Колїш би ся тот трапил чоловік здрадлївий,
Що мі такоє ричи, ось Пане, наброїл, —
Пузналби якбим диви коло нєго строїл!...
Возьмуш претя туй сукману —
Пуйду ся скарити Пану.

Odchodźi Stecko, á Klimko przychodźi śmieiąc sie.

Га, га, га, га, га, га, га! два крот одиного
Чоловікам ошукал — признам ся до того.
Тот — Пан, що знаєт в сьвітї гараст махльовати.
Пойду іще, 'за знайду кого ошукати.

---

*) Після сего стояло (в споді стор. F) слово „Liboy“, що мало повторити ся на слїд. сторонї зверху — але воно не повторяє ся, хоть очевидячки нїчого не пропущено. Певно, Климко мав сказати: „Лїбой тот і т. д.“, але сказав: „О бугме тот“ — як вище. — *М. П.*

**) В оріґіналі tráwlćiu — очевидно, помилка, зам. tráwićiu. — *М. П.*

Intermedium Drugie po Akćie trzećim.

Persony. Maxim. Rycko. Dynis. Wołowcowie.

Максим. Ідим же, брате, юж в тою,
Що ідемо, дорогою,
Колїсми юж зторговалї,
Та и вся воли продалі,
На тоім лїхим ярмарку!
Не будем бульше шарварку
По тоіх волах робити —
Лїпше на флїсї служити.

Рицко. Лїпше, брате! я з тобою
Іду, ти іди земною.

Динис. Ей, побратимове, стоіте,
Та щó говору, почуйте!
Далєк ідете? — кажите,
Та з субую ме везмите.
Помагай Бог вам! Рицко. Здорови
Бут, та короткеми слови
Кажи, о що питаємо!
Та, як те звати маємо?

Динис. Ям з Каміньця Подольскєго,
Пришол до містечка того
На ярмарок з воли, та Диніс
Істем. Максим. Та біс тя тут приніс?!
А ми вуд Городка — знаєш?

Динис.*) Знаю. Максим. Далєк пойти маєш?

Динис. Ось коби ся з кім трапіло,
Щоби нас хот зе три било,
Ишолбим на флїс. Рицко. Ідиз з нами,
Та ми ідем от двай сами.

Динис. О, славаш господу Богу,
Щом знашол в тою дорогу
Товариство хорошоє!
Ось нас будет тепер троє.

Postępuią trochę, á Dynis pyta ich o chleb.

Ой, братонькове, слухайте,
Та що мінї істи дайте!
Забиў-єм хлїба купити,
Без котроо трудно жити.

---

*) В оріґіналі Мах — очевидно, помилка. — *М. П.*

Максим. Ей, брате, и я не маю.
Рицю, ти маєш, я знаю!

Рицко. Та ти хлїба не купиў єсь?
От тат собі наридиў-єсь!
Та ям ся на тебе спустил,
Щось ти хлїба купити мід!

Максим. Та що будемо чинїти?
Лїбой придет глод терпити?
А вольмі ся хочет істи;
Щось не купил — тожесь чисти.

Postępuią daley, Dynis znowu poczuie pirogi.

Динис. Братя, та любой пирогі
Ту пахнут з тоєй дорогі?

Максим. О, пахнут! Рицко. Пахнут! Динис. Шукаймо,
Та говорити престаньмо.
А за дазд Бог тут знайдемо,
Та ся всї трей поделїмо.
Та ось пирух на травіци
Биў! лїбой виросл з зємлїци?
О, слава тобі господи!
Омінут нас тепер глоди,
Колї бульше достанемо.

Максим. Любой юже не знайдемо?...
Та щó ту іст за травая,
Що родит пироги тая?
Ось іще будут пироги,
Колї ся вернемо з дроги;
Будем тою траву знати,
Та тут пироги ісгати. *)

Рицко. А з тим щó будем чинїти?
Любой ся придет дїлїти?

Динис. Хот ся дилїти хочемо,
Претя ся всї не наємо.
Нас три, а тот пирох мали.

Максим. Та хотби оден з'єл цали,
Кривда би зась іншим била,
Босьми го всї три зглїдила.

Рицко. Вят ся дилїти будемо.

Динис. А колї так учинимо!
Котрому ся що лїпшого
Приснїт — будет пирог його?

*) Мабуть помилка, зам. іскати. — *М. П.*

Максим. Гараст, гараст! Рицко. Вят лїгайми,
Та всї три позасїпляйми!

Динис. А тот пирог нєх тут буде —
Вшок ту не украднут люде?

Pokładą sie á Dynis wstawszy pyrok zie u vkładźie sie, w tym ich budźi (Maxim).

Максим. Гей, Грицю, встань, та Динису!
Чом дулго спиш? Іди к бісу!

Динис. Ну, юже тепер мувите,
Та и сни в перед кажите!

Максим. Гей, братя! я-м в небі див.
Гей, том ся там хороше міў!
Гей, гей, тож трудно скажати,
Щом я там могль охлєдати...
Та тот небо як золоти
Замок, що такей роботи
В сьвітим нє видал красноє!
Мури маєт золотоє,
Та каменамі сажене
Дорогимі: сут зелєне,
Сут білоє, черлєноє,
Сут блакітне та сьвітноє.
Та и муст там єст золоти.
Та я собі перед вроти
Стою, аж там викрикают
Ангелї, ейже спивают
Хороше! Та сьвятих много
Стоіт вольмі. Ось я того
В небі ся там насмотрилем!
И Господа там відилем
Бога: та седит за столом,
А всї біют пред нїм чолом,
Та сє и всї так жеґнают,
Як ми в Цоркві, та співают.
Потим Бог Господ носити
Істи казал: там служити,
Щó живоє, ся рушило!
От, братя, тот ся мі снило.

Динис. Та южесь всє виповідил?

Максим. Іще, бом там внет схлїдил,
Що потрави принесено,
Та и мне за стол всазено.
Гей, билож, билож там много
Істи — не пребачу того!
Било мясо, просята,
Били пєчоне курчата,
Били там и вароноє,

Та били и смажоное —
Всє хорошо, и з юшкою
Білою, та и жолтою,
И тисто било варєне,
Смажоне, та и печоне;
И пироги тамо били,
Та и борщика зварили,
Та била и капустая,
И горох, била кашая,
Та била там и ботвіна,
И вшелякая зверина.
От так ся я в небі мілем
На банкєти, що там билем!

Рицко. Та я, братонку, в піклї бив.
Ой томже там біду терпіў!
Чарненьци там по голові
Біли мя, та по хрептові
Лїтупове. Та там всього
Відилем поспольства много:
Сут тамо Попи, Панове,
Та наси побратимове,
Сут там и лїхоє жункі,
Сут не веліке дїтонкі,
Всї гореют аз по уши;
Бідаш там и моєй души
Била, та „на вічне вікі,
Кажут, будеш терпіл мукі".
Тот ся мінї лїше снило —
Бодай ся тот не трапило!

Диниc: Та я, братя, собі лєжу,
Та ось Гангель ідет, віжу,
Та тот до мене пришедши,
Порвал мене за волоси,
Та ме посадил на небе,
Та я там відилем тебе,
Що ти собі уживал-єсь;
Там я просил, що би дал-єсь
Мінї що, куска одного.
Нехотилесь, всє до того
Пирога — казаў-єсь з неба.
Та Гангель: „юж те не треба
Тут — рикл мінї — товариства,
Колїсь відил! Ось у Биса
Други седїт в тоім пеклї!"
Та ме там ставіл при теплї:
Аж ти на мене ківаєш,
Та слова такі волаєш:
„Юж мене не глєдаєш!

Возьмі пирох, що там маєш,
Та зійш, бо на вічни вікі
Тут буду те(р)пити мукі!“
Та зась Гангель тут ме ставіл,
Та ям ся пирога наіл.

Максим. Лїбой? Дынис. Ой так. Максим. Ей, Дынїсу,
Ідиш же ти собі к бісу!
Колї не будет пирога,
Будеш плакати на Бога.

Дынис. Вшакось ся ти наіл в небі?
Рицко. Як я, баламуте, тебе
Почну палїцю взбірати —
Не будеж ти жартовати!

Дынис. Ось біда: зїйсти казалї
Пирог, та ся розгнівалї!

Максим. Ідиш, ідиш, скудесь пришол,
Хот бись и до Біса пошол!

Дынис. Колїм Пирог зїл — недбаю,
Та юж ся з вамі жогнаю!

Vćieknie á oni zà nim.

Найстарші руські драматичні сцени.*)

Південно-західня Русь — місце орґанізації руського театру. — Інтермедії Ґаваттовича. — Питанє про відносини їх до устної народньої словесности.

Перша інтермедия й жарти Ulenspiegel'a в нїмецькій редакції й польських переробках.

Друга інтермедия й мандрівне оповіданє про кращий сон; устне українське оповіданє про цигана й хохла. Приклад і виклад Римскихъ дѣяній (Gesta Romanorum) і єго первовзірцї: Disciplina Clericalis, арабське й жидівське оповіданє. Допускана Бенфеєм индийська паралєля їх. — Справжнї первовзірцї жидівського й арабського оповіданя: індо-перське (Sindibad Nameh) і індо-китайське (Avadanas) обробленє арабського оповіданя у Европейцїв. Італїянські варияпти єго. Варияпт французький. Письмовника Курганова й устний велико-руський. Зуваги про повстанє устного українського варияпта: відносини єго до приkладу другої інтермедії Ґаваттовича.

Вивід: доля місцевого народнього елємента в старинному письменстві на Руси.

В історії початкового періода театру в руських землях є доси чималі прогалини. Але головні риси сеї історії вже досить вияснені працями Тіхонравова, Пекарского й инчих. Руський театр — походженя, так сказати, повторного, ще більше нїж театр инчих ново-европейських народів. Місцеві зачатки драматичної словесности й штуки, що були в поганському богослуженю, побутових обрядах та іграшках, прибиті швидко перенесеною з Византії християнською культурою, не встигли розвити ся на Руси у справжню драму, похожу на ту, яку показала сьвітови в свій час клясична цивілїзация. А слабе розширенє в руських землях сеї остатньої цивілїзації, що ледви доторкнула ся до чорноморських і може до прикарпатських їх країв, було причиною того, що ті землї не мали й відгуків драматичної словесности й штуки гельлєно-римської навіть на тілько, щоб у нових західньо-европейських народів. Заразом дуже велика

*) Перекладено з екземпляра відбитки, присланої в свій час менї пок. автором, де він зробив скілька поправок. Поясненя деяких слів у текстах Ґаваттовича, що подав пок. Др—ов у „К. Старинѣ“ для Росиян, для нас непотрібні, а по части й невірні; через те ми їх тут пропустили. — *М. П.*

твердість переказу в східній церкві, в порівнаню до західньої, спинили у нас зріст драматичного елємента в богослуженю, противно тому, що стало ся в західній Европі. Тілько в південно-західній Руси, і то дуже пізно і під впливом західньо-европейським, початок такої драматизації появив ся в формі так називаних пассий, то-б то читаня евангелия про роспятє Христа при деякій драматичній обстанові — та в Новгороді появив ся, теж мабуть не без західнього впливу, початок релїґійної драми в формі вистави історії „трехъ отроковъ въ пещи огненной". Вистава ся розширила ся із Новгорода на північ Великої Руси і дійшла до Москви, але не мала дальших наслїдків, може, коли не напевно, через зруйнованє самого місця єго повстаня — Великого Новгорода з єго культурою.

Місцем повстаня справжнього руського театру треба признати західньо-руські країни, де історичні умови хоть і не сприяли збереженю політичної незалежности руських племен, але за те, бодай одного часу, в XVI та половині XVII ст., давали досить простору для суспільної самодіяльности, корпоративної тай особистої, не кажучи вже про відносну лехкість зносин із більше розвитими культурно країнами. Тут, де істнували самоуправні муніципії з просьвіченим міщанством, де церковні братства розвили ся в могучі культурні корпорації — повстали й перші руські друкарні, перші реґулярні школи, повстав і реґулярний руський театр.

Театр сей був перенятий в готовому виді із західньої Европи у двох формах, що мало-по-малу розвили ся в остатній протягом середнїх віків: у формі релїґійної драми, містерії, з її відміною — моралїзацією, і в формі комічної інтермедії, що вже рано стала рамкою для розвитку зовсім национального і реального театру. Із західньо-руських країн, у купі с переходом ученых Українців і Білорусів на службу в Московське царство у XVII ст., театр перейшов і в країни великоруські, де мало-по-малу й розвив ся, правда, під новими европейськими впливами, в национальну, коли ще поки що не в зовсім народню інституцию — тим часом, як у західньоруських країнах, через ріжні некористні умови, национальний театр швидко наткнув ся на перепони для свого розвитку, і в Білоруси не тілько зупинив ся на формах XVII ст., але й майже вимер.

На жаль, перші проби драматичної словесности в західньоруських країнах у свій час майже не були друковані і богато

їх пропало навіть у рукописях. Так напр. українську різдвяну драму з інтермедіями ми маємо тілько в пізнїщих копіях і в редакциях не швидче половини XVII ст.*) Про старшу її редакцию можна судити тілько приблизно по копії сеї драми з великоруським відбитком у мові, надрукованій між инчим у працї професора Тіхонравова: „Русскія драматическія произведенія 1672—1725 годовъ“, у якій копії треба бачити одну з пєс, принесених із півдня Дмитром Ростовським і перероблених ним для великоруських видцїв. Іще більше потерпіли перші проби зовсїм сьвітської, комічної драматичної словесности в українській мові. Про них можна було дізнати ся коротко від польських писателїв, особливо від Крашевського, що читав рукописи або друковані видання старих українських інтермедий кількадесять років тому.**)

Тим інтереснїщі надруковані у „Кіевской Старинѣ“ за 1883 нр. 12-ий, „Дві українські інтермедиї початку XVII ст.“, котрі по справедливости можна назвати, бодай поки не будуть, відкриті инчі, найстаршими руськими драматичними сценами. Сцени ті були грані ще в 1619 роцї і потому надруковані, але в виданю, котре стало таке рідке, що доси навіть спеціялїсти могли знати їх тілько з короткої вказівки д. Крашевського. Тепер, на радість усїх любителів старинного письменства, повна копія с тих сцен, зроблена д. Крашевським, надрукована у „Кіевской Старинѣ“. Книга, с котрої д. Крашевський виписав згадані сцени, має повний титул: Tragaedia Albo Wizervnk Smierći Przeświętego Iana Chrzciciela Przesłanca Bozego. Ná pięć aktow rozdzielony. Przydáne są y Intermedia dwoie. Nápisány przez Iacoba Gawatthowica Leopolitę, Náuk Wyzwolonych y Philozophiey Bákálarzá. Odpráwowány W Kàmionce ná Iármárk przypadaiący na dzień tegosz Iana Swiętego Chrzćićiela Roku Pàń: 1619. Drukowány Ná przedmieściu Iáworowskiem v S. Mikołaia.

Відсилаючи найцїкавіщих до повного тексту, ми тут скажемо трохи про форму сеї найстаршої памятки руської драма-

*) Див. у М. Маркевича, „Обычаи, повѣрья, кухня и напитки Малороссіянъ“, Київ, 1860 р., ст. 31 і далї; у „Кіевской Старинѣ“, 1882 року, жовтень, ст. 1 і дальші, „Малорусскій вертепъ“ Гр. Галагана, і 1883 року, грудень, ст. 547, „Къ вопросу о вертепной комедіи на Украйнѣ“.

**) Wędrówki literackie, fantastyczne, historyczne I. Kraszewskiego, т. II, ст. 83—85.

тичної літератури, коротко нагадаємо її зміст, але зупинимо ся довше коло питаня про її жерело й відносини до словесности культурних країн, устної, звичайно називаної народньою, і письменної.

Інтермедиї Ґаваттовича надруковані були зразу латинськими*) буквами; написані вони віршами, з сумішкою віршоскладаня силябічного с тонїчним. Вірші по більшій частинї з римами, часто римують ся навіть дві половини вірша. Видко, що автор був книжник, але знав і народню пісьню. Мова інтермедий дуже близька до галицького диялєкта української мови, хоть порушена церковно-славянським і польським впливом. Зміст інтермедий нехитрий, як і зміст подібних-же західньо-европейських інтермедий і комедий трохи раніщої епохи. У першій інтермедиї показують ся два селяне, Стецько з горшками і Климко с котом у міху. Перший — богатий ґосподар — наймає другого до себе на службу та обіцяє єго гарно годувати, варячи ріжні страви у куплених ним горшках. Другий годить ся, чванить ся своєю вмілістю ловити звірів і пропонує Стецькови купити у него лисицю, котру він буцім-то держить у міху. Стецько бажає спершу оглянути звіря, але переконує ся доказом, що звір „іще бистрий, тепер з ліса, утік би мінї до біса“, і після торгу купує звіря. Климко відходить, обіцяючи вернути ся, а тимчасом бере горшки й одежу Стецька. Стецько не витерплює, розвязує міх — і відти вибігає кіт. Селянин падькає:

Биднаіш ма головонько!
Ось-ось мене гроши збавіў,
Лїх чоловік, міх зоставіў.
Ось кота в міху купив-єм!
Чом я так не мудри биў-єм,
Іже у тот міх нє глєдив-єм,
Та щó у ним не осмотриў-єм?!
О, бісу твоєй матери!
Кажут: не каждому вери...

Тимчасом вертає ся Климко, перебраний в инчу одежу і приносить горшки, котрі накриває своєю першою одежою та присипає травою. Стецько докоряє єго, але Климко запевняє, що шахрайство зробив не він, і показує єму на купу з горш-

*) Властиво ґотицькими. — *М. П.*

ками, запевняючи, що то лежить ошуканець, котрого й радить вибити „палицею гаразд по хребті“. Стецько сповняє раду і бє власні горшки. Завважавши свою помилку, Стецько нарікає та йде жалувати ся панови. Климко знов показує ся на сцені й цинічно каже:

Га, га, га, га, га, га, га! два крот одиного
Чоловіка-м ошукав, признам ся до того.
Тот — Пан, що знаєт в сьвітї гаразд махльовати.
Пойду іще, за знайду, кого ошукати.

У другій інтермедиї показані три селяне: Максим, Гриць і Динис. Перші два продали на ярмарку воли, і раді, що не будуть уже відробляти „шарварку“ тими волами і збирають ся служити на флїсї, тоб то гнати дараби й човни на ріцї. Їх доганяє Динис і пропонує взяти єго до товариства. Через якийсь час Динис просить їсти, кажучи, що він забув купити хлїба. Виходить, що хлїба нема й у товаришів. Уйшовши трохи, селяне чують запах пирога і пошукавши, находять пиріг на траві. Динис завважує, що пиріг надто малий для трьох і пропонує лягти спати, а пісьля того присудити пиріг тому, кому приснить ся найкращий сон. Усї лягають і, поки два сплять, Динис іззїдає пиріг і потому будить товаришів. Вони росказують свої сни:

Максим. Гей, братя! я-м в небі бив.
Гей, том ся там хороше міў!
Гей, гей, тож трудно сказати,
Щом я там могль охлєдати...
Та тот небо як золоти
Замок, що такей роботи
В сьвітим нє видал красноє!
Мури маєт золотоє,
Та каменамі сажене
Дорогимі: сут зелене,
Сут білоє, черлєноє,
Сут блакітне та сьвітноє.
Та и муст там єст золоти.
Та я собі перед вроти
Стою, аж там викрикают
Ангелї, ейже спивают
Хороше! Та сьвятих много
Стоїт вольмі. Ось я того
В небі ся там насмотрилем!
И Господа там відилем
Бога: та седит за столом,
А всї біют пред нїм чолом,
Та єє и всї так жеґнают,

Як ми в Цоркві, та співают.
Потим Бог Господ носити
Істи казал: там служити,
Щó живоє, ся рушило!
От, братя, тот ся мі снило.

Диниє. Та южесь всє виповідил?

Максим. Іще, бом там внет схлїдил,
Що потрави принесено,
Та и мне за стол всазено.
Гей, билож, билож там много
Істи — не пребачу того!
Било мясо, просята,
Били пєчоне курчата,
Били там и вароноє,
Та били и смажоноє —
Всє хорошо, и з юшкою
Білою, та и жолтою,
И тисто било варєне,
Смажоне, та и пєчоне;
И пироги тамо били,
Та и борщика зварили,
Та била и капустая,
И горох, била кашая,
Та била там и ботвіна,
И вшелякая зверина.
От так ся я в небі мілем
На банкєти, що там билем!

Рицко. Та я, братонку, в піклї бив.
Ой томже там біду терпіў!
Чарнеяьци там по голові
Біли мя, та по хриптові
Лїтунове. Та там всього
Відилем поспольства много:
Сут тамо Попи, Панове,
Та наси побратимове,
Сут там и лїхоє жункі,
Сут не веліке дїтонкі,
Всї гореют аз по уши;
Бідаш там и моєй души
Била, та „на вічне вікі,
Кажут, будеш терпіл мукі".
Тот ся мінї лїше снило —
Бодай ся тот не трапило!

Тут Диниє оповідає про себе: „я, братя, лежу, коли бачу: іде ангел, та прийшов до мене, ухопив мене за волосє і посадив на небі. Там я бачив тебе, як ти собі вживав. Просив я, аби

ти і менї дав чого-небудь хоть кусень, але ти не хотів, а все показував з неба на той пиріг. Тай ангел каже: „тут тебе не треба, коли ти побачив товариша, а другий сидить у самого біса, в тім пеклї“, тай поставив мене коло вогню. А тут ти киваєш на мене і кричиш такі слова: „Вже мене не побачиш; возьми пиріг, що там маєш, та зїж, бо я буду тут терпіти муки на вічні віки“. Раптом ангел поставив мене тут, і я зїв пиріг.

Максим. Лїбой? Динис. Ой так. Максим. Ей, Динїсу,
Ідиш же ти собі к бісу!
Колї не будет пирога,
Будеш плакати на Бога.

Динис. Вшакось ся ти наїл в небі?

Рицко. Як я, баламуте, тебе
Почну паліцю взбірати —
Не будеж ти жартовати!

Динис. Ось біда: зїйсти казалї
Пирог, та ся розгнївалї!

Максим. Ідиш, ідиш, скудесь пришол,
Хот бись и до Біса пошол!

Динис. Колїм Пирог зїл — недбаю,
Та юж ся з вамі жогнаю!

(Утїкає, а вони за ним).

Ми мусимо почати наші міркованя про виложені вище інтермедиї деякою полємікою з шановною редакциєю „Кіевской Старины“. Поміщуючи у себе інтермедиї Іаваттовича, редакция подала перед ними скілька уваг, де між инчим признає, що зміст їх, як і богатьох пізнїщих похожих творів, „узятий з країни чисто-наріднїх побреченьок“. Подавши зміст першої інтермедиї, редакция каже: „народність сюжета в сїй інтермедиї очевидна і мораль її зрозуміла: не торгуй кота в міху, не вірь усякому стрічному, а будь обачний та осторожний. Такі сюжети є й тепер у народнїх казках“. Друга інтермедия видає ся редакциї „ще більше народньою змістом“... „Зовсїм такого-ж змісту народнїй анекдот про цигана й козака дуже розширений і тепер і, тямимо, ми подибали єго в одному з українських етнографічних збірників“. В обох інтермедиях редакция бачить „ярко виступаючий народнїй сьвітогляд і побутові риси свого часу“.

Виводи, як наведений вище, можна би було признати вірними тілько тоді, як би усе, що є в оборотї серед так називаного народа, було продуктом єго безпосереднього творива й відбитком єго побуту. Тимчасом докладнїщий дослїд показує, що в так називанім „народнїм“ у ново-европейських наций дуже богато „книжного“ і дуже мало місцево-национального походженєм, особливо в країнї прозаїчної словесности: казках, новелях, анекдотах. Либонь чи не більша частина творів такого рода, що обертають ся у рїжних ново-европейських народів, навіть в устних редакциях, увійшла в народнїй осередок із книжок і при тому принесена відносно недавно дуже з далеку, з Азиї, де майже все дослїд відкриває первісну індийську батьківщину оповідань.

В справі інтермедий Ґаваттовича ми маємо дїло з такою-ж пригодою. Нам особисто незвісні устні українські оповіданя на тему першої інтермедиї, а звістна тілько пословиця: „кота в мішку не торгують“ (Номис, українські приказки, прислівя й т. и. нр. 10.498). Але ми радо допускаємо істнованє подібних оповідань і в устній словесности українського народу, жалуючи тілько, що вони не попали в друковані збірники. Оповіданє-ж на тему другої інтермедиї попало і в збірник Афанасьєва, і ми наведемо єго нижче. Але з сего ще зовсїм не виходить, аби ті оповіданя конче послужили за жерела для інтермедий. При ближчому дослїдї справи, швидче можна догадувати ся противного. Але ще вірнїще буде сказати, що і старинні письменні редакциї інтересуючих нас оповідань, і тепер істнуючі на Українї устні їх редакциї, мають спільних предків зовсїм не місцевого походженя і навіть в остатньому ступнї не европейського, при чому перші родичі їх могли і навіть, нехай, що мусїли бути устними оповіданями, але найближчі до наших, европейські предки були вже письменні, книжні.

Для першої інтермедиї Ґаваттовича і рідних їй анекдотів таким предком була, на нашу думку, нїмецька книжка про мандрівки Ulenspiegel'a.

Ulenspiegel або Eulenspiegel — типічна особа, сотворена фантазиєю нїмецьких дотепників XIV—XV столїтя із рїжних анекдотів і місцевого устного походженя, і книжкового, чужостороннього. Се „жартун“, що робить по більшій частинї лихі, часто дуже гидкі жарти рїжним особам, с котрими сходить ся. Такі типічні особи, до котрих причіпляють ся звістні анекдоти, подибають ся в рїжних місцях, на Сходї, як і на Заходї. В остатньому, в Анґлії та Ґерманії ще ранїще Ulenspiegel'a

був піп Аміс (Der Pfaffe Amis), мандрівки котрого стали рано предметом „народньої книжки“, не забутої й доси, з котрої скілька анекдотів попало і в звід мандрівок Ulenspiegel'a, зроблений в початку XVI ст. Томасом Мурнером і надрукований у 1519 р.*). Звід сей опісля передруковував ся богато разів і переводив ся на ріжні мови, при чому нові видавці викидали або додавали ріжні анекдоти, відповідно до свого і своєї публїки смаку. Імя Eulenspiegel і фіґура єго, з совою (Eule) в одній руцї і зеркалом (Spiegel) у другій, стало популярним на всему Заході і дало від себе у французькій мові слова espiègle, espièglerie.

В Мурнеровому зводї історий Ulenspiegel'a находимо дві істориї, котрі зведені в одну в першій інтермедиї Ґаваттовича. У першій (LV histori sagt, wie Ulenspiegel zu Lypzigh den kürsneren ein lebendigen katz, negt in ein hasenfell in einem sack, für ein lebendigen hasen verkauft) оповідає ся, як Ulenspiegel, осердивши ся на те, що в Берлїнї кушнїр не заплатив єму грошей за роботу, котру він, причепивши ся до букви наказу ґосподаря, зробив так, що наробив зі шкірки вовків великих і малих і попсував шкірку, рішає пімстити ся на кушнірях у Липському. Коли липські кушнірі зібрали ся в вечір перед Великоднем (Fastnacht) і заявили, що радо попоїли би дичини, Ulenspiegel бере у ґосподаря своєї гостинниці кота, обшиває єго в заячу шкірку, показує єго кушнїреви із-під поли і продає за 4 зільберґроші та за 6 феників шкірку. Кушнїр приносить куплене до дому свого цехмістра, де зібрали ся єго товариші. Їм захотїло ся забавити ся ловами на заяця і вони випустили кота в обгородженім городї, нацькувавши на него собаку. Кіт вискочив на дерево, замяукав і втїк домів. Кушнїрі хотїли побити жартуна, але Ulenspiegel переминив свою одежу і став инчий, так що вони єго не пізнали.**)

Друга істория (Die LXXXVII histori sagt, wie Ulenspiegel macht, das ein frau alle ire hefen entzwei schlug of dem markt zu Braman) відповідає другій половинї першої інтермедиї Ґаваттовича. Тут Ulenspiegel показаний в гостях у бременського епископа, любителя жартів, що дуже бавив ся своїм гостем. Нарештї жартун утомляє ся і вдає набожного, так що епископови на-

*) Німецьке критичне видане: Dr. Thomas Murners Ulenspiegel, herausgegeben von J. M. Lappenberg. Leipzig, 1854 p.

**) Lappenberg, op. cit. ст. 125—127.

решті досадно. Тоді Ulenspiegel умовляє ся з гончарихою, що він платить за всї її горшки, коли вона буде сповняти усе, що він їй накаже знаком, епископови-ж говорить, що без слів заставить бабу, що продає горшки, побити свій товар. Епископ заложує ся на 30 ґульденів. Оба йдуть на ринок, і Ulenspiegel починає рухи, котрі баба гончариха вдає, нарешті дає їй знак бити горшки. Дома епископ годить ся віддати 30 ґульденів, коли Ulenspiegel скаже єму, як він зробив свою штуку. Жартун поясняє свою немудру хитрість. Епископ наказує єму мовчати про сю справу та обіцяє за те подарувати вола. Подарок сей Ulenspiegel дістає з числа 16 волів, котрі епископ добуває від своїх лицарів і слуг, обіцявши їм виявити секрет способу, як Ulenspiegel дістав силу над бабою гончарихою. Васалям епископа видало ся, що секрет не вартий волів, але їм прийшло ся потішити ся тим, що зажартував з ними їх пан (und trosten sich damit, es war ir gnediger her).

Істория Ulenspiegel'a перекладена була і на польську мову під іменем Sowizrzał (Eule = sowa і Spiegel = zrzadło, zwiercadło, зеркало). Переклад сей мусїв появити ся не пізнїще початку XVII ст. або навіть кінця XVI ст., бо вже в 1617 р. краківський епископ завів у реєстр заборонених книжок „Fraszki nowe Sowizrzałowe“ і „Sowizrzał nowy“.*) В бібліотеці Оссолїньских у Львові є дуже старе виданє подібного перекладу, надруковане зразу ґотицькими буквами, а в кінцї звичайними латинськими, але без означеня року й місця видання, під заголовком: „Sowizrzał Krotofilny y Smieszny. Urodzenie, żywot, postępki y dokonanie iego dziwne. W Brunszwiku na Bramie iaką osobą i postacią iest malowany Z poprawą, słowy wyborniejszemi do Druku podany: in 8° (Бібліотека Оссолїньских, нр. 16.144). Тут, на ст. 108—109, находимо зовсїм відповідну істориї Мурнерового Ulenspiegel'a історию про те, iako Sowizrzał w Lipsku żywą kotkę w zającą skurę zaszył, włożywszy ią do woru, kusznierzom za żywego zająca przeda.

Се навіть не переробка, а майже дословний переклад нїмецького взірця. Те саме треба сказати і про поміщену на ст. 163—165 польського видання історию про те, iako Sowizrzał dokazał, iże iedna niewiasta swoie garce potłukła.

Тут подїя йде теж при дворі бременського епископа.

*) Lappenberg, op. cit. 314—316.

А в тім, ся остатня істория була росказана по польськи й окреме від книжки про Ulenspiegel'a і при тому навіть раніще появи сеї книжки в польській мові, а то в творі Лукаша Ґурнїцкого „Dworzanin Polski", що є властиво переробкою книжки гр. Б. Кастіліоне (1478—1529) Il Cortegiano (перше виданє 1528). Перше виданє книжки Ґурнїцкого вийшло ще в 1566 р. В бібліотецї Оссолїньских є нове виданє її під заголовком: Dworzanin Polski, Łukasza Gornickiego. Teraz nowo przedrukowany. W Krakowie. 1639 (Бібліот. Оссол. нр. 5.150). Тут, на сторонї 210—213 ми находимо вариянт жарту Ulenspiegel'a з бабою, що продає горшки, лише з тою ріжницею, що тут один придворний (dworzanin) короля жартує з другим, що хоче навчити ся чорнокнижя; жартун видає свою умову з гончарихою за спосіб чорнокнижя; довірливий платить єму заліжку і потому набирає ся сорому перед королем.

Схожість межи двома виложеними вище жартами Ulenspiegel'a і змістом першої інтермедиї Ґаваттовича очевидна, не вважаючи на переробки, що потерпіли обі теми, при зводї в одну і в приспособленю до умов сцени. Ледви чи можна сумнївати ся в тім, що автор інтермедий мав перед собою історию Ulenspiegel'a за взорець. Тепер тілько питанє: чи була у Ґаваттовича в руках польська редакция Ulenspiegel'a, чи просто нїмецький оріґінал? Рішинець сего специяльного питаня був би інтересний, яко полекша в рішинцю загального питаня, дуже інтересного для істориї культури, а то: чи була Польща та її культура доконечним мостом для культурних впливів Заходу на Україну, а через них і на Великоросию, чи західноруська культура черпала і безпосередно із західноевропейських жерел, напр. в сїй пригодї з ґерманських?

В розгляданій пригодї можливе й остатнє, тоб то безпосереднє користуванє Ґаваттовича нїмецьким оріґіналом Ulenspiegel'a. В користь такого здогаду говорить і вчений титул Ґаваттовича, котрий він міг дістати в якімось ґерманськім університетї і навіть у Кракові*), і рання поява наших інтермедий, майже сучасна з першою згадкою про появу польських перекладів Ulenspiegel'a. Але не маючи инчих, певнїщих відомостей, ми не зважуємо ся піддержувати сей здогад і обмежуємо ся виводом про те, що

*) Справдї, в Кракові. — *М. П.*

основа першої інтермедиї Ґаваттовича не місцева і не устно-национальна, „народня“, а книжна, західно-европейська.*)

То само показує ся, при докладнїщому дослїдї, і з другою інтермедиєю.

Основи сеї інтермедиї справдї подибують ся в устній словесности на Українї. Один варіянт на сю тему надрукований у збірнику казок Афанасєва. Варіянт сей такий характерний редакциєю, нагадуючою манєру оповідань пасїчника Рудого Панька, що ми не можемо відмовити собі вдоволеня навести єго тут,**) тим більше, що воно нам потрібно буде далї для порівнаня до заграничних варіянтів.

„Ішов хохол***) з покосу, тай з циганом сойшлись умістї. „А куда ти, человіче, йдеш? — „А до дому, цигане“. — „Ходим же зо мной за товаріща“. — „Еге!“ От вони йдут, та на дорозї найшли печени порося. От циган наровит, як би йому самому порося з'їсти. „А як же, каже, человіче, ми порося з'їдімо?“ — „А як же! поріжімо́ тай з'їдімо“. — Нї, человіче! каже циган; або я більше з'їм, або ти, тай не згадаймо; а нехай ляжемо спать, та кому лучшой сон присницця, тому і порося з'їсти“. — „Еге!“ Тілько человік і береже цигана, поки він заснеть. Циган захрапів. Человік поторка́в, поторка́в цигана — він спіт. От він вінїв в нього окраїц хлїба, та і з'їл усьо порося; а після́ лїг, та і спі собі гарненько. Циган схати́всь та торк, торк того человіка; він проспав ся. „А який же тобі, человіче, сон снив ся?“ — „А шоб тобі, цигане! мене збудив,

---

*) Завважаємо при нагодї, що істория Ulenspiegel'a була переведена (зрештою аж у XVIII ст., а то у 1791 та 1793 р.) на великоруську мову, під заголовком: Похожденія хитраго и забавнаго шута Совѣст-Драла большого носа. Переведена с польського, доповнена з инчих мов (див. вказівки у д. Ровінского, Русскія народныя картинки, т. IV, ст. 169, 352, 573) і зайшла у своїх окремих частинах і в устні оповіданя (див. напр. Садовнікова, Сказки и преданія самарскаго края, нр. 32, Шутъ Максимка, тай нову брошуру Edm. Veckenstädt, Sztukaris der Till Eulenspiegel der Litauer und Żamaiten und Schut Fomka, sein russisches Ebenbild. Leipzig. 1885)

**) У Др—ва було ще додано: „в повному перекладї“ (на російське), але ми подаємо оповіданє в оріґіналї — тілько розуміє ся, нашою правописю. — *М. П.*

***) Оповіданє записано в бирюченському повітї, воронїзької ґуб., тоб то на східнїй границї українського племени, заселеної зрештою переважно виселенцями із західньої Украіни. Див. Афанасьєва, Народныя Русскія Сказки, вид. 1873 року, кн. III, ст. 480—482.

а мінї такий гарний сон снив ся“... — „Та разсказуй же, цигане, твій сон, а я свій (каже) подумаю; ти мене так торкав, що я свій сон совсїм забив“. — „Ну, каже, человіче! мінї сон хороший снив ся! Дивлюсь я — білє нас кінь ходе, такий хороший: нова на нїм узда, сребрені уділа, золотиї струмена, подушка на сїдлї пухова. От як я сїв на того коня та побіг, та побіг — тілько і відно! Біжу по стїпу, на стїпу стоїть стовп, білє стовпа дробина. Я сліз з того коня, привязав його до стовпа, полїз по дробинї; лїз, лїз вгору, вісоко-вісоко! Дивлюсь — аж там небеса. Я узлїз на небеса, ходив, ходив по небесах, тай найшов хатку. У тій хатї отхилів трошкі двері — там світітця. Бачу — сидить сам пан Бог, вечеряєт, тай каже до мене: іди (каже) до мене, цигану, вечерять! Дак я, человіче, з самим паном Богом вечеряв!... Дак бачь, який мінї сон снив ся!“ — „Та і мінї, каже, снив ся під сю штуку, тілько трохе не такий: устав я, аж ходить кобила біла да така пранцїва (коростава)! Свїтка на її підвязана віжкамі, з лози струмена почіплені, обродь на нїй уся зорвана. Дак я сїв собі на нїй тай поїхав. Їхав-їхав, їхав-їхав — аж опоганїло... Тілько дивлюсь: стоїть стовп, білє стовпа дробина, а до тей дробинї стоїть прівязан кінь — такий хороший! нова на нїм узда, среблені уділа, золотиї струмена, подушка на сїдлї пухова“... — „Ото-ж, человіче, я на тому коневі і їхав“. — „Еге! Дак я, каже, злїз з тиї кобили, пустів їє по стїпу, та і полїз по дробинї у-гору. Узлїз вісоко-вісоко; дивлюсь — аж небеса. От я походив, походив собі по небесах, бачь — стоїть хатка. Я отхилів трошкі двері, дивлюсь — аж ви сідітє з паном Богом, та вечеряєте. От ти, цигане, махнув на мене, тай кажеш: вернись, человіче, та з'їш порося. Я вернувсь, з'їл порося, та і лїг: і спав собі гарненько“... — „Дак ти з'їл порося?“ — „Та усьо, каже, з'їл. Подивісь — он дї тілько кісточкі остались!“ — „А, дурнє! се мінї тілько сон такий снив ся“. — „А я, каже, не знав; ти-ж на мене махнув, щоб я вернувсь та з'їл порося“. — „Нехай же тебє побє лиха година! цур тобі, пек тобі, дурнє! нехай тебе сира земля пріме! Не пійду з тобой за товаріша, разцураюсь!“ Та і пішов циган до дому“.

(Подав Н. І. Второв).

Але, не вважаючи на згоду нашої інтермедиї з устним оповіданєм у народнїй українській словесности, зміст першої все таки взято не з країни остатньої, але з книжної і при тому

чужосторонньої літератури, с котрої пішла на Україну й основа устного оповіданя.

В нашому старинному письменстві ми находимо ще один варіянт історії про кращий сон, варіянт ближчий до змісту інтермедії, ніж у тілько що приведеній устній казці. Ми розуміємо один із прикладів, поміщених у збірнику Римскія дѣянія. Звідна копія руської редакції сего збірника видана у 1878 р. петербурським „Обществомъ любителей древней письменности“ по рукописі XVII ст. Тут, у II вип. на сторонї 229, находимо „Прикладъ, чтобъ мы клюлись ѡ лести дїаволсти, дабы насъ не прелстилъ“ — такого змісту:*)

Шли нѣкогда три товарища путемъ, и прилучися имъ въ нѣкоторое время, что не имѣли подъѣсть, развѣ ся единъ малъ хлѣбецъ обрѣли купить. А есть-ли имъ захотѣлось велми и реша межъ собою: какъ аще мы сей хлѣбецъ раздѣлимъ на три части, тожъ кождо насъ своею долею сытъ не будетъ, того дѣля подумаемъ, что намъ съ тѣмъ хлѣбомъ чинить. Реклъ имъ изъ нихъ одинъ: положимся здѣсь на дорогѣ и поспимъ, и кому изъ насъ налебшій и дивной сонъ видится, тотъ весь хлѣбъ да съестъ. И рекли ему друзіи товарищы: произволяемъ тому быти, а почали спать. Тогды онъ, которой ту раду видѣлъ, вставши, какъ они спали, весь хлѣбъ съѣлъ, что не маленькой дробинки не оставилъ товарищамъ, и потомъ пробудилъ онъ свои товарищи, глаголя: востаните скоро, оуже часъ есть, чтобы каждо свой сонъ исповѣдалъ. Реклъ первый товорыщъ: милые, дивенъ ми сонъ видѣлъ: едыну дробинку**) злату, спущену съ небесъ, по ней же и ангелы схождаху съ небеси и восхождаху. И сошедши взяли душу мою и тѣло, и какъ былъ тамъ, видѣлъ есмь святую Тройцу, Отца и Сына и святаго Духа; и такову радость имѣла душа моя, которой ниже око видѣ когда, ниже оухо слыша, какову азъ радость тамъ имѣлъ; то есть мой сонъ. Потомъ другій: азъ видѣлъ, что діаволъ душу мою исторгнулъ осѣками изъ моего тѣла и взяли ю во адъ, и зло бысть мнѣ тамъ, и рекли мнѣ: доколѣ будетъ Богъ на небеси, толико долго будешь на томъ мѣстѣ. Потомъ третёй: слышите мой сонъ: видѣлъ есьми, что нѣкоторый ангелъ пришелъ ко мнѣ и реклъ ми: пріятелю, хощеши ли видѣти, идѣже твои товарыщи? И азъ

*) Для вигоди не спеціялістів ми трохи приспособляємо нашу транскрипцію до звичайної.

**) Драбинку.

отвѣчалъ ему: радъ есмь и хощу видѣти, ибо имамы между собою единъ хлѣбъ делить, а знать, что уже (съ) хлѣбомъ ушли. И онъ мнѣ реклъ: есть тотъ хлѣбъ подлѣ васъ, а сего дѣля иди по мнѣ. И велъ мя до улицы небесной и вложилъ, и вложилъ только главу свою въ небо, яко-же ми повелѣлъ, и видѣлъ, что ты еси въ небѣ былъ, яко-же повѣдалъ ми еси, и сидѣлъ еси на златомъ столцѣ, а имѣлъ еси предъ собою брашна приправна и вина доволно. И реклъ ми ангелъ: се товарыщъ твой имать здѣ будетъ пребывать и во вѣки, або кто единою внидетъ въ небо, оуже во вѣки изъ него не выйдетъ. Потомъ рече ми: иди еще со мною и покажу тебѣ, идѣже другой товарыщъ твой. Егда-же идохъ за нимъ, и велъ мя до вратъ ада, и тамо паки видѣхъ тебя въ мукахъ тяжкихъ, яко-же и самъ повѣдалъ еси, и рекохъ къ тебѣ: товарышу милый, жаль мнѣ тебя, что еси въ таковыхъ мукахъ пребываеши, и ты мнѣ отповѣдалъ, что дондеже Господь Богъ въ небѣ будетъ царствовати, толико долго имашь здѣ пребывати, ибо сіе заслужилъ еси; по семъ паки скоро: и зъежь весь хлѣбъ, ибо отселѣ ни мене, ни товарыща моего не оузришь. Егда-же азъ оуслышахъ сіе, въставши, снѣдохъ хлѣбъ, якоже велѣлъ ми еси".

Копія, по котрій видана перша половина памятки, з якої ми отсе навели виписку, зроблена у Білорусиї, в Могилеві. Але в працї д. Пипіна „Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ" (183—194) вказані инчі копії, вже певно українські, якою видає ся нам і оригінал копії д. Тіхонравова, по котрій петербурські видавці „Римскихъ дѣяній" доповнили могилівську копію. Та окрім того зі згадки Галятовського видно, що „Римскія дѣянія" розширені були і на Україні. А звістно, що сей збірник не що инче, як західно-европейська середньовікова, первісно латинська (Gesta Romanorum) компіляция ріжних історий, по більшій частинї східного походженя, котрі християнські моралїсти старали ся приспособити до своїх дидактичних цїлей, хоть дуже часто досить невдатно. От і наведене вище оповіданє про трьох товаришів подорожі поясняє ся в могилівській копії „Римскихъ дѣяній" ось як:

Выкладъ, сіирѣчь толкованіе причти сея. Найлюбезнѣйшая братія! Сихъ трехъ товарыщей можемъ разумѣти три рода человѣческіи: первое сарацыны и жиды, другое богатыхъ и сильныхъ свѣта сего, третіе можемъ разумѣти совершеніе, которое въ боязни Божіи живутъ; круглымъ-же хлѣбомъ разумѣемъ царство небесное, которое имать быть раздѣлено на три

рода человѣческіе по дѣламъ ихъ, единымъ болши, и другимъ менши. Первый родъ человѣческій сарацыны, жиды спятъ въ гресѣхъ своихъ, а вѣруютъ, что имутъ быти въ себѣ, такожде и сарацыны обѣщаніемъ Магометовымъ, его же законъ и вѣру держатъ, имже обѣщалъ въ небѣ царствовать. Жидове тако-жъ вѣруютъ черезъ законъ Моисеовъ спасеніе наслѣдить. Та ихъ вѣра и надежда есть, яко второй товарыщъ, ему-же видѣлось то, что въ адѣ суть богатые и сильные свѣта сего, которые во адъ нисходятъ, идѣже во вѣки мучитися будутъ имутъ, обаче-же они не брегутъ... Третій товарыщъ — добрый христіанинъ, который не во гресѣхъ и не въ злой вѣрѣ спитъ, но въ добрыхъ оучинковъ чуетъ совѣтомъ ангела, то есть Духа святаго и тако животъ свой водитъ, что будетъ имѣть хлѣбъ, то есть царствіе небесное, въ немъ-же онъ и всякъ христіанинъ Бога и ближняго любя и будетъ пребывати во вѣки вѣковъ безконечно. Аминь.*)

Нїчого й росказувати про те, як білими нитками пришитий до прикладу такий виклад і на скілько штучне се толкованє передаваного нам звідчиками „Римскихъ дѣяній“ анекдота, що дав до него повід. А про те се толкованє зберігло на собі слїди жерела, с котрого перейшов до християн займаючий нас анекдот або „приклад“. Найближчим жерелом сего прикладу в Gesta Romanorum звичайно вважає ся XX глава або оповіданє твору Петра Альфонса Disciplina Clericalis. Петро Альфонс був Жид, вихрещений у початку XII ст. столїтя араґонським королем Альфонсом I. Він зладив під іменем Alfonsus de Clericali Disciplina, в формі розмов батька с сином, збірник анекдотів з моралїзуючими виводами. Анекдоти сї зачерпнені зо східного письменства й оповідань і, своєю дорогою, послужили жерелом для европейських новелїстів, поетів, а потому й оповідачів устних народнїх казок.*) У Альфонса навзаводи в кращому снї йдуть межи двома горожанами і одним селянином, що йшли

*) Див. латинський звід Gesta Romanorum, вид. Osterley, Berlin, 1872, caput 106. Найстарші латинські редакції „Римскихъ дѣяній“ ідуть до XIII ст. Див. Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, 198.

**) Критичне виданє Fr. Wilhelm Val. Schmidt: Petri Alfonsi Disciplina clericalis. Berlin, 1827. Виданє старофранцузькоï переробки у віршах: Le Castoiement ou instruction d'un père à son fils зроблено у-перше в збірнику Барбазана Fabliaux і повторено в новому виданю Méon'a, т. II.

разом у Мекку (Dictum est de duobus burgensibus et rustico causa orationis Meccam adeuntibus...). Оповіданє наведено для піддержаня правила: не ошукуй товариша, аби тебе самого не ошукували; в нїм селянин ззїдає хлїб, котрий у него хотїли видурити міщане.

Уже саме місце події в оповіданю Альфонса переносить нас межи мусульман. Але ми маємо ще більше підстави твердити, що тема оповіданя, в тій формі, в якій воно перейшло межи християн, склала ся остаточно у мусульман. В арабському збірнику апольотів і казок: Nozhetol-odeba ve selvet ol goreba (Радість мово-знавців і бенкет чужинців) є оповіданє, що перекладено по нїмецьки Гаммером у єго виборі східних оповідань, виданому під іменем „Рожевої оливи“ (Rosenoel). В арабськім оповіданю, як і в викладї, або моралїзації (moralisatio) до оповіданя про кращий сон у Gesta Romanorum, показані, але без усякої альлєґорії, а просто, магометанин, християнин і Жид. Подорожували вони разом; на дорозї найшли дукат і не могли згодити ся, як єго подїлити. Жид запропонував купити за него муки, оливи й цукру і зробити немов халву, котру товариші разом-би і ззїли. Пропозиция була принята. Але коли халва була готова, Жид сказав: знов ми станемо перечити ся із-за більших чи менчих кусників. Я думаю, приятелї мої, найлїпше буде, коли ми ляжемо спати і побачивши сни, халву дамо тому, хто побачить кращий сон. Товариші пристали і на сю пропозицию, та поки вони спали, Жид іззів халву і ляг собі супокійно. Коли всї пробудили ся, мусульманин почав оповідати, що єму появив ся у снї пророк, повів єго у рай і показав усї єго величі. При сїй нагодї мусульманин описав довго і широко підстеленя з рож, запахи, потоки з меду і молока, прегарних хлопчиків і чорноокі гурії з раз-у-раз обновляючим ся дївоцтвом. — „Отсе чудово! сказав Жид: ти справдї вартий ззїсти халву“! Християнин оповів потім, як єму показав ся Господь Ісус, присудив єго за гріхи на пекло і показав єму пекольні муки, котрі християнин потому й описав. — „Отсе теж цїкавий сон, скрикнув Жид, сон також вартий халви. А менї, приятелї, показав ся Мойсей і сказав менї: твої товариші, мусульманин — у раю, а другий, християнин — у пеклї, оба там, відки нїхто не вертає ся на землю. То ззїдай ти халву, аби вона не попсувала ся. Отсеї ради я й послухав“. *)

*) Rosenoel, erstes Flaeschchen, oder Sagen und Kunden des Morgenlandes, aus arabischen, persischen und türkischen Quellen gesam-

Така редакция оповіданя склала ся очевидячки серед мусульман, але вже зачеплених скептицизмом. Релїґійно-правовірний настрій, що повинен би, як се бачимо в моралїзації Gesta Romanorum, віддати надгороду навзаводів своєму одновірцеви, в арабському варіянті починає уступати місце побутовій сатирі, навіть з деякою іронїєю над самими релїґійними віруваннями: представителї релїґій, с котрих одна займає ся образами раю, а друга пекла, пошили ся в дурні перед представителем релїґії, що властиво не знає ні раю, ні пекла, і через те робить зовсім по земному.

В дусї ще безцеремоннїщої практичности, але з різким антихристиянським напрямком, оброблена займаюча нас тема у жидівському виданю „Істория Ісуса“ (Sefér Toledoth Jeschuah annotzeri); видана вона по латинї Гульдріхом у Ляйденї, 1705 р., під заголовком Historia Jeschuae Nazareni a Judaeis blaspheme corrupta etc. Тут, на ст. 51 росказано, як підчас мандрівки по землї Ісус, Петро та Юда, найшли у гостинницї тілько одну гуску; Ісус запропонував навзаводи про сон, і поки два перші спали, Юда зїв гуску.*)

---

melt von Hammer, II, 303, CLXXX. По словам Гаммера у збірнику Nozhetol-odeba є богато оповідань-прототипів новель Бокаччія й инчих европейських звідчиків мандрівних оповідань.

*) Названий твір дуже рідкий, хоть і крайне інтересний, між инчим і через те, що є в нім жидівські варіянти оповідань про мандрівку Ісуса та апостолів, які находимо в устній словесности ріжних народів і яких особливо богато в українській народній словесности (див. Малорусскія народныя преданія и разсказы, ст. 110—129). Через рідкість сего твору, ми вважаємо не зайвим виписати тут усю історию про кращий сон, для більшої наручности порівняня сего жидівського варіянта до инчих: „Venerunt itaque inde in diversorium. Quaerit ibi Jesus ex hospite: Estne tibi unde hi edant? Respondit hospes: non mihi suppetit, nisi anserculus unus affatus. Sumit ergo Jesus anserem illisque apponit, ajens: anser hic exiguus nimis est, quam ut a tribus comedi debeat; dormitum eamus, et ille, qui somniarit somnium optimum, comedet anserem solus. Decumbunt igitur, tempesta vero nocte surgit Jehuda et anserem devorat; mane itaque illis surgentibus Petrus ait: somnio mihi visus fui assidere solio filii, Dei Schaddai; Jesus ait: ego sum Filius ille Dei Schaddai, et somniavi te prope me sedere, ecce ergo me praestantius quid somniasse te, quare meum erit anserem comedere; Jehuda tandem ajebat: ego quidem ipsemet in somnio comedi anserem. Querit ergo anserem Jesus, sed frustra, Jehuda enim devorabat illum.

Таким чином, слїдячи нитку переказу ріжних редакций сюжета нашої інтермедиї, ми вийшли з национальної української країни і прийшли в країну арабсько-жидівську. Але й тут наша дорога зупинити ся не може. Порівняним дослїдом так званої народньої словесности та старинних повістей, казок і т. п. встановлено, що більша частина оповідань арабського сьвіта, с котрих значна частина перейшла і до Европейців, своєю дорогою прийшла до Арабів із дальшого Сходу, з Индиї.

Щирий ширитель теориї присвоєня европейських народнїх оповідань із Индиї, Бенфей зближав займаючу нас історию про три сни з оповіданєм про тих, що роблять львів, у V книзї Паньчатантри *). Оповіданє се — сатира — по всїй імовірности первісно буддийського походженя — на браманську богословську премудрість, з претенсиями на чудотворство, але таку, в котрій нема звичайного здорового розуму. Подія єго іде серед чотирох браманських синів, с котрих три зглубили мудрість своєго стану, а четвертий нїчого не вчив ся, тілько мав здоровий розум. Товариші поклали іти в сьвіт, аби ученою мудрістю добути богатства, і два з них зразу пропонували не приймати до товариства невченого, аби не дїлити ся з ним добутком, але, за порадою третього, рішають, що не можна скривдити товариша. Тим часом по дорозї вони подибають останки льва і рішають оживити їх, при помочи свого чудотворного знаня.

— Але-ж се лев! завважує розважний неук; адже-ж, коли єго оживити, то він нам усїм зробить смерть!

— Тьфу, тумане, відповідає вчений — в моїй руцї наука не повинна бути безкористна!

— То бодай зачекай трохи — попросив неук — поки я вилїзу ондечки на дерево.

Звістно, лев зробив смерть усїм трьом ученим, а розважний аж пісьля єго відходу злїз із дерева і сказав: „Краще здоровий розум, анїж таке знанє; здоровий розум лїпший від науки; хто

*) Th. Benfey, Pantschatantra, т. II, ст. 332—334; поясненя у I т. ст. 488—493. Паньчатантра, то-б то пять книг — частина збірника индийських казок і байок, зладженого межи II і V столїтєм пісьля Різдва Христового, котрого один звід був перекладений у VI столїтю на перську мову, далї на сирійську, арабську, жидівську, грецьку, латинську й инчі і через те мав величезний вплив на названу літературу і словесність азийських і европейських народів, як показано у клясичній працї Бенфея.

не має здорового розуму, с тим лучає ся, як з отсими партольниками львів".

Задля авторитета Бенфея ми навели тут, потрохи вкорочене, се оповіданє, але ми не можемо не завважати, що славний учений в сій пригоді теж трохи став похожий на браманських богословів, заводячи надто далеко метод порівняня, до здогаду звязи між оповіданєм Паньчатантри й оповіданєм про кращий сон, тілько на тій підставі, що в обох історіях зо скількох товаришів найпростїщий на око виходить наймудріщим. Обі історії належать до одного рода, але безпосередньої звязи межи ними не видно.

Далеко ясніща така звязь між оповіданєм про кращий сон і одною байкою перського збірника „Сіндібад-Наме". Як відомо, сей збірник, то одна з редакций істориї про сїмох мудрців, що обійшла усї передньо-азийські та европейські мови середньовікової епохи *). Збірник сей, що про него згадує арабський писатель X століття Масуді — індийського походженя. Ще в XI ст. зроблено єго переклад грецький (Syntipas) із сирійського перекладу, зробленого по тексту — догадують ся, арабському — Персиянина Музи. Дві тепер звістні перські редакциї: а) осьмої ночи Tûti-nâmeh і b) Sindibad-nameh, ідуть до XIV ст., перше до 1329, друга до 1375 р. В сій другій є й оповіданє, що має анальоґію з займаючим нас оповіданєм про кращий сон. Воно поміщене в тому місці, де описано, як цар збирає мудрців, аби порадити ся з ними про вихованє сина, що до того часу ішло дуже невдатно. Мудрці роблять скептичні уваги; але один із

*) Основою збірника є істория про те, як у царя (індийського) після довгого бездїтя родив ся син, котрого віддають на вихованє мудрцям (або нарештї одному мудрцеви, Сіндібадови) і як, після скінченя вихованя, царевич, аби не попасти в фатальну небеспеку, мусить мовчати звістний час; тимчасом царська фаворитка пробує спокусити царевича, а відкинена, як Пентефрієва жінка, обвинувачує єго в замаху на неї; цар присуджує сина на смерть, але мудрці, оповіданями по черзї, застявляють царя відкладати кару, тимчасом, як жінка своїми оповіданями намагає досягнути виповненя присуду, поки нарештї фатальний речинець минає, після чого ще йдуть оповіданя ріжних дієвих осіб. Цїлість оповідань, із котрих богато перейшло до устної словесности ріжних народів, чинить збірник. Лїпші з новіщих праць про него: D. Comparetti, Ricerche intorno àl libro di Sindibâd. Milano, 1869; id. Intorno al libro dei sette savi di Roma, Pisa, 1865. A. D' Ancona, La storia dei sette savi di Roma. Pisa, 1864.

них, Сіндібад, радить не заходити в роспуку. Мудрці пропонують єму завдачу виховати царевича, і Сіндібад оповідає зразу байку про те, як лис ошукав малпу, і прирівнює себе до остатньої; та потім, коли мудрці далї хвалять єго, каже:

„Коли я не мудріщий від вас, то я бодай не нижче вас бувалістю. Ваше становище і мое тут нагадує менї історию верблюда, вовка, лиса і диню". Коли мудрці побажали почути сю історию, Сіндібад оповів їм її ось якими виразами:

„Один старий вовк і лис, добрі приятелї, мандрували разом. Увійшли вони не богато і здибали верблюда, що пристав до них, і всї три пішли на село верблюдів. Увесь їх запас їди складав ся з одної динї. Довго йшли вони горами й долинами, поки від згаги очи їх не почорнїли. Нарештї вони прийшли до става і сїли на березї. Вигягли вони диню і пісьля деякого розсуду згодили ся, що плід сей допаде ся тому, хто вийде найстаршим із них.

Вовк промовив перший:

— Індиєць, Таджік і Турок знають, що мати моя породила мене на сьвіт тижнем ранче, нїж Бог сотворив небо і землю, час і простір — значить, я маю найбільше права на сю диню.

— Еге, сказав старий і хитрий лис: я нїчого не маю покласти проти сеї рациї, бо тої ночи, коли мати родила вас, я був там, аби услугувати їй, я засьвітив смолоскип, що горів до раня коло вашої колиски.

Верблюд приступив, коли на него прийшла черга, і нагнувши голову, проковтнув диню, кажучи: „Годї відкидати таку очевидну річ, як те, що хто має шию, стегна й хребет, як у мене, того мати породила не вчера і не тої ночи".

Мудрцї знов зачудували ся розумови Сіндібада, і всї згодили ся, що тілько він спосібний узяти на себе важку завдачу, котру їм запропоновано (вихованє царевича) *).

Позаяк уся основа Sindibad-nameh індийська, то і се оповіданє мусить бути індийського походженя. А в тім, ми маємо

*) Asiatic journal. New series, 1841, т. XXXV, ст. 175. Sindibad Nameh. Се анґлїйське резюме передано і в доступнїщому публїцї виданю Revue Britannique, 1842, Mai-Juin. Наведене місце див. ст. 171–173. Недавно появив ся новий повний анґлїйський переклад Клоустона, The Book of Sindibad, але ми ще не мали єго під рукою. Не вважаючи на всї наші змаганя, не могли ми добути ще одного перського варианта займаючої нас істориї в Mesnewi поета Джеллал-Ед Дін-Румі; відсилач на него в Oesterley, Gesta Romanorum, бачить ся, невірний.

инчий варіянт єго, хоть і відмінний, та все таки близький своєю основою, що ще більше вяже ся з Індиєю. Ми розуміємо одну з повістей, котру серед инчих оповідань, перенятих китайськими буддистами з індийських оріґіналів, помістив Ст. Жільєн в „Авадана“, збірнику індийських казок і апольоґів у китайських редакциях. Се повість про „перепелку, слона й малпу, або про скромність і чемність“.

„Колись мешканці Джанбудвіпи (південної Індиї) не знали, що треба показувати чемність і пошану до старих людей. Добродійні мужі пробували навернути їх мудрими мовами, але даремно. Тоді Бодісаттва (Будда) перемінив ся і став перепелкою. Ся птиця мала двох добрих приятелїв, один був великий слон, а другий — малпа. Приятелї жили разом під деревом піппала (сьвята смоківниця). Раз вони розмовили ся і сказали: „Ми не знаємо, кого з нас треба признати головою“. — „Колись, сказав слон, я бачив, як се дерево не досягало менї до черева, а тепер дивіть ся, яке воно велике! Із сего виходить, що мене треба признати найстаршим із нас“. — „А я, сказала малпа, я можу, сївши на землю, підняти ся за підмогою моїх рук на вершок сего дерева, значить, на мене треба дивити ся як на начальника“. — „А я, сказала птиця, я жила серед піппал, я їла плоди їх і викинула з моїм калом зерна, с котрих виросло се дерево; із сего можна вивести, що мене треба признати за найстаршого“. — Слон знов промовив і сказав: „Почести треба віддавати найстаршому“. Зараз-же він став позаду малпи, а птиця стала попереду. Позаяк вони ходили в такому порядку, то инчі зьвірі запитали їх про підстави такої встанови. „Такі, відповіли троє, знаки чемности й пошани, належні тим, хто старший роками“. Зьвірі присвоїли собі се правило, а люде пішли за їх приміром *).

Як би перед нами була тілько ся остатня історія, то в ній важко було би і підозрівати первовзорець займаючого нас оповіданя про кращий сон — таке ріжне в обох повістях усе, окрім виведеня на сцену трьох товаришів подорожі. Але перська редакция звязує обі повісти безперечними вузлами свояцтва, хоть моральний характер обох східно-арийських редакций є дуже відмінний. В індийській казцї різко виступає дидактична ціль:

*) Les Avadânas, contes et apologues indiens etc., trad. par M. Stanislas Julien. 1859, т. II, 17–20, пр. LXXVII.

ролї розділені зовсїм самовільно для сеї цїли, без усяких реально-скусних турбот про відповідність їх до характерів показаних звірів, котрі вибрані тілько по зростови, для показу думки, що величина і сила повинні уступати старшинству. Перська редакция немов карикатура на індийську: чесні в індийській редакциї звірі тут кваплять ся перехитрити одно одного і при тому не задля абстрактного добра, почести, а задля лакомого кусника; правда, триюмфує отвертість, але в формі нахрапности.

С таким характером оповіданє, с поставленєм людей намісь звірів, присвоєне було від Персів Семітами — Жидами й Арабами. Ми не беремо ся рішати до решти, хто з них перше присвоїв і обробив се оповіданє: чи Жиди, чи Араби; обмежуємо ся тілько увагою, що жидівська редакция в Historia Jeschuae Nazareni видає ся нам ближчою до редакциї Сіндібад-Наме: в нїй нема нї раю, нї пекла, а росказувані сни мають на цїли показати відносну величність суперечників, як у перській редакциї їх старшинство. Арабська редакция в усякім разї далї відступила від перської і в подробицях, і в характері, при чому підняла ся від непевної моралї перського варіянта на звісну фільософічну висоту. Редакция ся має на собі слїди стану мусульманського сьвіта пізнїщої половини епохи хрестових походів, приблизно часу від Салядіна до імператора Фридриха II Гогенштауфа, коли показала ся богатьом людям даремність первісної щирої фанатичної стички магометан і християн. Арабська редакция нашого оповіданя представляє свого рода сатиричну паралєлю до знаменитої казки Про три перстенї, увіковіченої потім у драмі Лєссінґа „Натан Мудрий“, і до різко скептичного трактату De tribus impostoribus (про трьох ошуканців, основників трьох передньо-азийських релїґій), і через те має важне культурно-історичне значінє.

Як видно на примірі Петра Альфонса і Gesta Romanorum, християнська література заволоділа арабською редакциєю повісти задля моралїзациї та альлєґоричного прославленя своєї релїґії. Але альлєґориї такі, як ті, що показані нами вище у виписці з „Римскихъ дѣяній“, надто штучні, аби стати популярними, і через те в дальших сьвітських европейських переробках сеї істориї обрядові з'уваги покинено, намісь них у декотрих редакциях стали з'уваги национальні, а що мораль, котру найпростїще можна вивести із сеї байки, досить двозначна, то вся отся істория перемінила ся в дальших переробках у забавну казку (fa-

cetia, conte à rire, Schwank), у лїпшому разї в тему, пригожу до межинационального сусїдського насьміваня.

Ми не будемо розглядати тут численних варіянтів сеї істориї в письменній та устній словесности ріжних европейських народів *). Усї ті варіянти по більшій частинї передають досить голо самий скелєт оповіданя, рідко одягаючи єго якими небудь живими побутовими та етнографічними подробицями. Виїмок чинять по части тілько варіянти італіянські, межи котрими визначає ся особливо старий варіянт Джіральді Чінтіо, новельїста XVI ст. († 1573 р.), редактора зводу оповідань під заголовком Gli Hecatommithi, і народнє сицилїйське оповіданє, помічене нижче в примітцї: „Монах і послушник".

Новеля Чінтіо відхиляє ся найбільше від основної теми, представляючи досить довгу повість про навзаводи в голодний час із-за пирога межи фільософом, астрольоґом і вояком. Спершу кождий із трьох росказує про свою лицарскість (nobiltà). Фільософ указує на те, що він знає всї річи в природї; астрольоґ нагадує фільософови, що той займає ся річами змінчивими, тим часом як він студиює річи вічні й сталі; вояк скромно признає, що у него нема знаня, але звертає увагу своїх ученик товаришів на те, що без оборони, котру дає їм, тай законам і суспільности, меч, вони не жили би беспечно, і нарештї пропонує навзаводи за кращий сон, поки пиріг буде в печи. Другого дня рано фільософ оповідає, що він бачив, як пан природи (il maestro della Natura) витяг із хаосу ряд творів, від стихій до чоловіка; астрольоґ оповів про бачені ним вісїм небес, а вояк про те, що єму снило ся сповненє ним двох воєнних подвигів: походу для оборони батьківщини і поєдинку за честь дівчини, пісьля чого

*) Вказівки на сї варіянти можна найти у Le Grand d' Aussy, Fabliaux ou contes du XII et XIII s. I, 312—315 (Les deux bourgeois et le vilain) і особливо у Oesterley, Gesta Romanorum, нр. 106 (Traumbrod). По росийськи декотрі вказівки див. у Пипіна „Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ", ст. 190, і в „Отечественныхъ Запискахъ" 1856 р., нр. 14, 61—62. Після згаданих праць варіянти нашої істориї появили ся у G. Pitré, Biblioteca della tradizioni popolari siciliane, 1875, VI, 296—300 (Lu Monacu e lu fratellu, пор. A. Longo, Anedotti siciliani, LVII: Il siciliano, il calabrese ed il napoletano) та VII, ст. 405—407 (I tre amici; пор. Casaliechioi chi cerca d'ingannare il più delle volte resta ingannato) і Vittorio Imbriani, La Novellaja Fiorentina, Livorno, 1877, ст. 616—617 (теж I tre amici).

він для покріпленя сил іззів пиріг. У кінцї свого оповіданя вояк признав висшість снів двом ученим і позволив їм порозуміти ся що до пирога. Коли нарештї учені згодили ся подїлити єго по половинї, вийшло, що пирога нема. Вояк признає ся, що вія іззів єго справдї, і читає вченим довгу моралїзацию про те, як вони повинні вдоволяти ся насиченєм свого розуму та бачєнєм річей абстрактних *). Мораль, як бачимо, трохи похожа на мораль байки про партольників львів.

Устне сицилїйське оповіданє (Lu munacu e lu fratellu) похоже на подібне-ж українське не тілько тим, що в нїм виступають дві особі, що лучає ся і в инчих варіантах, напр. у наведенім далї французькім, але й манєрою оповіданя, хоть дієві особи і взагалї подробицї сицилїйської редакциї зовсїм инчі. Тут показані монах і послушник на мандрівцї для проповіди. Раз попали вони у село мало набожне, де заробили тілько одну рибку. Монах запропонував навзаводи сном і рано с таким самим детальним смаком оповідає про небесну музику, якою приняли єго ангели, архангели, серафими і потім усї сьвяті та про вдоволенє летом на крилах ангелів, з яким циган української редакциї росказує про вечерю с паном Богом **).

Про українське устне оповіданє треба, не боячи ся докору за пристрастність, сказати, що воно, при порівняню до инчих, навіть до італїянських, визначає ся особливо живістю викладу і реалїстичною вдачею, видною в бажаню показати етнографічні риси дієвих осіб, особливо цигана. Тілько що сказане можна потвердити порівнянєм наведеного вище українського оповіданя до згаданого французького, котрий можна взяти за тип сьвітської редакциї повістей про кращий сон у західній Европі. Ми подаємо тут сю редакцию цїлком, яко таку, для порівняня до всїх наведених вище, тай через те, що є підстава догадувати ся, що власне подібна редакция послужила за вихідну точку і для зложеня декотрих східно-европейських варіянтів.

„Ішпанець і Ґасконець ночували у Франциї в однїй гостинницї. Коли вони оба доправили ся вечері, ґосподиня сказала їм, що у неї є один гарний кусень барана та одна куропатва. Кож-

*) De gli Hecatommithi di M. Giovanbattista Gyraldi Cinthio, nobile Ferrarese. Parte prima. 1565. Deca prima, novella III, ст. 230. З новель Чінтіо був зроблений нїмецький переклад, виданий у 1614 р.

**) Зазначимо до речі, що сей опис їди на небі належить тілько українським варіянтам, устному і Ґаваттовича.

дий хотів дістати куропатву, котра була зовсім спечена і готова на столї. А що гості мало не посварили ся, то ґосподиня, аби помирити їх, сказала, що у неї нема нічого, окрім сеї куропатви, і що коли вони не хочуть їсти її спільно, то нема способу вдоволити їх обох. „Але, вірте менї, додала вона, обійдіть ся без неї сего вечера, а завтра рано той, хто побачить кращий сон, іззїсть її. А тим часом я дам вам гарний кусень баранини і богато салати, чого всего буде досить вам на вечерю". Гості приймають пропозицию, вечеряють і йдуть спати. Тим часом Ґасконець, витріщивши очи на всї боки, завважав, де поклали куропатву, встав у ночи тай іззїв її. Ішпанець промріяв усю ніч, видумуючи гарний сон на завтра. Коли вони встали, Ішпанець прийшов до ґосподинї і каже, що він бачив пишний сон, що він бачив отворені небеса, що ангели зустрітили єго чудовою гармонїєю та підняли на небо, де він увесь був окружений славою. „Ви не могли, сказав він Ґасконцеви, бачити у снї нічого кращого". „Я бачив добре, як ви пішли у рай, відповів Ґасконець, і позаяк я подумав, що ви не вернете ся відти, то і ззїв куропатву с повним правом" (a bon compte) *).

Дуже похожу, тілько вкорочену, редакцию дає колись так любий, а тепер крайне рідкий „Письмовникъ Н. Курганова" під нром 225. „Два, Русак та Поляк, будучи в гостинницї, доправили ся вечері. Ґосподиня сказала їм, що у неї лишив ся тілько невеличкий кусник баранини й одна пражена куропатва. Кождому хотїло ся попоїсти дичини, і довго про те між собою

*) Un Espagnol et un Gascon en dispute pour une perdrix у Nouvaux Contes à rire. Amsterdam, 1699 року, ст. 265. — До речї звернемо увагу на помилку в показї на се незвичайно рідке виданє, що зроблена у Le Grand d' Aussy в примітцї до ф а б л ь о — Les deux bourgeois et le vilain, котру повторяють усї новіщі писателї про сю справу, в тім числї Oesterley і д. Пипін, показуючи названий вище conte à rire на ст. 273. Оповіданє се деякими подробицями (напр. вмішанєм ґосподинї гостинницї й роздїленєм їди на вечерю і снїданє) похоже на декотрі італїянські варияпти (напр. I tre amici) і ледви чи вийшло з Італії. Найстарше французьке оповіданє, поміщене у збірнику Le Grand d' Aussy, то очевидячки безпосередня переробка із II. Альфонса; зараз другий по часу, поміщений у Chappays, Les Facetieuses journées (Paris, 1584 р., ст. 151), то просте перенятє італїянської новелї із Gonello Scelta di facezie, buffonerie, motti e burle (видано богато разів, ми порівнювали по вероньскому виданю 1586 р., ст. 49). Характеристична прикмета варияпта I tre amici в тім, що в нїм у кінцї всї товариші сьміють ся над зручним товаришем подорожі і всї честують єго на дальшій станції.

сварячи ся, на послїдок згодили ся попоїсти баранини, а куропатву зїсти завтра, кому з них привидить ся кращий сон, і пішли спати. Русак, завважавши, де покладена була птиця, і вставши рано, зїжер її. Поляк видумав на другий день рано сказати пишний сон. „Мене, брате, ангели взяли на небо у вічне щастє і тобі не доведе ся бачити такого гарного сну“. „А я бачив, як ти полетів у рай, відповів Русак, і після того зїв куропатву, думаючи, що ти вже відти не вернеш ся“.

У нас нема тепер під рукою „Письмовника“ Курганова, і ми не можемо заняти ся справою про єго жерела, але очевидна близота курганівської редакції до наведеної вище французької дає, бачить ся нам, досить підстав догадувати ся, що Курганов узяв своє оповіданє або просто з него, або з якої небудь єго копії чи перекладу.

Нам бачить ся, що великоруський устний варіянт вийшов із курганівського. В тій формі, як він надрукований у Афанасьєва (Русскія народныя сказки, III, 491—493) варіянт сей не чинить самостійної історії, а входить, яко епізод, в оповіданє про те, як Росиянин тричі ошукав Татарина: раз на конї, при чому люто здер коневи Татарина шкіру з нїг, другий раз на черговім ношеню один одного на руках, при чому Татарин показаний надто вже дурним, а Росиянин безличним, у третє на курцї. „Прийшли в село; Татарин з Росиянином зупинили ся тут на нічлїг. Із їди у них була тілько курка. А що двом годї бути ситим від одної курки, то і поклали зїсти її одному, кому попаде ся по вмові. Татарин каже: „Давай, русскій, спать, и кто увидитъ лучше сонъ, тому и курицу ѣсть“. От і лягли. Татарин став видумувати сон; поки він думав, а Росиянин іззїв курку і вснув. Татарин видумав нарештї сон, збудив Росиянина і питає, щó він бачив у снї. Росиянин заставив перше Татарина оповісти сон. Татарин і каже: „Ахъ, русскій! хорошъ сонъ я видѣлъ; будто-бы меня взяли на небо; на небѣ видѣлъ я много ангеловъ; какъ тамъ хорошо!“ — „Ну, каже Росиянин, а я видѣлъ, какъ тебя взяли на небо, подумалъ, что ты оттуда не воротишся, и съѣлъ курицу-то!“ — Бідний Татарин лишив ся без усего, не схотїв мандрувати з Росиянином і пішов від него геть (записано в моршанському повітї, тамбовської ґубернії).

Українське устне оповіданє про цигана й хохла, очевидячки, належить до одного тїснїщого круга з трьома остатнїми оповіданями: французьким, курганівським і устним великоруським, при всїх своїх лїтературно-художничих визнаках, котрі чи-

тач сам мабуть завважав і без наших вказівок. Але само собою розуміє ся, що годї навіть підозрівати, аби два остатнї оповіданя могли бути родичами, і простими, і посереднїми, українського оповіданя. Швидче можлива філїяльна звязь сего останнього із французьким, або похожим на него, або на сицилїйське з італїянським, особливо через який небудь польський або балканський варіянт. На жаль, нам бодай не звістний анї один польський, або взагалї західно-славянський варіянт, хоть подібні оповіданя певно істнують і в устних, а може і в старинних письменних творах Поляків і инчих західнїх Славян. Завважаємо теж, що в звістних нам варіянтах нїмецьких, котрі повинні би були стати посередниками межи французьким і взагалї романськими, та польськими й инчими західно-славянськими варіянтами (як се видно в богатьох инчих похожих разах), в отсій історії показують ся три особи, а не дві, як у французькім, сицилїйськім і українськім оповіданю *). Із варіянтів балканських у нас нема нї одного під рукою, хоть на істнованє їх є літературна вказівка. Так д. Пипін у вказаній вище статї в „Отечественныхъ Запискахъ“ 1856 р., нр. IV, говорить про „болгарський анекдот“, де „Болгарин таким-же способом ошукує турецького ходжу“, але не називає жерела сеї своєї вказівки, що тим більше жаль, бо болгарське письменство пороскидано в рїжних виданях, що їх майже зовсїм неможливо зібрати. Анекдота, похожого на цитований д. Пипіним, не находимо ми і в одинокому доси звістному показчику болгарських казок і новель д. Сирку в Archiv für slavische Philologie (B. IV, 130—133). Д. З. Стоянов із Пловдіва в листї подає нам, що в Болгарії істнує похоже устне оповіданє по турецьки і по болгарськи, але в нїм виступають три особи — дервіші у Турків, і просто подорожні у Болгар, річ суперечки — пиріг. Таким чином, поки що ми не можемо сказати нїчого певного про можливість посередництва балканських народів у передачі в українську країну італїянського або просто арабського оповіданя про кращий сон — посередництва, котре в инчих разах, напр. у справі розширеня новелї про уступчивого мужа, котрого когут навчив не слухати

*) Goedeke, Deutsche Dichtung im Mittelalter, 1871 року, ст. 166, (байка Ульріха Боннера): Camerarius († 1574 р.) у Lange, Democritus ridens, Ulmae, 1689 року, ст. 107 (з підміною Юпітера зам. християнських осіб). Усї ті нїмецькі варіянти — книжні.

жінки, можна доказати *). А в тім італїянський взірець нашого оповіданя міг дійти на Україну і простою дорогою, бо до кінця XV ст. зносини Італїянців з Українцями були, дякуючи кольонїям на Чорному морі та поселеням Італїянців у торгових пунктах на Днїстрі й Днїпрі, далеко ближчі, нїж се звичайно думають.

Треба зрештою зазначити один рис в українськім оповіданю про цигана й хохла, що дає підставу вважати редакцию сего оповіданя старшою, коли не хронольоґічно, то морфольоґічно, нїж редакция сицилїйська та французька у Nouvaux contes à rire. Ми розуміємо згадку про драбину, по котрій циган і потому хохол вилїзли на небо. Ся драбина є в Gesta Romanorum, куди вона попала, як видно з опису її, з біблїйного оповіданя про сон Якова; але вона атрофувала ся у варіянтї сицилїйськім і Nouvaux contes à rire, що очевидячки повстав мало-по-малу із прикладу Gesta Romanorum. Сказане дає підставу догадувати ся, що оповіданє про цигана й хохла повстало самостійно із сего прикладу, паральлєльно до того, як повстали із него романські оповіданя.

Таким чином теперішнє устно-народнє українське оповіданє в усякім разї походженя не місцевого і не устного, а заграничного книжного, і появило ся на Україні не ранче появи в нїй Gesta Romanorum, тоб то нїяким способом не ранче XVI ст. Порівнюючи се оповіданє до інтермедиї Ґаваттовича, ми бачимо, що редакция его пізнїща від редакциї інтермедий уже через одно те, що в нїм показано дві особи, а не три. Сама-ж ся інтермедия, не вважаючи на гумористичні прикраси її, очевидячки близька до прикладу „Римскихъ дѣяній“, так що можна питати ся тілько про те, з якої редакциї сих дїяній переробляв її Ґаваттович, чи просто з латинської (що дуже імовірно), чи з польської, або з нїмецькой **).

*) Новеля ся те-ж індийська, попала у 1001 ніч, потому до Італїянців, Балканців і до нас. Див. Benfey, Orient and Occident, II, 133—171; Вука Караджіча, Српске нар. припов., нр. 3; Erben, Sto prostonar, pohadek, нр. 75; Драгоманов, Малорусскія народныя преданія и разсказы, ст. 75—76; Афанасьєв, нр. 139; Kolberg, т. VIII, ст. 216; Ровінский, Русскія народныя картинки, т. V, ст. 189.

**) Польська редакция Gesta Romanorum тепер незвістна ученому сьвітови. Тим часом важко подумати, аби ся памятка, переведена вайже на всї европейські мови (окрім італїянської та ішпанської, в котрих зрештою значна частина її оповідань істнує в инчих редакциях) не була переведена в свій час на польську мову. Бодай декотрі руські

А в тім як що до сеї, так і що до першої інтермедії, можливе ще одно питанє, а то: чи не найшов Ґаваттович обі сі інтермедії в готових переробках із оповідань про Ulenspiegel'a та трьох мандрівників у драматичну форму в нїмецькій мові, або в польській?

Ми не маємо під рукою всїх потрібних материялів для рішеня остатнього питаня, і через те, що в тім провінціяльнім містї*), де ми пишемо отсю статю, нема всїх видань по історії нїмецького і навіть польського театру, і через те, що історія польського театру і навіть новель у польській мові доси дуже

рукописї сего збірника мають заголовок у такому родї: „Исторія изъ римскихъ дѣяній новопереведена и списана съ друкованой (або печатанной) польской книжицѣ и языка на рускій (або словенскій)". А один заголовок каже ще докладнїще: „Исторіи розмаитыя... выписано изъ римскихъ и изъ иныхъ книгъ... Печатаны въ Краковѣ въ типографіи пана Войтека Секѣльновича, типографа его королевскаго величества польскаго, въ лѣто отъ Христова Рожденія 1663-е. Нынѣ же милостью великаго Бога съ польскаго языка на словенскій переведены въ лѣто 7199 (1691) году" (Пипін, Очеркъ лит. ист. стар. повѣстей, ст. 183—185). Петербурські видавцї рукописї „Римскихъ дѣяній", на котрій уже в тепершньому столїтю хтось написав: „Древнія повѣсти съ прикладами или собраніе разныхъ полезнозабавныхъ исторій съ уравненіями, то есть прикладовъ, или примѣровъ съ выкладами, или правоучительными выводами, писанныхъ словено-польскимъ нарѣчіемъ для забавы и пользы чтущихъ и слышащихъ. Въ Могилевѣ, 1688 года" — догадуються ся, що властиво польського перекладу і не було, а польська мова, згадувана в показаних заголовках, була західно-руська мова, що видавала ся польською або славяно-польською московським грамотїям. Але з самих згаданих заголовків видно, що декотрі з них безперечно зроблені не Москвичами, а західними Русинами, котрі нїяким чином не могли змішати своєї мови (руської або словенської, як давно иноді її звали) с польською і нїколи не назвали би кирильського письма книжочки польським (а латинським письмом руські книжки тодї не друкували ся). Нї, друковані польські книжочки „Римскихъ дѣяній" мусїли бути у XVII ст. *М. Д.* — Вже по написаню сеї статї повіднаходжено старіпольські видання „Римських історий", а то одно дефектне (певно не перше!) з XVII в., два дефекти, котрих дату тяжко означити і 4 вид. з XVIII в. Текст цїлої книжки видала краківська Академія 1894 р., під ред. дра Бистроня. Проф. Пташицкий, котрий опублїкував цїнну монографію про сю збірку (Средневѣковыя западно-европейскія повѣсти въ русской и славянскихъ литературахъ, в журн. Историческое Обозрѣніе, 1893, кн. VI, 157 і д.), зібрав звістки про вісїм видань польського перекладу. В Галичині зроблений був переклад польської книжки на мову близьку до народньої в XVIII в. *І. Ф.*

*) Женеві. — *М. П.*

мало розроблена навіть с чисто матеріяльного боку. А через те ми лишаємо се питанє отвореним: faciant meliora potentes.

Вказавши самі на прогалини в нашій розвідці, ми вважаємо ціль нашу досягненою, коли ми змогли зазначити найголовнїщі точки стичности інтермедий Ґаваттовича і с письменною і з устною словесністю ріжних народів, та основи ґенеальоґії тем, і тим переконали читача про її заграничне і книжне походженє.

Ми через те між инчим уважаємо потрібним натискати на сю остатню тезу і навіть трохи горяче полємізувати с противною думкою, висловленою редакциєю „Кіевской Старины“, що допустивши туземно-народнїй зміст найстарших руських драматичних сцен, ми мали би всю історию руського театру і навіть усеї культури на Руси зовсїм не таку, яка вона була в дійсности.

О, як би наша лїтература, хоть би навіть одна драматична (що, звістно, неможливо) почала ся (була) з місцево-народнього змісту! Тодї зовсїм инче місце, і в минулому і в теперішньому, займав би наш нарід на культурно-історичній сценї.

В дійсности ми бачимо, що письменство на Руси, котре повстало при церковно-византийському впливі, почало ся з зовсїм негативних відносин до місцево-народнього змісту і навіть віддаляло ся від него і формою, своєю заграничною, церковно-славянською мовою. Правда, досить швидко після своєго початку се письменство, як і взагалї культура на Руси, стало переймати ся сьвітськими інтересами і зближати ся з місцево-народнїм житєм: у лїтописаню, де й важко було зовсїм уже забути се остатнє, у поезиї (Слово о полку Игоревѣ) і навіть у самій церковній живописи (старі мозаіки і особливо київські фрески). Але ся еволюция якось швидко урвала ся на всїх пунктах разом с кінцем київського періода руської істориї. Як вийшла ся прірва, через що і навіть в якій степени вона була велика, се ще досить темне і лишить ся темним, поки не буде розроблена, як треба, істория Руси у XIII—XV столїтях, але-ж прірва в культурному розвитку Руси після XII ст., і в тім ослабленє уваги до сьвітського і місцево-народнього елємонту, в лїтературі навіть у київській Руси того часу — факт очевидний. Цїкаво, що навіть візантийська сьвітська культура та візантийські проби „відродин“ дуже мало доторкнули ся тодїшньої Руси, навіть київської.

Аж у XVI ст. уже західно-европейська сьвітська культура і західно-европейські „відродини“, що захопили в себе течію візантийського класицизму, починає заходити на Русь, звістно,

зразу на захід її, хоть у своїй більше присталій, архаїчній формі, і родить тут більше реалїстичний напрямок у лїтературі, що мало-по-малу доводить до зближеня письменства з місцево-народнім житєм у змістї й формі. Спершу, напр. у драматичній лїтературі, що повстала у нас просто під західним впливом, проби були чисто перекладні, і місцевий народній елємент появив ся в них тілько як якесь ретушованє. Се було не лише в драмах, зразу зовсїм клєрикальних, але і в комедиях. При тому цїкаво, що перша проба сих комедий, котра заразом є й першою пробою писати в чисто-народній руській мові — інтермедиї Ґаваттовича — появили ся на ґрунтї, зовсїм відорванім від умов найстаршої руської лїтератури: автор їх чоловік заграничного, західного вихованя і ледви чи православний, а по всїй імовірности католик *), як доктор Скорина, перший перекладчик руської Библії; твір єго появляє ся при католицькій драмі, писаній в польській мові. Аж через якийсь час похожі твори появляють ся побіч православної церковної драми, переведеної з латинського чи польського на мову церковно-славянську з народнїми примішками. Ми розуміємо вертепні інтермедиї, котрі в половинї XVIII ст. починають розвивати ся в комедию побутову (у Довгалевського навіть з социяльно-полїтичним відтїнком), тим часом як побіч релїґійної драми пробує вдержати ся на сценї драма национальна (Милость Божія, Украйну свободившая).

Та тут настають нові умови, що спинили дальший розвиток південно-руського театру проти тих надій, які він став було давати у XVII—XVIII столїтях.

„Кіевская Старина", 1885, листопад. Підпис: П. Кузмичевскій.

---

*) Здогад пок. Др—ва зовсїм вірний: у передмові до своєї „Tragaedii" Ґаваттович зве себе виразно „wyznawcą prawdziwym wiáry Swiętey Kátolickiey" (стор. A iij, то-б то 5). Навіть більше: від 1622 р. він був латинським попом — у Бережанах, потому парохом у Вижнянах і каноніком львівської лат. капітули. — *М. П.*

Турецькі анекдоти в українській народній словесности.

Вступ: Південна Русь і турецькі народи. Наср-Еддін-Ходжа, блазен Тамерляна; розширене анекдотів про него.

I. Помежи дощ. II. Подарок до речі. III. Сіра кобила. IV. Горяча їда. V. Злодій-фільософ. VI. Хто перемовчить? VII Умістне зупиненє. VIII. Ідеальна їда. IX. Обіцянки. X. Доля і погода. XI. Говорячий мертвець. XII. Подужав, але вмер. XIII. Посилка на той сьвіт. Мужики й пани в пеклї. XIV. Кінське яйце. Увага: Заплата звуком за запах. XV. Ошука Жида. Циган і сьв. Юрій. XVI. Віра в мясниці і в піст. XVII. Пригода утопленникови. XVIII. Проповідь с питанями. XIX. Осел-муедзін. XX. Літургічне питанє. XXI. Рай для бідного, пекло для грішника.

Вивід: Відносне богатство турецьких анекдотів на Україні. Доконечність вистудіовати народню словесність кримських Татар.

Либонь чи не половина сторін південно-руської історії наповнена сякими чи такими відносинами до народів турецького племени — починаючи від старинних Хазар, Печенїгів, Половців, Торків і т. п., до теперішніх константинопольських Турків. Наші предки, протягом тисячолїтя (коли почати рахубу тілько від часів появи у нас письменности), то воювали з народами турецького племени, то дружили з ними: женили ся, перемішували ся в кольонїзациї, міняли ся национальностями і т. п. Через те і культурно-побутові взаємини межи нашим народом і Тюрками мусїли бути не малі. Та щó ми знаємо про сї взаємини? Де не тілько поясняючі працї про сї взаємини, але навіть приступи до них, збірники материялів, окрім декотрих з'уваг про турецькі слова в нашій мові?

Лишаючи нинчим дослїд згаданих взаємин у мові, одежі, посудї, кухнї й т. п. появах побуту, ми звернемо увагу на народню словесність і в нїй специяльно на анекдоти більше чи менче гумористичні.

Межи сими анекдотами, котрих повно в українській народній словесности, є чимало таких, де майже завсїгди виступають

чужинці, найчастїще Циган, иноді Жид — у ролях, що не завсїгди гармонїюють одна з одною: то дурнів, то дуже делїкатних і хитрих людей. Иноді анекдоти сї не зовсім ясні, немов недороблені. Се остатнє майже завсїгди значить, що звістний твір народньої словесности повстав не серед місцевих людей, а зайшов з боку і присвоєний з людського поговору і не зовсім докладно. І справдї виходить, що немала частина згаданих вище українських анекдотів перенята від Турків, у котрих такі анекдоти прилипли до особи Наср-Едділа-Ходжі, блазна Тамерляна *). Не треба й казати, що богато з сих анекдотів старші від Тамерляна, а инчі новіщі.

Окрім купи устних оповідань, серед Турків ходять рукописні, а новіщим часом навіть друковані збірники сих анекдотів. Уже Кантемір познакомив европейський літературний сьвіт із декотрими з них у своїй Исторіи Османського Царства (франц. перекл. у Парижі, 1743 р., т. I, ст. 164—168, нїмецький у Гамбурзї в 1745 р., ст. 76 і далї), відки частина їх перейшла в Histoire de l' Empire Ottoman de la Croix і в історию придворних блазнів (Geschichte der Hofnarren) Flögel'a. В 1854 р. у Смирнї вийшла книжка анекдотів про Наср-Едділа по турецьки і по французьки, у виданю Nasif Mallouf. У 1857 р. в Трієстї появив ся нїмецький переклад одного турецького збірника таких оповідань (Meister Nasr-Eddin's Schwänke und Räuber und Richter. Aus d. türk. Urtext übersetzt v. W. v. Camerloher und Dr. W. Prelog. In Commission bei A. V. Geisla in Bremen). Сей збірник дав підставу для інтересної статї Köhler'a в „Orient und Occident" Бенфея (I, 431—448. Додаток там-же, 764—765). Але найбільше можуть дати тепер Европейцям понятє про Наср-Едділа два переклади д. Декурдеманша (Decourdemanche — Les Plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja; Paris, Leroux 1876. 108 ст. і Sottisier de Nasr-Eddin Hodja, bouffon de Tamerlan, suivi d'autres faceties turques, traduits sur les manuscrits inédits. Bruxelles, Gay et Doucé, 1878 р., XII, 314). Отсї два переклади дали нам головну підставу до отсеї статї.

*) Таким він уважає ся звичайно, і в анекдотах часто називає ся імя Тамерляна († 1405 р.) — але инчі перекази роблять його блазном і Ала-Едділа († 1397), тай Баязета I (побитий у 1402 р. Тамерляном). Східні жерела показують і могилу Наср-Едділа в Ак-Шеірі (у Карамаиї, в Малій Азиї) — давня Antiochia ad Pisidiam.

Як завсїгди буває в таких разах, анекдоти, що прилипли до особи Наср-Едділа Ходжі, мають ріжний характер. Яко Ходжа (учений богослов і юрист), герой їх виступає то поважним педантом, формалїстом, то казуістом і висьмівачем самих, добре єму звістних, сьвятих річей, і при тому він виходить то зручним і хитрим крутїєм, то важким на здогад тупицею, що пошиває ся в дурні у своїх пробах мудрувати. Переказ не зупиняє ся на сїм і робить иноді із важкого педанта — дурня, то наівного, сказано, дурного як пень, потім лихого, але иноді не зовсїм дурного пустїя, під маскою дурня. Дякуючи такій купі оповідань, і місцевого национального походженя, і перенятих від народів старшої культури (Жидів та Индийців), малоазийський Ходжа став найпопулярнїщою фіґурою в усїй турецькій Азиї, Африцї та Европі, і потім анекдоти про него почали переходити і до народів, що близько стикають ся з Турками: до Вірмен, Грузинів, Болгар (у котрих Наср-Еддін часто появляє ся під іменем Хитрого Петра), до Сербів і Румунів *).

Але окрім сих народів оповіданя про Наср-Едділа, хоть звістно і без єго імени, давно вже перейшли і в країни більше віддалені від Турциї, напр. не тілько в Італїю, де, коли навіть не рахувати скілька новель Боккачію (VI день, 4-та нов.; III д., 10 нов.) уже в XV ст. чимало сих оповідань узято до славного збірника фацецій Подждія (Poggio Bracioloni), але і в Ґерманію, де декотрі жарти турецького Ходжі приписують ся ще грубшій подобі Улєншпіґелю (Ulenspiegel, або Eulenspiegel), тай декотрим місцевим придворним блазнам **).

) Бебур Б. Грузинскія народныя сказки. Спб. 1884, 17; Syrku, Ein Beitrag zur bulgarischen Märchenliteratur, Archiv für slavische Philologie, VI, 130—133; Dr. M. Gaster, Literatura populara romana, Bucuresci, 1883, 164—169, 171. Сербські збірники В. Врчевича ми будемо мати нагоду цитувати далї не раз. Дальматинська книжка Nasradin k staroj matici povraćen i Nasradinić (U Zadru, 1877, 3 izd.) мало має спільного с турецьким Наср-Едділом. Се найновіщий звід казок про дурня, помішаних із виписками з вірша про Маркольфа-Морольфа, котрий зрештою сам у своїх нїмецьких редакциях узяв на себе скілька рисів Наср-Едділа.

**) Історня з дозволом бити мухи скрізь, котрим блазен користує ся, аби вдарити по голові самого судю (Sottisier, CCXXII), попала і в руські анекдоти про Балакирева, блазна Петра Великого. Ближчі до турецького італїянські варияпти (див. G. Pitrè, Fiabe, novelle e raconti popolari siciliani. Palermo, 1875, III, 356, 371—372). Сей анекдот можна довести до індийського оповіданя (Benfey, Pantschatantra, I,

Дуже богато анекдотів про Наср-Едділа находимо ми і в українських устних оповіданях, і сим анекдотам ми присьвячуємо отсю статю, котра, по самій сути своїй, мусить вийти трохи уривковою, тай зовсїм без претенсий вичерпати материял.

Почнемо з відгуків анекдотів про пригоди Наср-Едділа при дворі Тамерляна.

I.

„Раз Ходжа іде до Бея. Той збирає ся на лови і бере з собою Ходжу, але каже посадити його на кобилу. Пішов ливень: кождий поїхав у чвал на своїм кони. Ходжа хотїв зробити то само, але кінь єго не пішов, і він лишив ся на місцї. Заразісїнько він роздягає ся, пряче одежу під живіт коневи і сидить на нїм. Коли дощ перестав, він одягає ся і приїжджає до Бея. — „Се дужий кінь, повідає Ходжа, він біг так швидко, що менї нїколи було змокнути“ *). — На се сьвідоцтво Бей каже помістити коня на першому місцї у своїй стайнї. На другий раз їдучи на лови, Бей бере сего славного скакуна і дає инчого Ходжі. Знов пішов дощ; кождий побіг сховати ся, а Бей лишив ся на місцї і змок страшенно. Сердитий за відповідь, що перше дав Ходжа, він кличе єго на другий день.

„Щó се? ти маєш себе за рівного менї, що брехав, коли ти промок?

„Чого ти сердиш ся? хиба-ж ти не знаєш звичаїв? Як би ти роздяг ся, як я, і сидїв на кони, то й ти би приїхав у сухій одежі“**) (Plais. LXXII, 63—64).

У Галичинї росказують сей анекдот про Цигана, але трохи уривково, так що він може бути зовсїм ясний аж при порівнанню до турецького.

„То як ударив дощ, то Циган здоймив із себе сорочку і портяниці, звив туго у клубок і сїв собі на тім і прочекав, аж стане дощ (таким чином одїж єго була сухісїнька). Тогди Циган знов убрав ся і йде далї. Але здибає єго мужик. — „Щó ти,

---

292; II, 154, 539), від паральлєльного котрому вийшли в остатнїй рахубі і Криловська байка „Пустынникъ и Медвѣдь“.

*) Вар. Sottisier: „я добіг до одного села, і пересидів“. LXV, 56—57.

**) Варіянт: „Чого ти сердиш ся? Треба було покласти одїж під себе... а потім одягти“.

питає, Цигане, сухісїнький, таже то льляв власне дощ“? — „Е, повідає Циган: дощ собі йшов, а я все помежи дощ, помежи дощ, тай не замочив-єм ся“. (Подав М. П—к із Косова)*).

II.

Якось Наср-Еддін довго не ходив до Бея.

Раз Ходжа кладе три сливцї на великий деревяний полумисок і несе в дарунку Беєви. По дорозї сливки качали ся одна за одною. — „Не грайте ся так, кричить Ходжа, бо я вас поїм! — Пісьля того Ходжа іззїв дві сливцї, несе одну Беєви і дає єму. Той дуже рад дарункови і дає Ходжі жменю астрів (дрібна монета). Незабаром Ходжа бере буряків, аби дати знов дарунок Беєви. По дорозї хтось питає єго: кому ти се несеш? — Беєви. — Як би ти дав єму фіґ, то се, звістно, було би єму приємнїще.

Ходжа вертає ся домів, бере фіґи і несе Беєви.

Той був дуже занятий і кинув фіґи у голову Беєви.

Остатнїй за кождий раз дякував, коли фіґа єму попадала на лице.

— Чому-ж ти так дякуєш менї? сказав Бей. — Я хотїв тобі принести буряки; а по дорозї чоловік добре мене порадив, за що єго дякую Богови, бо як би я сповнив свій перший намір, то в мене би тепер голова була розбита (Plais. LXXI, 62—63)**).

---

*) Завважаємо, що в румунських оповіданях Циган дуже часто грає ролю жартуна, відповідаючого турецькому Наср-Еддіну, або нїмецькому Улєншпіґелю (M. Gaster, Literatura populara romana, 169). На жаль, ми не могли покористувати ся, ладячи сю статю, анї збірником румунських гумористичних історий (Ispirescu, Snove sâu Povesti populare. Buc. 1879), де часто появляє ся Циган, анї оповіданями самих Циган, зібраними у Румунії (Costinescu, Probe de limba si literatura Tsiganilor din Romania. B. 1878). Добути румунську книжку річ не така проста, як може показати ся на перший погляд. Може инчі будуть щасливіщі; ми-ж завважаємо, що з огляду на стичність Українців і Румунів, народня словесність остатнїх повинна би звернути на себе велику увагу наших етноґрафів.

**) У Sottisier (LXI) инчий варияит: тут перший дарунок пропущено, а річ починає ся тим, що Ходжа хоче дарувати Беєви айву, але хтось радить єго взяти фіґи, котрі ще були не пристиглі. Бей пробує їх, і сердить ся. У Кантеміра Наср-Еддін мусїв дарувати Тамерлянови овочі, яко депутат одного міста. Він хотїв нести айву, але жінка порадила фіґи (Or. und Occident, I, 448). Се, як побачимо, не найстарша редак-

Д. Л—ий із радомиського повіту подав нам, що він чув там оповіданє таке: У одного мужика зародили дуже рано огірки Мужик поклав скілька огірків на полумисок і поніс панови. Пан дав єму грошей. Через якийсь час, коли вже огірків було досить, другий мужик думав що заробить велику суму, коли відвезе панови віз огірків; жінка радить єго взяти ще й скілька гарбузів, але мужик не послухав. Розсерджений влазливою недогадливістю мужика, пан каже прогнати єго за двір, обкидуючи єго огірками. — Ну, спасибі Богови, що не послухав жінки та не взяв гарбузів, а то й голови цїлої не приніс би домів — повідає мужик.

Основа сего анекдота далеко старша від епохи Тамерляна. Коли навіть не рахувати анекдота про Тиберия на острові Капрі та рибалку, росказаний у Светонїя, як звістно, писателя II ст. пісьля Р. Хр. *), то найдавнїщою записаною формою сего анекдота треба признати оповіданє в Талмудї про імператора Гадріяна. Ми наведемо єго тут цїлком, бо порівнянє єго до инчих, пізнїщих, турецьких і европейських, може навести на цїкаві здогади про процес розширеня і диференциациї народнїх оповідань.

„Проходив Гадріян зі своїми хоробрими легіонами коло піль Тиберіядських і позираючи на боки, побачив старого чоловіка, дуже занятого працею коло молоденького фіґового деревця.

„Бідний — сказав він — як би ти був молодий, ти працював би аби мати що небудь на старість, а тепер коли ти зможеш їсти плоди від твоєї працї“?

„Царю — відповів старий — я працював молодим, працюю й старим; а божа воля нехай буде наді мною“.

„Та кілько тобі років“?

„Сто років, царю“.

„Сто років! І тобі стає відваги мучити ся коло сего нового саджаня, так як би ти ще міг покушати її плодів“?!

ция, але озмислена полїтичним мотивом; жінка тут догадливіща від чоловіка, в противність редакциям жидівській і українській.

*) Vitae XII Caesarum. Tiberius, LX: „Через кілька день після єго приходу на Капрею, коли один рибалка, в мінуту самоти, приніс єму велику рибу (mullum), Тиберий казав натерти рибалцї лице тою-ж рибою — налякавши ся, що чоловік міг дійти до него скалами та вертепами. А коли караний рибалка поздоровляв себе с тим, що не взяв с собою і великого морського рака (locustam), котрого він теж піймав, по Тиберий казав подрапати єму лице і раком“.

„Коли Бог буде для мене ласкав, я сам спробую їх; а в усякім разї, щоб там не стало ся — батьки мої працювали для мене і я працюю для моїх синів“.

„Справдї, коли ти доживеш до сеї проби, звісти мене про се“.

Минуло скілька років; старий усе жив, а деревце зродило фіґи. Добрий чоловік подумав собі: тепер пора звістити імператора. Бере він кошіль, наповняє фіґами і йде до царського двірця. Привели єго до імператора, той питає ся єго, хто він такий і чого хоче?

„Я той старий, котрого ти подибав якось, коли я працював коло молодого фіґового деревця. Ти наказав менї звістити себе, коли менї доведе ся їсти єго плоди. Я їв їх, і ось іще повен кошіль.

Адріян сказав: „Подайте сему старому почесне крісло“!

Потім іще сказав: „Візьміть єго кошіль і наповнїть грішми“.

Зачудувані двораки говорили: „Царю! такі почести для старого Жида“!

І відповів Адріян: „Не я єму роблю честь, він сам собі її зробив“.

Сусїдка того бідного старого була жінка завистна. Коли вона дізнала ся про сю пригоду, то не розважившн її гарненько, сказала (свому) чоловікови: „Чого-ж ти стоїш? Чув ти про того старуна? Кошіль червоних дістав за кошіль фіґ! Швидче — збирай фіґи, неси й ти до імператора“!

Дурний чоловік слухає жінки і появляє ся у дворі.

„Я чув (каже), що імператор дуже любить фіґи — ось кошіль гарних“!

Двораки розсьміяли ся, а цар наказав витрутити єго за двері і кидати єму одну фіґу за одною в лице. Нещасний приходить домів увесь поваляний і побитий тай каже жінцї:

„Ну, гарно-ж ти порадила мене, славну там менї честь віддали! Усе через тебе!

„Дурню — відповіла згірдно жінка — ти повинен мати себе за щасливого! Як би фіґи не були зовсїм пристиглі і як би ти поніс ґранати, тобі би допало ся ще гірше“!

І почали вони бити ся с собою *).

*) G. Levi, Parabole, leggende e pensieri raccolti dai libri talmudici, dei prime cinque secoli dell'e v. Firenze, 1861, 213–215; із Midrasch Rabá.

Нїчого говорити богато про те, на скілько жидівський варіянт вищий редакциєю від турецького і тим більше від українського *).

R. Köhler наводить вкорочене инчого варіянта із книжки Sagen der Hebräer (Aus dem englischen des Heiman Horwitz, Leipz. 1826, 69), де фільософічну розраду говорить сам потерпівший Жид, котрий потїшає себе тим, що взяв фіґи, а не броцвини. Се ближче до турецького та українського.

Із супоставленя сих двох жидівських варіянтів с турецькими та українськими ясно видна їх спільна родовідна звязь, тай те, що анекдот сей уже давно ходив по Сходї, бодай по Передній Азиї. Відси пішли єго відгуки і в Европу і, звістно, мало-по-малу відбігли від свойого оригінала. Зрештою український варіянт досить близький до турецького, звістно, з переміною плодів, по місцевим умовам. А в тім мотивом своїм, з ріжницею плодів, українське оповіданє похоже на старинне італїянське, поміщене в збірнику XIII ст. звістному під іменем Novellino або Cento novelle antiche, де він є під нром LXXIII, або під нром LXIV (Qui conta una novella d' uno fedele e d' uno signore). Тут теж показані мужик (fidele-vassalo), зрештою один а не два, і фіґи ранї й пізнї; нема тілько жінки, та окрім того історія кінчить ся добродушнїще; почувши фільософічну увагу нещасливого вассаля, пан дає єму нову одежу.**)

---

*) Читачі певно завважали свояцтво межи першою половиною наведеного вище талмудичного оповіданя та байкою Ля-Фонтена Le vieillard et les trois jeunes Hommes, що є й у новіщих росийських переробках (старикъ и трое молодыхъ). Ля-Фонтен узяв сюжет своєї байки від Італїянця Астеміо (Abstemius), котрого зводи байок вийшли у-перше в 1495 і 1499 р. Нїчого балакати про те, на скілько талмудичний оригінал вищий від своїх европейських відгуків. Ми вкажемо тілько на характерне переданє у першому жидівської релїґійної ідеї — про працю для роду, а не для індивіда, ідеї, котрій байка заставляє поклонити ся і високопоставленого чужинця. Ся ідея майже счезла у европейських байкописців, замінена не дуже вдатно вираженою ідеєю про суєту молодої подуфалости. Користуємо ся отсею нагодою, аби нагадати майже загальне правило висшости старших і оригінальнїщих східних редакций байок і казок над пізнїщими їх европейськими відгуками. Цїкаво, що й мораль сих остатнїх часто буває далеко консервативнїща, нїж мораль східних.

**) Подібний-же анекдот, як каже С. Маріно, і тепер росказує ся у Сицилії (D' Ancona. Le fonti del Novellino. Romania, 1874, 180). Инчий варіянт у новелїста XIV ст. Саккетті (Le Novelle, CLII) про дарунок ученого осла і т. д. дуже відбіг від первісної теми. Ся тема є

Варіянти великоруські дуже далекі від наведених вище: один, записаний ще Кольїнсом, анґлійським лїкарем, що був на службі у Московщинї в XVII ст., прилип до особи Івана Грозного:

„Коли Іван поїхав розглядати свою державу, богато простих людей і шляхти приносили єму дари. Один, чесний личман (лапотнїк), що плїв личаки і продавав по копійцї пару, не знав, що́ дарувати цареви, і порадив ся жінки. „Понеси пару гарних личаків", сказала вона. „Се не дивовижа!" відповів він, „а є у нас на городї величезна ріпа. От ми й подаруємо єму тоту ріпу і пару личаків". Як сказано, так і зроблено. Цар дуже ласкаво приняв дарунок і, зносивши сам одну пару личаків, заставив усїх шляхтичів купувати у мужика личаки по пять шільлінґів пару. Се піднесло мужика, він почав торгувати і швидко так забогатїв, що лишив пісьля себе великий маєток. Потомків єго зроблено шляхтичами і вони називають ся тепер Лапотськими. Є одно дерево, біля котрого стояв перше єго дім і на котре прохожі кидають свої старі личаки, в память того личмана; сей звичай веде ся ще й доси. — Один шляхтич, бачучи, що таку надгороду одержано за личак, хотїв те-ж дістати надгороду, та ще більшу, за гарного коня. Але цар, угадавши єго намір, подарував єму за те тоту велику ріпу, котру дістав перше, і таким чином заставив усїх над ним сьміяти ся" *).

Другий варіянт поміщений у Афанасьєва. Тут пан купує на ринку канарка за 500 рублїв, а жінка мужика, що бачив те, посилає чоловіка до пана продавати гуску за 100 рублїв; пан бє мужика й відбирає гуску дурно; потому мужик люто пімстив ся на панови **).

і в tableaux (Dunlop - Liebrecht, Geschichte der Prosa-Dichtungen, Berlin, 1861, 257).

*) Веселовский, Сказки объ Иванѣ Грозномъ, Древняя и Новая Россія, 1876 р., нр. 4, ст. 313 - 314.

**) Афанасьєв, Русск. нар. сказки, 2-е вид., М. 1873, III, ст. 522—524. В статї д. Веселовского помішано се оповіданє з инчим, що є те-ж у Наср-Еддіна, в італїянських новелях і в великоруських казках. Ми зачепимо се оповіданє, бо в турецькім єго варіянтї говорить ся про огірки. Сей варіянт росказаний у Кантеміра: Наср-Едділ везе Беєви віз огірків, але воротар годить ся пустити єго не інакше, як за половину того, що́ Ходжа дістане від Бея. Бей каже дати Ходжі 500 буків і т. д. Подібно в анґлійській вірші XIV ст. (Dunlop, Geschichte der Prosa-Dichtungen, 257), у Саккетті (нов. CXLV) і инчих італїянських оповіданях, тай у Франциї й Ґерманії (див. у Imbriani, La Novellaja Fio-

Читач чейже не возьме нам за зле, коли ми наведемо тут іще один італїянський варіянт, устний, що чув дитиною в тосканській Маремме новіщий видавець „Le cento novelle antiche“, д. Каппельлетті:

За папи Бенедикта XIV (1740—1758) чотири шляхтичі з місточка Capoliveri, на острові Ельбі, були за орудками у Люццї. Повернувши до церкви, вони почули, що диякон голосить євангеліє від Луки: Sequentia sancti Evangelii secundum Luccam, і порозуміли, що в Люццї читає ся євангеліє приспособлене до Люкки (secundum Luccam). Вернувши ся домів, вони стали домагати ся, аби й їм читали євангеліє secundum Capoliverim, а коли їх піп не згодив ся, поклали піти до папи та просити і для своєго місточка привилеї, даної Люццї. На від'їздї вони радили про те, який місцевий плїд узяти с собою в дарунку папі. Одні пропонували фіґи, инші шишки з піни (відміна сосни, смереки, котрої зернятка можна їсти). Узяли фіґи — і потому дякували Богови, що не взяли шишок *).

Варіянт сей, окрім загального інтереса, яко примір того, як старі мандрівні оповіданя прилипають навіть до нових осіб, для нас інтересний ще й через те, що початок єго незвичайно похожий на український анекдот, надрукований, у двох варіянтах, у книжцї „Малор. нар. преданія и разсказы“ д. Драгоманова: „Справили руські обществом вангелю та пійшли в церкву; от піп і чита: „от Матвія святаго євангелия чтеніе“. — Што ты, батька, отъ Матвея-то читаешь?! Ты читай отъ обчества“ **). Звістно, сим разом ми маємо дїло швидче з коінціденцією, нїж с переходом оповіданя.

III.

В богатьох українських оповіданях турецькі теми перероблені далеко більше, нїж у двох передущих пригодах, але-ж

rentina, Livorno, 1877, 581—586), у сербськім народнїм оповіданю (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, L. 1883, I, 246), тай у великоруських (у Афанасьєва, III, 489—490 і IV, 542—544, 544—545). На Україні такого оповіданя не завважано. Іще одно великоруське оповіданє, дуже не пахуче (Κρυπτάδια, recueil de decuments pour servir à l' étude des traditions populaires. Heilbronn, 1883, I, пр. XXI) можна прикласти до родичів розібраних вище у текстї.

*) L. Cappelleti. Le cento novelle antiche. Firenze, 1884, 13—14.

**) Op. cit., 195.

не на стілько, аби, при порівняню, годї було пізнати їх первовзірця. Ось напр. оповіданє, де лехко можна пізнати основу виданого скілька років тому українського оповіданя „Сїра кобила“.

„Раз Ходжа пішов рубати дрова в гори, в місцї дуже крутім. Він назначив дерево і каже сам до себе:

„Як би менї утяти се дерево, я не потребував би рубати инчих“. Він починає зараз рубати дерево, до котрого привязав своєго осла, і спускає єго просто (с кручі). Осел паде й розбиває ся на кусники. Ходжа, побачивши се, сумує, вертає ся в село і приходить домів. Господиня не бачить осла. — „Щó з ним стало ся?“ — „Ох, лишенько, жінко моя, каже Ходжа, я бачив, як він просто йшов до своєї зьвізди, а потому, щó з ним стало ся, я вже не бачив“. (Sottisier, CI, 102—103).

Завважаємо, що тут Наср-Еддін виходить не таким уже страшенним дурнем, як мужик українського оповіданя, і що істория Наср-Едділа відграває ся в сторонї гірській, де на ослів накладають тягарї, а не на рівнинї, де, як у нас, тягарі возять на возах.

Оповіданє „Сїра кобила“, се вже лїтературне оброблєнє народнього анекдота, що, на жаль, не записаний докладно — але ж у Афанасьєва є рідний єму анекдот, що ще ближчий до турецького, хоть через те ще більше не відповідає місцевим ґеоґрафічним і побутовим умовам і навіть не зовсїм ясний без порівняня до турецького.

„Накинув Грицько коня арканом, да й тягне на гору, а кінь тягне під гору; аркан хоть і дуже кріпкий був, да порвавсь, а кінь сторч головою покотивсь. Баче Грицько, що кінь перевертнем чеше, да й каже: „Оце бісова скотина яка сильна! Бач, новий аркан, як перегорів“! — А Микита й пита в Грицька: „Яка-ж скотина? чи та, що перевернулась, чи та, що стоїть“? *)

*) Афанасьєв, Русск. нар. сказки, 2-е вид. III, 507. Треба завважати, що сей анекдот записаний погано й, очевидячки, не Українцем. Ми поправили єго помилки в мові. Більше толку в західно-сербських оповіданях, що основою своєю дуже нагадують нашу Сїру кобилу (Narodne satirično-zanimljive podrugačice. Skupio ih po Boki Kotarskoj, Crnogori, Dalmaciji, a najviše po Hercegovini, Vuk vitez Vrčević. U Dubrovniku. 1883, 13—14, 120—121: Vezao bukvu za magarca i Seljak, drva i magara.

IV.

Так само злехка перемінений сюжет і в отсих двох примірах, що находимо в „Малорусскихъ сказкахъ“ Чубинського.

Перший затитулований „Батько і син“ і росказує таке:

„Батько і син сїли обідати. Поставили на стіл миску з борщем, а борщ гарячий-гарячий, салом затовчений. От син ухопив у рот ложкою борщу, та так опік ся, що аж сльози з очей закапали. Батько глянув та й питає його: — „Чого се ти, сину, плачеш“? — „Того, тату, що я у вас один“. — „Щó-ж робить, синочку“? — Ухопив і батько борщу, кинув ложку та й каже: „А, бодай же ти, сину, пропав, хоть ти й один у мене“! (Труды экспедиціи въ Юго-Зап. край, II, 559).

Про Наср-Едділна сей анекдот оповідають так:

„Жінка Ходжі хотїла зладити єму штуку з (горячою) юшкою. Вона поклала перед ним юшку, але случайно сама забула, що та ще була дуже горяча, взяла ложку і так обпекла горло, що сльози стали їй в очах.

„Щó тобі, спитав Ходжа, юшка ще дуже горяча?

„Нї, пане; мій небіжчик батько дуже любив юшку; я нагадала тай заплакала“.

Ходжа вірить їй, проликає ложку юшки, обпікає горло і починає плакати.

„Щó тобі? питає жінка.

„Я плачу через те, що твоя проклята мати, умираючи, не взяла тебе с собою“ (Plais. CXV).

Годї не завважати, що в турецькім оповіданю не тільке більше гумору, але й більше резонности в мотиві історії*).

V.

Другий примір названий „Про злодїя“.

„Забравсь у комору злодій, таки із наших, із Українців, та й потяг мішок сала. А хазяін дочув ся, що хтось порається ся

*) В західно-сербськім оповіданю похоже робить ся межи братами, яко пімста молодчого брата на старшім за те, що той не купив єму нового феза на празник (Narodne humoristične gatalice i varalice. Skupio ih po Boki Kotarskoj, Crnogori, Dalmaciji, a najviše po Hercegovini Vuk vitez Vrčević. U Dubrovniku, 1883, 69—70: Opekao brata na Božić.

у коморі, та туди; там його і накрив. От і пита хазяін у злодія: Чого ти сюди залїз? — Заблудив. — А сало-ж на віщо взяв? — Ну, ти-ж кажи! — Але не поняв йому хазяін віри". (тамже, ст. 666—667).

Оповіданє про Наср-Едділа ось яке:

„Раз Ходжа, як росказують, приходить у горо́д (чужий), вириває скілька морков і ріп і кладе собі в міх. Садівник ловить єго на тім і кричить:

„Ей, чоловіче, що́ ти там робиш"?

„Я спав, коли се раптом звіяв ся страшенний вітер, і — додав Ходжа — ти розумієш, що він ухопив мене й кинув сюди"!

„А хто вирвав і витяг усе отсе"? спитав садівник.

„Приятелю мій, відповідає Ходжа, хиба-ж ти не бачиш, що вітер, котрий, як я тобі сказав, приніс мене, і наробив усю отсю шкоду".

„Ну, а хто-ж се поклав у міх"? чіпає ся далї садівник.

„От власне я про се й думав, коли ти прийшов сюди"! відповів Ходжа. (Sottisier, XXXVIII. Plaisanteries, VII).

Не вважаючи на чудове: ну, ти-ж кажи! ми знов мусимо дати перед турецькому оригїналови.

VI.

Отсе оповіданє, поміщене у „Малорусскихъ народныхъ преданіяхъ и разсказахъ" д. Драгоманова (ст. 174), уже дальше від своєго первовзірця.

„Роздобув десь кравець риби, приніс до дому, хотїв зажарить, так нема сковороди. Роздобули сковороду: поїли рибу тай заспорили, кому нести сковороду. Спорили, спорили, жінка й каже: „хай той несе, хто попереду забалака". От вона пряде та дрі-рі-рі-та! А він і собі: трі-рю-рю-та-та! Так аж до самого вечера. А мимо та їхав пан, тай збив ся з дороги. „Піди, каже лакейові, роспитай". Приходе лакей, як не питав, вони в одно триндикають. „Нїчого, каже, не допитаєш ся". — „А пойду от я сам". — Війшов в хату, а вони триндикають. Він до жінки, давай там біля неї мостить ся; вона все: дрі-рі-рі-та, а кравець собі: трі-рю-рю-та-та. От і дає пан кравчисї бумажку: „отсе, каже, що пожартував". А кравець до

жінки: „А щó тобі пан дав“? — А щó? три рублї; тобі сковороду нести“.

В турецькім оповіданю на сю-ж тему подробиці инчі, і знов таки не менче гумору, але більше змислу в мотивах.

„Росказують, що раз у Ходжі було теля. Одного дня поїла й годувала теля жінка, другого Ходжа, по черзї. Раз, того дня, коли черга припадала на жінку Ходжі, у дворі, напроти них, справляли весїлє, на котре їх запросили.

— Як-же ми поладимо? питає жінка чоловіка.

— А так поладимо, відповідає він: хто перший заговорить, той і буде годувати й поїти теля?!

— Добре! каже жінка.

Після сеї розмови, Ходжа йде до себе, а жінка до дому, де справляли весїлє.

Саме тодї коло міста розтаборили ся Цигане. Женщини їх розійшли ся по улицях, дивлячи ся, чи нема чого украсти. Одна з них якось увійшла в дім Ходжі; там було зовсїм тихо. Дійшовши до гарема, вона бачить Ходжу, що зовсїм не говорить. Як стій вона обшукує ввесь дім, збирає все, що могла найти, і набиває в міх; даремно вона зиркала на Ходжу; він не рухав ся. Циганка вже не вагає ся і стягає єму з голови скуфю і торбан; той анї слова. „Коли я скажу слово — казав він про себе — я буду мусїти поїти теля“. Ось чому він не звертав уваги на те, що робила Циганка, а та покористувала ся тим і пішла.

Тодї в домі молодих давали обід. Жінка взяла скілька кусників на полумисок, аби понести чоловікови. Приходить вона до свого дому і бачить, що єго так до-чиста обікрали, що не лишило ся навіть ковпака і торбана на голові Ходжі. Зараз вона перериває мовчанку і каже.

— Ходжо, де-ж подїло ся наше добро?

— А, ти промовила! закричав Наср-Еддін; тобі сего дня поїти й годувати наше теля“. (Sottisier, CLXXIV, 182—184).

Ми ще вернемо ся далї до сего анекдота.

VII.

В дальшому примірі варіянти український і турецький уже так розійшли ся, що либонь читач зневірить ся в можливости найти межи ними свояцтво.

*) Противно українському варіянтови, пропозиция виходить від чоловіка, що здає ся на звістну жіночу балакучість, і помиляє ся!

Український варіянт надрукований у збірнику д. Драгоманова, під заголовком „Потреба“.

„Їде чоловік, коли хтось гука: „дядьку, дядьку! постойте, щось треба“! Той став, жде, дума: чого йому треба? Коли це прибіг з істиком: „Орю в сучого сина, та нї об віщо і почухатись; позвольте хоч об віз“! — тай став, тай чухаєть ся (Op. cit. 377).

Подібна-ж задержка ізза такої-ж резонної причини росказана в жартах Наср-Едділа:

„Раз Ходжа виліз на дерево на горі; поки він рубав галузє, він дивив ся на всї боки і бачить, що богато верблюдів іде в єго бік. Зараз він зупиняє погоничів.

— Зачекайте, прошу вас, каже він, менї треба щось сказати вам!

Погоничі стають; тодї Ходжа злїзає з дерева і обертає ся до них:

— Молю вас, приятелї мої, проїжджайте по-тихоньки.

— По що ти говориш се? питають вони — ізза чого?

— Е, панове, страшно, що як ваші верблюди ще не бачили гір, то аби вони не перелякали ся, та не зачепили ся за дерево, на котрім я сиджу, і не скинули мене на землю“! (Sottisier, LX, 49).

VIII.

Ми вже бачили, що роля Наср-Едділа в однім українськім оповіданю поручена Циганови. Се не одинокий примір подібної підміни, котра зроблена мабуть через те, що первісні українські оповідачі чули ще, що переказувані ними жарти належать чужинцеви. Але через сю підміну турецького героя Циганом (або, як побачимо далї, Жидом) вийшов ряд оповідань, що своєю суперечною характеристикою даної национальної особи дуже запаморочать етноґрафа, котрий возьме сї оповіданя за місцевий продукт обсервациї над национальними прикметами Циган, Жидів і т. п. Так іще можна вважати за специяльно циганську рису ідеалїзм у ласощах, котрий видно в оповіданю про те, як Циган їв хлїб на око з салом, котре мужик їв справдї по тім боцї ріки, і можна не признати звязи сего оповіданя з анекдотом про те, як Наср-Едділ накришив хлїба у потік там, де си-

дїли прогнані ним качки, їв той хлїб з водою ложкою та казав, що він їсть хлїб із качачим сосом *).

IX.

Подібне-ж можна сказати про обіцянки Богови, дані турецьким Ходжею та українським Циганом ув отсих оповіданях:

„Надибав Циган меду в дуплї, але високо на дереві. — „Ей, каже, Боженьку, кобим ся на тото дерево дістав, таку бим з того воску до церкви сьвічку всукав, як єм сам“. Якось він ся видряпав. Наїв ся меду добре, тай тогди каже: „Чим будь Бога задурити, аби душу закропити“. Як скоро то сказав, як не впаде з дерева! „Ай, каже, Боженьку, як же ти нїчого жарту не знаєш! Я то так жартував, а ти за правду приймив“! (Творы Волод. Навроцкого, I, 58. Народнй приказки).

„Раз Ходжа вертав ся домів із млина. Він міркував про те, що у него нема смолоскипа, ввійшов у лїс і став рубати дрова. Була темна нїч, сокира випала єму з рук. Він шукає, та дарма.

— Господи, кричить він, коли ти поможеш менї найти сокиру, я обіцяю тобі шіньок ($^1/_8$ міри) ячменю.

Тілько що він сказав се, і найшов свою сокиру.

„Спасибі тобі Боже, закричав Ходжа; але, що тобі так лехко сповнити мою молитву, то зроби так, аби я найшов шіньок ячменю; тодї я заплачу тобі довг“ (Sottisier, CCLXXI).

X.

Та важко навіть порозуміти, щó такого специяльно циганського в оповіданю про те, як до Цигана прийшли питати ся, яка буде завтра погода. Циган питає ся про се дїтей, с котрих одно каже: буде дощ, а друге: буде сухо.

— Оже, хтось з них та вгадав! завважує глибокодумно Циган надто вже наївним питачам.

---

*) Sottisier, XXXIII; Plaisanteries, XL. — У Афанасьєва (Русск. нар. сказки, 2-е вид., III, ст. 469—470) є казка, записана в астраханській ґуберніï, про Цигана та чумака, де Циган витуманює у чумака всяку їду, а за те пропонує єму рибу в ріцї, але радить перше висербати ложкою воду, і називає її юшкою. Тут жарт над Наср-Едїном повернений у сьміх над хохлом-чумаком.

Оповіданє се видає ся нам просто відгуком отсего анекдота про Наср-Едділа.

У Ходжі було дві доньці; раз вони прийшли до него в гості разом.

— Ну, чим ви живете? питає ся він.

— Мій чоловік хліборо, сказала одна, він посіяв богато хліба, і коли піде дощ, у него буде чим одягти мене.

— Мій чоловік гончар, сказала друга; він наробив богато посуди, і коли буде сухо, він матиме за що купити менї сукню.

— Одна з вас, сказав Ходжа, очевидячки, побачить сповненє своєго бажаня, та не знаю, котра. (Plaisanteries, LI; Sottisier, CCCI).

XI.

А вже-ж годі вважати за характеристичну для Цигана рису тото крайнє дуренство, що показує герой отсего українського оповіданя, поміщеного у д. Рудченка межи побутовими.

„Поїхав Циган в лїс дров рубати, да злїз на дерево, став на гільляцї да й рубає ту саму гільляку, на котрій стоїть. Аж іде чоловік, да й каже: „Цигане, ти впадеш, як гільляку одрубаєш“. А Циган каже: нї! „Упадеш“! Нї!

Чоловік собі пішов, а Циган, як одрубав гільляку, так і гракнув об землю зо всеї сили, що на силу встав, да встав, да й думає собі: „певно се ішов Бог, що він знав, що я впаду; дожену його, да роспитаю, коли я умру“? Біжить за чоловіком, та якось догнав, да й питає: „чоловіче! чи ти Біг“. Нї, каже, не біг, а помалу йшов. „Але чи ти Біг, той, що з неба“? А чоловік так навмисне, щó Циган буде казати, да й каже: Біг. „Ну, коли ти Біг, то скажи менї: коли я вмру“. А чоловік і каже: „от як твоя кобила три рази прихне, то ти й умреш“!

Вернув ся Циган, наклав дров, да й їде дорогою, аж його кобила прихнула; а він й каже: „о, батеньку! вже не довго буду жить, бо вже прихнула моя кобила“! Коли, аж кобила прихнула і другий раз. „Ой, Боже мій, вже менї треба хутко вмірати, бо вже два рази прихнула моя кобила“... А далї, кобила прихнула і в третїй раз, а їхав Циган коло лїсу над дорогою; Циган злїз з воза, да лїг в лїсї, да склав руки, да й думає, що вже вмер“.

Далї оповідає ся, як панські льокаї оживили Цигана арапником і як Циган пішов у друге село і взяв ся оживити мерця, та самого єго набили й загнали у став свояки остатнього, що застали Цигана коло процеса оживленя мерця арапником.

У Чубинського (II, 582—583) є инчий варияит із пригодами до оживленя Цигана включно, але с пропущенєм ззїжі циганової кобили вовками*).

Основу сего оповіданя і всї головні подробицї єго, хоть з инчим розвязанєм, находимо в мандрівках Наср-Еддіна, напр. в отсих варияитах:

а) Раз Ходжа Наср-Еддін рубав дрова в горах. Він вилїз на велику галузу і став її рубати. Хтось надійшов на се і каже: не рубай сеї галузи! упадеш!

Ходжа чинить ся, що не чує, рубає далї і швидче паде разом з галузою. Зараз біжить він за порадником і кричить:

— Як ти пророк час моєго впадку, то ти можеш сказати менї й мінуту моєї смерти. Кажи менї зараз, аби я знав, коли я покину сей сьвіт.

— Як скінчиш рубати дрова, відповідає чоловік, і як набереш на осла, і коли він, по дорозї домів пустить вітер вісїм раз, тодї й помреш.

Ходжа вантажить осла, поганяє єго та й іде своєю дорогою. Осел забуває ся в-перше.

— Ось, скрикнув Ходжа, частина моєї душі уже вилетїла.

Одним словом, вісїм ударів упало на Ходжу саме тодї, коли він приїхав домів.

— Ось, кричить Ходжа, осьма півчетвертина моєї душі вилетїла! Жінко моя, каже він далї, я помер; розвантаж осла та йди скажи сумну вістку селянам.

---

*) Про сю ззїжу Циган згадує в розмові з панськими льокаями. „Якже ти вмер, кажуть льокаї, коли ти дивиш ся“? Так! але я вмер.. От бачте: в ночі прийшли вовки, да й мою кобилу взїли в ночі, а я все лежав... А коли-б то чоловік жив, то-б так дав своєї худобинї пропасти“?! — Подібний і великоруський варияит у Афанасьєва (III, 472—473), з додатком на кінцї звістного в українських оповіданях мотива про Цигана, що купив хрін. Схоже с сим (без додатку про хрін) вятське оповіданє Русскіе и черемисъ у Колосова (Замѣтки о языкѣ и нар. словесности въ области сѣверно-великорусскаго нарѣчія, Спб. 1877 р., ст. 278—279). Третій, зовсїм відмінний варияит у Афанасьєва, IV, 541—542.

Після того він лягає на землю і протягає ся як був довгий.

Жінка думає, що чоловік її помер, тай іде сказати селянам. Ті приходять і беруть ся за похорони; миють труп і кладуть єго в домовину.

Коли вони несли єго (на цвинтар), подибали на дорозї болото; вони зупинили ся, не знаючи, щó дїяти.

— Де нам перейти? питали вони один одного.

Один каже: тут, другий: там, і мало-по-малу стали перечити ся.

Ходжа не видержав і кричить:

— Товариші, по що так перечити ся! Я як був живий, то переходив осьдечки.

— Як, ти ще живий? кричать ті, що єго несли.

Кажучи се, вони кидають єго насеред болота і самі вертають ся в село, де кождий іде собі домів (Sottisier, CLXXV).

b) По чім ти пізнаєш, що чоловік умер? каже раз Ходжа своїй жінцї.

— А по тім, що у него ноги холодні! відповіла вона*).

В кілька день після того Ходжа іде в гори рубати дрова. То було зимою. Коли він рубав, він почув холод у ногах, холод як лїд. Він нагадав жінчині слова. — Я помер! закричав він; се певно, я помер! — Він лягає на землю, приходять вовки, звалили єго осла та зїли.

Ходжа, все лежачи, замічає се: „бачите, що господар умер, тай їсте осла“! каже він.

Другого дня жінка, бачучи, що Ходжа не вертає ся, іде в гори шукати єго. Той, лежачи на землї, кличе її й каже: „Ох, лишенько, жінко моя, хиба-ж ти мене не бачиш? Ось я лежу мертвий! Біжи швидче, роскажи про се в селї, нехай ідуть перенести мене“.

Жінка іде звістити про се сусїдів; ті приходять, піднимають Ходжу і несуть хоронити єго в могилу. По дорозї їм треба перейти через ріку; вони не знають, як се зробити і кидають ся то в один бік, то в другий.

---

*) Подібний початок оповіданя чув д. Л—ий у київській ґуберніï, лише тут холоне задниця, а не ноги. Чи не з сеї подробиці вийшов і дальший епізод оживленя Цигана через нагріванє кнутом застилої частини тїла?

Ходжа піднимає голову тай каже: „як я жив, я переходив осьдечки".

Тоді вони переходять, усе несучи єго, кладуть у домовину й відходять. Коли се Ходжа чує голос дзвіночків і бубників.

— То йдуть (ангели) тягнути з мене протокол, каже він.

Він виставляє голову з домовини, дивить ся і бачить, що наближає ся скілька рядів мулів. Мули налякали ся, пірвали уздечки і розбігли ся. Погоничі приходять і бачать Ходжу в домовині.

— Ти по що лякаєш наших мулів? кажуть вони і бють єго. Коли погоничі пішли, Ходжа встає з могили і йде домів. Селяне, бачучи єго, збирають ся коло єго дому.

— Ходжа вернув ся! кричать вони. Ходжа, щó є і чого нема на тім сьвітї? роскажи нам.

— Щó вам до того, відповів Ходжа. Киньте ви всї ваші запити і будьте раді, коли дізнаєте ся, що не треба лякати мулів, а то вас вибють палицею (Sottisier, LXXV) *).

Відгуки сих анекдотів давно вже пішли по Европі і записані в ріжних місцях. Іще Поджжіо записав у свій збірник фацецию про живого мерця, котрий говорить, коли єго несуть на цвинтар, хоть оповіданє Поджжія дуже перероблено проти турецького: пропущена подробиця про рубанє дров і героя зроблено з наівного дурня зарозумілим Фльорентинцем, котрого приятелї, зустрічаючи єго на вулиці, запевняють, що він умирає **). В XVI ст. італїянський новелїст Ґраццінї переробив коротке оповіданє Поджжія в довгу новелю масно-водевільного характера, вставивши в неї коханка жінки героя і матір звідницю і зробивши з героя виделїкатнїлого простака, що, наслухавши ся в піст проповідей, бажає померти, аби перейти в лїп-

*) Всї складові частини сих оповідань ходять і яко окремі анекдоти (див. Plais. XLVI, XLIX, LXVI, CXXI). В сирийській казці про мандрівки блохи (!) пропущено глупе рубанє дров, а почато запитом дурня до мулли про час смерти, при чому далї оповіданє дуже наближає ся до турецького та українського, особливо в епізодї зїжі ослиці вовками. В кінцї оживший мертвець жалує ся князеви на муллу і рішає, що він і сам може те-ж брехати, як мулла, і стає муллою у других комах-паразитів (E. Prym und Alb. Socin, Der neu-aramaeische Dialect des Für Abdîn, II, Uebersetzung, Göttingen, 1881, 249—251).

**) Tesoro dei novellieri italiani, Parigi, 1847, II, 323—331, nov. V.

ше житє*). Але в устних італїянських оповіданях тема лишила ся ближче до турецької основи і живе в богатьох варіантах і доси. Так у XVIII ст. один незвістний збирач записав у Сицилії два варіянти, с котрих один особливо близький до першого турецького і заразом українського, пропускаючи тілько подробиці про ззїжу коня вовками, але за те додаючи воскрешенє мерця (котрий по дорозї каже, в якій би він церкві бажав бути похоронений) — ударами палиць і кулаків**). Остатнїм часом надруковано скілька устних італїянських варіянтів, с котрих особливо близький до першого турецького сицилїйський у Pitré (Fiabé novelle etc., нр. CL); другий сицилїйський (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, Pal., II, 550—551) трохи дальший; тосканський варіянт (Pitré, Novelle popolari toscane, 1885, XXXI) вставляє сю історию в оповіданє про ріжні мандрівки дурня й кінчить її відміннїще від турецької, в роді новелї Ґраццінї: мертвець починає говорити на згадку про довг, і гине справдї в бійцї, що счала ся ізза сего.

Сицилїйські варіянти приписують дурноту дроворуба людям одного села, як українські Циганови.

З других звістних нам варіянтів инчих країн ближче до турецької основи і до українського варіянта передана тема в біскайськім (Vinson, Le Folk-lore du Pays Basque. P. 1883, 93—94) і в ґасконськім (Bladé, Contes et proverbes pop. recueillis en Armagnac. P. 1857, нр. 8), хоть вона тут вставлена в рамку ріжних инчих мандрівок дурня***). Оповіданє трансильванських Нїмцїв (Haltrich, Volks-Märchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. 3. Aufl. 1882, нр. 69; 1 вид, нр. 66) вставлений в історию чоловіка, що шукає людей дурнїщих як єго жінка і теща. Епізод про дурного дроворуба тут дуже близький до українського, лише коня не ззїдають вовки, а забирає Циган, при чому живий мертвець кричить, грозячи кулаком: „як би я не мертвий, я-би тобі дав, опришку“! Але нарештї

*) Poggii Florentini Opera, Basileae, 1538, 489—490. De mortuo vivo ad sepulchrum deducto, loquente et risum movente.

**) G. Pitré, Curiosita popolari tradizionali, II, Avvinimenti faceti raccolti da un anemimo siciliano. Pal. 1885, нр. 50; там же нр 51 значно відхиляє ся від першого оповіданя.

***) G. Paris каже, що подібні оповіданя є й на півночи Франциї та рисують їх на популярних літоґрафіях в Epinal і Nancy (Göttling gelehrte Anzeigen, 1865, 1368).

мертвець не видержав голоду і скрикнувши: „чорт нехай помирає, а не я, оттак із голоду пропадеш“! іде домів (Op. cit., 250—251).

У литовськім варіянтї (Schleicher, Litauische Märchen, Sprichwörter, Rätsel und Lieder, 1857, ст. 41), що, бачить ся, пішов від українських, дурень, після того як єго оживили проїжжі купці, ошукує їх, як злодійкуватий мужик в инчих европейських казках, также звязаних зо східними і з циклем Наср-Едділа, як побачимо далї. Про великоруські варіянти сказано вище: один із них дуже близький до турецької основи, а два досить далекі.

Ми навмисне зупинили ся на перечисленю всїх сих варіянтів, бо на них видно, як ширили ся відгуки східної теми по країнах середземноморських в один бік і по чорноморських у другий, і як вони відхиляли ся від своєго оригінала, в міру розширеня на північ, тай літературного їх обробленя *). Подекуди виїмком із сего правила є західно-сербський варіянт, де оповіданє зразу близьке до 2-ого турецького та українського, але потому, через заміну турецької познаки смерти чемнїщою — ревом осла, конець зовсїм инакший: простак задушує свого осла, звязавши єму морду після першого рева (Narodne satirično-zanimljive podrugacice. Skupio ih po Boki Kotarskoj, Crnogori, Dalmacji, a najviše po Hercegovini, Vuk vitez Vrčević. U Dubrovniku, 1883, 123—115, Seljanin i prorok).

Але, своєю дорогою, турецькі анекдоти про буцїм-то вмерлого Наср-Едділа самі не що инче, як відгуки індийських оповідань, на котрі вказує в своїй статї Кельлєр. В одному з них, що входить до збірника „Двадцять три історії про наших монахів“ (Barataka — dvatrinčika) показано браманського монаха Даньдяку, котрий рубає дерево, як наш Циган, і котрому прохожі кажуть: „ей, черче, найперший дурню! Не рубай ти галузи,

*) Вважаємо потрібним зробити одну загальну увагу про часту коінциденцию всяких народніх оповідань українських та італїянських, особливо сицилійських. Коінциденцию сю, замітну і при порівняню наших оповідань до (ново-) грецьких, треба пояснити однаковістю впливу Константинополя, християнського і мусульманського, на країни Чорного і Середземного моря. Супроти думки ученых старої школи, тепер виходить, що схожість культурних відносин значить у справі схожости народніх оповідань далеко більше, ніж племінне свояцтво.

що на нїй сам сидиш, бо як галуза вломить ся, то ти впадеш і вмреш". Монах падає тай рішає, що як справдила ся перша половина віщованя прохожих, то мусить сповнити ся і друга, і він лежав далї, як мертвий. Прохожі пробували очуняти єго (зрештою без руського живила) і нарештї сказали товаришам монаха. Тї несуть єго погрібати, тоб то палити. Іде суперечка про дороги. Мертвий говорить. Монахи слухають єго ради, завважуючи, що він усе говорив правду, та все таки збирають ся палити єго, не вважаючи на намови прохожих. Тодї мертвець сам оповідає свою історию, після чого монахи довго стоять, не знаючи, щó робити, аж нарештї прохожі кажуть їм забирати ся. Тодї і Даньдяка встав і пішов своєю дорогою, серед насьміху тих людей *).

Другий вариянт Кельлєр полишив у тїни, тим часом він інтересний для поясненя подробиць не тілько турецьких, але й европейських відгуків сеї істориї. Він чинить частину збірника гумористичних анекдотів про мандрівки жреця Простака (Guru Paramarta) і єго учеників, зложеного по народнїм тамульським оповіданям єзуїтом Бескі ще в XVIII ст. († 1746) і перекладеного потім на мови латинську, анґлїйську і нїмецьку**). Тут наша істория починає ся теж рубанєм дров учеником (послушником) жреця (старшини манастиря) Простака та осторогою, що дав мимохідь браман. Послушник зразу сердить ся і кидає ножем, але впавши, рішає ся здогонити віщуна і питає єго, коли помре старшина? Віщун відповідає: „Холодна задниця знак смерти ***). Коли у вашого старшини охолоне ся частина тїла, то ви можете думати, що час єго визволу наближає ся". Дурний послушник затямив лише перше реченє, котре певно було сказано літурґічним тоном, і сказав єго старшинї. Той наказує кождому ученикови записати реченє і носить коло себе, і взагалї покірний долї, але рішає ся навіть „не вмивати ніг" (чемне означенє доконечної потреби), аби лиш не охолодити звісної частини тїла і не заслужити на докір, що він сам прискорив годину

*) Monatsberichte der K. preusz. Akademie. 1860, 71—73.

**) Ми користуємо ся нїмецьким перекладом: Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie. Ein talmudisches Reise- und Scherzmärchen. Nacherzählt von Dr. J. G. Th. Grässe. Dresden, 1859. Французький переклад доданий до La Pantcha Tantra p. J. B. Dubois. P. 1826.

***) Див. Радомишльський вариянт.

своєї смерти. Через якийсь час Простак їде верхом на кони серед учеників лїсом і зачіпає ся турбаном за дерево; турбан падає; старшина їде мовчки, думаючи, що ученики догадають ся підняти турбан, але вони минають єго. Після кількох кроків, старшина питає за турбан; ученики кажуть, що не підняли, бо їм не наказано. Дїставши наказ на далї піднимати все, що упаде с коня, послушники піднимають у турбан навіть кінський гівняк, і коли старшина виговорює їм, домагають ся докладного означеня, що́ таке вони повинні піднимати, а чого нї. Старшина виняв ґрифель і пальмовий лист і написав реєстер річей, які треба піднимати. Через якийсь час треба було переходити через рів з болотом і вал — кінь упав, старшина те-ж. Послушники стали піднимати річи, що впали: турбан, плащ і т. д., тоб то роздягати старшину до голого і нї за що не хотїли підняти єго самого, поки він не написав їм на пальмовім листї: „і коли ваш пан, жрець Простак, сам упаде с коня, то ви повинні підняти й єго". Звістно, старшина заваляв ся, одїж єго те-ж; треба було мити ся і прати одїж. Сївши потому на коня, Простак почув холод у задниці і рішив, що година єго наближає ся. Дома він став ладити ся на смерть, раз-у-раз повторяючи фатальну фразу. Зрештою на другий день єго розважив єго сусїд, кумедник, оповівши єму історию про те, як одна купчиха віднадила ходити до її дому монахів, котрих був принадив до дому її чоловік *), і пояснив, що є двоякі охолоди: від зверхньої причини, як було с Простаком після впадку в болото, і від внутрішньої, та що лише остатня страшна. Але через якийсь час на спячого Простака тече дощ крізь диру в даху і тепер Простак вірить в охолоду від внутрішньої причини. Від застуди й переляку єго обезчувствило. Послушники думають, що він мертвий і починають єго мити у ваннї. Вода очутила Простака, але послушники не вірять, що він ожив, і поринають єго з головою, від чого бідний нарештї справдї помирає. Тодї монахи хоронять єго, висьпівуючи хором підчас перерв: Hassana sihdam dschiwa na-

*) Се осібна істория: купчиха переконала одного монаха, що у них дома справляють особливий обряд жертви товкачиком від ступки, при чому треба бити і в потилицю гостя; монах утїкає; купчиха каже чоловікови, що монах просив у неї товкачик, але вона не сьміла дати без дозволу чоловіка, купець біжить за монахом, аби єму дати товкачик: розуміє ся, монах утїкає, поговір викінчує решту.

chanam, тоб то „холодна задниця знак смерти“. (Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie, 56—81).

На нашу думку, нема що богато говорити про те, що в сих індийських оповіданях ми находимо всї головні елєменти їх турецьких і европейських відгуків, і при тому в далеко натуральнїщій і взагалї розумнїщій комбінациї. Досить буде порівняти епізод із конем у тамульськім оповіданю с тими крайнїми неподобенствами, що зроблені з него в турецьких і европейських відгуках. Та й у цїлому, при всїй своїй карикатурности, індийські оповіданя мають змисл, яко насьміх над монахами, що пропали в фантастичних привидах і богословській казуістиці. В їх турецьких відгуках іще зберіг ся натяк на первісне сатиричне значінє сих оповідань, у тім, що героєм вибрано Ходжу, те-ж богослова і казуіста *). Але в европейських відгуках пропав уже всякий сатиричний змисл отсих оповідань, а иноді, як напр. у литовській сумішці, всякий людський змисл.

XII.

Подібно поставленю Цигана замість Наср-Еддіна Ходжі, в инчих українських відгуках єго мандрівок поставлено другого чужинця, Жида, і те-ж суперечно.

Так ми чули, як оповіданє „про дурних Жидів“, отсей анекдотик про Наср-Еддіна:

„Хтось дома у Ходжі був хорий; (знакомі) прийшли дізнати ся про єго здоровлє. — „Зовсїм був подужав рано, відповідає він, але тепер умер“ **).

XIII.

„Дуренство Жидів“ показано і в довшім оповіданю про того, що вернув ся с того сьвіта: оповіданє се надруковано у

*) Зазначимо до речі, що між оповіданями про Наср-Еддіна є й основи звісної байки Хемнїцера „Метафізик“: син Ходжі, школяр, упав у колодязь і просить батька подати єму поміч, при чому говоритъ се слово по арабськи (в мові Корана). Ходжа відповідає: нема що подавати тобі поміч, я піду, принесу посторонок (Sottisier. CXVI). І в сім простім анекдоті більше толку, нїж у хитрій редакциї европейського байкописця.

**) Sottisier, CCLIX; Plais. XLVI.

Чубинського у двох варіянтах. У першім *) Жид шинькар поїхав у лїс по дрова, а шинькарка лишила ся дома. До неї приходить „пянюжка, та сїв, тай дума“. Жидівка питає ся єго: „Відкіля ти, чоловіче, йдеш“? — „С того сьвіта“, каже. — „Ци не бачив ти там мого батька, та його (чоловіка) матери“.— „Чом же не бачив? бачив“! — „Сцо-ж вони роблять“? — „Що роблять? Батьком твоїм лозу в пекло возять, а мати гола, боса, та ще простоволоса, кіз пасе“. — „Ну роскази-бо, роскази дрібнїс“, учепила ся вона єго. — „Ну, давай осьмушку, так роскажу“.

Таким чином пянюжка видурив у Жидівки скілька осьмушок, річи для передачі своякам на тім сьвітї та коня, очевидячки, для того, аби швидче те подати. Вернув ся Жид і сам сїдає на коня доганяти ошуканця. Дігнавши єго, він доводить своє дуренство до того, що каже пянюжцї: „Ну, подерз коня, а я побізу в лїс та виломаю лозину, бо нїцим тебе бити“. Звісно, пянюжка тїкає с кіньми, а Жид, вернувши ся домів, виправдує ся перед жінкою: „Воно як росказало менї, сцó там робить ся на тім сьвітї, так я й свого коня йому дало“.

В другім варіянтї початок, плохо причеплений до сеї теми, належить до инчого сюжета, а далї йде схожа с передущим історія, лише прохожий каже, що родичі Жидів на тім сьвітї воду возять та пісок, і не дістає від Жидівки коня. Про дістанє коня від Жида росказано так: „Догоня (Жид); коли чоловік той побачив Жида, та швидче до дерева, та притулив ся спиною, та й стоїть. От Жид і пита: „Ци не бацив ти, ци не ішов тут цоловік“? — „Бачив, каже; оце недавно пройшов“. — „Будь ласкав, дозени його, я тобі коня свого дам“. — „Е, не можна, менї треба дерево держати!... Хиба подержиш дерево, а я поїду“. Вернувши ся домів, Жид, на запит жінки відповідає: „Догнав, та як роспитав ся, так і коня ще дав, сцоб на їх там не возили“ *).

Сю саму історию ми находимо в жартах Наср-Едділа без усяких Жидів.

Раз Ходжа ішов сумний і стрітив одну жінку.

— Відки ти йдеш такий, Ходжо? каже вона єму.

— Вертаю ся с пекла!

Баба починає плакати, а далї питає:

---

*) Труды этногр.-стат. эксп., т. II, 577—578.

**) Труды этногр.-стат. эксп., т. II, ст. 572—573.

— Чи не бачив ти там моєго сина?

— Бачив; адже-ж він умер, не заплативши довгу, то єго не пустили в рай.

— А кілько того єго довгу?

— Тисяча астрів; жінка єго, додає Наср-Еддін, у раю, а чоловік ніколи не може дістати ся туди инакше, як за тисячу астрів.

— А коли ти, питає баба, назад туди вернеш ся?

— Заразїсїнько.

— Ну, каже вона єму: ось тисяча астрів; біжи зараз, кінчи се дїло!

Вертає ся вона домів і застає свого чоловіка.

— Я маю звістки про нашого сина, каже вона; він не міг увійти в рай инакше як за 1000 астрів, отже я єму передала їх.

— Кому-ж ти дала сї гроші?

— Ходжі.

Чоловік зараз біжить на здогін за Ходжею. Наср-Еддін, побачивши єго, забігає у млин.

— Чи бачиш ти того чоловіка, що біжить? — каже він мельникови; се возьний із суду, іде тебе арештувати.

— Що́-ж менї робити? — питає мельник, дуже наляканий.

— Бери мою одіж, я надїну твою, лїзь осьде на дерево і сиди там.

Тілько що вони поміняли ся одежами і мельник устиг сховати ся на дерево, коли прибігає той чоловік. Але він бачить тілько Ходжу, переодїтого за мельника, що зараз же починає дивити ся на дерево. Чоловік те-ж дивить ся і бачить там нїби Ходжу. Він був на кони, злазить із коня, дає єго держати нїби мельникови, а потім, аби не попсувати одежі, роздягає ся і лїзе на дерево. Ходжа, не довго думаючи, хапає єго одіж і сїдає на коня.

— Товаришу, кричить він своїй жертві, їдучи, — чи не пізнаєш ти мене тепер?

Почувши се, бідний чоловік покидає атакувати мельника, злїзає з дерева і вертає ся домів, голий і без коня.

— Ну, питає ся єго жінка, що́-ж ти зробив?

— Я дігнав Ходжу; все, що він тобі росказав, правда, повідає він; аби він мене не попрікнув і аби єго надгородити за єго добрий намір, я дав єму коня й одіж" *).

*) В родї корсиканської сатири про те, як піп бере ся вивести батька селянина із чистилища (Ortoli, Les contes pop. de l'île de Corse. P. 1883, ст. 273—277).

Для зазначеня певного реалїзму в сїй карикатурі (очевидно, сатирі на здирства Ходжі*), ми нагадаємо, що Ходжа, звістно, мусїв мати певне довірє і окрім того визначав ся осібною одіжю — через остатнє бодай трохи правдоподібна остатня половина оповіданя. Порівнавши докладно турецьке та українські оповіданя, ми бачимо, як в остатніх попутані й негарно показані подробиці й мотиви першого, що вже одно промовляє в користь відносної оригінальности турецького оповіданя.

Подібно як анекдот про балакучого мерця, і сей анекдот розширив ся у ріжних европейських народів, більше чи менче відхиляючи ся від турецького оригінала в подробицях і нарешті перепутуючи ся з мотивами з инчих оповідань посвяченого характера**).

Звістний ще один український варіянт сеї самої істориї, не тілько гладчий в оповіданю, але й з більшими змаганями орозумити мотиви дїянь і обставити їх місцевими побутовими рисами. Се є оповіданє: „Чоловік від Богу“, поміщене у д. Шейковського, в „Бытѣ Подолянъ“ (вип. II, 68—72). Тут ошука Жидівки виходить через те, що вона не добре розуміє відповідь мужика, що він їде від Богу, то-б то від ріки, котра по укра-

---

*) Sottisier, CCXIX. — Пор. статейку О. L. „По поводу турецкихъ анекдотовъ въ украинской народной словесности“, К. Стар. 1886 р., окт., ст. 388—391. — *М. П.*

**) Простїще зберігла ся основна тема в біскайськім варіянтї (Vinson, Le Folklore du Pays Basque, 112—114), у французьких (Jeanne et Brimboriau, в Romania, 1877, 548—550, Mélusine, 1878, 135), у бретонськім (Mélusine, 1878, 133), в анґлїйськім (Mélusine, 1878, 352), волоськім (Schott, Walach. Märchen, нр. 43); дальші є від турецького тай від нашого варіянти: моравський (Wenzig, Westslavischer Märchenschatz, 41—44), нїмецький (Grimm, нр. 104) і великоруський (Афанасьєв, т. III, ст. 344—352). Найдальше від них усїх є жмудський варіянт (Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten, 1883, V—VI, 42—43). Старонїмецький писаний варіянт є в книжцї вихрещеного Жида, Францїшканця Паулї Schimpf und Ernst (перше виданє у 1522). Тут ролю Ходжі сповняє мандрівний школяр; оповіданє се просте, близьке до турецького, але переодяганє за мельника уже пропущено, а дерево стало лїсом, куди буцїм-то втїк ошуканець (Schimpf und Ernst, 85-ste Publikation des Liter. Vereins in Stuttgart, 274, нр. CCCLXIV). На канві Паулї, Ганс Сакс (1495—1576) зладив комедию (в родї наших інтермедий) Der Schwank von dem fahrenden Schüler im Paradies.

їнськи називає ся Богом, а не Бугом *). У другій половинї підпиранє дерева мотивовано осібним родом панщини **). Панщину подибуємо ми в сїм варіянтї і в пеклї. „Чоловік від Богу“ каже Жидівцї, що її батько возить дрова і тим відбуває панщину, і на викрик Жидівки: „Ой вей мір! то й там панщину“! відповідає лютим, хоть, по ходу оповіданя, в розмові з Жидівкою, зовсїм непотрібним образчиком:

— А ти думала, що там нема панщини? Пани й там панами! Вони собі сидять у котлах зо смолою, а ми підкладаєм дрова під котли, мішаєм у котлах смолу, щоб панам добре було в нїй, щоб вони добре укипіли.

Отся, вже чисто українська вставка стала потому самостійним анекдотиком, у Чубинського (т. II, ст. 648).

„Іде бідний мужик дорогою, а пан їде шістьма кіньми і питаєть ся його:

— А звідки ти, чоловіче?

А він каже:

— С тамтого сьвіту.

— А що́-ж, каже, наші батьки роблять?

— А що́-ж, вельможний пане! Панам усюди добре: в котлах сидять, люльки палять, а бідний мужик дрова рубає і під ними палить.

А той пан каже:

— А неправда, дурню!

І взяв, застидїв ся і поїхав“.

Тут український гумор попав у свою сферу і найшов кілько треба соли та мітку зручність оповіданя ***).

---

*) Подібною вигадкою старає ся орозумити оповіданє і анґлїйський варіянт, де ошуканець появляє ся із Whitchaven (Біла пристань), а бабі причуває ся зам. haven — heaven (небо).

**) Се підпиранє, котрого нема нї в яких инчих варіянтах, очевидячки, повстало зі згадки про дерево в варіянтї Наср-Еддіна. В варіянтї волоським неможливість ошуканцеви рушити ся з місця мотивована тим, що він нїби-то держить під шапкою рідку птицю; те само і в моравськім і в великоруськім варіянтї. де зрештою сю ошуку робить не той, що буцїм-то прийшов с того сьвіта, але чоловік або син ошуканої баби, котрий іде шукати людей дурнїщих від неї. По словам д. Де-Ґубернатіса, подібне оповіданє є і в Італії (Mythologie Zoologique, I, 217). Очевидно, і сї остатнї відміни, починаючи від волоської, мусять мати своєго предка на Сході.

***) Подробиця про воженє дров у пеклї, повернена з Жида на пана, є яко вставка у фантастичну казку про сповненє важких завдач,

XIV.

Один із названих вище варіянтів Чубинського про передачу посилок на той сьвіт причеплений до такого вступу:

„Повіз мужик продавать гарбузи. Прийшов Жид тай каже;

— Цоловіце, цоловіце! Сцо тобі за цей гарбуз?

— Сто рублів, каже.

— А цого се він такий дорогий?

— А, бач, як посидиш на цім гарбузі, то висидиш такого жеребця, що ніяка тройка не збіжить.

От Жид і купив той гарбуз; приніс до дому, сів на ньому і сидить. А Жидівка й каже:

— Та буде вже тобі сидіть! він уже просмердів ся: викинь його геть.

От Жид і поніс, а перед хатою був гайок. Він як кинув його під кущ, а там був заяць, та як вискочить відтіля, а Жид давай кричать: косюроцка, косюроцка!... Приходить Жид до дому і почав лаять жінку:

— А сцо-б ти не доздала мене посилать викидать його! Сце якби троски посидів, тоб зеребець вилїз; а то як вискоцив, та такий хоросий, а я: косюроцка, косюроцка! а він і втік *).

Вступ сей то своєю дорогою відгук окремого оповіданя про Наср-Едділна, де ролю дурного Жида грає сам Наср-Едділ. Ось се оповіданє.

Ходжа збирав ся раз рубати дрова в горах. Він узяв с собою кавун і пішов. Але по дорозї кавун випав єму с-під пахи і покотив ся вниз. На тім місцї спав заяць; наляканий кавуном, він почав тїкати.

у д. Рудченка (Южно-русск. нар. сказки, т. I, ст. 96). У жмудських варіянтї видно те-ж бажанє внести соціяльну ідею в чуже оповіданє про „чоловіка з неба“; тут ошуканець каже бідним, що їх родичі живуть на тім сьвітї гарно, та здирає тілько богатих. Щось похоже на наведену вище розмову мужика с паном подибали ми у трансильванських Нїмців в оповіданю про навзаводи пана й мужика в видумуваню брехнї, котра повинна видати ся другому неймовірною. Мужик каже, що він бачив, як „на небі сидять за довгим столом самі мужики і пють солодке вино, а в пеклї замкненї усе пани, і чорти припікають їх на списах“. Пан кричить: „Брешеш, брешеш“! — і програє заліжку (Haltrich, op. cit. 58). Цїкаво, що в Грузії навзаводи в видумках приписують ся Наср-Едділну (Бебур Б. op. cit. 45—47).

*) Труды, т. II, ст. 571—572.

— Якже-ж я промахнув ся! скрикнув Ходжа, побачивши заяця: адже кавун був тяжкий; він уродив би мула!

Кажучи се, він пішов собі і став рубати дрова без упину. Вернувши ся домів, він оповів жінці свою пригоду.

— Ах, чоловіче мій, скрикнула вона: треба було взяти єго (мула) і привести сюди, аби їздити на нім у сад і горо́д.

Тут Ходжа бере палицю в руки і каже:

— Злїзай зараз, він іще надто молодий; ти єму вломиш шию! *)

Як бачимо, тут Ходжа виходить не таким уже великим дурнем, як Жид у нашім варіянті. Та все-ж таки і в турецькім оповіданю є небилиці, за великі навіть на карикатуру. Дїло в тім, що турецьке оповіданє само відгук індийського, котрого примір находимо знов у згаданих вище пригодах жреця Парамарта та єго учеників.

Тут дїло починає ся тим, що один ученик вийшов із манастиря шукати корови, що була пропала, і зайшов у поле, де побачив на греблї богато кобил, а збоку якісь круглі річи (тикви), яких він іще нїколи не бачив. На запит єго, що́ се таке, мужики відповіли єму: „Як, ти не знаєш таких звичайних річей? Се-ж кобилячі яйця“. Чернець запитав ся, чи можна їх купити і за кілько? і єму відповіли: „Се не наші, але певно можна; звичайно продають їх по 5 пагод“ (коло 20 ґульд.).

Тут ми мусимо нагадати читачеви, що індийські монахи вибирають собі на житє звичайно дрімучі лїси, так що приписанє монахам Парамарта незнаня того, що́ таке тиква, не так уже неподобне, як подібні оповіданя про Ходжу, або про нашого Жида.

Радий відкритю, ученик вертає ся в манастир і дістає повноміць с товаришем купити кобиляче яйце. Поки вони йдуть, у манастирі радять про те, що не досить добути кінське яйце, а треба ще висидїти єго. По черзї монахи доказують кождий, що вони, маючи спеціяльні обовязки, не можуть сидїти на яйцї; тодї сего приймає ся сам старшина, бо у него увесь день вільний. Тим часом два монахи приходять до господаря тикв купувати кобиляче яйце. Зміркувавши по їх першім запитї, с ким він має дїло, мужик заявляє купцям, що він возьме дорого, так що ледви чи вони в станї заплатити такі гроші. Що?! скрикують хитрі купцї: ти гадаєш, нам се першина? Хиба ти нас

*) Sottisier, LXXXIV.

маєш за дурнів! Ми знаємо дуже добре ціну сих яєць; їх скрізь можна купити за пять пагод“! Мужик пристає стустити „власне їм“, але з умовою, аби вони нікому не росказували, бо инакше єму годї буде далї торгувати. Прераді орудцї, монахи спішать домів, при чім один несе яйце на голові і толкує про чудовість чернечих подвигів та чеснот, за котрі дає ся така надгорода, як набуток за нужденну платню такої дорогої річи — коли се той, що несе на голові яйце, зачіпає ся за галузки від дерева; тиква скочує ся, розбиває ся і сполошує заяця. Монахи беруть єго за лоша і біжать догонять, та даремно. Пробігавши цїлий день, обідрані, подряпані, розбиті вертають ся вони в манастир і в роспуцї росказують своє горе, вихваляючи те лоша, що вони втратили. Старшина втихомиряє їх, кажучи, що коли лоша маленьке та таке швидке, то, вирісши, воно ледви чи допустило би до себе кого-небудь, а через те він сам не зважив би ся і їздити на нїм *).

Порівнавши сю редакцию до турецької, бачимо ясно, котра з них оригінал, а котра відгук, тай бачимо, що турецька редакция, хоть і поганенько, присвоїла початок оповіданя, а в другій половинї скомпліковала основну тему мотивом палкости жіночої фантазиї, котру чоловік здержує, стаючи на її-ж становище **). В такій скомпліцованій, очевидячки літературній формі, оповіданє се і не могло задержати ся в устній словесности, котрій більше під силу була первістна індийська редакция, що, звістно, розширила ся і в Передній Азиї. Сим і треба пояснити те, що варияпти сего оповіданя, мусульманські та европейські, в тім числї й український, ближчі до індийського, ніж до наведеного вище Наср-Еддінового.

Із сих варияптів ми знаємо два альжірські: арабський **)

---

*) Sottisier, XXXIV, 15—27.

**) Ся приставка нагадує конець мрій простенької пари у 21-ій главі монґольської книжки Шідді-Кур (переробка з індийської); тут жінка думає, що купить за гроші за найдені жмити шерсти ослицю, аби від неї дістати ослятко. На се хлопець дурної пари залебедїв: „а я на нїм буду їздити“! Мати кричить: „ти вломиш осляткови шию!“ і бє сина по голові. Хлопчик умирає (Jüngl, Mongolische Märchen. Innsbruck, 1868, 42—43). Подібна паралєля славній байцї про розбитий горщок (Паньчатантра, V, 9) відвела турецького оповідача від першої теми. Ми чули, що оповіданє зовсїм похоже на монґольське, є в Великоросиї.

***) У книжцї Pharaon — Spahis, Turcos, Goumiers. P. 1864, 200—203.

і кабільський *), хорватський **) і скілька французьких ***).

В Італії конець сего оповіданя (заяць, що вибіг с-під корча) прилип до досить розширеного жарту про мужчину, котрому видало ся, що він тяжкий, через підміну фляшки з течею, приготовленої для лїкаря ****). Сю саму комбінацию находимо і в оповіданях у В. Бретанї *****) і в старонїмецькій вірші Der swanger Münch ******).

Всї европейські варіянти про висиджуванє мула або коня не мають нїякісїнького суспільно-сатиричного змислу, приписуючи пригоду по більшій частинї остатньому дуракови; декотрі з них приспособлені до сусїдського кепкованя, як напр. одно с французьких оповідань про мешканців місточка St. Maixent і огородників в околицях Niort і наше про Жида. Кабільський варіянт навіть онимає ся приписувати пригоду комусь инчому, окрім дитини. Хорватський варіянт кладе подію оповіданя в тім часї, коли люде в Хорватиї не знали ще тикв, а насїнє тикви занесла птиця. Після проби з висиджуванєм люде розглянули плід, добули насїнє й пізнали, щó се таке.

А в тім, із названих варіянтів ми вважаємо потрібним зупинити ся на арабськім, що інтересний бодай для поясненя доріг розширеня народнїх оповідань. Тут простак (Bouhémar) купує величезну тикву невиданої ним перше відміни (Kabonia) й дізнає ся від продавця, що то яйце, с котрого можна за три

---

*) Rivière, Recueil de contes pop. de la Kabylie, 1882, 173—174, L'enfant et la pastèque.

**) Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, 1884, II, пр. 114.

***) Sebillot, Contes populaires de la Haute-Bretagne, 2 série, 1881, пр. XLVIII.

****) Pitré, Fiabe, пр. CCLXIII; там-же IV, 413—414. Id. Novelle p. toscane, пр. LXV, prete pregno.

*****) Κρυπτάδια, II, 91—99. В однім з остатнїх початок про те, як малопросьвічений піп рахує дни тижня яйцями, що несе єму курка, і пропускає неділю, тому що служниця зїла одно яйце, нагадує оповіданє про те як Наср-Едділ рахує камінцями дни Рамазана і як донька єго кинула єму в горнець дві жменї камінчиків (Sottisier, XLI). Подекуди, зрештою дуже мало, похоже на се, оповіданє у Рудченка, Южно-рус. нар. ск., т. II, ст. 198—199.

******) V. Hagen, Gesammtabenteuer, 1850, пр. XXIV. Тамже й огляд близьких варіянтів.

дни висидіти осля, але треба при тому зовсім мовчати. „Баби цокотухи!“ думає простак і рішає висидіти яйце сам, не вважаючи на те, що жінка єго запевняє, що се просто тиква. Аби не було вже дуже скучно сидіти, чоловік сідає коло вікна й остро видержує свою ролю. Але на третій день він завважує свою жінку з любасом, і не видержавши, кидає в пару, що голубить ся, своєю тиквою та сполошує крілика, котрого й бере за осля. Двічі лютий простак кидає ся на жінку.

Сей варіянт очевидячки з'єдиняє в собі основу української редакції оповіданя про висиджуванє лошати Жидом з українською-ж редакциєю оповіданя про Наср-Едділна та єго жінку, що йдуть навзаводи в тім, хто буде довше мовчати. С порівняня українського оповіданя Уперта пара, наведеного вище в гл. VI, до тілько що зрезюмованого арабського, показує ся, що навіть головні відміни сеї устної української редакції від писаної турецької мусять належати до східніх устних варіянтів *).

XV.

Оповідаючи подібні до розгляненої вище історії про Жидів, Українці й самі чують, що вони не дуже наближують ся до

*) Обертаючи ся в остатнє в сій статі до мандрівок Парамарта, ми вважаємо небезкористним замітити при сій нагоді, що в книжці про сі мандрівки (31—33) находимо й варіянт історії суду Цигана у пана Потоцкого (заплата звуком грошей за вживанє запаху їди), росказаної д. Б. П. у „Кіевскій Старинѣ“, 1885, жовт. 367—470. В сій історії дуже мало спеціяльно українського „історично-етнографічного кольориту“. Вона здавна розширена на Сході й Заході (окрім наведених, див. Fables turques, trad. p. Decourdemanche, P. 1882, пр. LXXVII; Le Cento novelle antiche, ed L. Cappelleti. F. 1884, nov. VII; D' Ancona, Le fonti del Novellino, Romania, 1874, 166—167: Ulenspiegel, Lappenberg, 118—119; Schimpf und Ernst, пр. 48) Сей анекдот рідний оповіданю про суд давнього єгипетського царя Бохоріса за претенсию гетери Тоніди до молодця, що мав її у снї (Плютарх, Demetrius, 27) і значить, належить до найдавнїщих східніх оповідань. Завважаємо, що варіянт д. Б. П. ближчий до індийського й стародавнього італїянського XIII ст.), що певно пішов від арабського — нїж до нїмецьких, і через те певно прийшов на Україну просто зі Сходу. Інтересно, що в індийській повісти оповіданє про платню за запах подає чоловік нижчої касти, що стає й суднєю в справі про домаганє від Простака платні за вживанє тіни бика, як у д. Б. П. Циган. Чи не самі Цигане й занесли до нас се оповіданє? — питанє, котре можна покласти і що до богатьох инчих оповідань.

дійсности, і через те одно таке оповіданє у Чубинського (т. II, ст. 573) починає ся таким запобігом: „Жиди недавно стали дещо тямити, а наперед були дуже дурні“. Очевидячки, що подібні анекдоти, то тепер більше спосіб межиплемінного кепкованя, ніж скусно-реальне, хоть би й карикатурне, змальованє дійсности. Таке кепкованє є й у самих турецьких анекдотах про Наср-Едділа, де теж иноді показані й Жиди в карикатурній формі. Дуже можливо, що вже в турецько-татарських устних передачах, від котрих властиво пішли наші розібрані вище анекдоти, вставлені були й Жиди, замість правовірних і самого Ходжі. А ось одно з оповідань, що зайшли і на Русь, де вже в турецькім писанім варіянті показано Жида на посьміх.

Раз Ходжа походжав собі по Ак-Шеірі. „Господи Боже! сказав він, дай менї тисячу червоних; я не возьму ані одну штуку менче“! Коло него лучив ся Жид, що підслухав сю молитву. Аби взнати, що́ с сего вийде, він кладе в мошенку 999 червоних і кидає крізь каглу Ходжі *). Той бачить мошенку на землї.

— Господи, кричить він, ти сповнив мою молитву!

Він отворяє мошенку, рахує монети і переконує ся, що одної не стає.

— Той, хто дав менї сї монети, дасть менї й ту, що її не стає; я і так приймаю! каже він. При сих словах Жид бентежить ся, біжить і стукає у двері Ходжі.

— Добрий день, пане Ходжо; віддай, будь ласкав, мої грошї.

— Чи ти вдурів, купче! Я молив ся Богови, що нїколи не ошукує (нехай славить ся імя Єго!). Бог сповнив мою молитву, і як-же сї грошї можуть бути твої?

— Божу ся душею моєю, се все жарт; присяйбо, я зажартував с тобою.

— Я не знаю, про який жарт ти говориш!

— Я зробив се через те, що почув, буцїм-то ти не возьмеш, коли буде на одну монету менче.

— Але-ж я сказав, що приймаю й так.

— Коли так, ідїм до суду.

— Ну, я пішки не піду!

Жид приводить єму коня.

— Менї треба й футра на хребет.

*) Варіянт: підкидає на дорозї Ходжі.

Жид дістає й футро. Приходять вони так до суду до кадия. Той питає їх про справу.

— Сей чоловік, каже Жид, узяв мої гроші і не хоче віддати їх.

— А ти щó на се скажеш? питає судия Ходжу.

— Пане судийо, я просив тисячу червоних у Бога, вічно праведного (нехай славить ся імя Єго!). Він сповнив мою просьбу, але рахуючи гроші, я переконав ся, що одного червоного не стає; не вважаючи на те, я приняв гроші *). Тепер сей Жид не тілько домагає ся їх від мене, яко своїх, але хоче взяти ще й футро, що в мене на плечах, і коня, що я на нім приїхав.

— А вже-ж, і се моє, пане судийо! завважує живо Жид.

— Забирай ся до чорта, Жиде! сказав каді, і не богато кажучи, Жида палицями вигнали із суду, а Ходжа супокійно вернув ся собі с конем і футром **).

Початок оповіданя не цілком ясний. Треба думати, що справа пішла із-за випробованя певности в слові, на котру, як відомо, претендують мусульмане взагалї, а Турки особливо. Дуже можливо, що первістно анекдот видуманий був Жидами проти мусульман, а потім уже мусульмане повернули єго проти Жидів і додали другу половину анекдота. Інтересно, що наведений нижче російський відгук отсего анекдота, хоть і напутав, як звичайно, а про те подає початок єго яснїще, нїж два звістні нам турецькі варіянти, тим, що згадує про суперечку межи Жидом і Циганом (що став намісь Ходжі) за те, чия віра більша. Російське оповіданє надруковано в Афанасьєва (т. III, ст. 479) без зазначеня місця єго запису, але в сусїдстві з українським оповіданєм про Цигана й хохла, і по мові видає ся нам перекладом з українського або з білоруського***).

„Раз Жид став перечити ся с Циганом тай каже єму:

— Чуєш, Цигане! ти зо мною не пере ч ся, бо буде зле.

— А скажи, батечку, чому би менї так було зле?

— Тому, що віра наша більша від вашої.

— Е, нї, батечку! наша віра більша від вашої. Та от коли я покладу на дорозї девятьдесять девять рублів, то ти, Жиде,

*) В другім варіянтї про сю хибу Ходжа не росказує судиї.

**) Les Plaisanteries, LVI; у вар. Sottisier CXIX справа обходить ся без коня і без палиць.

***) Ми перекладаємо се оповіданє на нашу мову. — *М. П.*

не втерпиш, возьмеш гроші собі, а потому будеш божити ся, що не тілько не брав, але й зовсїм не бачив! А коли ти покладеш, я нї за що не возьму!

Чекай, думає Жид, визнаю-ж я циганську правду! Побіг Жид на перед у той бік, куди мусїв іти Циган, поклав на дорозї девятьдесять девять рублїв, а сам сховав ся за корч і дивить ся, чи возьме Циган гроші, чи нї.

Ось показав ся й Циган, дійшов до того місця, побачив купу грошей на дорозї, став тай думає: „Се певно поганий Жид із дуру насипав! ану, порахую“. Порахував — саме девятьдесять девять рублїв. — Отсе й є жидівські штуки! та нїчого, що всїх девятьдесять девять; я один свій доложу — тай буде сто!

Узяв гроші, поклав за пазуху і пішов, куди треба.

Жид вибіг ізза корча, здогонив Цигана:

— То така ваша віра твердша від нашої? По-що ти взяв на дорозї мої гроші?

— Які гроші? Я їх і не бачив.

— Щó ти, Цигане! віддай без гріха; адже-ж я навмисне поклав, твою правду пробував!

— Відчепи ся, проклятий! Чого ти вчепив ся до мене? Я тебе зовсїм не знаю, перший раз бачу.

Потяг Жид Цигана до пана на суд.

— Е, батечку! каже Циган; на менї одїж уся обідрана, як я піду с тобою до пана?

Жид подумав, що він не хоче іти до пана — суду боїть ся, зняв із себе кафтан:

— Нá, каже, надягай мою одїж, а я твою надягну.

Поміняли ся кафтанами тай пішли до пана судити ся.

Жид оповів усе, як було, як вони перечили ся за віру — чия твердша і більша? і як захопив Циган єго гроші. А Циган стоїть на однім: „Знати не знаю, паночку! Вчепив ся Жид нї с сего, нї с того; він мабуть скаже, що й одежа на минї єго, а не моя!“

— Та моя-ж!

Пан плюнув їм ув очи і крикнув на свої слуги: „Чорт їх розбере! ведїть обох на стайню, покладїть рядом і дайте їм кнутів“!

Потягли добрих молодцїв на стайню. Жид кланяє ся, просить панських слуг: „Голубчики! не кладїть мене під цїлий кнут, покладїть під конець кнута; я вам рубля заплачу“!

От і поклали їх рядом: Цигана під цілий кнут, а Жида під кінчик, і стали бити. Не так боліло Цигана, як єго товариша: славно єму списали хребет, ледви штани натяг! Пішли вони з панського двора.

— А що́, Цигане! каже Жид, будеш тямити пана? Менї було гірко, а тобі, бачу, у-двоє; адже-ж я недурно упросив, та тебе під цілий кнут підвів"! *)

Вище ми висказали здогад, що анекдот про Наср-Еддіна та Жида зведений із двох. Ми основуємо сей здогад між иншим на тім, що оба мотиви сего анекдота ходять по сьвітї й окремо. Так напр. в однім західно-сербськім оповіданю Čovjek i 99 dukata**) находимо тілько першу половину турецького: ошука на грошех до процесу, при чому тут нема Жида, а справа йде межи „чоловіком" і „богатим купцем". Другу-ж половину — ошука на одежи, на процесї, подибуємо в другім сербськім оповіданю, зведенім із кількох мотивів, межи котрими є й згадана вище передача ударів, про мужика-дурня, потому крутїя, при чому тут мужик ошукує Жида ***).

У Великоросиї находимо сей остатнїй мотив в окремій гумористичній комбінациї, в істориї крутїя та Єґорія Храбраго. В „Русскихъ нар. легендахъ" Афанасьєва (нр. 12) Циган подибує Єґорія, що йде до Бога, і просить єго дізнати ся від Бога, чим єму, Цигановi жити, бо він „работать лѣнится, а воровать боится"? Єґорій забуває порученє, і на другий раз Циган бере у него золоте стремя, аби сьвятий не забував порученя. Бог відповідає: „А цыгану то и промыселъ, коли у кого что возьметъ, да утаитъ; его дѣло обмануть да выбожить". Циган починає тим, що не віддає Єґорію стремени, потому продає єго панови за 1500 рублїв; пан має коло себе тілько 1000, котрі Циган зараз і дістає, задержавши стремя, і коли пан присилає слугою решту 500, Циган, узявши їх, відпекує ся від умови, і коли єго кличуть до суду, витуманює ще й одіж, як Наср-Еддін. Другий варіянт (без Цигана, а з мужиком Нестером) із декотримі компліkаціями, досить демократичними, надрукований у Колосова (Замѣтки о языкѣ и нар. сло-

*) Друге великоруське оповіданє обробило тілько перший мотив істориї ошуки Жида, пропустивши і мотив суду, і навзаводи про віру, тай сей перший мотив оброблений в нїм досить по своєму (Чубинський, Русскія народныя сказки, прибаутки и побасенки. М. 1864, нр. 29).

**) V. Vrcević, Nar. humor. gatalice i varalice, 71—72.

***) Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, I, 247.

весности въ области сѣверо-великорусскаго нарѣчія, 203—204). Ми думаємо, що остаточний склад сего оповіданя не обійшов ся без циганської редакції. Таке-ж оповіданє є й на Україні (Рудченко, т. II, ст. 190—191, Циган і Юрій), с тою ріжницею, що тут пропущена продаж стремени панови, а Циган просто йде з Юрієм судити ся „до пана". Через те, що в українськім оповіданю мотиви попутані і взагалі погано росказані, ми схильні думати, що воно погано присвоєно від Великорусів. Коли наш здогад справедливий і коли, як треба думати, і великоруське оповіданє про Цигана та Єґорія пішло зі Сходу, з одного кореня з анекдотом про Наср-Едділа, то ми маємо тут лінію руху на Україну східного оповіданя зовсім инчу ніж та, якою йшла більша частина оповідань, про котрі ми говоримо в отсій статі. Тут не велика дивниця, бо й такою лінією прийшло до нас богато народніх оповідань.

Взагалі лінії руху сих оповідань бувають дуже ріжнородні, і цікаво бачити в одній і тій самій країні остатню стрічу варіянтів якої повісти, котрі приняли по дорозі такі ріжні форми, що тілько пильний порівняний дослід може відкрити їх своєяцьку звязь.

XVI.

У Афанасьєва (т. III, ст. 478—479) находимо ще один анекдот про Цигана, записаний по великоруськи, у Тверській ґуберній, та ми єго, тямимо, чули колись і на Україні. Се теж відгук турецького анекдота, де грає ролю Жид і мусульманин.

„Пришелъ цыганъ въ монастырь. На дворѣ-то стояла масляница, въ монастырѣ кормятъ вдоволь, ужъ онъ пожелалъ было въ монахи. Но вотъ масляница кончилась, насталъ великій постъ. Пришелъ чистый понедѣльникъ — ѣсть не даютъ; пришелъ вторникъ — ѣсть не даютъ; въ среду рано бѣжалъ цыганъ изъ монастыря. Утащилъ гдѣ-то калачъ, идетъ да и ѣстъ. Попадается ему на встрѣчу прохожій: „Что ты, цыганъ, спозаранку ѣшь?" — „Да что-бы не забыть, какъ хлѣбъ-то ѣдятъ! А ты, добрый человѣкъ, куда собаку ведешь?" — „На кожевню, ободрать хочу". — „Не веди туда, сведи на монастырскій дворъ, и сама околѣетъ!" *)

*) В тім українськім оповіданю, що ми чули, нема ні слова про лупярню, тут справді невмістну, а говорить ся, що „чоловік" веде л е-

У турецькім оповіданю піст і масниця повернені инакше. Оповідають, що один мусульманин прожив усе своє житє, держачи ся приписів Магомета. Одного року він почав їсти з Рамазан (піст) із Жидами та казав, що він навернув ся на їхню віру; але коли настав Байрам (подекуди масниця), заявив, що він не їхньої віри.

— Щó ти кажеш? питають Жиди, хиба-ж ти не з наших?

— Як?! відповів неофіт; я прожив тридцять років у мусульманській вірі і не став правдивим магометанином, а тепер би я став Жидом тілько за тридцять днів! Се не може бути *).

XVII.

Супроти наведених вище оповідань, ув однім українськім відгуці анекдота про Наср-Едділна роля самого Ходжі поручена Жидови, і в тій ролі Жид виходить дуже дотепним.

Між инчими сатиричними анекдотами проти духовної кляси, в збірнику жартів Наср-Едділна є й анекдот про утопленника школяря-богослова.

Раз кажуть Ходжі, що ученик утопив ся.

— Щó тут дїяти, аби витягнути єго з води? питають.

— Хиба-ж у кого з вас нема мошенки? Покажіть утопленникови, він подумає, що ви єму даруєте, і сам вийде з води **).

На Україні з ученика-богослова зроблено засїдателя або станового, а з Ходжі Жида, і ввесь анекдот повернено в віршу

дачу собаку топити, Циган-же, дізнавши ся про се, радить так: „Відведи її в манастир, то вона й сама здохне".

*) Sottisier, CXXXIII. Варіянт наведеного вище оповіданя про Цигана в манастирі у Чубинського (пр. 19) подає тілько основний мотив, не кажучи нїчого про собаку, і через те він ближчий до оповідання, котре приписує ся Наср-Едділну.

**) Sottisier, XLIV, 36. Той самий мотив у инчім оповіданю:

„Раз женщина (варіянт: жінка самого Ходжі) мучила ся довго злогами.

— Іди, кажуть чоловікови, попроси Ходжу, нехай помолить ся; може всевишній Бог пішле їй визволенє.

Чоловік біжить, поясняє справу і просить Ходжу молити ся.

— На-що їй мої молитви? відповідає він. Возьми зараз оріхів, поклади їх у решето, і нехай баба зацокає ними перед родїльницею; як тілько дитина почує оріхи, вилїзе грати ся ними. (Sottisier, LIX, 48; Plaisanteries, CXIV 92).

живіщу і далеко лютїщу, ніж турецьке оповіданє. Вірша ся або пісьня є у нас у чотирьох варіянтах, записаних від селян у ґуберніях Подільській (два), Волинській і Київській. Ми наведемо тут два варіянти, коротчий і довший.

а) Гнав ся почтою засїдатель *) на чиюсь біду,
Серед ставу заломив ся на тонкім льоду.
Бють ся соцькі, розсильнії, бють ся рибаки,
Водять шнури край пролому, ости і гаки;
Аж іде Жидок убогий, пейсами потряс:
— „Гирсте, гирсте! став питати: що́ таке у вас“?
„Засїдатель утопив ся, Господи прости!
Ходи, Жидку, нам поможеш шнури завести“.
— „Гирсте, на що мнї питати чужої біди?
Ви карбованця наставте, вийде сам з води **)

б) Їхав засїдатель на бистрі ріцї,
Проломив ся засїдатель на тонкім льоду.
Іде Жидок, пейсами трясе:
— Гирсте, гирсте, люде добрі, що́ чути у вас?“
„Ох, що в нас чути?
Проломив ся засїдатель на тонкім льоду!
Ох ви, хлопцї-риболовцї, закидайте гострі гаки,
Будем тягнути засїдателя з бистрої ріки.
— „На що вам той клопіт здав ся?
Покажіть йому карбованця, покажіте й три,
То він сам вилїзе з води“.
Показали карбованця, показали й три —
Нема нашого засїдателя з бистрої ріки!
Ото-ж йому чужа праця — чорт його бери! ***)

Варіянт **а** очевидячки найближчий до первістного; варіянт **б**, звістно, пізнїщий і показує в складачу єго більше злости на засїдателїв, ніж музикального вуха. В усякім разї сей віршик можна вважати досить популярним, бодай на правім березї Днїпра, від Балти до Ковеля. А в тім, ми чули, що подібний вірш оповідано і коло Новгород-Сїверська.

XVIII.

Межи турецькими анекдотами цикля Наср-Едділа є не мало таких, де він виходить яко духовна особа, або де він і єго співрозмовники трактують про релїґійні річи, при чому і духовний стан Ходжі, і ті річи зачеплено далеко не с пошаною, а

*) По инчим оповіданям: становий.
**) Запис. в с. Скулинї, Ковельського пов., Вол. ґуб.
***) Записано в Сквирі, Київськ. ґуб.

з іронією та скептицизмом. Міркуючи по тім, що́ ми знаємо, не кажучи вже про друковані збірники, таких анекдотів перейшло на Україну не дуже богато. А все-ж таки, окрім наведених вище, ми нагадаємо ще скілька.

Один із них, то на нашу думку, первістно сатира на запитний спосіб старих ораторів, особливо духовних. Ось єго зміст.

Раз Ходжа Наср-Еддін вийшов на катедру, аби вчити нарід і проповідувати єму.

— Люде, сказав він, слухайте! Чи знаєте ви, про що я буду вам говорити?

— Не знаємо, еффенді! скрикнув один голос із усіх присутних.

Ходжа знов відзиває ся до вірних і каже:

— От, коли ви взнаєте, тоді я буду й говорити з вами.

На другий день він знов виходить на катедру і знов починає бесіду:

— Люде, знаєте ви, що́ я буду казати вам?

Слухачі радять ся межи собою, як єму відповідати; одні кажуть: знаємо! другі: не знаємо!

— Ну, коли так, то нехай ті, що знають, навчать тих, що не знають, сказав Ходжа, сходячи с катедри.

На третій день він знов виходить на катедру:

— Тепер, люде, знаєте, про що я буду говорити з вами*).

Сим разом слухачі не знають, що́ відповісти і мовчать.

Тоді Ходжа Наср-Еддін (нехай Бог змилосердить ся над ним!) підносить голос і каже:

— Подякуйте щиро Всевишньому, бо, як би він дав крила верблюдови, верблюд літав би в повітрю та втік би літаючи.

— Як би він літав, завважали серед слухачів, він міг би спускати ся на наші доми.

— А що́ би з вами було, відповів Ходжа тим завзятим відповідникам, як би він завалив вам дах? **).

У Афанасьєва (т. III, ст. 536) надрукований подібний анекдот великоруський, із Тверської губернії, та ми чули щось таке і на Україні.

---

*) Sottisier. I. У варіянті в Les Plaisanteries (I) другий раз на відповідь слухачів: „знаємо!“ проповідник завважує: „що́-ж я буду казати вам такого, аби ви не знали!“ Третій раз, коли одні кричать: „знаємо!“, другі: „ні!“ проповідник каже: „нехай ті, що знають, навчать тих, що не знають“. Сим варіянт кінчить ся.

**) В Les Plaisanteries мотив про верблюда стоїть, яко окремий анекдот (II) і є пародиєю на балаканки про відповідність цїли в твореню.

„Давно было. Не стало на селѣ попа. Согласились мужики избрать попа міромъ, выбрали и пошли къ дядѣ Пахому: „Пахомъ, говорятъ ему, а Пахомъ! будь ты у насъ на селѣ попомъ". Пахомъ и сталъ попомъ, да то бѣда: ни службы не знаетъ, ни пѣть, ни читать не умѣетъ. Вотъ однажды собрались міряне въ церковь, а въ тотъ день былъ большой у Бога праздникъ. Пахомъ выноситъ книгу и спрашиваетъ: „Православные! знаете-ли вы эту книгу?" — Знаемъ, батька, знаемъ. Еще покойный попъ все бывало ее читалъ. — „Ну, коли вы знаете, нечего вамъ ее и читать". Выноситъ другую: „Православные! а эту книгу знаете?" — „Нѣтъ, батька, этой не знаемъ". — „Ну, такъ что-жъ вамъ ее и читать!" *)

XIX.

Так само чули ми, тямимо, щось таке як отсей анекдот про Наср-Едділа та єго осла.

„Раз, коли Ходжа втратив осла, один чоловік сказав єму: „Я бачив, він тепер муедзіном у такім а такім місті". Ходжа іде туди. Са́ме тоді муедзін виходив на мінарет, аби кликати на молитву. „Відки взяв ся сей нещасний! каже Ходжа, бачучи єго; потому бере міх, що був у него на плечах, і робить, як кличуть ослів, показуючи ячмінь муедзіну: чок! чок!

Муедзін, з верху мінарета, бачить, що Ходжа подає єму щось і думає, що він хоче заставити єго злїзти, аби зажартувати з ним.

— Ти хочеш мене зловити, каже муедзін, не втнеш!

Ходжа задеревів на сю відповідь.

XX—XXI.

Зазначимо нарештї нр. CCVII у Sottisier (Solution théologique), що нагадує анекдот: „И духови твоему!" тай нр. CLXXXIII (Le Paradis du pauvre), що подає основу побрехеньки про поміщенє папи в Римі, про замкненє диявола

Тут сам Ходжа каже: „О, правовірні! дякуйте нераз Всевишньому за те, що він не дав верблюдови крил, бо він сїдав би на наші дахи та сади, або падав би на наші голови"!

*) Очевидячки, тямка про подібний анекдот полишила по собі отсї, в сім разї не зовсїм умістні слова в зачепленім нами оповіданю про лїнивого попа у Рудченка (в. II, ст. 198—199): „Ви, люде добрі, знаєте Боже слово"? — Знаємо, батюшка! „Дак вам і казать нїчого! Ідїть собі з Богом, да в ту неділю прийдете!"

(Юди, грішника) в пеклї, здавна розширений по всїй Европі, у старих новелях Боккаччія (т. III, ст. 10). Саккетті (ст. 101), та віршах Hagen, Gesammtabenteuer (нр. 28), у казцї Ляфонтена Le Diable en Enfer, тай устно (Κρυπτάδια, т. I. ст. 162, т. II, ст. 128), звісний і у нас, зрештою в формі ближчій до західних варіянтів, ніж до турецького. М. В. Гоголь очевидячки мав на тямцї подібне оповіданє, коли писав у „Різдвяній Ночи“ забавний дїяльоґ дяка з „несравненною Солохою“, перед часом перерваний появою супірника.

Останнє оповіданє належить до числа тих, про котрі важко говорити докладно. Ми завважаємо тілько, що турецький варіянт подекуди не без социяльної іронії, нагадуючи трохи подробицю в остатнїм романї Золї Germinal: змальованє одиноких неплатних приємностей пролєтаріїв (ст. 129, un seul bon moment de la journée... un dessert que ne coûtait rien). Европейські варіянти заволодїли сею темою задля посьміху над чернечим лицемірством і обробили її лютїще і заразом далеко масніще, хоть, міркуючи по варіянтї Боккаччія, можливо, що ще мусульмане повернули сю тему проти монахів Тиваїди.

Сим ми кінчимо наш порівняний огляд, бо не маємо дальшого материяла, хоть ми певні, що вказаними вище примірами не вичерпує ся скількість відгуків анекдотів Наср-Еддінового цикля в нашій народній словесности. Але й тепер, навіть коли відкинути скілька зближень, що можуть видати ся читачеви надто натягненими, у нас набрало ся тих відгуків більше, ніж у збірниках оповідань инчих народів, не виключаючи навіть фацеций Поджжія. Звістно, се треба пояснити найперше відносно малою увагою, що доси звертали европейські етноґрафи та історики лїтератури на оповіданя Наср-Еддінового цикля. Але не було би нїчого дивного, як би показало ся, що, після балканських народів, Українцї присвоїли собі найбільше оповідань із сего цикля; такі близькі і ріжнородні були взаємні відносини нашого народа с Турками і рідними їм кримськими Татарами.

Скінчимо нашу статю бажанєм, аби ті, що мають змогу, звернули увагу на дослїд устної словесности живих іще кримських Татар; се певно може кинути сьвітло на богато питань культурного обміну межи народами нашої частини сьвіта.

„Кіевская Старина“ 1886, лютий і март. Підпис: П. Кузьмичевскій.

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. III.

РОЗВІДКИ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА
про українську народню словесність і письменство.

ТОМ II.

У ЛЬВОВІ, 1900.

Накладом Наукового Тов. імени Шевченка.

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

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ И - 35505

Зміст II-го тому.

	Сторона.
Байка Богдана Хмельницького	1—24
Українські пісні про волю селян	25—65
Два українські „фабльо“ та їх жерела. Нарис із історії загальної порівняної літератури	66—94
Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях	95—166
До оповідань про Шолудивого Буняк	167—172
Українські народні оповіданя у французькій мові . .	173—178
Іще про українські народні оповіданя у французькій мові	178—181
Фатальна вдова (Карно-психольоґічна тема в українській народній пісні)	182—196
Посваня українських народніх пісень	197—212
Показчик до тт. I і II	213 - 236
Друкарські похибки в тт. I і II	237—238

Байка Богдана Хмельницького.

(Присьвячую памяти М. І. Костомарова).

Типічне значінє байки Б. Хмельницького. — Українські варіянти байки про селянина й вужа. — Варіянти її, індийський і клясичні. — Що́ таке ѣзопівська байка. — Давній Схід яко жерело купи европейських оповідань. — Літературне й устне розширенє індийських байок у середніх віках. — Паралльлєля й варіянти байки Хмельницького у давній словесности Азиї та Европи: Магабгарата, Гаріванса, Калїля і Дімна, західно-европейські збірники байок і повістей, народні оповіданя нїмецькі й сибірське. — Байка Хмельницького в Арабів і Турків. — Відгуки турецької байки у французького писателя та в народніх оповіданях у Альбанії й Сербо-Хорватиї. — Імовірність переходу української редакциї байки від Турків. — Зоольоґічний бік байки про селянина й вужа. — Вивід.

Сучасник славного українського гетьмана й історик воєн єго с Польщею, Ґрондский, оповідаючи про посольство своє, вкупі з Любовіцким, до Богдана Хмельницького в 1655 р., подав одну подробицю, інтересну не тілько для полїтичної, але й для лїтературної історії нашої батьківщини. Ми розуміємо тоту байку, що оповів польським послам Б. Хмельницький. Ми так мало маємо звісток про устну словесність наших предків, що кожда звістка про неї стає двічі дорога. Та окрім того байка, що її записав зо слів гетьмана польський історик, інтересна своїми відносинами до давньої письменности і до устної словесности ріжних народів, азиятських і европейських. Розбір сих відносин відкриває нам на полїтичному примірі історію сотень, коли не тисяч так називаних народніх оповідань і вірувань, що кидає сьвітло і на практично важну справу про відносини межи так називаними народніми і культурними, национальними й інтернациональними елємєнтами цівілїзациї. Через те ми надіємо ся, що читач не возьме нам за зле, коли ми зупинимо

єго увагу на байці славного гетьмана, котру він може проминув, зайнятий політичним інтересом історії, в яку вона вставлена.

Ось тота байка з моралю, виведеною з неї Б. Хмельницьким, по перекладу М. І. Костомарова: [1])

„Сїдайте та слухайте, панове; ви принесли нам прегарні пропозиції від короля; але чи можливо їх приняти, чи неможливо? Вислухайте отсю побрехеньку. Давно, кажуть, жив у нас селянин, дуже маючий; усї сусїди завидували єму. У того селянина був домашнїй вуж, що нїкого не кусав; господарі усе клали єму молоко в дїру і він часто лазив межи родиною. Одного разу стало ся таке: дали хлопцеви молока; прилїз і вуж і почав хлептати молоко з горнятка; за те хлопець ударив єго ложкою по голові і вуж укусив хлопця. На жалібний крик дитини прибіг батько й дізнавши ся, що вуж укусив сина, кинув ся вбивати звірюку; вуж встиг сховати голову в дїру, а хвоста не встиг; господар відтяв єму хвіст. Хлопець умер від укушеня, а вуж лишив ся калїкою й від тодї бояв ся вилазити з дїри. Незабаром після того богатство того чоловіка почало значно вменчати ся, нарештї він став дуже бідний і, бажаючи взнати причину, побіг до знахорів і каже їм: „Скажіть, прошу вас, щб се значить, що минулими роками я менче дбав про господарство, а всего у мене було богато; нї у кого не було так богато і таких прегарних волів, як у мене, нї у кого корови не давали стілько молока, нї у кого вівцї не давали такої пишної вовни, нї у кого кобили не родили таких гарних лошат, нїде поля не давали таких богатих жнив, у нїчиїх садах не жужжало стілько бжіл; стада мої не терпіли від слабостей; я сам не знав нїяких неприємностей; в домі моїм бували гості; нї в кого з сусїдів не було такої великої родини; бідний не відходив від моєго дому с порожнїми руками; нї в чому не було недостатку; всякого добра було у мене доволї. Та ось за скілька років розлїзло ся усе, що я зібрав за цїле житє, і межи сусїдами нема бідніщого від мене; і хоть я паду від працї для піддержаня житя, а про те нїщо не йде менї на користь, але що день то гірше й гірше. Скажіть, коли знаєте, причину моєго нещастя і чи не можна помогти єму?“

Єму відповіли: „Поки ти, давнїщими роками, гарно обходив ся зі своїм домашнїм вужем, він брав на себе усї нещастя, що грозили тобі, а тебе лишав вільним від них; тепер же, коли

[1]) Богданъ Хмельницкій. вид. 4-те, 1884 т. III, 216—219.

межи вами настала ворожня, всї біди впали на тебе. Коли ти хочеш давнїщого щастя, то погоди ся з вужем". Жінка понесла єму молоко, але вуж наїв ся молока тай знову сховав ся в нору. Якийсь час доглядав сего господар, далї почав кликати вужа, заключити давнїщу дружбу. Тодї відповів єму вуж: „Даремно ти заходиш ся, аби була межи нами така дружба як давнїще, бо скоро лиш я погляну на свій хвіст, що я втратив за твоєго сина, зараз вертає ся до мене пересердє; з другого боку й ти, скоро лише згадаєш, що-сь утратив сина, зараз закипить у тобі обуренє, так що ти готов розторощити менї голову. Через те досить буде дружби межи нами, коли ти житимеш у своїм домі, як тобі любо, а я в своїй норі, і будемо помагати один одному". Те саме, пане после, стало ся й межи Поляками та Українцями. Був час, коли в сім величезнім будинку Річи Посполитої ми разом були щасливі, радували ся нашим спільним усьпіхам; козаки відвертали від королївства грізні небезпеченства і самі брали на себе удари варварів. Мешканцї Польщі, зберігаючи козаків у волї, не сердили ся за те, коли вони сербали з молока, що находили в закутках, куди не доходили ті, що звуть лише себе синами давньої батьківщини. Тодї королївство польське процвитало й сияло щастєм ув очах усїх народів; усї народи єму завидували; нїхто не брав здобичї від королївства польського, а куди лише польські війська йшли в купі з козацькими силами, скрізь тріумфували, скрізь висьпівували побідні пісьнї. Але по тому ті, що звуть себе дїтьми королївства, стали порушувати волю Українців і бити їх по голові, а Українцї, коли їх заболїло, стали кусати; тодї стало ся, що й Українців більша частина відтята і синів королївства чимало пропало. Від тодї, скоро лише ті народи згадають біди, заподїяні один одному, зараз повстає пересердє, і хоть пічнуть вони годити ся, то через найменчу причину справа не ладить ся.

„Наймудрїщий зо смертних не може зробити того, аби межи нами настав певний довгий мир, як лише так: нехай королївство польське зрече ся всего, що належало до князївств землї руської, нехай відступить козакам до кермованя всю Русь до Володимира, і Львів, і Ярославль, і Перемишль, з умовою, аби ми, сидячи собі в своїй Руси, як у норах, відвертали ворогів від польського королївства. Але я знаю: як би в цїлім королївстві лишило ся всего сто панів, то й тодї би вони не пристали на се. А козаки, поки мати муть зброю, теж не відступлять від сих умов".

Оповіданя, похожі на сю байку Хмельницького, і доси можна почути від українських селян, тай звязані з ними повіря про те, що змиї можуть дарувати богатства і приносити щастє в хату. На жаль, ні один видавець українських народніх оповідань не записав іще народнього варіянта сеї байки, але ми самі чули дитиною оповіданє зовсім схоже в основних рисах з байкою славного гетьмана і не сумніваємо ся, що, спитавши старих людей, і тепер дослідник почує в ріжних місцях України варіянти наведеного вище апольоґа.

А про те ми дуже помилили би ся, як би вважали се оповіданє за виріб місцевої народньої мудрости батьківщини Богдана Хмельницького, як се по найбільшій частині готові думати наші, часто навіть дуже вчені, дослідники народніх оповідань і рідної старовини. Байка Богдана Хмельницького належить до того величезного скарбу оповідань, що вже давно став власністю м е ж и н а р о д н ь о ю, хоть ріжні єго елємепти й мусїли первісно повстати в сій чи тій специяльній, або национальній области. Означити в кождім окремім разї, в якій области повстало яке оповіданє й якими дорогами воно розширило ся в инчі области, — помагає порівнанє варіянтів того оповіданя, які ми находимо у ріжних народніх областях і ріжними часами.

В сім разї оповіданє, що чинить основу наведеної вище байки, зайшло навіть у письменство вже дуже давно; воно подибує ся у грецьких збірниках, що називають ся звичайно байками Е з о п а, і в латинських наслїдуваних їх, тай у збірнику індийських байок, звіснім під іменем П а н ч а т а н т р и (пять книг). Хоть остатня памятка, що до часу своєї наконечної редакциї, й пізнїща від клясичної епохи, а про те основа її без сумніву старша; власне індийський збірник дає нам байку, що ми нею займаємо ся, в формі найоріґінальнїщій і рівночасно найблизчій до редакциї Хмельницького, — через те ми й пічнемо наш порівняний огляд від індийського варіянта, й дамо єго в повнім перекладї з нїмецького перекладу Т. Бенфея [1]).

[1]) Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanscrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey. Leipzig, 1859, I—II. Властиво переклад є в другім томі, а перший посьвячений критицї памятки і порівняному оглядови кождого з єго оповідань. Наше оповіданє, що є в книзї III, нр. 5 Панчатантри, див. в II т., 244—247; уваги до него в т. I, §. 150. Є дуже гарний переклад Панчатантри на французьку мову, зладжений д. Лянсеро — (Lancereau, Paris, 1871).

„В однім місці жив брамін на ім'я Гарідатта. Він займав ся хліборобством, але часто минав у него час, не даючи ніякої користи. Раз брамін став засипляти з утоми від спеки під конець горячих годин серед своєго поля в тіни дерева. Коли се він побачив, що з під недалекого муравлиска вилізає страшенна змия, вкрашена величезною шишкою, тай подумав: „Певно се божество сего поля, а я єго ще ні разу не вшанував. Ось чому моє хліборобство й не дає мені доходу. Треба зараз же вшанувати єго". Подумавши таке, брамін зараз же добув відкись молока, нальляв єго в пугар, пішов до муравлиска тай сказав: „О владико поля, як довго я не знав, що ти тут живеш! Через те я тебе й не вшанував ніяк, за що ти прости мене тепер!" Промовивши се й поклавши молоко, він пішов домів. Коли на другий день він прийшов і подивив ся на те місце, то побачив у пугарі червонець, — і так він ходив що дня сам, подавав молоко й находив усе по червінцеви. Але раз брамін наказав своєму синови віднести молоко до муравлиска, а сам пішов у місто. Син віднїс молоко, поклав єго й пішов домів. Коли він прийшов на другий день, побачив червонець і взяв єго. Він подумав: „Певно в сїй купі повно червінців; ану-ко я вбю змию й заберу від разу все!" Порішивши таким чином, брамінський син ударив змию ломакою по голові, подаючи їй молоко. Але змия, що з волї долї лишила ся жива, вкусила єго люто затроєними зубами, так що він на-мліг ока вмер. Опісля люде єго наклали недалеко від того поля купу дров і поховали молодця. На другий день вернув ся батько. Дізнавши ся від своїх людей, при яких обставинах погиб єго син, він зовсім згодив ся на те щб стало ся, і сказав: „Хто не ласкав для животин, що наближають ся до него задля оборони, того колишнє богатство гине, як щастє лебедів у льотосовім лїсї".

Люде спитали: „Як то було?" Брамін оповів про лебедів і чужу птицю. Тут Панчатантра дає се нове оповіданє, способом східних збірників оповідань, вставляючи одну історію в другу. Ми пропустимо се оповіданє, бо воно не йде до нашого предмета, та звертаємо ся до дальшої історії про змию й браміна. „Сказавши таке, взяв брамін на другий ранок знов молоко, пішов туди (до муравлиска) і почав славити змию голосно. Минув довгий час, змия показала ся, але зупинила ся на вході муравлиска й сказала брамінови: „З захланности приходиш ти сюди, покинувши навіть сум по твоїм сині. Від нині дружба межи мною й тобою була би недорікою. Мене вдарив твій син

у молодечім нерозумі і я єго вкусила. Як можу я забути удар ломаки? А ти як можеш забути сум і сердечний біль по твоїм синї?"

Сказавши се, змия дала єму дуже дорогу перлу й пішла. Сказавши ще раз: „Не приходи більше", вона сховала ся в свою нору. Брамін узяв перлу, пожалував за нерозум своєго сина тай пішов".

Схожість між оповіданями українським і індийським очевидна від разу. Ріжниця ж межи ними не лише в тім, що Хмельницький очевидячки видумував подробиці на те, аби байка більше підходила до сучасного єму політичного руху (так у него вуж бере на себе удари долї і тим помагає щастю селянина, а не безпосередно посилає те щастє, як се признають і повіря українські й инчих народів, куди дійшли подібні байки), але і в тім, що в індийськім оповіданю подробиці більше на місці й мотиви поступків усіх осіб показані ясніще, як і повинно бути в оповіданю оріґінальнім, а не засвоєнім із людського поговору. Такою льоґічністю та цільністю переходить індийське оповіданє і клясичні байки.

Зо скількох грецьких редакций езопівської байки на сю тему ми навмисно вибираємо найдовшу і найдокладнїщу, надруковану в виданю Де-Фурія по фльорентийській рукописи байок Езопа[1]). „Змия, що жила в норі перед дверми селянина, раз укусила сина єго в ногу. Коли той зараз же помер, родителї єго дуже засумували. Батько, сердитий за се нещастє, вхопивши сокиру, задумав убити змию й коли вона вилїзла на попас, селянин швидко прибіг, замахнув ся на неї сокирою, та не націлив ся добре і через те лише відтяв кінчик хвоста. Тодї селянин, боючи ся, аби змия не зробила смерть і єму, взяв муки, води й меду та просив змию відновити згоду. Але змия, злехка шипячи і все ще під каменем, промовила: „Не заходь ся більше, чоловіче добрий: дружба межи нами неможлива, бо анї я, поки бачити му своє калїцтво на хвостї, анї ти, бачучи могилу твоєго сина, не можемо бути в спокійнім настрою духа". — Байка ся

[1]) Fabulae Aesopicae. Cura Francisci de Furia 1809, ст. 248—251, fab. CLV; другий варіянт коротший, там-же, 84—75, fab. XLII; та в виданю Coray, Parerga, P. 1810, ст. 83, fab. 141.

Про прикмети четвертого, найстаршого по формі варіянта, що є в оксфордській рукописи байок Бабрія, див. у Zündel'я, Aesop in Aegypten, у Rheinisches Museum für Philologie 1847, 640.

навчає, що нїхто не може забути ненависти й почутя пімсти, поки мати ме перед очима нагадуванє про дізнану кривду“ [1]).

При порівнаню сеї грецької відміни байки з індийською кидає ся в очи її вривочність і брак у ній або неясність мотивів поведінки дїєвих осіб: змия незвісно через що́ вкусила хлопця; батько, що рішив був із пімсти вбити змию, по тому лякає ся, аби вона єго самого не вкусила і лише через те йде мирити ся зо змиєю. Грецька байка робить вражінє чогось недочутого, або недобре засвоєного. Такий же характер має й латинська байка, що дійшла до нас также в скількох верзиях: Федра й Ромуля [2]). Ми наведемо тут текст байки по Ромулю, бо віршовані байки Федра були забуті в середнїх віках і не мали безпосереднього впливу на склад середньовікових редакций байок, у тім числї й тої, що займає нас. Завважаємо зрештою, що байки Федра й Ромуля ріжнять ся межи собою сим разом лише формою.

Ось Ромульова редакция нашої байки:

„До дому одного бідака приходила змия до стола і користувала ся кришками (з єго їди), — і все йшло щасливо господареви. Через якийсь час бідак почав сердити ся на змию та зранив її сокирою. Після сего він попав у давню нужду. Порозумівши, що він забогатів від щастя змиї, котрим користував ся, поки він її не зранив, чоловік покаяв ся (за свій поступок) і пішов с плачем просити прощі. Але змия сказала єму так: як ти каєш ся, то я прощаю тобі твоє лиходїйство; та хоть би рана моя й загоїла ся, то близна після неї не дасть тобі повірити тому, що наша довірчива дружба цїлком обновила ся; так само й я тобі стала би приятелькою, якби могла забути зраду твоєї сокири. Так на завсїгди мусить лишити ся підозрілим той, хто образив коли-небудь другого“.

При загальній уривочности викладу, ся латинська байка визначає ся ще й тим, що зовсїм пропущено мотив, чому бідак осердив ся на змию. Вона не каже анї слова про те, що змия вкусила сина. За те вона зберігла подробицю годованя змиї чоловіком, хоть і передає сю подробицю вже в зовсїм чудній формі,

---

[1]) То само властиво і в инчих вариянтах, лише в XLII байцї у Де-Фурії, тай у Corau ст. 339, удар селянина влучає не в хвіст змиї, а в камінь.

[2]) Phaedri fabularum Aesopiarum libri V, rec. Schwabe, II, 406—407, Appendix, fab. XXXIII. Biblioth. classica latina, Parisiis, N. E. Lemaire; там-же, 444, Romuli fab. Aesop. l. II, fab. XI Zündel, op. cit. 443.

тай подробицю про збогачене бідака прихильною змією, — риси, яких нема у грецькій байці в порівнаню з індийською. Взагалі, склавши до купи грецьку й латинську байку, дістане основу індийської. Вже по сім однім можна догадувати ся, що сі байки клясичних народів мали за оріґінал індийську, а зовсім не навпаки, тим більше що вривочність викладу обох перших і недобре мотивоване поступків дієвих осіб у байках клясичних, як порівняти їх з індийською, те ж не промовляє за оріґінальністю перших. При тім же образ змиї, що живе в муравлисках на розсипанім золоті, дуже часто подибує ся в усяких витворах індийської літератури, а не лише в отсім апольоґу, тай звязаний і з оповіданем клясичних писателїв про мурашки, що вигрібають золото в Індиї.

Коли таким чином наведена вище байка Панчатантри має всї ознаки твору оріґінального, а байки грецька та римська ознаки наслїдуваня, то питане, як і коли могли перейняти сю байку клясичні народи середземноморського басейна від далеких мешканців берегів Інда та Ґанґеса? Питане се, то лише частина незвичайно інтересного питаня про обопільний вплив ріжних народів сьвіта від найдавнїщих аж до наших часів, — питаня, вже на стілько обробленого працями европейських ученых остатнїми десятилїтями, що про більшу частину сторін єго вже можна дати зовсім докладні вказівки. В сім разї справа зводить ся до того, що́ таке оті грецькі та латинські байки, котрі дійшли до нас під іменем байок Езопа?

Всї звістки, які подають давнї писателї про особу того Езопа, такі суперечні та неясні, що звести їх до чогось означеного нема нїякої можливости. Навіть час єго житя кладуть ріжні писателї ріжно: від 59-ої олїмпіяди до 40-ої. Розуміє ся, що Езопа, яко дійсної особи, нїколи не було. Се по-просту мітичний тип, як Гомер, Лїкурґ і т. и., до котрого приладжували ся байки, анекдоти, дотепні приказки, що ходили серед народу. Історію езопівської байки можна обновити за літературними вказівками давнїх писателїв далеко імовірнїще, нїж за біоґрафічними звістками про особу Езопа. Так напр. Платон подає, що Сократ (ум. 396) перекладав на елеґійні вірші богато байок Езопа, — значить, до Сократа ті байки не були виложені віршами. Диоґен Ляертський, писатель III-ого столїтя перед Р. Хр. подає, що Димитрий Фалєрський, Атенський бесїдник і фільозоф, що вмер коло 282 р. перед Р. Хр., зводив до купи байки Езопа, — значить, зводу того доти не було. Нарештї Бабріос, що жив у пів

століття після Діоґена Ляертського, зложив віршований звід езопівських байок, що ходив по руках охочих аж до XII ст. після Р. Хр., але потім єго забуто, поки знов не найдено на Афоні у 1844 р., і тепер він є підставою для всїх розмов про езопівську байку. Бабріос, сам родом із Сирії, тодї згельленїзованої, каже, що байку видумали Сирійцї, піддані Нїна й Беля, се-б то Асирійцї (сьвідоцтво, до котрого ми ще вернемо ся), а що до Греків її перенїс Езоп; про свою ж працю Бабріос каже яко про справу „нової Музи", про себе яко про чоловіка, що „отворив двері, котрими зараз увійшли инчі". Значить, перший більше чи менче повний віршований звід байок, приписуваних Езопови, зложено аж у II-ому столїтю перед Р. Хр. Як далекі ми від думки про Езопа, яко про дїйсного писателя VII—VI століття перед Р. Хр., а заразом і про езопівську байку, яко про продукт особистого творива! Як би навіть справдї й істнував коли-небудь Езоп, як індивід, що складав байки, то устна передача їх протягом кількох століть, звісно, не зберігла би з них нїчого індивідуального й додала би до них инчі, про які складач і не думав. Ті додатки йшли далї й після того, як був зложений звід Бабріоса, аж у глуб середнїх вікiв, із котрих ми маємо тепер рукописи езопівських байок. Найстарші рукописи — X-го століття, а найбільше розширений був звід візантийського черця XIV ст. Плянуда. Латинські байки также причеплені до імени Езопа й очевидячки перейшли в Італїю з Гельляди відносно пізно і при тому мабуть із-разу устною дорогою, а вже по тому літературною. Першим зводчиком їх у Римлян був Федр, визволенець Авґуста. Федр не знав Бабріоса і при тому викладав свої байки з відмінами, часто (як ми бачили напр. вище) доволї значними від грецьких редакций байок.

Після Федра зводили байки Авіян, із 42 байок котрого 32 перекладені з Бабріоса, та Ромуль, що вже належав швидче до середнїх вікiв, нїж до клясичної давнини. Прозаїчний звід сего Ромуля вживав ся середнїми віками у школах, бо звід Федра був забутий аж до самої епохи відродин.

Але не досить того, що так називані Езопові байки не є плід творива звісного грецького, буцїм то дуже давнього писателя, — байки ті, бодай по найбільшій частинї, не були продуктом творива й грецької нациї, як се властиво признавали й самі Греки. Ми вже навели вище заяву Бабріоса, що байку винайшли старі Сирійцї, а що Езоп перший лише переповів її

Гельлєнам. Із сим властиво годять ся й ріжні варіянти біографічних оповідань про Езопа, що роблять єго то Фриґійцем, то навіть Етіопом, тай назва у Греків моралїзуючого анольоґа байкою фриґійською чи лїбійською. Греки самі признавали, що дістали байку зі Сходу, від народів давнїщої культури, а порівняний дослїд лїтератури й народнїх оповідань усе більше потверджує сю зразу неясну сьвідомість.

Згаданий вище порівняний дослїд став на міцний ґрунт від часу, як Европейцї пізнали лїтературу Индиї. Европейських учених вразила схожість оповідань і байок клясичних і новоевропейських народів з индийськими оповіданями і вони виробили три теорії для поясненя сеї схожости. Розуміє ся, ми можемо тут лише натякнути на сї три теорії тай то виключно що до їх відносин до байок. А в тім, ми тим більше маємо право бути тут короткими, що й у росийській мові значінє всїх отсих теорій розібрано досить докладно в книжцї д. Л. Колмачевского „Животный эпосъ на Западѣ и у Славянъ“ (Казань, 1882, 1—53). Перша теорія поясняла згадану схожість єдністю переказів, збережених індо-европейськими народами з часів їх первісної племінної єдности; друга — догадувала ся, що Индийцї переняли клясичну байку після Александра Македонського, що внїс гельлєнїзм аж до самих берегів Инда; третя, навпаки, догадує ся, що Греки переняли индийські перекази.

Перша теорія, котра, до речи кажучи, в Роснї має найбільше вчених представителїв (усї уваги до „Русскихъ народныхъ сказокъ“ Афанасьєва пройняті сею теорією) — не видержує критики вже через те, що в европейських оповіданях і байках відбиті риси побуту зовсїм не первісного, — звіроловного та пастушого, клянового та патриярхального, — а власне пізнїщого побуту східних держав: із містом, торговлею, станами, монархією й т. и. Другу теорію захитує головно те, що обстава сюжетів наших оповідань і байок, природа, фльора й фавна належать не до поміркованого европейського пояса, а до горячого, де лежить Индия, і де, до речи сказавши, зовсїм не лежала Аріана, спільна батьківщина індо-европейських народів. Отся обставина, та вказана нами вище, при порівнаню спеціяльно займаючої нас байки, перевага суцїльности й відповідности частин индийського оповіданя, кождий раз коли ми маємо дїло с повістю, спільною народам европейським з Индийцями, промовляє найсильнїще в користь теорії, що величезну частину оповідань Европейцї переняли з Индиї. Само собою розуміє ся, що посередниками такого

перенятя мусїли бути, найдавнїщими часами, народи, котрі жили межи Індом і Середземним морем, головно Перси та Сирійцї з Малоазийцями. В сїм розуміню сьвідоцтво Бабріоса про те, що байка перейшла до Греків із царства Нїна й Беля, особливо важне, хоть єго й треба трохи перемінити — признавши Мезопотамцям і властивим Сирійцям ролю не винаходцїв, але посередників у передачі байки Грекам. А в тім, дальші досліди на полї культури давнього Сходу зовсїм імовірно заставлять науку признати, що сьвідоцтво Бабріоса докладнїще, нїж на се тепер годить ся школа, котра виводить езопівську байку з Індиї. Остатня була признана переважною, коли навіть не виключною батьківщиною оповідань, спільних Европі зі Сходом, головно через те, що індийська лїтература була, — вкупі з жидівською та по части персидською, — майже одинокою лїтературою давнього Сходу, що дійшла до нас у більше чи менче повній формі. Але від якогось часу, відкритя в єгипетських папірусах і в ассирийських глиняних книжках дали можливість пізнати останки письменности давнього Єгипта й Ассиро-Вавилонії. Межи сими останками є релїґійні поеми, в котрих треба признати жерела богатьох грецьких мітів, маґічні шептаня, що були жерелом богатьох вірувань клясичних і по тому нових народів, нарештї казки, де видко первовзірцї богатьох казкових епізодів у европейській народнїй словесности. Виключно індийську формулу походженя певної частини казок клясичних і новоевропейських народів треба тепер перемінити, признавши, що *жерелом тих казок була словесність великих культурних народів Азиї та Африки в загалї*, а *не лише самої Індиї*. Те, що було з властивими мітами, з маґією, казками, могло бути і з байками - апольоґами, і єгипетські карикатури й рисунки зо звірячого сьвіта дають уже й тепер підставу до подібної ґіпотези.

Але сяк чи так, а тим часом індийську словесність с повним правом можна вважати коли не найдавнїщим первісним жерелом більшої частини европейських казок і байок, то в кождім разї скарбом, що зберіг цїлу купу їх варияитів у найближчій до первісної формі. Що до байки, котра специяльно займає нас, то се можна сказати майже с повною достовірністю. Питанє тілько в тім, як перейшла вона й подібні їй байки з Індиї до народів клясичних?

Звісно, дорогою *устної передачі*, чим і поясняє ся вривочний характер езопівської байки, грецької й латинської, та

неповна згода остатніх. Сей рух індийських байок і в загалі оповідань на Захід мусїв появити ся з особливою силою в епоху буддизму, се-б то після VI-го століття перед Р. Хр., бо буддисти визначали ся особливим завзятєм до пропаґанди й посилали своїх міссионерів на Захід, бодай до Афґанїстана, тим часом як народи, що жили на захід від Індиї, в епоху персидську й потому македонську, зі свого боку посилали в Індию своїх вояків, послів, купців і шукачів мудрости. Коли в самій Індиї зладжено збірники байок, сказати докладно важко. Певно, початок їх іде ще з епохи передбуддийської; та буддизм, з єго нахилом до моралїзациї й пропаґанди, мусїв особливо пхнути до розвитку байкової лїтератури. В кождім разї вже в писанях індийського граматика Панїнї, що жив $3^1/_2$ століття перед Р. Хр., є вказівка на істнованє зводу байок, від котрого між инчим пішла і Панчатантра. Значить, коли сей звід істнував уже 4 — 5 століть перед Р. Хр., то й тодї окремі байки, котрі, звісно, могли істнувати в Індиї й скілька століть давнїще, мали досить часу до епохи Сократа, а особливо Бабріоса, аби посунути ся від Інда до Середземного моря навіть при помочи устної передачі. Діставши-ж у Греції й опісля в Римі лїтературну форму, байки сї могли вже тим швидче розширяти ся серед европейських народів у давнину і в середнї віки, від половини котрих збірники езопівських байок почали перекладати і на мови новоевропейських народів.

Таким чином байка про селянина та змию в її езопівській формі зайшла і в країну славянсько-руську. Польський переклад байок Езопа надрукований був уже в 1585 р.

У XVII столїтю західні Русини почали перекладати сї байки с польської мови на руську. В описї одного з сих перекладів у звісній працї д. Пипіна „Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ“ згадано й байку про селянина й вужа (Пипін, op. cit. 172).

Та ось щб інтересно: байка Б. Хмельницького далеко ближча своєю редакциєю до самого індийського первовзірця, нїж до езопівських єго відгуків, грецького й латинського. Як се пояснити?

Аби відповісти на се питанє, ми мусимо ростворити ще одну сторінку з істориї впливу словесности східних народів на Европу, сим разом уже не лише дорогою устного переходу оповідань, але й через письменність, і через те тим глубшого.

Вище ми згадали, що в Індії був збірник моралїзуючих казок і байок іще поверх 350 років перед Р. Хр. На скільки можна судити по теперішнїм останкам того збірника, то був звід у 13 главах під іменем Nitiçâstra, від слова nîti — сьвітова мудрість. Проповідники буддизму порозносили частини сего збірника до ріжних народів східної Азиї, так що тепер є літературні переклади сих частин не лише на мови народів індийських півостровів, але й на тибетську, китайську, монґольські, тай устні варияпти сих оповідань на мовах усїх тих народів від Цейльона до Японії й від Малякки до Калмиків. У самій Індиї, в її найдавнїщій мові, санскритській, збірник сей те ж не зберіг ся в цїлій єго формі, а роспав ся на скілька частин, із котрих найповнїща звісна під іменем Панчатантри. Далї певна скількість апольоґів первісного збірника війшла в склад величезної звідної поеми Магабгарата й додатку до неї, що називає ся Гаріванса[1]). Декотрі варияпти з найдавнїщих редакций Панчатантри війшли в склад перекладів сего збірника на ріжні диалєкти Індустана, тай у пізнїщі зводи казок і апольоґів, як Гітопадеса (користне навчанє) і збірник браміна Сома-Дева, що жив уже в XII ст. після Р. Хр.[2]).

Зріст зносин між Індиєю та західними сторонами в післямакедонську епоху занїс чутку про індийський підручник мудрости і на Захід. У VI столїтю після Р. Хр. новоперсидський царь Хозроес Нушірван (531—579) післав до Індиї специяльного посла с тим, аби вивезти відти дорогоцїнну книгу. Посол добув те, чого було треба, щось подібне до редакций Панчатантри, котрі дійшли до нас, і зробив с того переклад на тодїшню персидську мову, звісну під іменем пельві. А в тім, той переклад пропав підчас катастрофи, що постигла новоперсидське царство; бодай єго доси не найдено. Але з него зроблено було переклади сирийський, найдений недавно, та арабський, зроблений у VIII ст. по наказу калїфа Альманїра. Арабський переклад називає ся Kalilah ve Dimnah, се-б то Простодушний і Хитрий, бо байки причеплені до істориї супірництва

---

[1]) Першу (не всю) переклав на французьку мову H. Fauche (X vol. 1863 — 1870), а другу A. Langlois (II vol. 1835). Hari одно з імен Вішну. Гаріванса оповідає головно про втїленє Вішну в формі Крішни.

[2]) Оба сї збірники перекладені на ріжні европейські мови, а Гітопадеса навіть і на росийську під заголовком „Басни и сказки индійскія, сочиненныя Вишну-Сармою“. Спб. 1807.

двох шакалїв, котрі так називають ся, і с котрих хитрий інтриґує проти бика перед царем звірів, львом, що нарештї й убиває бика, але потім карає на смерть і інтриґанта. Арабський переклад, що очевидячки ходив у скількох редакциях, був жерелом ріжних перекладів і переробок як азиятських (персидських, другої сирийської, жидівських, монґольської, турецької), так і европейських. З остатнїх ми згадаємо тут лише про грецьку редакцию, зроблену в XI ст. під іменем увінчаний і слїдячий, що була первовзірцем для церковно-славянських редакций (вкорочених), котрі недавно видало петербурське Общество любителей древней письменности, та про одну з латинських, що її зладив у XIII ст. Жид Іван із Капуї під заголовком Directorium humanae vitae (Правило людського житя) Редакция Йвана Капуанського була жерелом для більшої частини західно-европейських редакций, від італїянських до чеської, з виїмком редакций ішпанських, що причеплені самостійно до одної з арабських редакций через самостійний латинський переклад. Коли ми додамо, що у ріжних народів, до котрих заходили таким чином індийські казки і байки, оповіданя сї не лишали ся лише в письменстві, але переходили і в устну словесність і, як побачимо по части далї, навіть ішли від одного народу до другого дорогою устною, незалежно від письменства, — то дістанемо справдї чудний образ насиченя творами одного племени народньої словесности майже всїх племін старого сьвіта, не виключаючи й народів полярних, зачеплених збуддизованим шаманством, і чорних Африканців, до котрих доторкнув ся арабський вплив.

Між оповіданями, котрі таким чином знов рушили з Індиї на Захід, була й наша байка про бідного браміна та змию. Треба зрештою завважати, що вона не попала в „Калїлу й Дімну"; її нема анї в тій арабській редакциї сего збірника, що видав Сильв. де Сасі (1816), анї в сирийськім перекладї с пельвійської редакциї, що видав із нїмецьким перекладом Бікелль (1876). Очевидячки, її не було і в самій пельвійській переробцї індийських байок. Місце нашої байки займає в „Калїлї й Дімнї" подоба її, що зберігла ся в Магабгаратї й Гарівансї, де мораль її причеплена до істориї про чудову птицю та царя:

У царя й птицї було по дитинї. Птиця що дня приносила до двірця чудові плоди, котрими годували ся її пташа і царевич. Але одного разу остатнїй ударив пташа й убив єго, а птиця за те виклювала хлопчикови очи; тут вона виголошує горячу тираду

проти царів. Не вважаючи на впімненя царя, птиця вважає по-нову їх дружби неможливою [1]).

Оповіданє се, на котре очевидячки наткнув ся персидський збирач індийських байок, перейшло з арабських зводів „Калїлї й Дімни“ в західні їх перерібки: жидівські [2]) та европейські: грецьку й Directorium humanae vitae, а далї і в ті, для котрих ся остатня була взірцем, по тому в італїянські новелї (Morlini, n. LVIII) і нарештї до Ляфонтена і таким чином стала на віки добром осьвічених людей.

Але в Directorium humanae vitae увійшла й друга байка, що стоїть ближче до займаючої нас байки Панчатантри, коли не моралю, то дїєвими особами. В сїй байцї ми бачимо змию, що живе в людськім домі. Господарі вважали, згідно з віруваннями своєї землї, сю змию для себе добродїйною. Господиня годувала змию що дня, але раз, коли господиня пішла з дому, а господар лишив ся дома, то, не завваженій змиєю, побачив, що вона бризнула отрую в горнець з їдою для родини. Коли змия появляє ся в свій час за своєю порциєю, господар хоче вбити її, та змия тїкає. Якийсь час опісля господиня посилає мужа мирити ся зо змиєю, та вона каже єму, подібно змиї в Панчатантрі: „Межи нами не може бути на далї приятельства; ти будеш усе тямити, що я бризнула отрую в ваш горнець, аби зробити смерть тобі й твоїй родинї, а я буду тямити, як ти стояв с сокирою, аби пімстити ся на минї. То вже краще буде, коли ми лишимо ся кождий про себе“. А в тім, ся байка наводить ся, аби підперти мораль, ріжну від тої, що ми бачили у Панчатантрі і в езопівських її відгуках, а то, що мудрий чоловік нїколи не повинен здавати ся на ворога — змию [3]).

---

[1]) Mahabharata, trad. par H. Fauche, III. 546 і d. Harivança, trad. p. Langlois, I, 93. Kalila and Dimna, transl. from the arabic by W. Knatchbull, ch. XII; у найстаршім сирійськім перекладї (Kalilag und Dimnag. Text und deutsche Uebersetzung v. G. Bickell) се оповіданє займає главу 7-му.

[2]) Із найдавнїщої жидівської перерібки зберіг ся лише врывок, надрукований тепер у 49-м томі Bibliothèque des hautes études; там є й байка про птицю й царя, ст. 168 і д.

[3]) Ми не мали під рукою Directorium humanae vitae, бо се незвичайно рідке виданє було надруковано всего тілько раз, коло 1480 р., а наводимо вложений повище зміст байки по резюме Бенфея та по старонїмецькій перерібцї працї Йвана Капуанського — Das Buch der Beispiele der alten Weisen, виданої в-друге Holland'ом у LVI томі Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart (1860, ст. 86, 87).

І ся байка, очевидячки, індийського походженя, бо мотив про те, як чоловік підглянув, що змия бризкає отрую в горнець з їдою, находить ся в XII оповіданю збірника „Vetâla pantchavinçati“ (12 оповідань опиря), дуже розширеного в Індії в ріжних мовах, а окрім того, відшибнувши сю подробицю, байка ся то властиво лише варіянт наведеного вище апольоґа Панчатантри. Очевидячки, варіянт сей рушив устною дорогою на Захід і попав до Йвана Капуанського через ті арабсько-жидівські жерела, котрими він користував ся, складаючи свій звід.

Цікаво, що ми подибуємо очевидний відгук сего оповіданя на величезній віддали від житла Івана Капуанського, в Томській ґуб. В статї д. Н. Потанїна „Югозападная часть Томской губерніи въ этнографическомъ отношеніи“ (Этнограф. сборникъ, вид. И. Русск. Географ. Обществомъ, VI, 125) читаємо таке: „Дім, де оселив ся в у ж, буде щасливий; корову, котру він ссе, не доять, лишають єму. Один селянин клав у комору чоботи, в котрих він ходив у сьвята на службу божу; вуж позносив ув один чобіт яйцї, та саме перед Великоднем мужик висипав яйцї с чобота. Вуж не найшов яєць і напустив отруї в молоко, що стояло в коморі. Коли селянин поставив чоботи на місце і поклав туди яйцї, вуж перевернув покришку і розільляв затроєне молоко“ (Семипалатинськ).

Поки що годї докладно рішити: чи занесла росийська кольонїзация се оповіданє з Европи в Сибір, чи єго переняли Росияне в Сибіри від місцевих тубильців, словесність котрих, як знаємо, так пройнята буддийсько-індийськими елєментами, хоть найбільше імовірности в користь сего остатнього здогаду. В усякім разї семипалатинський варіянт оповіданя Івана Капуанського характерним чином сьвідчить про можливість як найширшого розпростореня оповідань устним способом і кидає сьвітло на те, яким чином дійшло до жерел Івана Капуанського само єго оповіданє. Ми просимо читача поки що затямити собі сї обставини, тай ту подробицю, що варіянт Directorium humanae vitae виводить на сцену нову особу, жінку господаря, котрої ми не бачимо в Панчатантрі, та котра появляє ся в байцї Хмельницького, а самі вернемо ся в Азию пошукати руху апольоґа Панчатантри, що заінтересував нас, у чистїщій єго формі.

Ми таки найдемо сей апольоґ і в арабській словесности, коли й не в тій редакциї „Калїли й Дімни“, що тепер звісна нашому вченому сьвітови, то в неменче славному творі Масуді (ум. 956 у Каірі) „Золоті луги“. Цікаво, що у Масуді апольоґ про

змію наводить ся при обставинах, що по части нагадують ті, при яких єго росказував Б. Хмельницький: він вкладає ся, на підставі одного старшого твору, в уста Абд-ель-Меліка, каліфа з династії Омайядів (685—705). „Як був каліф у Мекці, то казав роздати народови подарунки з воєнної здобичі. На однім мішку було написано: фонд милостині. Мекканці образили ся. „Подарунки, що нам дали, казали вони, повинні походити виключно с податку, що платять райї". Абд-ель-Мелік вийшов на катедру і сказав таку бесїду: „Сїм'ї Корейшітів, межи вами робить ся таке, як із тими двома братами, що подорожуючи ще перед проповіданєм Корана, розложили ся в тїни дерева під скалами. Під конець дня із-під скал вилїзла змия і, наближивши ся до подорожних, кинула їм золоту монету. — „Се мабуть зі скарбу", сказали вони. Три дни подорожні були в тім місцї, і що дня змия приносила їм золоту монету. Один брат сказав другому: „По-що нам чекати так довго появи змиї? Чому-би нам не вбити її, викопати скарб і забрати єго?" Брат хотїв єго здержати від сего наміру. „Чи ти знаєш, каже він, щó стане ся? Може ти погибнеш, не дібравши ся до скарбу". Але той не слухав, узяв сокиру, підстеріг вихід змиї й ударив її, та ранив її в голову, але не вбив. Змия кинула ся на него, зробила єму смерть і вернула ся в свою нору. Брат чув ся обовязаний поховати єго тїло. На другий день змия вийшла з своєго пристановища; голова її тримала ся чудово й не було на нїй нїяких слїдів рани. Чоловік сказав їй: „Бог знає, що я плакав над тим, щó стало ся, й не давав братови сповнити єго намір. А-ну присягнїмо перед Богом, що покинемо всяку ворожню, і ти знов робити меш по давньому". Змия не схотїла. „Чому?" спитав чоловік. Змия відповіла: „Тому, бо я знаю, що ти нїколи не можеш помирити ся зо мною, поки бачити меш могилу твоєго брата, тай я не зможу помирити ся с тобою, скоро тілько згадаю про рану". — Каліф додав вірш із Набігаба:

Я бачу перед собою могилу, що вражає очи,
І ту сокиру, підняту грізно над моєю головою.

„Корейшіти, — Омар, син Каттаба царював над вами яко чоловік острий; він держав вас на короткій уздечцї і ви слухали єго покірно. Єго наступник Отман був людяний, смирний і великодушний, і ви збунтували ся проти него та вбили єго. Ми післали Мослїма приборкати вас і ви єго вбили в день Гарраха. Ми знаємо, значить, що ви не можете любити нас,

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА АН УРСР №И 35505

поки будете тямити про той день, так само як і ми не можемо любити вас, згадуючи про вбійство Отмана".

При всіх своїх прикметах, байка арабського каліфа, се явний відгук індийської байки і при тому далеко ближчий до оріґінаду Панчатантри, ніж до езопівських копій. Очевидячки, що індийський оріґінал знов посунув ся на Захід і сим разом більше зберігаючи свої характеристичні риси, через установленє тїсніщих звязків між Індиєю та західною Азиєю, що стала мусульманською й висунула свою передню сторожу в саму Індию, де, після наверненя Ірана на віру Магомета, мусульманство само поклало собі певне гніздо. Ми бачили, що в передачі Масуді оповіданє Панчатантри трохи перемінено. Се, звісно, треба вважати ознакою устного переходу індийського оповіданя до Арабів і взагалї до мусульманів, у котрих таким чином могло повстати скілька відмін основного оповіданя. Одна с тих відмін мусїла бути жерелом західноєвропейських письменних варіянтів нашої байки, що ввійшла в Esopet або Ysopet, збір байок писательки XII — XIII ст., звісної під іменем Марії Французької (Marie de France), хоть вона, як тепер догадують ся вчені (див. G. Paris, Les fabulistes latins — Journal des Savants 1885, I, 46), писала в Анґлії, та в збірнику під заголовком „Gesta Romanorum" („Історіи Римскіе" західно-руських перекладів, що зрештою дали нам лише дуже вкорочені зводи). Збірник сей до решти зложив ся у XIII—XIV ст.

Варіянти нашої байки у Марії Французької та в „Gesta Romanorum" визначають ся тим, що дано видну ролю в історії жінцї господаря, котрий сприятелив ся зо змиєю. Господар необережно сказав про секрет своєго богацтва жінцї, а вона радить чоловікови убити змию та по тому, коли за кару змия бере сїм'ї богатство, худобу й дїти, — жінка-ж посилає чоловіка просити вибаченя. Мораль байки у Марії Французької: не треба слухати жіночої поради:

Li sages hum ne deit entendre
A fole fame cunseil prendre і т. д. [1])

Подібний варіянт зайшов і в устну народню словесність Ґерманії, де ми подибуємо казки, в котрих жінка навіть сама вбиває

[1]) Poésies de Marie de France, poète Anglo-Normand du XIII s., p. B. De Roquefort, т. II, 267—273. Звід із чотирьох рукописей Ysopet у Legrand d' Aussy, Fabliaux ou contes des XII et XIII s. 1779—1781. IV, 231—233. Gesta Romanorum, ed. Oesterley, 1872, c. 141.

добродійну змию, котру тут годує дитина, тай ріжні оповіданя і повіря про скарби, що їх мають і дарують змиї [1]).

Ми основуємо свій здогад про азіятське посередництво в повстаню таких варіянтів, як байка Марії Французької, не лише на загальнім ході руху подібних оповідань і характері таких збірників, як „Gesta Romanorum“, але й на тім, що вже в Івана Капуанського (і певно в тих семітських жерелах, котрими він користував ся) ми бачили вставку жінки до варіянта байки про змию й господаря, хоть і не в такій ролї. Окрім того в тій відмінї нашого апольоґа, що зберігла ся з частини Нітісастри в Магабгаратї й Гарівансї, птиця між инчими навчанями каже і про доконечність не вірити жінкам. Те саме сказано і в другій байцї про змию, взятій із того-ж збірника до компіляції Сома-Деви [2]). Не дивниця, коли при устнім переході сих байок від одного народу до другого подробиці їх нарештї зільляли ся так, що виробив ся окремий варіянт, де головну ролю в справі вбитя добродійної змиї приписано женщинї.

Що подібний варіянт істнував справдї в передній Азиї, се потверджує ся присутністю подібної байки в однім турецькім збірнику XVI ст., виданім у перекладї Decourdemanche: Fables turques (Paris. 1882). Перекладець, взагалї мало посьвячений в новіщу лїтературу порівняного досліду словесности, догадує ся, що турецький зводчик користував ся европейськими виданями байок і фацецій XV ст. (езопівських, Поджіо й т. п.). Але сей здогад основано виключно на тім, що турецька рукопись пізнїща від сих збірників, та на тім, що в турецькому збірнику находять ся байки схожі з европейськими. Але остатня обставина промовляє звичайно в користь того, що Европейцї перейняли казки зі Сходу, а не навпаки. Напр. що до Поджіо треба нагадати, що він дає в своїх фацециях чимало оповідань, котрі находимо напр. у турецьких анекдотах про Наср-Едіна-Ходжу, Тамерлянового жартуна, і с котрих деякі вже здавна ходили на Сходї. Окрім того LXXX байка збірника, що переклав д. Decourdemanche, схожа з езопівською байкою про змию й селянина лише своєю основою і, не-

[1]) Див. у братів Ґріммів, Kinder und Hausmärchen нр. 105 і примітки до него. Повне виданє сих казок із примітками тепер рідке, і через те ми користуємо ся анґлійським перекладом єго, що вийшов недавно: Grimms Household tales, transl. by M. Hunt. 1884, I—II. Див. теж у Ґріммів Deutsche Sagen, 1865, I, 266 оповіданє Die Schlangenkönigin — про богатство, що зсилає вдячна змия.

[2]) Benfey, Pantschatantra, I, 364—365.

хай, слабими своїми боками: тим, що мотиви поступків її героїв дуже врівочні і нерозвиті; але ріжнить ся основно від езопівських байок тим, що замісь мужчини каже робити женщині. Про селянина-ж ся турецька байка навіть не згадує.

Та чи сяк чи так, а остатня байка доказує явно, що в передній Азиї, й спеціяльно у Турків, істнував, бодай у XVI ст., апольоґ на ту саму тему Панчатантри, що ми вже бачили в арабського писателя X столїтя. Але істнованє у Турків і другого, ще ближчого до Панчатантри варіянта, потверджує ся й инчими, хоть і більше посередніми доказами. А то:

Сенесе, французький писатель XVII — XVIII ст. (1643—1737), що проживав між инчим в Ішпанії, написав досить довге оповіданє віршами під заголовком: „Утрачене довіре (la confiance perdue) або змия, що їла каймак (молошну страву), та Турок, її доставник“ [1]). У початку оповіданя автор каже про тему єго, яко про дуже любу у Турків, далї кладе місце події в околиці Пруси в Вітинії. Як мораль оповіданя видко з заголовка, так і само оповіданє — то властиво звісний нам апольоґ Панчатантри, з лехкими відмінами: побожний Турок, що єго післала вагітна жінка за каймаком, уснув по дорозї; змия випиває каймак і кидає в горнець золоту монету, потім обіцяє робити се що дня, коли Турок буде приносити їй каймак. Так тягне ся справа якийсь час. Та ось Турок, що забогатїв, збирає ся їхати в Мекку й поручає за той час, як єго не буде, обовязки годувати змию своєму синови. Решти властиво не треба й росказувати, бо ростягнені прикраси основної теми, зроблені французьким віршарем, не можуть нас тут інтересувати. Очевидячки, що Сенесе чув се оповіданє або від Турка, або від подорожнього, що бував у Туреччинї.

Два дальші докази, нехай що ще більше посередні, мають за те перевагу над оповіданєм Сенесе, яко документи цїлком записані „з народніх уст“. Се казки: альбанська та хорватосербські. Перша з них [2]) досить безглузда: замісь змиї тут являє ся лев, що зразу без усякої причини викидає з пащеки золоту монету тому, хто возить камінє. По тому за порадою жінки остатнього, довкола льва будують загороду, в котру камінярь носить що дня їду. Син єго без усякої причини, виключно, аби

[1]) Sénecé, Oeuvres choisies. P. 1885, 119 і д.

[2]) Aug. Doson, Contes albanais. P. 1881, XVII, Le lion aux pièces d'or.

похвалити ся, збирає ся вбити льва, про що й каже родителям. Не слухаючи впімнень остатніх, він видирає матери ключ від загороди і, звісно, погибає. Нарешті камінярь, збіднівши, іде мирити ся зо львом, котрий, правда, вичитує єму звичайну в таких байках моралїзацию, та все-ж таки пристає давати єму що дня по монетї. Камінярь постарів ся і був щасливий. Видко, що байку чули, але переняли погано.

Дві хорватські казцї надруковані недавно в нїмецькім перекладї [1]). У першій з них (нр. 32) виведено дитину, котра годує молоком змию й нарештї бє її ложкою за те, що вона надто швидко їсть, і батька, котрий хоче пімстити ся за смерть дитини, але захоплює лише хвіст змиї; по тому він викликує змию нїби то аби помирити ся з нею, а справдї виманює її, аби пімстити ся на нїй. Але „змия була не така дурна“ й відповідає звісною нам погрозою. Як бачимо, мотив про забогатїнє селянина від змиї в сїй казцї пропущено. Він появляє ся в початку другої (нр. 38), де бідному дроворубови змия сама пропонує давати що дня по таляру за горнець молока. Жінка чіпає ся чоловіка, питаючи єго про жерело грошей. „Се до тебе не належить“, відповідає чоловік. Але раз дроворуб заспав і спізнив ся з молоком. Коли він прийшов на місце, то побачив змию вже мертву. Він узяв змию, поклав у горнець з молоком і закопав у землю. На другий день на тім місцї він найшов замок з усякими богатствами. Дроворуб осїв ся в тім замку й заявив по всему сьвіту, що він віддасть замок тому, хто відгадає, яким чином повстав замок. Хто-ж не вгадав, мусїв платити грошї. Довго так богатїв дроворуб, поки не росказав своєго секрету жінцї, а вона росказала своєму коханкови, шкільному вчителеви, що й заволодїв замком. Але бідний (се-б то в єго подобі сам Бог) навчив дроворуба сказати новому панови, що він не може володїти замком, коли не вгадає, де сонце на завтра зійде і де зайде. — Де-ж, як не там, де завсїгди? відповідає з лайкою вчитель. Але Бог робить так, що на другий день сонце переминило місце сходу й заходу; дроворуб дістав назад свій замок, а жінку казав розстрілляти.

Для нас інтересний тепер тілько початок остатньої казки; зложивши єго з 22-нром збірки Крауса, дістаємо оповіданє, похоже на апольоґ Панчатантри і заразом на оповіданє Сенесе.

[1]) Sagen und Märchen der Südslaven von Dr. F. S. Krauss, Leipzig, I, 1883, при 22 і 38.

Досить подивити ся на карту, аби пристати на здогад, що й альбанське оповіданє, і зложене нами хорватське не щó, тілько парослї турецького варияпта, ще не спійманого в оріґіналї, але саме того, що став основою оповіданя Сенесе. Від подібного турецького оповіданя мусїв піти й варияпт Б. Хмельницького, явно схожий з загальною основою всїх чотирьох тілько що виложених: Сенесе, альбанського та двох хорватських. У варияптї Б. Хмельницького зберіг ся навіть натяк на участь женщини в справі замаху вбити змию, що визначає більшу частину західно-азиятських парослїв апольоґа Панчатантри, і се перейшло від них і в европейські єго варияпти. Правда, що ся подробиця в байцї Хмельницького сильно затерла ся, так що з неї лишила ся тілько вказівка, що жінка посилає селянина мирити ся зо змиєю. Власне через сю атрофію український варияпт наближив ся до своєго індийського первовзірця, але зрештою не так, аби зовсїм не було видко, що місцем для звязи між обома редакциями служать варияпти турецькі і потім арабський.

Безпосередня ґенеальоґічна звязь українського варияпта с турецькими не здивує нїкого, хто нагадає, яка тїсна була стичність між Українцями і Турками від кінця XV ст., коли Турки підгорнули під себе Молдаво-Волощину і берети Чорного моря з Кримом, як богато Українців проживало серед Турків яко бранцї, котрим потім удавало ся вертати ся в батьківщину, як часто Українцї женили ся с турецькими бранками, і нарештї, що сам Богдан Хмельницький був два роки в неволї у Туреччинї, де вивчив ся по турецьки. Тай перейми української народньої словесности від Турків делеко не обмежають ся одною сею байкою, що ми розглядаємо. Коли ближче розглянути анекдоти, що ходять по Українї і вважають ся за продукти місцевого дотепу, то показує ся, що цїла купа їх се повторенє турецьких жартів Наср-Едділа-Ходжі.

Сим кінчимо наш огляд відносин межи байкою Б. Хмельницького і посвоєченими з нею творами у рїжних народів Сходу й Заходу. Але вважаємо не зайвим сказати два слова про чисто зоольоґічний бік розглядуваних варияптів нашого апольоґа.

У Панчатантрі ми бачимо „змию страшенну“, котру брамін бере за божество поля, і котрій він, яко такому, кладе молоко, не яко просту страву, а яко сьвяту жертву, бо молоко, як і все, що походить від корови і бика, вважало ся сьвятим у Індийців. Отсе молоко лишило ся в більшій частинї европейських і ази-

ятських варіянтів апольоґа Панчатантри, але образ змиї в сих варіянтах, особливо европейських, сильно змінив ся, приспособивши ся до місцевої фавни сторін поміркованого клімата. З отсеї фавни героєм апольоґа, занесеного з тропічного клімата, вибрано рід змиї, що найбільше з усіх наближає ся до чоловіка, або хоть до єго будинків, а то вужа, Unk нїмецьких казок. Ріжні відміни сего вужа, що любить вохкі місця та гної, живуть в Европі иноді коло хлївів і стаєнь, у мишачих норах, коло домів і під домами, у пивницях, і залазять иноді і в селянські доми. От на отсю живину, що властиво нешкідлива, дуже рідко кусає та при тому неїдовита, перенесено в більшій частинї західно-азиятських і европейських варіянтів ролю страшенної пільної змиї Панчатантри, при чому молоко — жертва, стала стравою сего вужа. Далї сей вуж почав ссати корови і навіть їсти хлїб і инчі останки людської страви, — і подібні віруваня стали у нас добром не лише селян, але й просьвічених людей. Тим часом обсервациї натуралїстів доказують, що змиї нїколи не їдять анї хлїба, анї молока, навіть коли штучно зробити так, аби їм їсти не було чого инчого [1]).

Таким чином не лише показані вище оповіданя европейських народів про ріжні події змий і повіря про них, але навіть уяви про спосіб житя сих животин не мають нїякої підстави в дїйсности, навіть коли дивити ся на неї крізь „поетичний погляд“, а є простим відгуком і дальшою перерібкою заграничного оповіданя, що прийшло до нас із-разу яко чисто епічний апольоґ. Факт дуже цїкавий, бо він, у ряді богатьох инчих подібних, показує суєту досить іще міцних, особливо у нас, поглядів на народнї віруваня, народню словесність і взагалї народність. Коли виложена вище історія руху байки українського гетьмана показує, що в народнїй словесности, котру так богато людей схильні брати в її цїлому складї за продукт місцевого национального творива, містить ся бодай певна скількість елємента заграничного та інтернационального, то факт повної невідповідности наших народніх поглядів на животину-героя сеї байки з єго природою, тай повстанє сих поглядів виключно на канві байки далекого заграничного походженя — відкриває нам навіть у народніх віруваннях, котрі тепер передають ся устним способом

[1]) H. O. Lenz, Schlangenkunde. Gotha, 1832, 490—498. Brehm's Illustrirtes Thierleben für Volk und Schule. 1873, III, 101—102.

і котрі так богато людей схильні брати не лише за щось національне, але й споконвічне, — елємент літературний і відносно новіщий. Висновок сей стане, на нашу думку, особливо навчаючим, коли ми розширимо єго на всї поля народнього житя.

„Сѣверный Вѣстникъ“, Спб. 1886, нр. 3. Підпис: Г. Ц. Помітка: 1885 року 30 грудня. — Рецензия д. А. С—ка в „Кіевской Старинѣ“ 1886, вересень, бібл. ст. 158 — 162.

Українські пісні про волю селян.

I.

Кріпостне право повинно було лишити після себе глибокий слід у руській людности, а з другого боку визволенє селян у Росиї державним актом 1861 р. було одним із найважнїщих переворотів, які робили ся в історії сеї людности. Ось чому ми мали право ждати, що і кріпостне право, і скасованє єго повинні були відбити ся в руській народній словесности численними піснями. Справдї воно не зовсїм так. Пісьнї про кріпостне право далеко не рівномірно розпросторені серед трьох руських племін. Серед великоруського племени доси записано всего-навсего скілька пісень про кріпостне право [1]). Але з них у богатьох варіянтах записано лише дві, властиво не селянські, а льокайські: одна звісна пісьня про грубіяна-льокая, що ночує з панською донькою, а друга, котрої варіянти перемішані с пісьнями вояцькими; в нїй льокай оповідає, як єго „били кнутом“ за те, що „любилъ дѣвушекъ путемъ“, а все-ж таки завважує, що:

Хорошо лакеямъ жить
Во господскомъ во дому:
Лакей пашенки не пашетъ,
Косы въ руки не беретъ і т. д. [2])

Навпаки, серед Українців ходить і доси досить богато пісень про кріпостне право. Декотрі з них були надруковані

[1]) Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русск. Филол. Вѣстникъ, 1879 р., т. II, ст. 155; Русск. Старина, 1876 р., лютий — март, ст. 489—491, 667—672.

[2]) Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русская Старина, 1876, март; пор. козацький варіянт із Томської ґуб. в „Этногр. Сборн. т. VI, ст. 113—114.

в „Основѣ“, в „Кіевлянинѣ“, в „Трудахъ экспедиціи“ Чубинського, у збірниках галицьких пісень д. Головацького та буковинських д. Купчанка (в Запискахъ Юго-Зап. Отд. Русск. Геогр. Общества) і и. Але сим, звісно, не вичерпують ся всї українські пісьні про кріпостне право, котрі всї протестуючого характера. Не стілько, та все-ж таки чи мало подібних пісень є у Білорусів. Судячи по їх друкованим взірцям у збірниках дд. Носовича й Шейна, значну частину їх перенято від Українців; але є й зовсїм оріґінальні, що промовляють проти розпространеної думки про пасивність Білорусів.

Що до пісень про скасованє кріпостного права, то доси не опублїковано ні одної подібної великоруської, ні білоруської. Українських же звісно скілька, хоть лише одну з них треба признати зовсїм народньою, по її розпространености. Походженє сеї пісьні на стілько видає ся нам інтересним і на стілько не звісне навіть людям, що спеціяльно займають ся у нас народньою словесністю, не виключаючи й М. І. Костомарова, що присьвятив варіянтам тої пісьні скілька сторінок у своїй моноґрафії „Исторія козачества въ памятникахъ народнаго пѣсеннаго творчества“ (Русская Мысль, 1880, кн. VII, 64—66), що ми вважаємо потрібним присьвятити їй невеличкий дослїд, оснований на декотрих рідких друкованих, тай невиданих рукописних матеріялах.

Основу займаючої нас пісьні чинить образ „зозулї“, що звіщає людям волю, при чому в сю канву вплїтає ся то глум над панами, то дяка цареви за визволенє, то образи скасованого кріпостного права й наданої волї працї, то нарештї надії на будущі полекші, як скасованє податків, то всї сї подробицї до купи. Варіянти подібної пісьні завважано в ріжних місцях правобічної України, у волинській і подільській ґубернії, й зайшли вони у місцевий (київський) друк уже від кінця 60-х років. Але ще перед тим варіянти сеї пісьні надруковано в столичних виданях, що інтересували ся українською етноґрафією: в „Основѣ“ 1862 р. (квітень і май) та в „Чтеніяхъ въ моск. Общ. исторіи и древностей россійскихъ“, де був надрукований великий збірник д. Головацького „Народныя пѣсни галицкой и угорской Руси“, що вийшов і окремим виданєм, де (т. III, 205—212) находимо три варіянти названої пісьні: два, зазначені яко галицькі, й один яко угорсько-руський.

Таким чином виходить, що пісьня про волю селян, котра ширить ся тепер у певній частинї Росиї — не місцевого ро-

сийського походженя, а заграничного, австрийського. Та сего мало. Ся пісьня зовсім і не „народнього“, устного, походженя, як про се впевняли нашу публїку галицькі писателї, що перші подали до Росиї (до „Основы“, в статях „Русины въ 1848 г.“ та „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“, і в названім збірнику д. Головацького) варияпти сеї пісьнї, а письменного, і навіть у своїй первісній формі не руського а польського.

Талантливий галицький белєтрист д. Ів. Франко достатчив нам незвичайно рідкий листочок, надрукований у 1848 р. у Львові, і тут маємо перший зачаток займаючої нас пісьнї. Зложений він українською мовою, галицької відміни, а надрукований латинськими лїтерами, правописю близькою до польської. Репродукуємо сей листочок з дипльоматичною докладністю.

Pisń Radosty.

Pryłytiła łastiwońka do naszoho seła,
Oy pryiszła nam nowynońka, dla wsih nas weseła.
Oy łetiła łastiwońka ta po nad rikoju,
Zmyłuwały sia laszeńke nad naszoj bidoju.
Zjichały sia ta di Lwowa, stały rozmowlaty:
Zanychajmo na pańszczynu chłopiw wyhaniaty.
Zanychajmo wyhaniaty, hodi toho bude,
Bo i chłop ne towaryna, bo i chłopy ludy.
Rada w radu, rada w radu, treba sia zhodyty,
Chłopy ludy, jak i druhi, z ludmy treba żyty.
Jeden, druhi, treti każe — i wsyi prystały,
Szczoby z chłopom w zhodi żyty, z chłopom sia bratały.
Napysały do Cisara, nechaj o tim znaje,
Szczo dla chłopiw Pan sia swojej pańszczyzny zrikaje.
Pryłetiła łastiwońka ta do nas z wesnoju,
Oj pryjichaw Pan zi Lwowa do nas z nowynoju.
Oj pryjichaw, taj skazaw nam: pomahaj Bih ludy,
Jak buwało — tak buwało, — teper dobre bude,
Nema teper wże pańszczyny, nema hatamana,
Szczob chodyw koladuwaty po pid wikna z rana.
Nema chłopa, nema pana — łesze wsi jednaki,
Tak wsi choczem i tak wsiji żadajut Polaki,
Jak susidy, jak bratia tra sia myłuwaty,
Bo wsich jeden Oteć Pan Bich, jedna zemla maty:
Oj łytiła łastiwońka wid seła do seła,
Rozijszła sia nowynońka dla wsich nas weseła.
Oj łytiła łastiwońka po nad berehamy,
Naj Lachi budut zdorowi — trymajmo z Lachamy.

Pryletiła czuża ptycia, siła z hołubamy,
Pozazdrostyw tiażkyj woroh zhodi meże namy.
Zjichaw z cyrkułu komisar — taj nam publikuje,
Szczo sam Cisar pańsku praciu dla chłopiw daruje.
Oy perestań komisaru teje hołosyty,
Bo my dawno wże ne chodym pańszczyny robyty.
Oj jest u nas prypowistka: — każdy Rusyn znaje
„Ne pryrobyt, chto ne dbaje, ne dast chto ne maje“
Oy jest u nas jeszcze druha — prosty, Pane Boże,
... toj, kotroj daje bilsze, a niżeły może. A. L.

Na korzyść braci wracających z Kufsteinu, Szpilbergu z Zagranicy.

Drukiem Piotra Pillera.

Для того, аби читачі зовсїм порозуміли „Пісьню радости“, ми мусимо сказати скілька слів про те, при яких умовах настала в Галичинї 1848 р. воля селян, або, краще сказавши, скасованє панщини, бо властиво кріпостну неволю скасовано там іще в XVIII ст. заходами Марії Терези та Йосифа II.

Ще перед 1848 р. і правительство, тодї зовсїм нїмецьке, і певна частина панів, Поляків, прийшли до переконаня, що конче треба зробити конець сему останкови февдалїзму; але справа відволїкала ся і через консерватизм уряду Меттернїха та станове користолюбство панів, і через полїтичне супірництво. Навіть тота частина польської суспільности, що бажала скасованя панщини, хотїла би була заразом, аби се скасованє послужило серед селян яко спосіб до аґітациї в користь обнови польської держави. В такім дусї вела в 40-ві роки пропаґанду демократична польська партия серед селян, Поляків і Русинів, складаючи при тому для остатнїх і пісьнї їхньою мовою[1]). Та в 1846 р. сей польський национально-демократичний рух скінчив ся дуже траґічно власне в тих місцях, де пропаґанда й свого рода „хожденіе въ народъ“ були найдїяльнїщі; там, при першій пробі польських революціонерів більше або менче шляхетського роду притягнути селян до повстаня проти „цїсаря та Нїмців“, селяне, переважно Поляки західної Галичини, вибили повстанців,

[1]) Найцїкавіщі такі українські пісьнї ті, що зложені Цєнґлєвичем і надруковані в „Noworoczniku Demokratycznym“ 1842 р. ст. 208—304 і в львівській „Зорі“ 1884, нр. 5. Цєнґлєвич „ходив у нарід“ 1837 р., аґітуючи і проти цїсаря („що пан не зідре, цїсар забере“, — сказано в одній єго пісьнї). Пісонька єго, що кінчить ся словами: „Не поженеш нас в рекрути, бо ми маєм коси куті“, се перерібка звісної: „Ой орав мужик край дороги“.

а потім і богато панів. А все-ж таки правительство побачило, що конче треба зробити що небудь для селян, але обмежило ся паліятивами, в роді скасованя „довгих возів“ і „помочи“ в жнива, се-б то додаткової до трьох днїв панщини, і позволило подавати жалоби на панів просто до крейсамту [1]). В кінцї 1846 р. видано право, що позволяло селянам заступити, за згодою с панами, панщину грішми, землею (землю селянську віддїлено від властивої панської ще законами XVIII ст.) або як инакше. Розуміє ся, нїяких подібних згод не вийшло і край був у напруженому стані від самого 1846 р., коли се раптом у мартї 1848 р. вибухла революция в Відні, і цїсар згодив ся скликати на липень парлямент із депутатів від усїх кляс людности имперії. Рівночасно повстали розрухи на Угорщинї. Всї сї події мусїли відбити ся і в Галичинї. В краю появили ся еміґранти і полїтичні арештанти, випущені з кріпостей. Само собою розуміє ся, що богато з них уважали, що час пригожий до национального повстаня, і пропонували почати его заявою про скасованє панщини. Але рівночасно серед селян появили ся явні ознаки бажаня повторити сцени 1846 р., так що пани чим швидче покидали села і переїздили в міста. Панщина почала фактично переставати і на черзї було питанє, хто й на яких умовах скасує її лєґально. 19 марта появили ся у намістника у Львові, ґр. Стадіона, депутати від лїберальної ґрупи панів і міщан с просьбою про те, аби було позволено заложити национальну ґвардію, котрої, як сказав один депутат, потрібно проти „бунтарсько-настроєних селян“ і проти „ворога Польщі, московського царя,“ тай про те, аби скасовано панщину й заступлено чиншом. Рівночасно у Львові засновано польське полїтичне товариство „Рада Народова“, котре почало розбирати і справу национальну, і справу про панщину. Краківські делєґати пропонували подарувати селянам панщину, але більша частина панів не згодила ся на се і навіть прихильнїщі до селян пани бояли ся, що селяне їм не повірять, а схочуть, аби скасованє панщини було потверджено цїсарським законом, а тодї, казали вони, селяне дякувати муть тілько цїсареви, а не Польщі. Та треба ж було на щось рішити ся. Звісно, щире рішенє в дусї пропозицій краківських депу-

[1]) Тодї мабуть зложив якийсь Поляк-демократ незвичайно різку українську пісню: „Крейсамт с панами тримає, за нашу біду не знає“, що кличе „хлопцїв до сокири“ (Пѣсни буковинскаго народа, в II т. Зап. Юго-Зап. отд. Рус. Геогр. Общ. ст. 556—557). Сю пісню і тепер сьпівають декуди в Галичинї й Буковинї, переважно письменні.

татів було би найгіднїще з усего і навіть користнїще для панів-патріотів, але лише 70—80 панів рішило ся на се, тай ті, як бодай запевняв ґр. Стадіон, що був тодї намістником Галичини, були по більшій частині задовжені, котрих маєтности вже не давали доходу. Ся нїкчемна цифра найкраще показує дарем-ність запевнень польських панів, що почин до скасованя панщини в Галичинї належить їм і що вони пропонували зробити се на вигіднїщих для селян умовах, нїж се зробило правительство, що буцїм-то вирвало сю добру річ із рук Поляків-панів. Навіть опісля, коли вже оповіщено скасованє панщини, депутати-Поляки в віденськім парляментї 1848 р., не виключаючи й демократів, голосували, окрім одного, за викупом панщини. В критичну-ж мінуту вся їх ласка обмежила ся тим, що було сказано вище, та оберненєм виділу галицького сойму до намістника 6-го квітня з домаганєм, аби позволено єму, виділови, заявити скасованє панщини с тим, аби сойм опісля постановив умови сего скасованя.

Тим часом панщина фактично перестала і селяне почали заводити проти панських узброєних товариств свої сїльські сторожі, а в тарнівськім округї (в польській частинї Галичини), що був у 1846 р. театром особливо лютої різнї панів, дійшло знову до стичок: селяне відбирали від панів зброю та арештували їх. Тарнівські пани післали до цїсаря петицию, аби скасувати панщину і заразом забезпечити спокій у краю, се-б то приборкати селян. Ось коли ґр. Стадіон порадив цїсарському правительству заявити від себе про скасованє панщини. 17 квітня 1848 р. появив ся мінїстерський наказ про те, що від 3/15 мая панщини в Галичинї не буде; про умови-ж викупу панщини, ґрунтів і піль, постановить, мовляв, державний парлямент. Окрім того ґр. Стадіон порадив правительству оперти ся проти польського сепаратизму на національні змаганя Русинів, що недавно перед сим почали проявляти ся с певною енергїєю: 19 квітня ґр. Стадіон післав цїсареви заяву з'їзду руських нотабліїв, по більшій частинї сьвященників, що заснували товариство „Руска Рада“, заяву про те, що „Русини (по нїмецьки die Ruthenen) самостійна нация, окрема і від Росиян (die Russen), і від Поляків, і чинять частину малоруської нациї (die Kleinrussen), зовсїм віддану Австрії [1]).

[1]) Подробицї про се все див. в інтересній книжцї Polnische Revolutionen, Erinnerungen aus Galizien. Prag, 1863, та у Springer'a,

Таким чином австрійське правительство взяло в свої руки селянську справу в цілій Галичині і национальний рух Русинів у східній її частині і справило обоє проти тодішніх польських змагань. Польські патріоти, навіть демократи, могли лише сяктак боронити свої позиції, поки що більше теоретично. Одною з прояв сеї оборони була Piśń radosty, котру ми навели вище і котра представляє селянам-Українцям скасоване панщини яко справу „Ляшеньків“ і підказує сим селянам братерство з Ляхами проти „чужої птиці, тяжкого ворога, цісарського комісаря“, що буцім-то дарує те, чого сам не має [1]).

Розуміє ся, подібні обертаня, доволі спізнені, не могли мати практичного значіня: селяне, а тим більше галицько-руське духовенство, лишили ся на боці цісаря та його комісарів. А про те літературно ся Piśń radosty не пропала дурно, але дала почин до зложеня в таборі Русинів пісень про скасоване панщини і при тому пісень противних панам, а в дальших редакциях і взагалі Ляхам.

Судячи по змістови, Piśń radosty появила ся коло 3-го мая 1848 р. А вже через два місяці, в 8 н-рі (4-го липня) „Зорі Галицької“, першого орґана галицько-руських відродин, появило ся ось що:

„Красненькій то и серце каждого русина радостію наповняющій появъ часу и сильный доводъ, якъ высоко взнѣсъ ся вже духъ народности русскои, коли недавно тому мало кто зъ мужѣвъ русскихъ писавъ по руски; а теперь и невѣсты, котри перше може и слова руского не написали, письменностевъ руссковъ щире ся займаютъ и по руски пишутъ, а не ось то якій будь баналюки, якъ то кажутъ нѣ въ пять, ни въ десять, але можемъ сказати, красній якъ на початокъ поетицкіи утворы. Отъ одна вже поважненька руска невѣста бдъ часу, якъ ся левъ рускій пробудивъ, займае ся поезіевъ русковъ, и то оточена своими внуками, при занятію господарскомъ, и написала вже зъ десять кавалкôвъ въ дусѣ народномъ; пробивае ся въ нихъ

Die neueste Geschichte Oesterreichs, II; в Augsburger Allgem. Zeitung 1848, Beilage, нр. 166 (записки гр. Стадіона) і 246 (заява „Руської Ради“); в „Основѣ“ 1862 р., IV (Русины въ 1848 г.) і в „Зорі“ 1880 р. (Русины въ 1848 р.).

[1]) Пісьня ся не була в своїм роді одинока. Д. Франко наводить у „Зорі“ 1886 (ст. 272) ще одну - проти „Німців“ і Стадника (Стадіона) й обіцяє спеціяльно оглянути сей рід літератури 1848 — 9 рр.

чувство утиску и недолѣ народу нашого. Умѣщаемо на той разъ въ Зори два наступающіи кавалки [1]).

1. Прилетїла зозуленька, тай стала кувати,
Ой щось я вам, добрі люде, маю повідати:
Як вже гаї зеленїли, я до вас вертала,
Сїла-м собі в темнім лїсї, трохи-м спочивала;
Аж ту разом щось здудніло, я ся споглянула —
Як-єм диво побачила, аж-єм ся забула.
А то паньщину свобода перед собов гнала,
Загнала ю в лїси, дебри, щоби там пропала...
А за нею женут пани, взяли ю просити:
Вертай, вертай назад до нас, нема з відки жити.
Паньщина їм відповіла: щóж я тому винна?
Самісьте мя відправили, я вам була вірна.
Не в той спосіб ми с тобою хтїли ся розстати,
Ми судили, що тя колись знов будем витати.
Ми не вмієм молотити, наші жінки жати,
Ми не знали, що так тяжко на хлїб працювати;
До кавярні нема з чим йти тай чортика грати —
Бо в кешени всюди пусто, відки-ж чого взяти?
З арендаря вже не можна більше витягати,
Бо вже на борг хлоп не хоче горілочки брати.

---

2. Ой ти Зоре Галицкая, якаже-сь нам ясна:
Так-єсь красно засьвітила, аж паньщина згасла.
Хоть так ясно засьвітилась, не всї видять люди,
Ой суть такі межи нами, що мают полуди!
Ой ти, Зоре Галицкая, не сьвіти нїкому,
Тілько нашій рускій справі, як піде до трону.

П.... зъ К....

Берѣтъ прикладъ, красніи дѣвицѣ! Читайте и пишѣтъ и вы по рускѝ; вашѝ думки и пѣсеньки оббѝме чувство пріязни и любви; але завше най будутъ въ дусѣ рускѝмъ".

Що перша пісьня лише перерібка, звісно, справлена проти панів, наведеної вище „Пісьнї радости", се, бачить ся, ясно з простого порівнаня. Що-ж до другої, то се также перерібка, але вже народньої любовної пісьнї:

Ой місяцю, місяченьку, не сьвіти нїкому,
Тілько мому миленькому, як іде до дому і т. д.

---

[1]) Ми подаємо всї дальші українські пісьнї нашою теперішньою правописю. — *Ред.*

Тілько скинути оком на сю перерібку, на її партийні пересуди, висловлені в 3 — 4 віршах, що натякають на польсько-руське товариство „Руский Собор“, котре Поляки хотїли поставити проти чисто руської „Рускої Ради“, проводирі котрої видавали „Зорю Галицкую“, на її остатнї вірші, що натякають на поданє меморандума центральному правительству, і неможливий буде здогад про простонародність автора сеї перерібки. Певно сим автором не була й нїяка „невіста“, але хто небудь із близьких редакциї „Зорі“ осіб.

Незабаром „зозуленьку“ знов пущено лїтати із за нової нагоди: з нагоди аґітациї в користь товариств тверезости. В тій же „Зорі Галицькій“ 1849 р., нр. 25 (16/28 марта) появили ся вірші „Горѣлочка“, в початку котрих стоїть:

Прилетїла зозуленька тай стала кувати,
Ой час люде, горівчище пити перестати;
Най ю вже пют біси в пеклї, Турки та Татари (!),
Най ю пірвут лихі вітри, пібют чорні хмари;
Поки люде горівчище любили тай пили,
Арендарі повбирані, як пани ходили.
Будут вони по улицях тепер драпцем трясти,
Як не схотят молотити, а жінки їх прясти.

Далї йде опис огиди пянства, а нарештї вже не зозуленька, але рибка викладає дївчатам принади тверезости:

Придивіт ся, дївчатонька, як я красно скачу,
Як весело си гуляю, хоть корчми не бачу!

А в тім, сї нові вірші не мають, окрім у початку, ближчих відносин до нашого предмету, то ми й не будемо далї коло них зупиняти ся. Для нас інтересний тепер лише початок остатнїх віршів, котрий показує, як подобав ся галицько-руським патріотам 1848—49 рр. спосіб автора Pisni radosty — заставити птицю звіщати певні політичні заходи та їдеї галицьким селянам.

Ми навели пісоньку про зозуленьку, що звіщає волю, в тій формі, в якій її надрукували в австро-руських країнах духовні керманичі тамошньої людности. В статї „Русины въ 1848 г.“ („Основа“ 1862 р., ст. 6 — 7) подано галицький вариянт сеї пісьні, що рїжнить ся від надрукованого в „Зорі Галицькій“ лише кількома виразами, а в збірнику пісень д. Головацького (III, 211) надруковано вариянт „із Угорської Руси“, що визначає

ся з-лехка диялєктично, та пропуском у серединї одного віршика, замісь котрого додано в кінцї іменем панів:

Ни съ чѣмъ, ни съ чѣмъ намъ вже жити,
Пришлось пропадати.

В згаданій статї „Основы“ пісьня про зозуленьку названа „стихотвореніемъ“, але трохи вище „другое стихотвореніе“ — оберненє до „Зорі Галицької“ представлено яко привитанє „народнє“. Малокритичний характер збірника д. Головацького не позволяє сказати на певно, чи варіянт у сїм збірнику, тай варіянт „Русины въ 1848 г.“ записано „із народнїх уст“, хоть яке би там було його первісне походженє, чи взято з якої рукописи, або друкованого популярного листочка. Те саме треба сказати і про третій варіянт, надрукований те-ж у д. Головацького в тім же томі, на ст. 205 — 210 (нр. 75). Варіянт сей, під котрим не зазначено місця, де його записано, зливає два „кавалки“: „невісти“ II—а зъ К. про панщину та про „Зорю Галицьку“, в одну „Пісьню про панщину“, в серединї межи ними, тай межи куплєтами першого „кавалка“ дає нові куплєти і, що найцїкавіще, межи ними находимо куплєт із Piśni radosty цїлком, а инчі в явній антитезї словам сеї остатньої.

Так, безпосередно після слів панів до панщини про те, що вони надїяли ся (в сїм варіянтї: „ми казали“), „що ще будем с тобов ся витати“, стоїть куплєт із Piśni radosty:

А вже нема того пана,
Анї ватамана,
Жеби ходив, колядовав,
По-під вікна з рана.

Ся згадка про репрезентанта старого ладу дає нагоду до дальших куплєтів, у котрих рисує ся і минуле і теперішнє становище панів. Ми наведемо сї куплєти, що доповняють варіянт „Зорі“, між инчим через те, що вони поясняють місця в варіянтах, записаних у Росиї, часто попсованих і не зовсїм зрозумілих.

Окомонів, ватаманів,
Уже скасовали,
Що на панщину гонили,
Вікна вибивали.

Перше були штири пани,
А два ватамани,
Вісімнадцять польових,
А єдин піддaний!
Вийшла стара панї
На затильні двері:
„Поверни ся, панщинонько,
До нас до вечері!
Ой верни ся, панщинонько,
Верни ся, верни ся,
Хоць на рочок, або на два,
Та у нас найми ся!“
Панщина їм відповіла:
„Я за вас не дбаю,
То́-то-м ся в вас доробила,
Шо нїчо не маю“.
Ой пішов пан молотити,
Панї підмітати:
„Десь нашої панщиноньки
Тепер не видати!“

Далї йдуть три куплєти, знову схожі с першим „кавалком“ „Зорі Галицькоï“, а по тому появляють ся на сцену комісарі, лише зовсїм не в тій формі, як у Piśni radosty:

Наїхали комисарі,
Стали голосити:
„О час би вам, бідні хлопи,
Панщин не робити!“
Від'їздили комисарі
Тай наказували,
Жеби хлопи пред панами
Шапок не здіймали.
Хлопи ідут, люльки курят,
Пани сидят, тай ся журят:
„Де-б нам гроші заробити,
І тим хлопам заплатити;
І табаки понюхати,
Жеби пана послухати,
І горівки оковити,
Що-б на пана ще робити.

Далї варіянт вертає ся знов до „зозуленьки“, а по тому виводить на сцену й инчі птиці, межи ними й ластівочку і голубів польського первовзірця:

Вилетїла зозуленька,
Сїла з голубами:
„Ой час би вам, пани,
Приставати з нами!“
Сїла собі над водою
Сива посьмітюха,
Тай сьпівала панщиноньки,
А той Ляшок слуха:
„Ой жеби нам, пане брате,
Посьмітюху вбити,
Шоб не вчила та пташина
З бідних Ляхів кпити!“
Ой летїла та сорока,
Тай стала, скрегоче!
„Чогось бо нам вже панщини
Робитись не хоче!“
Вилетїла ластівочка,
Уже сьнїгу мало:
„В самі сьвята Великодні
Панщини не стало“.

Після сего йдуть куплєти другого „кавалка“ „Зорі Галицької“.

В зложеню сего варияпта очевидний безпосереднїй вплив Piśni radosty. Питанє тілько: Чи подибано вже серед „народу“ сю „пісьню“ з її наслїдуванєм, випущеним із „Зорі Галицької“, чи сей зливок двох пісень зроблено по-простy за бюрком якого галицько-руського патріота? До решти рішити се питанє могло би лише признанє когось із людей, близьких до тодїшнїх галицьких лїтературних справ. Але ми би швидче голосували за другим, анїж за першим здогадом, уже через те, що остатнїй варияпт за довгий і частини його зложені штучно.

Сяк чи так, а „кавалки“ „Зорі Галицької“ тай їх оброблєнє, надруковане в збірнику д. Головацького під іменем „Пісьнї про панщину“, занесено межи нарід і вони стали там ширити ся через устну передачу, так що тепер уже можна найти майже всї їх складові частини в рїжних комбінаціях і редакціях серед безперечно устної народньої словесности. Так безперечно устного характера варияпт нр. 76 згаданого віддїлу в збірнику д. Головацького, зазначений: „Із Жовківского повіта“. Він майже в усїм похожий на перший „кавалок“ „Зорі Галицької“, окрім декотрих диялєктичних відмін: лише слово „пани“ замінено словом „Ляхи“, та відкинено чотири вірші в кінцї. Такий і рукописний варияпт, достатчений із „Угорської Руси“ д. Си-

меоном Ревтиєм, інтересний яко взорець засвоєня закарпатськими Русинами пісьні, що розширяла ся серед Галичан, котрі жили в обставинах, схожих в основі, та все-ж таких ріжних у подробицях. Аби не забирати місця, ми наведемо тут лише кінець його: закінченє ляментаций панів і оберненє до „Зорі Галицькоі".

Въ кафегаусъ не пойдеме,
Ни до корчмы пити,
Въ кешеняхъ всягды пусто,
Вутки то-то взьити?"

Ой Зоре Галицкая,
Зазори намъ ясно,
Чтобы долго можно жити
Тихо, чесно, красно.

Остатній куплєт показує, що за Карпати пісьня дійшла в редакції, звязаній с тою, що зільляла два „кавалки" „Зорі Галицькоі", лише що ся редакция не могла вдержати ся в Угорщині в тій ростягненій формі, в якій її піддержував серед людности безперестанний вплив на селянську масу їх письменних керманичів.

Із Галичини ми маємо скілька невиданих варіянтів, безперечно записаних „із народніх уст" незвичайно докладними збирачами. Перший варіянт вийшов очевидячки зо звідної редакції, що у д. Головацького (нр. 75), хоть він знов дуже вкорочений:

Ой летїла зазуля по над наші села,
Принесла нам новиноньку для нас всїх веселу:
Приїхали комисарі, взьили голосити:
„Не будете, добрі люде, панщини робити".
Ой летїла ластівонька, куда сьнїгів мало,
В сьвята великодні панщини не стало.
Приїхали комисарі і наказували,
Жеби хлопи пред панами шапок не здоймали.
„Ти не вмієш косити, я не вмію прьисти,
Ой підемо, бідні люде, сьлїпі діди водити".
А війшла стара пані на затильні двері:
„Ой верни сї, панщиноньо, хоцинь до вечері".
„Не верну сї, не верну сї, я ти була вірна,
Ой ти мене відправила, я тому не винна".

В дальшім варіянтї, записанім д. Бучинським у с. Гринівцях, на Підгірю, алєторична зозуленька вже майже зовсїм за-

терла ся і присьвячені їй куплєти замінено образами скасованої неволї та виразами дяки й радости ізза волї:

Вілетїла зозулечка з зеленого гаю
Та втїкала панщиночка із нашого краю.
Єї пани атамани хотїли зловити:
„Та верни ся, панщиночко, с чого будем жити?“
Будут пани та косити, а панї вйизати,
Будут знати вражі Ляхи людий шанувати,
Від полудня до полудня людий збиткувати.
Просїт Бога, молодиці, тай коло криниці,
Що вам цїсар подарував тяжкі роботниці.
Просїт Бога, молодиці, та коло фіґури [1]),
Що вам цїсар подарував покладки тай кури.
Як не видко умерлого, по сьвітї не ходит,
Так не видко панщиночки, нїхто ї не робит!
Як не видко умерлого тай коло цвинтаря,
Так не видко панщиночки в нашого цїсаря.

Межи новими подробицями, що появляють ся в сїм варіантї, цїкава молитва за „цїсаря“ з її мотивами. Сю молитву ми подибуємо далї в росийських варіантах, і через те тим більше мусимо зупинити ся коло її розвитку в варіантах галицьких, відки вона пішла в Росию. Молитва ся причепила ся в пісьнї про зозуленьку та панщину з окремої пісьнї про угорське повстанє, що відбуло ся саме тодї як скасовано панщину. Вже сего остатнього було досить, аби в думках селян, що мало знали мотиви полїтичних подій, обі появи звязано з собою яко причину й наслїдок. Угри — вороги цїсаря, що скасував панщину, стали прихильниками панщини. Окрім того на боцї Угрів були Поляки, для галицьких селян синонїм „панів“. У думках галицьких селян Вентри, Ляхи й пани зільляли ся в одно, особливо тодї, коли при угорській армії засновано польський лєґіон і коли цїсарське правительство взяло ся розвивати селянську сторожу, що вже й перше, від самого початку розрухів 1848 р., повстала майже самостійно. Тепер сїй сторожі поручено специяльно охорону проходів від польського лєґіона в Угорщинї. Само собою розуміє ся,

[1]) „Фіґурами“ називають у Галичинї, як і в західних ґубернїях Росиї, великі хрести з вирізаним роспятєм і знаками до него. Такі „фіґури“ ставили селяне в богатьох місцях на памятку визволеня, при чому алєґорично ховали під ними панщину, на що натякають і пісьнї. Инодї хована панщина з'ображала ся пляшкою горівки, котру закопувано в землю на знак, що від тепер селяне вже не будуть обовязані брати певну скількість горівки з панського шинку.

що роялїстична аґітация, до котрої пристали прінціпіяльно сьвященники, тодїшні полїтичні проводирі галицьких Русинів, піддержувала оріґінальні відносини галицьких селян до угорсько-польського руху, чим і поясняє ся особливо щирий цезарізм сих селян не лише проти Венґрів, але й против Італїянців, що тодї-ж повставали, як відомо, в Льомбардиї та Венециї проти цїсаря. Такий настрій галицьких селян відбив ся і в народнїй словесности австрійських Українців досить великою скількістю пісень про тодїшні воєнні події, котра відбиває ся від дуже байдужих відносин до воєнно-полїтичних подій XIX ст. української народньої словесности, так чуткої до них у XVII і навіть XVIII ст.

Уже в збірнику д. Головацького є скілька австро-українських пісень про угорський рух 1848—49 рр., і цїкаво, пісень тих далеко більше галицьких, нїж властиво угорських, — чому? на се вказано вище. Ми зупинимо ся коло одної з сих пісень, що найближче йде до нашого предмету. Ось її початок:

А Господи милосерний,
Як ми бідували,
А поки ми та панщину
Тяжко відбували!
Слава Богу, же нам гаразд
Тепер, сесї лїта,
А же би наш цїсар здоров
Тай жив многі лїта.
Бога просїм за Тїсаря
Шо час, шо години,
Нам панщину подарував,
Абих не робили.
Бога просїм за Тїсаря,
Сараки Руснаки,
На Тїсаря нагнївав ся
Венґер та Поляки і т. д. [1])

(Нар. пѣсни Гал. и Угорск. Руси, т. II, ст. 460—461).

По деяким ознакам, особливо по кінцеви пісьні, котрого нам осьде не потрібно наводити, можна думати, що й ся пісьня в своїй первісній формі не устного, а письменного походженя. Але пісьня ся увійшла в нарід і там обтерла ся від надто книжних рисів і значно розпросторила ся. У нас є скілька ва-

[1]) Далї йде річ про розрухи серед Поляків до самої Варшави, про прихід у Австрію „Москаля вороними кіньми“ та про втеки „Венґра“ (в инчих варіянтах Кошута, по імени) під Турка.

риянтів її, записаних безперечно з народніх уст. Один із них попросту починає ся молитвою за цїсаря:

Бога просїм за цїсаря у сьвятої Матки,
Що нам цїсар подарував панщину й податки [1]).
Просїм Бога за цїсаря в сьвятої фіґури,
Що нам цїсар подарував пряжу, яйця й кури і т. д.

(Запис. Константин Бородайкевич у Ріжні, в коломийських горах 1872 р.).

В другім варіянті, частини котрого также зайшли в Росию, в початку знов появляє ся „зозулечка", але зараз зовсїм затирає ся реальними образами та надіями:

Вілетїла зозулечка з високої гори
Та занесла панщиночку за Дунай за море.
Та дай же ти, пане віте, та до людий знати,
Та най ідут на Середу панщину сховати.
Тай панщину поховали, хрест на ню поклали;
Як учули варіяти [2]), ревне заплакали.
Та не плачте, варіяти, сами-сте хотїли:
Ми робили по штири дни, тай не мали віри.
Тепер бо пане, брате, лиш на сьвітї жити —
Цїсарське заплатити, тай собі робити.
Просїть Бога за цїсаря, що час, що годинн:
Подарував панщиночку, щоби-м не робили.
Подарував панщиночку, оплатну худобу;
Оплати ґрунт, халупу, сиди собі в дому.
Пали карти від цїсаря, щоби їх читати,
А в тих картах написано: села вартувати і т. д.

(Запис. Олександер Стефанович 1872 р. в Корневі, коломийського повіту).

Дальша частина пісьні присьвячена угорській війні, і через те ми її й не наводимо тут.

Іще більше перероблена в реальнім напрямку алєґорична пісьня про зозуленьку в інтереснім варіянті, надрукованім в „Основѣ" 1862 р., нр. V, у статї „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ". Ми наведемо єго тут цїлком, бо майже всї єго складові частини пішли на зложенє варіянтів, що обертають ся тепер у Росиї.

---

[1]) Обовязкові приноси панам натурою, а не державні податки, як зрозуміли сьпіваки в Росиї.

[2]) Польськ. waryat — божевільний; так пісьня честує Поляків.

Ой дай, Боже, здоровєчко нашому цареви,
Та що зробив полекшіня нашому краєви!
Ой дай, Боже, здоровєчко та нашій царівні,
Ой що-ж тепер тай мужики із панами рівні!
Пише цїсарь тай патенти межи свої люде:
„Ой молїт ся пану Богу — панщини не буде!“
Ой летїла зозуленька з зеленого гаю,
Утїкала панщинонька із нашого краю;
Ой як вона собі сїла тай трошки спічнула:
Дивила ся, як свобода панщину тиснула.
Ой як вона утїкала, пани ю ловили:
„Ой верни ся, панщиночко, ми тебе любили!“
„Не верну ся, дурню пане, нич-єм вам не винна;
Було-ж мене шанувати, — я вам була вірна;
Булож мене шанувати, мир не збиткувати.
Ви не знали як то гірко на хлїб бідувати,
Ви не вміли ба й косити, ваші жінки жати:
Будет ваша панщинонька в поли зимувати“.
Минули ся тиї вроки, да тиї гайдуки,
Що носили гарапники тай лїскові буки!
Минуло ся, що тї пани, що тї окомани
Заливали в печи огонь жінкам коновками.
Йде чоловік на панщину з цїпом молотити,
Ой а вони забігают, хотя(ть) єго бити.
В понедїлок на панщину, в вівторок панщина, —
Вже ся тепер, пане брате, панщина скінчила!

Наведений вище варіянт інтересний між инчим тим, що тут устне народнє твориво на решті дало собі раду досить добре з одним дуже важким для него місцем у розмові с панами, що пустила „Зоря Галицкая“. Остатня рахувала ся с претенсією панів на те, що буцїм-то вони самі, а не цїсарь, скасували панщину, і поставила ся до сеї претенсиї з іронією, заставивши панщину казати їм, що ви самі, мовляв, мене відправили, а я була вам вірна, на що пани відповідають (на більший сором собі): „ми не так бажали с тобою розстати ся, ми думали, що знов будемо витати тебе і т. п. (див. вище). Вся отся іронїя була занадто скомбінована для устної народньої словесности, і через те, як можна бачити з описаного вище, більша частина устних варіянтів задержала вповнї і навіть розробила з сеї розмови лише слова про те, що пани не вміють робити, а слова про те, що пани-ж самі відправили вірну їм панщину, покладено в сих варіянтах не в іронічнім, але в простім розуміню, звісно, проти намірів редакторів „Зорі Галицької“ й на некористь ясности основної думки пісьнї. Остатнїй варіянт мотивує

відхід панщини дуже зручно: пани не берігли її тому, що занадто давили селян, і далі се рисує ся по матеріялу, що вже був готовий у піснях про панщину, однакових і в Галичині і на Україні, особливо на правім березї Дніпра [1]).

Окрім сего кінця, в остатнїм варіянті цікавий початок, де виражає ся дяка цареви і навіть царівні. Початок сей ми подибуємо яко кінець досить запутаної пісьні (де также згадана зозуленька), надрукованої в „Галичанинѣ“ (1862 р., кн. I, вип. II, ст. 19—20), про походженє котрої ми не зважуємо ся сказати докладно. Але яке би не було походженє сего кінця, єму судило ся розпросторити ся в народї і ввійти в склад инчих варіянтів у Австрії [2]) та в Росиї, а в остатнїй розвити ся навіть у окрему пісьню.

Майже всї основні мотиви, які ми бачили доси в розбираних вище варіянтах, зільляли ся досить оріґінальним способом ув однім, але так, що панує мотив іронії над панами, котрі не вміють робити. Варіянт сей записаний у с. Воскресїнцях під Коломиєю, і надрукований у львівській „Зорі“ 1886 р., ст. 213 — 215.

Ой летїла зозулечка тай стала кувати,
Як зачьила від панів панщина впадати.
Віїхав пан та на місто, посьиг у кишеню,
Та віймає із кишені порожнюю жменю.
Посьиг же він у другую, вітьигає дудку:
„А за що ж сї тут напити, мій гіренький смутку!
Бричку, коні продавати, робити наймати,
А за що-ж сї тут напити тай в карти заграти?
Ой пити би наміст кави борщик бураковий:
Бідна-ж моя головонько, живіт не здоровий!
Ой корови попродані, дійниці вакує,
То-ж то менї без сметанки кава не смакує!“
Пішли пани й мандатори цїсаря просити:
„Подаруй нам панщиночку, нема с чого жити!

---

[1]) В такім же дусї і буковинський варіянт каже:

Було людей тай не бити, тай не катувати,
Було людям тай по ланах снопів не рубати.

[1]) Між инчим, окрім наведеного вище, — в буковинськім варіянті в Зап. Юго-Зап. Отд. Р. Геогр. Общ., 560, де дякує ся не лише цареви, царівні, царевим дітям, але й „царевому роду, (бо) нема нам уже панщини, нема й на худобу“.

Не вміємо молотити, наші жінки жьити,
Не знаємо, цїсарику, як на хлїб робити.
Не можемо ми сапати, наші жінки прьисти,
Хиба підем по під плоти концурьичком [1]) трьисти".
Ввійшов дїдич до стодоли, зачьив молотити,
Та надавив мозольита тай став голосити.
Ой пішов він до покою та взьив собі лою
Та намастив мозольита... Оттак, дурний ґою!
Не боїт сї голий дощу, анї тої бурі,
Засунув сї в чужі грьидки та миче цибулї.
Та як вийшов ґазда с хати та вдарив колом:
„На що, пане, тото мичеш, колись не полов!"
„Дайте менї фустиночки, голов завйизати, —
Поки буду, вже не буду в грьидки зазирати".
Помолїт сї, люде добрі, до сьвйитої Дїви:
Що ходив пан на обпасах, тепер на хольиві.
Помолїт сї, люде добрі, до тої фіґури:
Вже вам цїсарь подарував мотки, йийцї, кури.
Помолїт сї, люде добрі до тої капиицї:
Утратили пани ласку ой через Кошицї [2]).

Ми вичерпали увесь, друкований і рукописний материял, що малисьмо в наших руках, і з него можна бачити, як давало собі раду устне твориво австрійських Українців із внесеною в єго країну досить штучною, хоть і с претенсиею на народність пісьнею про таку важну для народа появу, як увільнене від панщини. Ми бачили, як се устне твориво силувало ся прикрити книжні алєґорії реальними образами теперішнього й недавно минулого, та дякою представителеви власти, від котрого, як запевнили нарід найближчі єго порадники, вийшов почин до сего добродїйства для народу. Полишаючи тепер австрійських Українців, аби перейти до росийських, ми попросимо у редакциї ще трошечки місця, аби подати ще одну невидану галицьку пісьню все про той самий сюжет, бо ся пісьня має богато спільного з декотрими вариянтами пісьнї, розібраної вище, хоть не має нїчого спільного з її первісною алєґоричною основою й розвила ся зовсїм самостійно від неї й зовсїм устним способом. Ми робимо се тим більше, що пісьня ся не лише дає нам примір зовсїм народнього творива австрійських Українців про важну подію

[1]) Ко́нцурі — дранте; трясти концурєм по під плоти — просити милостинї.

[2]) Кошицї (нїм. Kaschau) — місто в північній Угорщинї, де стояв польський лєґіон.

в їх історії, а має собі паральлелі і в піснях Українців у Росиї.

Ой же хлопці не сьпівали, голосу не мали,
Болячки їх підперали, що не додихали.
Болячки їх підперали, що не дотихали,
Через тиждень на панщині гаразду не знали;
Через тиждень на панщині, ще тото не решта:
Ой в неділю до полудня берут до арешту.
Ой в неділю дуже рано до церковці дзвоня,
Атамани с польовими до рахунку гоня,
Прийшов же я тай до двора, взяв сї рахувати,
А він [1]) менї на один день по три дни складати.
Я із низька уклонив ся, тай взяв го просити,
А він мене ймив за чупер, як мя зайде бити!
Прийшов я до дому, та ще не встиг сїсти,
А польовий їде, кричит: „давай коням їсти!“
Прийшов я до дому, жінка сї питає:
„Чи богато, чоловіче, тай панщини маєм?“
Ввійшов я до хати, взяв жінці казати,
А ватаман їде, кричит: коня запрягати!
Я закликав го до хати, тай узяв просити:
Най попоїм трохи джуру [2]), не можу ходити.
Приїхав я тай до двора, тай став перед браму.
А оконом їде, кричит, кляне мою маму.
Я і шапку єму скинув, здалека вклонив ся,
Він нагайку із-під плаща, тай мене набив ся!
Минули ся тотї часи, тай тотї гайдуки,
Що носили тай за людьми лїсковії буки.
Минули ся тотї часи й тотї атамани,
Тай що вони молодцям огонь заливали.
Тепер пани головаті, нема що робити,
Пишут они до цїсаря: „нема відки жити.
Вже сї люде збунтували, не хотя робити.
Ми не вмієм тай косити, наші жінки жати,
Ми не знали, що так тяжко на хлїб працювати“.
Сидит цїсар тай у Вітні, нїчого не знає,
А ґвардия із Поляків бити ся гадає.
Пишут они до цїсаря а всїлякі листи:
„Зроби право, наш монархо, бо будем ся бити“.
Сидит цїсар коло стола, тай права читає,
А ґвардия із Поляків нещістє кохає.
Пише цїсар до Москаля: „Щб менї робити,
Що ґвардия із Поляків тай хоче сї бити?“

[1]) Пан або управитель.
[2]) Сербанка з вівсяної муки.

Єму цїсар відписує: „Та як-же сї маєш,
Чи велику на сердечку, ой ти журу маєш?“
„Ой не того, каже, маю, що нема що їсти!
Але того журу маю, що нема де сїсти“.
Є що їсти, є що пити, не приймає трунок,
Пише цїсар до Москаля, просит на ратунок.
Єму Москаль відписує: „та я піти — піду,
Нема менї Польщу [1]) бити, лише до обіду!“

(Запис. Ал. Стефанович, у Корневі, коломийського пов., 1872 р.).

Не знаємо, як читачеви, а нам отся пісьня здає ся вищою від „зозуленьки“, не лише своїм реалїзмом, але й своєю штучною будовою та навіть, не вважаючи на деякі наївности в кінцї, своїм полїтичним розумінєм. А про те „зозуленька“ встигла розширити ся далеко більше, нїж подібні чисто народнї пісьнї. Чому се? Ми думаємо, тому, що народнї пісьнї складають ся в часї не лише загального зворушеня певним чувством, але й при повній ясности для народу певного факту або становища справи. Події 1848 р. захопили галицьких селян не приготовленими, і вони не від разу встигли здати собі справу зі свого становища, і через те й не могли від разу зложити про него пісьнї. За селян подбала письменна інтелїґенция тай зложила для них „зозуленьку“ і заразом підклала під чувство вдоволеня селянства скасованєм панщини, роялїстичні ідеї. Пісьня про „зозуленьку“ розширила ся, особливо через завзяту пропаґанду духовенства, але простий нарід почав переробляти її по своєму і, як ми думаємо, зовсїм не на гірше в усему. Заразом, коли коло 1849 р. загальне становище справ вияснило ся більше і перед селянами, то вони почали складати й зовсїм самостійні пісьнї, як тілько що наведена нами. Звісно, зразу сї пісьнї складано с тими полїтичними ідеями, які підповідала селянам наївна емпірична обсервация біжучих подій і які пропаґувала серед народа тодїшня інтелїґенция, духовенство. Мало-по-малу дальший хід галицької й загалом австрійської історії зробив переміну і в полїтичних ідеях галицького простого народу. В однім новім варіянтї пісьнї про угорсько-польське повстанє, після згадки про давнїщу біду від панщини і після дяки „Цїсареви“ за „подарунок“ панщини, йдуть нарiканя і на теперішнє: на недостачу землї, на те, що, де перше лише вовки вили (в горах), там тепер треба бідувати людським дїтям, — і вирвають ся слова:

[1]) В инчих варіянтах „Венґра“.

А, Господи милосерний, як будемо жити,
Щоби коника й коровку при собі держьити!

(Запис. Нат. Окуневська в Яворові, косівського пов. 1883 р.).

Замісь оптімізму пісень 1848—1849 р. що до цїсарських податків, після скасованя податків панам і панщини, в нових піснях появляють ся наріканя на тяжкі податки, і заразом появляють ся, а в рекрутських піснях і ростуть ворожі, коли не глумливі відносини до самого верха правительства, і межи любими в Галичинї „коломийками“ є напр. такі:

Ой на тобі, цїсарику,
Та шапочка срібна!
Ти не знаєш, цїсарику,
Яка то Русь бідна!
Бідна-ж вона, бідна,
Бо Ляхи (або Шваби-Нїмцї) зідрали,
А що було по корові,
Тай Жиди забрали.
Жиди берут по корові,
Цїсар бере дїти:
Ой нема нам, пане брате,
Чо' в Руси сидїти.

(Два варіянти, запис. М. Бучинський у Королївцї та В. Волошнюк у Гриньовцях, на Підгірю, 1872 і 1869 р.),

Або:

Ой цїсару, цїсарику яке-ж ти —:
Береш людей, береш гроші, тай не знати за що.

(Зап. Ів. Франко в с. Купновичах, рудецьк. пов. 1883 р.).

Та ми вже забігли в перед разом зо справами Галичини. Вернїм ся назад, хоть не в Галичину, а в Росню, становище котрої в 1861 — 1864 р. дуже нагадує становище Австрії в 1848 — 1849 р., бо в Росиї тодї зійшли ся такі дві появи, як увільненє селян і польський революцийний рух.

II.

Як було вже сказано, доси не звісно нї одної народньої пісьнї про визволенє селян анї великоруської анї білоруської. Те саме треба сказати і про Украіну лївого берега Днїпра і про

Новоросию. Доси народнї пісьнї про „волю“ завважано лише на Українї правого берега Днїпра. При сїм характерно те, що й на правобічній Українї пісьнї про „волю“ появили ся не в 1861 р., не в безпосередній звязи з актом 19 лютого того року, а пізнїще, в звязи с польським повстанєм і особливо в звязи з викликаними тим повстанєм аґрарними заходами 1863—1864 р.

Хоть як чудними можуть видати ся комусь, хто знає історію визволеня селян лише з офіцияльних актів, усї тї обставини, але, коли ближче вглянути в справу, то вони зовсїм натуральні. Маса селян у цїлій Росиї не була приготовлена до заяви положенія 19 лютого не лише докладною пропаґандою, але навіть найповерховнїщою явністю, і через те пануючим чувством у сїй масї в хвилю еманципациї було нерозуминє, коли навіть не недовірство та розчарованє. На Українї ж лївобічній селяне так дуже ждали і після 19 лютого 1861 р. „настоящої волї“ та „слушного часу“, що сам царь мусїв особисто заявити представителям селян у Кременчузї 1872 р., що „никакой другой воли не будетъ“. Розуміє ся, при такім настрою нарід не зложив пісень про акт 1861 р., анї зараз, анї навіть опісля. На правім березї Днїпра обставини склали ся трохи инакше. По-перше, тут селяне були трохи більше приготовлені до заяви волї ще інвентарними правилами 1847—1848 р. По друге, і се головно, тут аґрарні заходи 1863—1864 р., — скасованє від разу обовязкової працї і повірка уставних грамот, зробили від разу справжнїй переворот у становищу селян і при тому на очевидну їх користь, моральну й економічну. По третє, тут антаґонїзм межи селянами і панами компліґував ся национальними і релиґійними ріжницями, і через се й самосьвідомість селян показувала ся сильнїще. Нарештї, специяльно на появу тут пісень про біжучі політичні події, в тім числї й про еманципацию, мала вплив присутність тут елємента, досить близького до селян і рівночасно подекуди літературного. Елємент сей складає ся з осіб духовного стану, що на правім боцї Днїпра, з ріжних причин, ближчий до селянства, ніж на лївім боцї, зо шляхтичів, писарів, однодворцїв і т. и. В усїх сих полупанків на правім боцї Днїпра ще не завмерли перекази стародавнього українського віршарства, що їх піддержували навіть серед більше або менче ополячених верстов унїятські спомини та приміри польсько українських поетів, як Падура, пісьнї котрого досить популярні серед дрібно-шляхетських і полупанських елєментів

правобічної людности без ріжниці віри. Окрім того на появу на правім боці Дніпра пісень про еманципацию селян мусїв вплисти примір сусїдньої Галичини, відки, як побачимо, перейшли цїлком варіянти галицьких пісень.

На підставі материяла, який є у нас, ми можемо вказати лише на один зовсім ясний слїд істнованя в правобічній Україні пісень про еманципацию селян перед 1863 р. Се вірша, що передано нам яко пісьню, записану в 1869 р. д. Ал. Руданським у м. Міньківцях, ушицького повіту, Подільської губернії.

Ми наводимо її тут цїлком через те, що вона доси не завважана росийською пресою та що може хто небудь після нас наткне ся на инчі її варіянти:

Велику радість, важну новину
Із Петербурга шлють на Вкраїну; (2)
Вона нам принесла і росказала,
Що польська пиха та вже пропала; (2)
Що мужик — слуга панський віковий,
Царським указом скинув окови
З рук, з шиї й з нїжок мордуваних,
Від болї, працї крівю зальляних;
Що наш поміщик страшно богатий,
З Іваном, Карпом за панібрата;
Що Іван і Карпо в шапках стояли
І з економом в них розмовляли.
„Ой ти Іване, Іване милий,
Прóсю-ж я тебе та на хрестини;
А ти, Василю, громадська думо,
В мене самого будь, серце, кумом.
Напрошу людей я на хрестини
І для приязнї вдягну свитину,
Руську [1]) сорочку, пояс червоний,
Штани в халяви заткну юхтові".
На панську ласку Василь ся вклонив
І до громади отак промовив:
„Ой подружились пани з хлопами,
Слава цареві рідному, слава!
Александр Вторий в нас в серцях буде,
Дїл його сьвятих Бог не забуде.
Александр Вторий в нас в серцях буде,
Для його з любовю кров наша й груди!"

[1]) Українську, вишиту.

Обставинами ся вірша підходить до 1862 р., коли саме перед повстанєм богато польських шляхтичів стали наближати ся до селян, особливо впливових, і коли описувані сцени братаня станів були відносно не рідкі на правобічній Україні. Своєю формою вірша ся дуже подобає на стародавні українські вірші та унїятські канти і кантички, шкандибаючи, як і сї остатні, на польський лад у наголосах і віршоскладї. Але цїкаво, що не вважаючи на сї ознаки польського впливу, не вважаючи навіть на польський, скажемо, почин до самого сюжета вірші, вона вийшла зовсїм противною тодїшнїм політичним змаганям Поляків, хоть і дуже добродушною та довірчивою до панського стану, в котрім, як видавало ся складачеви вірші, — очевидячки, маючому селянинови, байдужому до аґрарного боку еманципації, — „польська пиха“ вже пропала під впливом царського закону. Вже через се ми сумнїваємо ся, аби наведена вище вірша була широко розпросторена. В усякім же разї, поки буде звісний лиш один її варіянт, годї вважати її справдїшньою народньою піснею.

Може коло сего-ж часу склала ся й вірша, надрукована в „Кіевской Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 571—572. Д. М. В., що подав її з „пісенного материяла, що є в него“, називає її „волинською піснею“, але, на жаль, не називає навіть місця, де вона записана, тим часом як у подібнім разї (зовсїм нової пісьні, варіянт котрої появляє ся в друку перший раз) навіть більше, нїж у инчих, конче треба зазначити не тілько се, але й те, хто сьпівав пісьню, якого віку й стану людина, чи письменна вона, тай те, де навчила ся вона пісьні, щó про неї думає сама й т. и. Пісьня ся:

Нещасниї часи зийшли,
Як з неволї хлопи вийшли і т. д.

більше згадує про давнїщу неволю (особливо докладно про деморалїзацию женщин у панськім дворі), нїж про надану волю, про котру каже лише в кінцї:

Тепер, слава Богу, всюди тихо,
Минуло ся й не вернеть ся те лихо.

Пісьня каже про неволю у „пана-Ляха“ та нї словом не згадує про польське повстанє 1863 р. Ось чому можна догадувати ся, що вона зложена ще перед тим, хоть здогад сей ще годї вва-

жати вповнї достовірним: трохи обєктивний, скажемо протоколярний характер її може промовляє й на користь того, що вона склала ся навіть значно пізніще ніж 1863 р., коли вже можна було з деякою самоошукою згадувати про важке минуле. В усякім разї цїкаво, що властиво про волю та про те, як вона прийшла, пісьня ся зовсїм не каже.

Більша частина записаних доси на правім березї Днїпра пісень про еманципацию селян по-простy звязує сю подію з польським повстанєм 1863 р. Скілька з них було надруковано: у „Днѣ“ 1864 р. нр. 9 (у статї д. Кокошкіна „Три мѣсяца на Волыни“), в „Кіевлянинѣ“ 1869 р. нри 64 і 65 та в „Кіевской Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 572 – 573. Ми відсилаємо до вказаних видань тих читачів, що хотїли би взнати повні тексти сих пісень, а тут скажемо лише по скілька слів про загальний їх характер.

Окрім одної, котра рисує страшенну росправу селян із Поляками-повстанцями коло с. Соловіївки, радомишльського повіту, Київської ґуберніі, й котра наводить лише коротко мотив: „нам з Ляхами не жити“, три инчі оповідають більше або менче докладно про панщину, яко про мотив ненависти до панів-Поляків і недовірства до них навіть тодї, коли вони пропонують „золоті грамоти“. Дві с тих пісень, надруковані у „Днѣ“, виражають горячу дяку цареви, що „вольность черні дарував, вражих Ляшків ізуняв“. Одна пісьня кличе:

Тепер, черне моя,
Вам воленька од царя,
Вам воленька од царя,
Панам бити вас нельзя.

Друга, початок котрої зливає початок звісної української пісьнї про облогу Почаєва Турками с початком великоруської вояцької пісьнї про шведську війну 1741 — 1743 рр., що від тодї перероблює ся на кожду нову війну, дуже наближує ся до галицьких пісень в ось яких словах:

Подякуймо царю, царю Александру;
Він нам вольность дав,
Що він Поляченьков, превражих синочков,
На ланцуг побрав.
Щоб наша цариця і царські дїти
До ста лїт жили;
Вони Поляченьками по всїх городочках

Тюрми сповнили.
Не журіть ся-ж, добрі люде,
Ще щось має Бог вам дать:
Перед Поляками, чернь моя кохана,
Шапки не ламать [1]).

Пісьня, надрукована в „Кіевской Старинѣ“, досить довго оповідає, як у „Цьвітосцї (заславськ. пов., Волинськ. ґуб.) „між лїсами зібрались мосцї-пани воювати з Москалями“, описує участь у повстаню ксьондза в інфулї і по тому круто звертає на те, як „царь наш руський змилував ся, за те дуже добре взяв ся, щоб мужикам волю дати, із рук лядських одібрати“, і кінчить:

Александер тепер царь,
Він те дїло розібрав,
Що Іван та Степан
З теї-ж шопи, що і пан.
Він те дїло розібрав,
Та і волю людям дав!
Нехай тепер кожний знає,
Нехай кожний споминає,
Чи то в хатї, чи на полї,
Чи то в працї, чи у волї,
Що він батька-царя має.

Пісьню сю чути семінарсько-дяківською книжністю й її певно зложив грамотій клєрикального виховання, але вона, очевидячки, була трохи розпросторена. Не знаємо ще, на скілько вона розпросторена серед селянства, але ми чули, що семінаристи й бурсаки в Подільській та Волинській ґубернії сьпівають отсей варіянт остатнїх її слів, яко осібну пісьню:

---

[1]) Нагадаємо, що і в добродушній вірші 1862 р. зазначує ся, яко найрадісніщу появу, що „Іван і Карпо перед економом в шапках стояли“, що в галицьких пісьнях „незнимане шапок“ перед панами грає важну ролю. Ще в старих пісьнях XVII — XVIII ст. питане про шапку грало важну ролю в стичках Українців і „Ляхів“:

Ой ходить Лях по риночку,
Шабельку стискає,
За ним іде козаченько,
Шапки не знимає.
Ой кинув ся Лях до шаблї,
А козак до друка:
„Ой тут тобі, вражий Ляше,
З душею розлука!“

Схаменітесь ви, пани,
Поскидайте жупани,
Надівайте сіраки,
Бо не ваші мужики.
Александер царь настав,
Він те діло розібрав,
Що Іван і Степан,
С теї-ж глини, що і пан [1]).

У нас є ще одна пісьня, записана д. Ал. Руданським у м. Колюсику, ушицького повіту, Подільської губ., і вона оповідає про кріпостне право та еманципацию в звязи з польським повстанєм і очевидячки склала ся безпосередно після того повстаня ще в 1863 р. Пісьня ся не була ще надрукована, і через те ми виписуємо її тут усю:

Нема сьвіта, ні неділї, а голосить в церкві дзвін,
Мило гуде о-півночі, всіх ззиває в Божий дім.
Кажуть, єсть щось від царя,
Чи не крикнем йому: ура!
Дзвін гуде про нашу милу долю, всіх кличе під сьвятий хрест,
Бо про нашу милу волю прийшов царський маніфест.
Моліте ся за царя
І всї крикнем йому: ура! [1])
В шістьдесятім першім року, а в началї сентября
Вийшли царськії оброки, вийшов викуп від царя.
Нагай панський на вік згинув, і грішнеє тїло
Тепер трохи відпочило, бо вже дуже нас болїло.
Наших хлопців, ні дівок не буде вже пан вінчати,
А як злучить Господь Бог, не посьміє розлучати.
Стала панщина не тая: против нашої доброй волї
Нас неділенька сьвятая не застане вже на полї.
Тепер наша душа власна, вже пан її не продасть
І вражий Лях безнапрасна за собаку не віддасть.
Пани цього не злюбили, та взяли ся за палаші,
А ми піки поробили, та сказали: ми не ваші!
Всї помрем за Русь сьвятую, вона наша рідна мати,
І за волю золотую, що хотять Ляхи відібрати.
Моліймо ся за царя
І всї крикнем йому: ура!

По всему видно, що ся нескладна пісьня не устного походженя. Се те-ж семінарщина, але нижчої проби; на склад її мали, бачить ся, вплив вірші Падури „Ruchawka. Pisń kozacza“, на-

[1]) Повторяє ся після кождих двох віршів.
[2]) Цїкаво, що й тут на перший плян висунена ідея рівности.

писані в 1825 р.; їх сьпівано серед польських повстанців у 1831 р. і від тоді не забуто серед дрібної шляхти та офіциялїстів на правім боцї Днїпра.

Hej! kozacze, w dobryj czas!
Wże hołosyt' w cerkwi dzwin;
Komu wilnist' myła z was,
Za worohom na zdohin!
Hej! kozacze, na wraha,
Hurraha! hurraha!

Що до змісту пісьнї, то в нїй особливо цїкаві отсї два вірші:

В шістьдесятім першім року, а в началї сентября
Вийшли царськії оброки, вийшов викуп од царя.

Цифра „61-й рік", очевидячки, стоїть тут невірно замість 63-ого. Чи се поправка записувача, чи сьпівака, що чув про закон 1861 р., досить того, що в обох разах вона суперечить дальшим важним словам. Манїфест 19 лютого 1861 р. дїйшов до Подільщини і був оповіщений у початку марта, а не вересня, в вересні оповіщувано, та не в 1861, а в 1863 р. роспорядок про скасованє обовязкових відносин селян до панів та про обовязковий викуп опущених оброків — те, що другий з виписаних віршів і називає „царськими оброками та викупом од царя".

Коли ми додамо до зазначених іще одну пісьню, надруковану в „Кіевлянинѣ" (1869 р., нр. 95), котра починає ся гіркою згадкою про те, що „ми зазнали од тих панів-Ляшків" і кінчить ся вказівкою на переміну в поведінці панів, пісьню, очевидячки, зложену вже після оповістки аґрарних полекш у 1863 р., то ми скінчимо огляд усїх пісень про еманципацию селян у правобічній Украіні, с котрих ми знаємо лише по одному варияпту. Повторяємо, що вже через се остатнє важко виповісти ся рішучо про степень народности сих пісень.

Поки що справдї народньою, популярною піснею про великий переворот у житю селянства в Росиї треба признати лише пісьню про „зозуленьку" з її компліkациями, перенесену з Австрії. Ми знаємо вже шість її варияптів, записаних у ріжних місцях правобічної Вкраіни: три друковані (в „Кіевлянинѣ" 1869 р. нр. 95, в „Записках Юго-Зап. Отд. Р. Геогр. Общ.,

т. I, додаток 54—59, і в статї Костомарова „Исторія козачества“ і т. д. „Русск. Мысль, 1880 р., липень, ст. 64—65) та три невидані.

З отсих варіянтів надрукований у д. Костомарова, очевидячки, той самий, що ми маємо в рукописи в збірнику д. Сенїцького в Гайсинї, Подільськ. ґуб., найкоротчий і похожий зовсїм на жовківський варіянт д. Головацького, що своєю дорогою представляє найбільше немудре засвоєнє першого „кавалка“ „Зорі Галицької“. Варіянт „Кіевлянина“ похожий на середину обробленя першого взірця, надрукованого у д. Головацького під нром 75, лише єго складові частини зложені по своєму та окрім того в кінцї покладено дяку „Богу да своєму цареви“ в родї тих, які ми бачили в инчих галицьких варіянтах, лише с тою ріжницею, що тут замість слова с панами (на рівнї) сказано: з Ляхами. Варіянт сей силує ся обставити тему росийськими подробицями. Так він починає словами:

Наїхали становії, стали говорити:
„Не будете, люде добрі, панщини робити!“
Наїхали мировії, тай стали казати:
„Не будете перед панами шапок издіймати“.

і навіть каже, що панщина пропала в місяцї февралї, а про те росийський варіянт не міг стравити австрійських подробиць. У серединї в нїм є й комісарі, але зовсїм у чудній формі: вони „збирають ся на тихеє озерце!“ радити ся, „чим би мужика піняти, шоб виняти серце!“ і нарештї розмовляють, як пани австрійських варіянтів, про своє становище при тому, що вони не вміють працювати, тай рішають: „хиба підемо на шляхи учити ся красти“. Уже с сего видно, що росийський варіянт хоть і менче зручно зшитий, нїж австрійські, але ще лютїщий на панів. Так само люто згадує він і про економів, кажучи:

А в нашого окономa нагай за плечима,
За ковнїром купа вошей с чорними очима.

Варіянт київського віддїлу Ґеоґр. товариства, записаний д. Н. Бєлїнським у м. Браїлові, винницького повіту, Подїльської ґуб. від лїрника, що жив у с. Овсяниках, лїтинськ. пов., Под. ґуб., підозріває д. Костомаров, що каже про него так: „Пѣсня эта, хотя и выдаваемая за чисто народную, при ближайшемъ разсмотрѣніи употребленныхъ въ ней пріемовъ оказывается ами-

лификаціею мотивовъ, выражаемыхъ въ приведенныхъ нами здѣсь пѣсняхъ (вар. д. Сенїцького та „Кіевлянина“), амплификаціею, составленною какимъ-то досужимъ любителемъ и знатокомъ малорусской народной поэзіи“. (Р. М. 1880, липень 66). Шановний історик сим разом не має рації. Не кажучи вже про те, що „досужіе любители“, котрі видають свої складаня за чисто народні пісьні (як се було з декотрими навіть звісними писателями у 30 - 40-і роки, в роді Срезневського, Максимовича й и.), не роблять так як д. Бєлїнський, що дав повний адрес своєго лїрника, — д. Костомаров не сказав би такого, як би не спустив з очей навіть надрукованих галицьких варіантів, котрих зрештою, на лихо своїй примітці до пісьні, не знав і д. Бєлїнський. Варіант остатнього має в собі купу елєментів галицьких варіантів. Про се можна переконати ся особливо, коли додати до друкованих галицьких варіантів ті рукописні, с котрими ми познакомили читача вище. Допустити-ж, що сам д. Бєлїнський звів до купи галицькі варіянти, неможливо, бо се значило би допустити, що він мав у руках ті варіянти, котрі ми аж тепер опубліковуємо. Нарештї оріґінальність варіянта д. Бєлїнського потверджують іще два варіянти, істнованє котрих не могло бути звісне анї д. Бєлїнському, анї єго шановному завинителю, бо вони находять ся у нас у рукописях. Се два варіянти, записані недалеко галицької границї — щось середнє межи виложеними вище галицькими варіянтами і варіянтом д. Бєлїнського. Перший з них записаний у м. Сатанові на самій границї з Австрією, та, на жаль, він дійшов до нас у дуже невиразній рукописи. Се дуже незручне засвоєнє галицького варіянта, близького до нру 75 д. Головацького. Птиць у нїм те-ж богато: зозуленька, посьмітуха і дика качка, котрої нема в галицькім варіянтї, але котра вкупі з павою появляє ся і в „Кіевлянинѣ“, що представляє ся тут те-ж „амплїфікацию“. З незрозумілими для наших селян комісарями тут вийшла ще більша путанина, ніж у варіянтї „Кіевлянина“:

А що були пани графи, тепер комісари,
А що були комісари, тепер єкомани.

Та за те з оберненєм до місяця справив ся сатанівський варіянт навіть краще ніж деякі єго галицькі собрати:

Ти, місяцю ясний, не сьвіти нїкому,
Сьвіти царю Александру, як іде до трону [1]).

[1]) Подібно перероблено зовсім уже штучний конець наведеного вище 2-го „кавалка“ „Зорі Галицької“ в декотрих галицьких пісьнях.

Другий варіянт записаний д. Ал. Руданським у с. Колюсику, ушицького повіту, Подільської ґуб., в 1870 р. „на ярмаркѣ на св. Николая отъ лирника, который очень гордился своимъ знаніемъ и котораго толпа слушала съ невыразимымъ удовольствіемъ". Се далеко вмілїще засвоєнє — звід галицьких варіянтів з місцевими додатками, те-ж доволї вміло вставленими. А в тім і тут не обійшло ся без путанини в тих разах, коли мужикови-лїрникови треба було давати собі раду з книжкарством, як „полуда" на очах Русинів, що не досить пробудили ся, та з австрійськими комісарями. Задля більшої певности наших наконечних виводів, тай задля повної регабілїтації варіянта д. Бєлїнського, цїкавого в богато дечому, полїтично і лїтературно, ми випишемо тут варіянт д. Руданського цїлком:

Ой летїла зозуленька через наші села,
Чогось наша громадонька смутна, не весела [1]).
Ой летїла зозуленька, зачала кувати:
„Схожайте ся, люде добрі, щось маю казати.
Ой маю я щось казати, маю говорити:
Не будете, люде добрі, панщини робити.
Як настануть мировії, ще й до того волостнії,
Ой стануть повідати, шоб тепер перед панами шапок не знімати!"
Ой поїхав пан у село на панщину гнати:
„Вийди, вийди, вражий сину, маєш кару взяти".
Аж нїхто свого пана слухати не хоче
І на його грізні річі сьміливо ся регоче.
Бо в нашого окомана нагай за плечима,

Там сьпіває ся: „Тілько сьвіти цїсарику, як іде до трону", але инодї замісь остатнїх слів стоїть: „як іде з кордону!"

[1]) Сей початок, що є й у сатанівськім варіянтї, не зовсїм до речи в пісьнї про радісну подію, та дуже цїкавий літературно, яко свого роду атавізм. Отак починає ся богато народнїх пісень, напр.: „Кувала зозулечка від села до села, щось наша файна любка сумна, не весела" (зап. Ал. Стефанович у с. Вільхівцї, колом. пов.); або пісьня про те, як жінка вбила чоловіка: „Ой летїла зозуленька із гаю до села, чому-ж наша шинкарочка смутна, не весела" (у Головацького, т. III, ст. 19 і 20; пор. т. I, ст. 59 „Два голуби" та т. II, ст. 602 „сиві пташки"). На взорець остатньої пісьнї, очевидячки, й зложено нашу пісьню, чим може поясняє ся й те, що мотив її, як дає знати д-ка К. з Новгород-Волинська, сумний. Звісно, галицькі складачі сеї пісьнї переробили народнїй початок відповідно до свого сюжета; але в Росиї, поза книжним впливом, старий початок і виплив на верх. А в тім, д-ка К. в новгород-волинськім повітї чула початок ось як: „Ой летїла зозуленька через наші села, та принесла новиночьку для всїх нас веселу",—се-б то близько до початку „Piśni radosty".

В него воші по за комір з чорними очима.
Наші пани вже не богаті, бо мають полуди,
Відібрали панщиноньку, не слухають люде.
Ой летїла через село сива посьмітюха
Та сьпівала панщиноньки, а Ляшуга слуха:
„Ходїмо, пане брате, тию птицю вбити,
Най ся вона перестане з бідних Ляшків кпити".
„Ой кпила ся, кпила ся тай кпити ся буду,
Бо єсть такі миже вами, що роблять облуду".
Ой летїла дика качка, впала в очерети,
Ой тїкала панщинонька від панів в вереті.
Не сама вона тїкала, її громада гнала,
Загнала її в пущі, в нетрі, шоб там пропадала.
Ой як вийшла стара пані на затильні двері [1]):
„Ой верни ся, панщинонько, хоч нам до вечері!"
„Не верну ся, не верну ся, бо я вам була вірна,
Самі-ж то ви відправили, я тому не винна".
„Ой верни ся, панщинонько, верни ся, верни ся,
Ой хоч на рік, хоч на два в панів найми ся".
Ой ти зоре, вечерняя [2]), ой ти зоро ясна,
Ото-ж ти нам засьвітила, аж панщина згасла.
В нашім селї штири пани, а два окомани,
Вісїмнадцять польових, а єден підданний.
Ой з'їхались комісари кармалюка [3]) грати;
Сюда-туда по кешенях, нїгде чого взяти [4]).
„Шо ми будем, пане брате, шо будем робити,
Шо не вмієм, пане брате, цїпом молотити?
Шо не вмієм молотити, наші жінки прясти,
Ой ходїмо до Шкалата [5]), навчимо ся красти.
Шо не вміємо косити, наші жінки жати,
Ой ходїмо на гору в тополях лежати"...
Ой летїла посьмітюха, серед села впала:
А місяця сентября панщина пропала.
Вилетїла ластівонька, мало сьнїгу, впала,

---

[1]) На ті двері виходить мати чоловіковбійниці шинкарки в пісьні, вказаній вище.

[2]) Знову наворот до взірця народньої поезиї від галицького книжкарства.

[3]) Білярд, може яко пародия на погоню урядників за звісним розбійником 30-х років Кармелюком.

[4]) Пор. вище в закарпатськім варияитї, тай конець іще одного галицького вариянта (запис. Ал. Стефановичем у Шешорах, косівського повіту) з коротких, про котрий ми не згадали вище через єго малозначність.

[5]) Скалат — місто в Галичинї.

В самі сьвята великодні панщина пропала [1]).
Летїла зозуленька, сїла не гільляцї,
Вибачайте, люде добрі, вже панщина в с—цї.
Ой в нашого пана-ґрафа мальовані брами,
В нього воші по-за комір дриґають лапками.
Ой летїла ряба птиця, серед села впала,
Аж теперечки, голодранцї, панщина пропала.
На многія лїта нашому цареві,
Шо зробив увольненя нашому краєві;
На многія лїта нашій і царицї,
Шо не ходять на панщину наші молодицї;
На многія лїта ще й царевим дїтям,
Шо позволив добрим людям в корчмі посидїти.
Ой будемо заробляти, на боже давати,
Шо не ходять окомани по-під наші хати.
Нїхто-ж тепер мужика, нїхто-ж вже не збудить,
Хиба йому в головах дитина затрубить.

На панщину хожу, хожу,
Нїгде в сьвітї не догожу;
Хожу в зимі, хожу в лїтї,
Не догожу нїгде в сьвітї! [2])
Ото, хлопцї, наші злидні,
За єден день [3]) робив три днї.
Робив три днї, наробив ся,
Прийшов вечір, ше й набив ся.
Молотив я в понедїлок,
Молотив я і в вівторок,
Обмолотив я в вівторок,
Лишило ся снопів з сорок.
А в середу докінчив:
День панщини відробив.
А тепер я до полудня бю солому,
А з полудня йду до дому.
Оттак цїпом помахаю,
А все від Ляха сороківця маю.
Тепер моя жінка паня,

---

[1]) Подібна згадка про панщину див. в „Кіевлянинѣ“ 1869 р. нр. 95, 375, в пісьні про польське повстанє 1863 р.

[2]) Пропущений против інвентарного положенія.

[3]) В сих чотирьох віршах суперечно зведені до купи дві австрійські датї: коло Великодня в 1848 р. справдї перестала в Галичинї панщина й видано роспорядок про її скасованє в Галичинї (див. вище), а в вересні того-ж року видано загальне австрійське право про скасованє всякої панщини. Місяць остатньої дати сходить ся с правом 3-го вересня 1863 р. для південно-західної країни.

Шо не пряде мітка з раньня.
Серпом гонить, юрком душить,
Заплатити їй пан мусить.
Наші хлопці празникують,
Бо в Ляшуги гроші чують.
Ой ходить пан по селї
Та збірає косарі:
„Ходіть, хлопці, косити,
Буду платити
Й дам горілки оковити“.
Ой ходить пан по нивоньці,
Має клопіт в голівоньці:
Дрібні снопи, копів мало,
А в кешені легко стало...
Помоліть ся, люде, Богу до сьвятої Матки,
Подарував цар панщину, — подарує і податки.
Помоліть ся, молодиці, до сьвятої фіґури,
Шо подарував вам цар яйця, мітки, кури!...

Варіянт д. Бєлїнського, як ми сказали, дуже близький до наведеного вище. Той самий росклад, та сама ґеоґрафія (Шкалат у тій самій ролї), тї самі по більшій частинї вирази; але він далеко більше розпросторений. Птиць іще більше; додано ще гадюку, яко символ гіркої для панів вісти, — і кожда істота притягає за собою звязані з нею взірці в народній словесности. Але варіянт сей визначає ся особливо горячою фантазиєю перших єго складачів, що спонукує їх додавати все нові подробиці вже готових мотивів, особливо там, де треба рисувати панщину і панів, до котрих отсей варіянт ставить ся ще лютїще, нїж инчі. Сї лютощі спонукали взяти до сего варіянта частину окремої пісоньки, що бачить ся, зложена була в Галичинї ще в першій четвертинї сего столїтя, коли там заведено рекрутчину, звісно, зразу лише для селян. Ось та пісонька, що кінчить ся проклятєм.

Ой тїкали два ледїнї по горі садами,
А за ними два капралї з довгими шаблями.
„Не тїкайте, ледїники, дайте ся имити;
У цїсаря добра служба, лишень би служити“.
„У цїсаря добра служба, тай добра заплата:
Не одному воячкови головочка стята“.
Ой стята, стята, тай не похована,
За нашого цїсарика, за нашого пана.

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пани в самім Відни тачками возили.

(Запис. Н. Окуневська, у Яворові, косівського повіту 1883 р. [1]).

Остатнє прокляте розвило ся в окрему люту пісоньку, мабуть коло 1848 р.

Бодай панки панували, бодай панки жили,
В веретки ся зодягали, в нас хліба просили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки при дорозі камінчики били.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи кайдани носили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи песики водили.

(Запис. 1872 р. П. Білинський, у тернопільськім пов.)

У Галичині потому сю пісоньку перероблено і на Жидів, нових панів, а в овсяниківського лірника вона появила ся в такій формі:

Дай, Боже, щоб пани жили: на руках, на ногах кайдани носили.
Шоб вони проживали: в місті Камянці ринок замітали!

В сердитости на панів варіянт д. Белінського переробляє взірці своїх попередників, що виражають нерозумінє панів, як вони будуть жити, не привчені до селянської праці, на фантазию про те, як пани й мужики поміняли ся ролями:

Сїли хлопці коло стола маріяша грати,
Післали своїх панів до стосів рубати і т. д.

Подібних подробиць нема в галицьких варіянтах, хоть варіянт д. Белінського в цілому, певно, зложено ще в Галичині. Лірник, що диктував єго нашому збирачеви, сам признавав ся, що навчив ся сеї пісні від Німця. Наведена по-вище вставка, образ домашніх селянських судів, що настали замість панської росправи, та згадка про тридневну панщину, замість однодневної,—

[1]) Варіянт кінця відти-ж:

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай тобі, цїсарику, ми вже не служили.
Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пана молодого на воячка взьили!

ось і всї російські додатки до австрійської основи. Характеристична, хоть зрештою невидна що до змісту, перерібка вірша про „податки“, котру ми вже подибували і в инчих російських варіантах, але котра виражена в варіянтї овсяниківського лїрника особливо ясно:

Моліте ся, хлопцї, Богу до сьвятої Матки,
Подарував цар панщину, подарує ще й податки.

Тим часом, як овсяниківський варіянт майже резюмує все найхарактернїще з усїх, і австрійських і російських відмін пісні про зозуленьку та волю, так що стає вже по-тяжкий для звичайної селянської памяти, — ще один невиданий варіянт, що ми маємо від д-ки П. Поплавської (запис. в с. Уланцї, коло Томашполя, ямпольського повіту, Подільської губ. 1882 р.), показує новий напрямок в обробленю все-ж таки книжної теми в устній народнїй словесности; з богатьох мотивів розширених варіянтів узято один, найпростїщий і оброблено в окрему, коротку народню пісню. Ось вона:

Дай-же, Боже, здоровя нашому цареві,
Що нам зробив вольность, нашому краєві.
Дай-же, Боже, здоровя нашої царівні,
Що зробила з мужика, що з панами рівний.
Дай-же, Боже, здоровя ще царевим дїтям,
Що нам вільно заробляти, де самому хотїти.
Дай-же, Боже, заробити, тай на боже дати,
Що не ходять осавули по-під наші хати.
Ой, у полї могилочка з вітром говорила,
Ой у тої могилочцї панщина зогнила!

Кінець сей, що схопив із довгого опису похоронів панщини галицькими селянами лиш один образ могили і нагадав їзза сего слóва старий пісенний образ степової могили, що розмовляє з вітром, — на нашу думку, прегарно замикає сю пісоньку, кидаючи на неї тїнь народности тай красоти.

Ось і всї звісні нам доси пісні й варіянти проб поетичного відтворення великої події визволеня селян на руських землях у двох імперіях, що символїчно з'ображені двоголовими вірлами. Після сказаного, безперечно, що найбільше розпросторена з сих пісень, повстала в імперії австрійській і вже відти розпросторила ся в Росиї, поки що лише в одній, відносно не широкій місцевости. Ми вже показували на самих її російських варіянтах, що її звязано в Росиї, подібно як инчі пісні того-ж роду, не

з 1861, а з 1863 роком. Але окрім вказівок самої пісьні, є й побічні сьвідоцтва про час появи сеї пісьні в Росиї та про її рух по „південно-західній країні“.

Найперше вказано було на появу пісьні про зозуленьку в Волинщинї 1864 р. („День“, нри 9 і 21); але, на жаль, дописувач московської газети не дав повного тексту пісьні, що подибав її в волинській редакциї. Те саме треба сказати і про звістку д. Блажієнка в „Волынскихъ Губ. Вѣдомостяхъ“ (передруковану в „Кіевлянинѣ“ 1869 р., нр. 36) про нові пісьні про панщину, що появили ся в острозькім повітї, Волинськ. ґуб., як казали самі місцеві селяне, в грудню 1868 р. „Прохожий зо Старо-Константинова, каже д. Блажієнко, просьпівав першу з них у гульчанській коршмі (с. Гульча) і не міг відпекати ся селян, поки не навчив їх, і так пісьня розпросторила ся далї: Гульчанцї навчили сусїдів Урвенців і так далї, так що тепер пісьнї сї сьпівають ся в цїлім острозькім, дубенськім і старо-константиновськім повітї“. Говорить ся тут, очевидячки, про зозуленьку. Ми маємо звістку про те, що пісьню сю сьпівають уже в новгород-волинськім повітї лїрники [1]). Подільські варіянти, лїрницький і простий, ми навели вище, — завважаємо, що лїрник д. Руданського в 1870 р. гордив ся своїм знанєм пісьнї, очевидячки, яко новиною. Чи пішла вже ся пісьня далї на схід, чи дійшла вона хоть до Днїпра, — поки що друкованих вказівок нема. Але коли зважити інтерес, з яким її, по всїм наведеним вище сьвідоцтвам, слухають селяне в Волинщинї та Подільщинї, то можна думати, що рух її не зупинить ся на сих сторонах.

Відгук її завважано вже і в північно-західній країнї, де до него причепив ся початок дуже розпростореної на Україні прегарної пісьнї про панщину, очевидячки, зложеної в кінцї XVIII ст., зараз після розділу Польщі. Ось для порівнаня сей відгук:

Була Польща, була Польща,
Та стала Вкраїна [2]),
Не заступить син за батька,
А батько за сина.
Пішов батько із косою,
А син з бороною:

---

[1]) Нам казали те-ж, що пісьню сю сьпівали вже коло 1866 р. колядники одного села в радомисльськім повітї.

[2]) В текстї наводжуваної копії стоїть: Россея, та се, очевидячки вміна первожерела, на що вказує рим.

Пішла мати за лен жати,
А дочка до гною.
Ой кувала зозуленька,
Кувала, кувала,
Як панщина, даремщина
Од панів тікала.
Утікала панщинонька,
Аж гори трясли ся,
А за нею економи:
„Панщино, верни ся!“
„Не верну ся, не верну ся,
Бо нема до кого,
Було хлопа шанувати,
Як здоровя свого“.
Догоняли панщиноньку
В калиновім мості:
„Ой верни ся, панщиноньо,
Хочь до нас у гості!“
„Не верну ся, не верну ся,
Бо не ма до кого,
Тепер мене подавайте
Хочь до мирового!“
Подякуймо царю й Богу
І нашій царицї:
Закопали панщиноньку
На пруській границї.
Подякуймо царю й Богу
І нашій царівні,
Що зрівняли панів-Ляхів
І усіх зарівні [1]).

Під сею піснею підписав д. Шелов: „Записалъ слушатель виленскаго учительскаго института М. Середа“, але де записано пісьню, не сказано. В мові сего варіянта нема нічого білоруського, значить, єго записано певно від Українця Гродненської губ. і він іще не встиг побілорусити ся.

На решті вважаємо не зайвим вказати, за для порівнаня з українськими пісьнями, котрі нам видають ся віршами про еманципацию селян, на відомі вже вірші, записані в Білоруси та Великоруси.

---

[1]) Пісьня ся поміщена в „Русской Старинѣ“ за 1886 р., март, ст. 673, але в неможливій, буцїм то місцевій, транскрипциї... Цїлі пісьні про панщину с таким початком надруковані: в „Основѣ“ 1862 р., т. IV, ст. 107 і в Костомарова, в єго працї „Послѣдніе годы Рѣчи Посполитой“, ст. 868 – 869. Ми маємо ще три рукописні варіянти.

З першої д. Шейн подає досить довгу віршу Разговоръ Данилы и Сьцѣпана про волю. Розмова ся, де головне місце займають супротиставленя образів панщини і волі, котрої ще ждуть від царя, нагадує своїм духом та ідеями наведені вище українські пісьні, між инчим і в тім, що й тут велике значінє надає ся будущій горожанській і сьвітській рівности мужиків с панами:

Но цяперъ на свѣцѣ усе иначей строюць:
Уже не сермяги да сюрдуты кроюць,
Треснуць яны, лопнуць, а на ихъ ня будзе,
Бо уже рѣчи стали у цара и у судзѣ,
Кабы мужыкъ быу воленъ, а царъ яго паномъ
И ня смѣвъ бы николи зваць панъ его хамумъ.
Будзиць тоя, браце, дожджомъ, мой Сьцѣпане,
Што панъ на насъ скажиць: „мой коханы пане!“
Мы на ихъ не глянимъ и шапки не снимемъ,
Хоць близка насъ будзиць, не скланіувшись минемъ і т. и.

(„Русская Старина“, 1886, III, ст. 675).

Подаючи сю прецїкаву віршу, д. Шейн завважує: „Послѣднее стихотвореніе одно изъ немалочисленныхъ произведеній новѣйшей народной или популярной бѣлорусской музы. Стихотвореніе это распространено во многихъ спискахъ, особенно въ минской губерніи. Замѣчательно, что лучшій списокъ написанъ польскими литерами — доказательство, что стихи распространены между крестьянъ римско-католическаго вѣроисповѣданія“. Остатня обставина може видати ся чудною тим, хто має звичайні понятя про католицьку та православну людність західних ґуберній. Але хто знає справдїшнє становище справ, той не зачудує ся і здогадови про те, що й саму сю віршу зложено серед католицьких селян, більше просьвічених у тій країні, ще за перших вісток про будущу волю, в 1857—58 рр. Здогад сей потверджують і отсї вірші:

Атъ ксяндзоу, атъ жидовъ усѣ людзи чуюць,
Шо вольносць намъ бѣднымъ дасьць царъ безъ откладу.

В Великоруси ще не видно ані пісень, ані віршів, спеціяльно посьвячених визволенню селян. Факта сего лише доторкнув ся, в ряді инчих, простонароднїй віршарь-сатирик Яковлєв, богородського повіту, Московської ґубернії, що єго описав д. Міхнєвич. „Наблюдая указанные нами факты деморализаціи про-

мышленнаго крестьянина, его страстишку къ франтовству и модничанью, къ трактиру, гульбѣ и проч., — каже д. Міхнєвич, — нашъ доморощенный Ювеналъ усмотрѣлъ корень всему злу въ волѣ:

Какъ крестьяне волю получили,
То себя больше къ пьянству пріучили;
Нынѣ крестьяне живутъ, не робѣютъ,
А себѣ добра не прочатъ, не радѣютъ;
Кто для себя добываетъ,
И то все на пиво пропиваетъ [1]).

„Кіевская Старина“, 1887, марот і квітень. Підпис: М. Кузмичевскій.

---

[1]) Вл. Михневичъ, Истор. этюды русской жизни, ст. 413. Статья „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“.

Два українські „фаблю" та їх жерела.

Нарис із історії загальної порівняної літератури.

Україна дала в нашому столітю два великі таланти: Гоголя та Шевченка, що їх, по справедливости, можна признати виразителями двох боків национального характера України. Із сих двох боків, юмор, що представляє Гоголь, найчастїще звертає на себе ввагу обсерваторів української людности. І справдї, юмористичні відносини до житя, нахил до сатири кидають ся в очи серед розмов з Українцями і займають видне місце в їх устній, переважно народній словесности, особливо прозовій. У збірниках остатньої ми подибуємо богато, часто прегарних проб сатиричного оброблення сюжетів із житя особистого, родинного та суспільного. Але було би хибно думати (хоть се, зрештою, й часто буває), що всї ті проби — плід зовсїм самостійного творива українського народу. Нї, — і на сїм полї, на око найближчім до складу племінного характера, український нарід не обійшов ся без помочи иньших народів і не мало переняв від них.

Дослїдом подібних перенять займає ся тепер богато вчених европейських і він відкриває цїкаві та навчаючі перспективи на полї межинароднього взаємного впливу, навіть у таких верствах людности, в котрих доси найменче догадували ся можливости чогось подібного.

В отсїм нарисї ми хочемо зупинити увагу читачів на двох взірцях такого взаємного впливу, котрі, окрім того, видають ся нам тим цїкавіщими, що вони звязані с предметом, вартим особливо докладного дослїду, — а то з руським сектантством. Се два українські народні оповіданя, котрі, окрім своєго змісту кидають ся в очи, між инчим, і своєю формою — віршованою,

що робить їх похожими на старо-французькі „fableaux“ [1]), на котрі вони похожі і своїм внутрішнім характером, і значінєм історично-літературним.

Два слівця про сї французькі „fableaux“, — бо історія їх, звісна документнїще, нїж історія нашого стародавнього письменства та народньої словесности, може кинути сьвітло і на наші взірцї. Майже до кождого „фабльо“ можна вказати щось відповідне в устних оповіданях і в прозаїчних писанях давнїх авторів, що безперечно черпали з жерел східних, — як напр. вихрещений Жид Петро Альфонс, у XII ст., автор збірника моралїзованих анекдотів „Disciplina Clericalis“, переробленого по тому на старо-французькі вірші (de Castoiement ou instructions d'un père à son fils), або Jacques de Vitri, епископ у Птолємаїдї в Палестинї (ум. 1244), що склав там збірник „Exempla“,— не кажучи вже про такі компіляциї східних збірників, як Калїла й Дімна, книга про Сіндібада або сїмох Мудрцїв, котрі перекладцї-Жиди давали Европейцям, то в грецьких то в латинських перерібках, XI — XIII ст. Порівнуючи редакциї звісних оповідань у „фабльо“ з редакциями прозаїчними, як устними так і стародавнїх зводів, в родї згаданих вище, ми майже все переконуємо ся, що „фабльо“, се пізнїщий, вищий ступінь літературного творива і формою й змістом [2]). Обробленє се було справою специяльстів, грамотїїв і сьпіваків: труверів і жонґлерів у Франциї, що послужили за взірцї для міннезінґерів у Ґерманії.

Сим французьким сьпівакам відповідають на Україні кобзарі та лїрники, що їх пісьні также чинять щось середнє між устною, загально-народньою словесністю і властиво літературною. Певна скількість пісень, що зберегли ся в тямцї сих кобзарів і лїрників, тай віршів у старих рукописях, се останки с того матеріяла що набирав ся на Україні яко початок переходу від устної словесности до літератури і навпаки, від книжного, да-

[1]) Ми пишемо се слово — як тепер починають писати лїпші французькі вчені: від „fablel — fableau“ здрібнїле від „fable“, в многім числї дає fableaux; форма fabliaux — пікардийська; вона стала була модною завдяки першим видавцям у XVIII ст. (Barbazan і Le Grand d' Aussy), що мало ще знали закони старофранцузької мови.

[2]) А в тім, із сего порівнаня треба виключити властиво східні орігінали, котрі завсїди виходять хоть простїщі що до канви, але вищі що до моральної ідеї та льогічнїщі що до роскладу частин.

лекого від маси людности, письменства до словесности штучної, та все-ж таки живої, инакше: красної.

До таких, на жаль, небогатьох творів у словесности українській належать два українські віршовані оповіданя, котрим посьвячений отсей нарис.

I.

Перше з них записано д. Менчицем у с. Піляві, канівського повіту, Київської губернії та надруковано в виданю південно-західного відділа І. Р. Геогр. Товариства: „Малорусскія народныя преданія и разсказы", звід М. Драгоманова (Київ, 1876 р., ст. 150—154), під заголовком: „Вірша про богатого мужика Гаврила"[1]).

Богаті селяне зібрали ся раз у коршмі та хвалили свойого сьвященника. Але один мужик, Гаврило, думав инакше, і коли товариші попрікали єго за великий гріх осуди, Гаврило йде домів, бере рябу собаку в рядно та пятьдесять срібних рублів і йде до сьвященника.

„За чим ти тай чого?"
„За чим я тай чого?...
Був в мене, батюшка, рабий собака,
Нікого не пускав до мого дому,
А тепер прийшов здох йому,
Я прошу Вас —
Поховати його в нас".
„Чи ти, Гаврило, самошедший
Чи безмозкий?"

Але той приступає до него,

Бразнув карбованцями на столі.
Піп каже: „Іди-ж ти до дому,
А я з дяком поражусь".

Порадили ся вони тай поховали собаку, як християнина.

Так чи в скорім часі, чи не в скорім —

але раз знову селяне гуляли в коршмі та розмовляли про сьвященника. Гаврило й оповів свою штуку.

---

[1]) Автор подав був лише зміст вірші в перекладі прозою; ми даємо те саме оригінальними віршами. — *Ред.*

Де ховані маленькі дїти і наша родина —
Він сховав рабого собаку, як християнина.

Селяне зразу не вірять, але роспитавши у Гаврилових слуг, переконують ся та йдуть до дяка писати донос до архиєрея. Піп до Гаврила:

„Гаврило безчасний!
Сам ти мене підвів сього рабого собаку ховати.
На що тобі було громадї казати!“
„Батюшка! знають мене близкії сусїде і близкі люде,
Як я схочу, то с сього нїчого не буде“.

Гаврило бере сто карбованцїв,

Бере цапа гнуздає,
Рабу кобилу сїдлає,
До Архерея їхать думає.
Приїхав до Архерея: „За чим ти тай чого?“
„За чим я тай чого?
Я с того села,
Шо нема ні попа, ні дяка:
Живем, як у полї билина;
Ваша отце причина!“
Став Архерей думати-гадати,
Кого-б їм в скорості за попа обібрати.
Мужик Гаврило каже: „Батюшка, єсть у мене цап рогатий,
Треба його за попа обібрати!“
Архерей каже: „Чи ти, Гаврило, самошедший,
Чи безмозкий?...
Висьвячати цапа на попа або козки?“...

Гаврило брязнув грішми на столї.

Архерей на ті гроші поглядає,
Бере ножички тай цапа постригає,
Бере його за бороду потягає,
Бере його на попа висьвящає.

Гаврило їде домів і застає, що піп руками відгрібає собаку. Побачивши у церкві Гаврила, піп питає:

„Гаврило ти безчасний! куди ти сього цапа ведеш?“
„Або-ж чом? не там він висьвящав ся, де й ти?“

Піп догадав ся, махнув рукою тай бере єго з жінкою до себе.

„Пий, Гавриле, чай
До дна, — не лишай!
Ти куриш люльку, а я нюхаю табаку.
Висьвятив Архерей цапа на попа, а я поховав рабого собаку.
Тепер нас ніхто не розсудить".

Першу половину сеї сатири в трохи иичому видї завважано на українській територіі ще й у прозаічній формі — в галицькім оповіданю, надрукованім у збірнику Садока Баронча: „Bajki, Fraszki, Podania, Przysłowia i Pieśni na Rusi" (Tarnopol, 1866). На жаль, увесь сей, змістом дуже інтересний збірник, зложено дуже ненауково: оповіданя єго, по-перше, наведені не в оріґіналї, а в польськім перекладї; по-друге, часто очевидячки, вкорочені і без означеня місць запису осіб і станів оповідачів. Займаюче нас оповіданє вставлено тут у звідну главу: „Рору" й каже таке:

„У господаря була вірна собака, котру він дуже цїнив; коли собака здохла, він поховав її, не довго думаючи, на цвинтарі. Дяк завважав сьвіжу могилу, й сказав про се попови. Йдуть вони на цвинтарь і бачать, що певно якась дитина похована, бо могила невеличка. Роскопують вони могилу і з жахом бачать, що се — собака Івана Пордиса. „Заклич менї Йвана!" Приходить Іван Пордис. „Як ти сьмів на сьвятім цвинтарі собаку ховати?!" Бачить Пордис, що єму може бути лихо, — бере ся на хитрощі тай каже: „Як би ви знали, щó се за чесна собака була; адже-ж вона вам записала чотири карбованцї!" Що ти кажеш?" закричав піп. „Дяче, иди, дзвони по душі!" (Op. cit. 156).

Оповіданє се має численні подоби собі в словесности рїжних народів Европи й Азиї. В Европі найстарший що до часу закріпленя єго в письменстві варияит сего оповіданя належить поетови Рітебуесу (Rutebues), котрого звичайно звуть по французьки Рітбиф (Ruteboeuf), що жив у XIII ст. Родом він був із Шампанїї, та прожив найбільше на півдні, у Наваррі й Провансї. Твори єго визначають ся різкими насьміхами, особливо над духовними та черцями. Межи сими творами є й „фабльо про заповіт осла" (C'est le testament de l'asne).

Після досить довгого (19 віршів) вступу про схильність людей завидувати богачам і обмовляти їх, поет оповідає історію сьвященника, що навела єго на такі роздумуваня. Сьвященник мав гарну церкву, богату парафію, продавав богато хлїба, для лїпшої цїни котрого міг чекати лїпшого часу, від Великодня до

сьв. Ремігія, — і навіть найлїпший приятель нїчим не міг би від него покористувати ся, хиба би вирвав силоміцю. У него був осел, що служив єму двадцять років так, як ледви кому служив який невільник. На решті осел, що богато причиняв ся до єго богатства, помер від старости. Сьвященникови так було миле тїло осла, що він не позволив здерти з него шкіру і поховав єго на цвинтарі. Епископ був инакший: ані захланний, ані дерун, але привітний і товариський, гостинний і увесь у довгах, „бо хто богато видає, той задовжує ся“. Раз у него була велика компанїя; розмовляли про богатих духовних, про захланних сьвященників, що не віддають чести епископам ані сенїорам. Дійшла розмова до згаданого сьвященника. „А що́ він таке зробив?“ „Він поступив гірше бедуїна: поховав своєго осла в посьвяченій землї“. Приводять сьвященника, котрий, відповідаючи на докори й загрози епископа, просить пустити єго на день, аби приготовити ся до відповіди. Сьвященник не боїть ся, бо знає, що має доброго приятеля в мошенцї. Прийшовши в назначенім речинцї до епископа, він сьміливо висловлює надїю, що буде виправданий і, попросивши епископа побачити ся з ним сам-на-сам, виймає для него грошї й росповідає таку історію: „Осел служив менї двадцять років, заробляв що-року по двадцять су; зібравши двадцять лїврів, він записав їх вам у заповітї для спасеня своєї душі від пекла“. „Е, каже епископ, нехай єго Бог судить; Бог да простить єму всї помилки і гріхи, які він зробив!“

Історія кінчить ся ось якою сентенцією:

„Рітебуес каже й навчає нас: хто носить досить грошей, тому нїчого бояти ся лютих ланцюхів. Він і осла може зробити христианином [1]) (натяк на те, що епископ грозив посадити сьвященника в тюрму).

Дальша що до часу редакция виложеної вище історії в европейськім письменстві находить ся в збірнику „фацецій“ або жартів Поджжіо Браччіолїнї (Poggio Bracciolini), фльорентийського полїтика і писателя XV-го столїтя (1380—1459). „Фацеції“ Поджжіо, зібрані ним і с книг і з устних оповідань у рїжних країнах, де він бував, але особливо, звісно, в Італії, почали ширити ся ще в рукописях, були вже 1470 р. надруковані в Римі та в Венеції, їх передруковувано дуже часто у XV — XVI ст.

[1]) Barbazan et Méon. Fabliaux et contes des poètes français de XI - XV siècles. 1808, III, 70—75.

в ріжних країнах Европи (в тім числі в 1592 р. навіть у Кракові), перекладувано на ріжні мови цілком і частинами, котрі забирано до ріжних анальоґічних збірників, в тім числі до польських і руських [1]).

Фацеция Поджжіо про сьвященника, що поховав собаку, ріжнить ся від фабльо Ритбифа тим, що тут іде річ не про осла, а про собаку, та ще більше короткістю свого змісту, що подає лише скелєт історії [2]).

Про третю що до часу своєї появи европейську редакцию займаючої нас історії звичайно думають, що вона перенята від Поджжіо. Се 96-те оповіданє французького збірника, зладженого в половині XV-го століття: „Сто нових оповідань“ (Cent nouvelles nouvelles). Здогад про те, що французька новеля взята з Поджжіо, стоїть на тім, що на найстаршій рукописи сего збірника є дата: 1434 р., а здогадний складач єго, Antoine de la Sale, був у Італії 1422 р. [3]). Але французьке оповіданє, хоть, звісно схоже з Поджжієвим — зовсім не переклад із него, воно в загалі далеко довше і могло бути зложене й незалежно від славного Фльорентийця по якомусь устному варіянту, що дійшов до французького новелїста с того самого жерела, з якого зачерпнув свою фацецию Поджжіо, та ще давнїще тему для своєго фабльо — Ритбиф. Поджжіо мусїв збирати значну частину своїх анекдотів із устних оповідань, переважно італїянських. Але в устний оборот сих оповідань, особливо в країнах середземноморських, давно вже ввійшла значна скількість анекдотів східних, арабських і турецьких.

Зі Сходу зайшов до Італїянців і анекдот про собачий або ослячий заповіт.

А в тім треба би орієнталїстам докладнїще розслїдити східні тексти сеї сторії, про котрі любителї европейської ста-

---

[1]) Пипін, Очеркъ литерат. исторіи стар. повѣстей и сказокъ русскихъ, 263—269; Ровінскій, Русскія народныя картинки.

Доси не можна ще сказати чи є в руських рукописях фацецій Поджжіо сторія про собачий заповіт, чи нема. В звісній огляді д. Пипіна про неї не згадано. У виданій петербурським Обществомъ любителей древней письменности копії Ѳацеціи или жарты польскіи, бесѣдки, утѣшки московскіі. є скілька оповідань, перенятих із Поджжіо (Памятн. др. письменности 1878—79, ст. 94 і д.), але займаючого нас оповіданя там не находимо.

[2]) Poggii Florentini oratoris et philosophi opera. Basilaeae. 1538, 431. De sacerdote qui caniculum sepeluit.

[3]) Les cent nouvelles nouvelles, avec introduction et notes par Th. Wright, I, XV, II, 205—208.

ринної та народньої словесности, не-орієнталїсти, мають, на жаль, трохи поверховні вказівки. Найбільше звісний сим любителям варіянт історії про собачий заповіт, що ввійшов до дуже любого недавнїм часом збірника Ґелєтта (Guelette): „Тисяча й одна четвертина часу“ (Les mille et un quart d'heure — contes tartares), перше виданє котрого вийшло у 1715 р. Тут ся історія (21—22 quart d'heure. Histoire du chien de Sehed et du cadi de Candahar), з відсилачем на Лямая (Lamai, инакше Lamii, або Абдулля-бен-Махмуд), турецького поета XVI-ого ст. (ум. 1531). Твори Лямая, бодай на скілько ми знаємо, на европейські мови не перекладені, окрім кількох лїричних віршів. Сам Ґелєтт не орієнталїст, а компілятор кількох збірників казок, котрі він видав під іменем татарських, монґольських і навіть перувіянських, і через те годї ручити за докладність єго перекладу турецького оповіданя. Є підстава догадувати ся, що Ґелєтт узяв основу своєї казки с твору d' Herbelot: „Bibliothèque Orientale“, перше виданє котрого вийшло в Парижи 1697 р. Тут, у статї: „Cadhi“, росказана, по Лямаю, й історія заповіту собаки.

Власне сю редакцию, поки не будуть відкриті инчі, можна вважати найближчою до найдавнїщої форми займаючої нас украïнської сатири, через те ми й зупинимо ся коло неї трохи довше.

„Лямай оповідає, — читаємо у d' Herbelot, — що в одного чоловіка була прегарна собака, котра полювала в день і стерегла в ночи, нїколи не покидала господаря і за се її дуже любили, волїли над усї, і вона заслужила собі, що поет зложив із сеї нагоди ось які вірші: „Не дивуйте ся, коли часто більше цїнять собаку, нїж чоловіка, котрий буває звичайно далеко захланнїщою звірюкою. Собака з усїх дібр отсего сьвіта посягає лише за кість.

„Але все, що є в сьвітї, не в станї наповнити очей одного чоловіка, се-б то вдоволити єго.

„Бийте собаку — вона не покине вас через се; перестаньте робити добро чоловікови — і він покине вас зараз.

„Коли та собака вмерла, господар був усе сумний; а в тім, аби трохи зробити полекшу своєму нещастю, він поховав її гарненько в своїм саду і запросив у вечір своїх приятелїв на бенькет, серед котрого він оповів їм про сю звірюку, і так скінчив ся її похорон. На другий день після сеї врочистости лихі люде донесли каді (судиї) про все, щó стало ся в вечір, і додали до

дійсности одну подробицю, що буцім то при похороні собаки роблено всї турецькі похоронні церемонії.

„Каді покликав до себе обвинуваченого і, між иншим, запитав: „Чи не належить він до тих невірних, що обожають собак?“ Обвинувачений замість усякого виправдуваня заявляє, що собака заповістила судиї 200 аспрів. Учувши про гроші, каді звернув ся до поліціянтів і сказав: „Бачите, які завидющі ті добрі люде! Чого вони не наговорили на сего чесного чоловіка!“ Потому звернувши ся до господаря собаки, сказав: „Коли ти не читав молитви по душі покійника, то, на мою думку, ми мусимо почати їх разом“. — Слово: „почати“ по турецьки двозначне, се-б то: почати молитви і розвязати міх із грішми. Оповіданє кінчить ся увагами про підкупність судиїв, котрі, як сказав поет, перше були мечем на пострах лихим, а тепер стали пустою піхвою, що хоче наповнити ся грішми від процесників.

Подібна-ж історія росказана в збірнику: Dictionnaire d' Anecdotes (Paris, 1766. ст. 451), з покликом на подорож Де ля Рока на гору Ливан (Voyage du Mont Liban, par de la Roque) і в нїй на якогось арабського писателя, котрому также приписує ся порівнанє судиїв, наведене нами вище по Лямаю. На жаль, ми не могли відкрити нїяких слїдів істнованя твору Де ля Рока, і через се не беремо ся судити про оріґінальність східного походженя французького варианта Dictionnaire d' Anecdotes. Зазначимо лише, що вариянт сей ріжнить ся від Лямаєвого та наближає ся до европейських тим, що хоть іще й не твердить факта похорону собаки на цвинтари і з релїґійними церемоніями, але каже про поставленє в саду, на могилї собаки, надгробного памятника з написом.

Можливо, що більше або менче безпосередно зо східними оповіданями звязаний і вариянт нашого анекдота, вставлений Лєсажем у єго славний роман з ішпанського житя: „Gil Blaz“ (1715), при складаню котрого автор користував ся ішпанськими жерелами на стілько, що й доси думають, що сей роман чистий пляґіят. Тут авантурник дон Рафаель оповідає (кн. V, гл. I) про те, як він бувши якийсь час по неволї мусульманином, раз напив ся у себе с приятелем Жидом і Магометанином, і вже справдї поховав у ночи собаку з усїми мусульманськими церемоніями, „зрештою, не для насьміху з релїґії Магомета, а для розривки і з глупого бажаня, що заволодїло нами серед орґії, зробити остатню прислугу моїй собацї“. Дон

Рафаель утихомирює гнів каді двома стами золотих султанів, записаних судиї в заповіті собаки, „що так уміла цінити заслужених людей“.

Хоть усї ті сьвідоцтва істнованя історії про собачий заповіт на Сході находять ся пізніще не лиш у Рітбифа, але й у Поджжіо, — та коли вже ся історія істнує на Сході, то вона, загальним ходом руху подібних історій між Европою й Азиєю, мусїла прийти зі Сходу на Захід, а не навпаки. За такою думкою промовляє й те, що й у сїм разї, як у инчих подібних, східні редакциї, особливо Лямаєва, оповідають пригоду простїще, натуральнїще, льоґічнїще в мотивах поступків дїєвих осіб: господарь собаки не ховав її по мусульманськи, лише на него наговорено се; він не звалює наговору, бо не варто перечити ся з захланним судиєю, та потверджує завину, видумуючи заповіт собаки лише яко спосіб підсунути судиї хабаря.

Звернемо ще увагу на одну цїкаву подробицю в турецькім варіянтї, повторену і в „Dictionnaire d' Anecdotes“: обвинуваченого питають, чи не належить він до секти собакопоклонників. Ся подробиця переносить нас у давнїй, до-мусульманський Іран [1]). По старо-іранській релїґії собаку тай когута шановано яко свячену звірюку, приятеля чоловіка і ворога бога пітьми й ночи та єго творів. У сьвятих книгах старих Іранців є похвали собацї й навчаня, як обходити ся з нею, особливо в слабости й ваготї її, що ставлять собаку на рівнї с чоловіком. Собака грала у давнїх Іранців важну ролю і при смерти чоловіка: її клали перед умираючим, аби відогнала своїм поглядом лихих духів; собакам і птицям віддавано їсти й труп чоловіка в осібних місцях, переважно на горах; богато людей держали у себе осібні собаки, що повинні були погребсти в собі їх останки. Подібно не закопувано в землю і трупів собак, а виставлювано їх у осібних місцях [2]). Розуміє ся, що для мусульман, котрі принесли с собою єгипетський спосіб похорону та єгипетську огиду до собаки (яко звірюки гидких їм пастухів-кочівників), старо-персидські відносини до собаки були гидкі, як і старо-персидські похорони, що мусїли видавати ся мусульманам „собачими“ похоронами. Відси

[1]) Завважаємо, що Ґелєтт кладе місце дїї нашого анекдота в іранську країну — в Кандагар.

[2]) XIII гл. Вендідад, що майже вся посьвячена собацї (Spiegel, Avesta, I, 189—201; див. те-ж M. Duncker, Gesch. des Alterthums, 5-те вид. IV, 176–179 (про похорони).

мусїв піти початок займаючого нас анекдота ще в перших часах розширеня мусульманства в Іранї (VIII — IX ст.) і може первісно він повстав у Персів, що ще зберігли останки давнїх звичаїв, і був вимірений проти з'арабізованих мусульманських судиїв. Тота редакция єго, по котрій мусульманин уже не сьміє поховати собаку, як чоловіка, лише на него наговорено таке, мусїла бути вже пізнїща, та в усякім разї вона зовсїм відповідає вмовам місця. Лямай, що в загалї компілював персидських писателїв, міг бути відгуком давньої персидської сатири.

Західно-европейска-ж редакция не зупиняє ся перед неможливостями і погано мотивованими дїями, заставляючи чоловіка, і при тому навіть сьвященника, без усяких поважних мотивів, ховати осла або собаку як християнина. Видко, що европейські переповідачі кермували ся головно злостю проти духовенства, і через те перемінили й властителя похованої зьвірюки на сьвященника, а судию на епископа. Ся злість показала ся в південній Франциї вже в XII—XIII ст., за сильного розвитку перших протестантських сект (Вальдензи, Альбігойцї й т. и.) та викликала виложене вище фабльо Ріттбифа на тему, що певно зайшла до південної Франциї з переповненої арабськими сюжетами Іспанії. Після приборканя провансальського протестантизму тема нашого фабльо немов завмирає в европейському письменстві і появляє ся в нїм аж у XV ст. — в епоху перед-реформацийну, потім у XVI—XVII ст., в епоху реформациї, в богатьох моралїстичних і сатиричних збірниках по ріжних країнах західної Европи[1]). Зріст тенденциї в обробленю сюжета сеї історії з часів Поджжіо видко особливо з порівнаня єго оповіданя с пізнїщими французькими. Так напр. у Поджжіо сїльський сьвященник простодушно ховає собаку, котру любить (sacerdos rusticanus... caniculum sibi carum sepeluit in caemeterio), і аж епископ покликує єго на суд, аби видерти від него гроші; в „Cent nouvelles" (де собака заслугує прихильність сьвященника зручністю своїх штучок) і в дальшім оповіданю вже більше натиснено на захланність епископа: запізваному до суду сьвященникови надають ся міркованя про те, що „пан епископ, Богу дякувати, найзахланнїщий прелат у королївстві, тай люде навколо него вміють витягати собі користь (до-слова: faire venir

[1]) Цїлу купу бібліографічних вказівок наведено в Oesterley, в єго виданю книжки J. Pauli, Schimpf und Ernst (85-ste Publication des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 481.)

l'eau à moulin), Бог зна як“. У старім французькім перекладі фацеций Поджжіо, виданім у 1575 р. і передрукованім у Амстердамі 1712 р., історія (Facecie d' ung prestre qui en sepuelit son chien en terre benoyste. Et commence au latin: Erat sacerdos in, і т. д.) росказана далеко обширнїще, ніж в оріґіналї. Сьвященникови надано намір висьміяти епископа, котрий, із захланности, мусїв покликати до себе сьвященника; епископови надано радість на звістку про безбожний похорон, бо він знав, що сьвященник дуже богатий... На решті перекладець каже від себе: „В сїй фацеції показано великий порок, що панує в церкві через захланність прелатів, котрих можна підкупити грішми і котрі виправдують своїх підвладних, хотьби яке лихо ті зробили, аби лише заплатили гроші, хотьби який великий і явний був їх гріх, як напр. гріх сьвященника, котрий поховав собаку в посьвяченій землї публично, при всїх парафіянах, — що чинить чудний гріх, — а все ж таки єго виправдано, коли він дав пятьдесять червінцїв по заповіту собаки“.

Ми не вважаємо потрібним оглядати тут варіянти нашої історії в инчих країнах Европи, і зупинимо ся лише коло двох, що найближче звязані з українськими варіянтами, — звісно, найцїкавіщими для нашого читача.

Перший з них, нїмецький, найхарактернїще виложений у Йог. Паулї: „Schimpf und Ernst (Глум і Поважність). Тут окрім сьвященника та епископа виведено третю особу, міщанина, до котрого, як і в українській вірші, належить собака. Лише тут міщанин без усяких хитрощів просить сьвященника поховати любу єму й жінцї собаку, „що-дї була розумнїща від инчих собак“, — за що й платить чотири золоті. Епископ покликує сьвященника до себе; добрий сьвященник налякав ся й ухопив з собою шість золотих, котрі й дає епископови, кажучи єму про заповіт собаки. Далї ми будемо буквально перекладати оповіданє Паулї з усїми наївностями єго фразеольоґії:

„Епископ сказав: „як ви єго поховали?“ Сьвященник сказав: „Він принїс менї єго в міху, пізно вечером“. Тодї епископ сказав: „Се негарно; ви мусите дати менї ще дванадцять золотих за те, що не винесли собаку с хрестом“. Ось бачите, що можуть гроші; як би у мене було досить грошей, я би став, чим би схотїв, я би підкупив людей; як би не взяв один, то взяв би другий“ [1]).

[1]) Schimpf und Ernst, нр. LXXII, 58. Паулї був чернець францїшканець, родом Жид. Перше виданє єго книжки появило ся у Штрас-

Другий цїкавий для нас варіянт находимо в підручнику до проповідей Пельбарта з Темешвару, в Банатї, на Угорщинї, виданім у 1507 р. Тут, оповідаючи про захланність, через котру видають фальшиві вироки, проповідник каже: „Так нарід оповідає про одного бідака, котрий побачив, що єго собака на полї риє ногами землю; прибігши, він побачив скарб, що туй-туй мав бути викопаний, тай украв єго, а собаку так полюбив, що коли вона вмерла, то поховав її на сьвятім цвинтарі. Коли нарід за те потяг сьвященника до суду, то той, бачучи, що єго мусять обжалувати за симонїю, предложив суднам по-одному великі гроші, кажучи, що собака, вмираючи, заповіла їм у своїй мові сей подарунок. Судиї, принаджені золотими, видали фальшивий вирок на сьвященника, так що він мусїв іще йти с процесиєю, с хрестом на похороні такої собаки“ [1]).

Сей варіянт інтересний і тим, що вказує яко на своє жерело на устне оповіданє, і тим, що хоть і переносить дїю в християнські обставини, та все-ж таки каже про судиїв, се-б то зберігає риє мусульманського оповіданя про каді. На підставі всего сего, ми можемо вивести, що варіянт сей повстав незалежно від лїтератур романських, а прийшов до Банату устною дорогою просто зі Сходу: не дурно-ж Банат межує с турецькими країнами.

Для нас особливо банатський варіянт інтересний своїм кінцем, що хоть сходить ся с кінцем турецького, а про те сходить ся рівночасно с кінцем і нашого галицького (Сад. Баронча), тай великоруських варіянтів. Остатнїх звісно доси в друку два. Поміщені вони, між инчим, і в французькім перекладї в I т. осібного виданя: *Κρυπτάδια*. Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires (Heilbronn, Henninger Frères, èditeurs, 1883). Через те, що се виданє мало розпросторене, ми наводимо тут оба сї варіянти цїлком.

I. Жилъ-былъ мужикъ, а у него былъ кобель. Разсердился мужикъ на кобеля, взялъ — повезъ его въ лѣсъ и привязалъ около дуба. Вотъ кобель началъ лапами копать землю; подкопался подъ самый дубъ, такъ что его вѣтромъ свалило. На

бураї 1522 р. і потім єго передруковувано чи мало разів до XVIII ст. (у 1538, 1524, і т. д.)

[1]) Pelbartus de Themeswar. Sermones pomerii de Sanctis hyemales, aestivales et quadragesimales. Haguenau, 1507. Dominica Ramis Palmarum. Sermo XLVI. 9.

другой день пошелъ мужикъ въ лѣсъ и вздумалъ посмотрѣть на своего кобеля; пришелъ на то мѣсто, гдѣ привязалъ его, смотритъ: дубъ свалился, а подъ нимъ большой котелъ золота. Мужикъ обрадовался, побѣжалъ домой, запрегъ лошадь да опять въ лѣсъ; забралъ всѣ деньги и кобеля посадилъ на возъ. Воротился домой и говоритъ бабамъ: „Смотрите, угождайте у меня кобелю всячески! Коли не станете за нимъ ходить, да не будете его кормить — я съ вами по своему раздѣлаюсь!“ Ну, бабы стали кормить кобеля на убой, сдѣлали ему мягкую постель, холятъ его всячески, а хозяинъ никому, кромѣ кобеля, и не вѣритъ: куда ни поѣдетъ — ключи завсегда повѣситъ кобелю на шею. Жилъ-жилъ кобель, заболѣлъ да и околѣлъ. Вздумалось мужику похоронить кобеля со всею церемоніей, взялъ онъ пять тысячъ и пошелъ къ попу. „Батюшка! у меня померъ кобель и отказалъ тебѣ пять тысячъ денегъ съ тѣмъ, чтобы ты похоронилъ его по христіанскому обряду“. — „Ну, это хорошо, свѣтъ! только въ церковь носить его не надо, а похоронить можно. Приготовляйся, завтра приду къ выносу“. — Мужикъ изготовился, сдѣлалъ гробъ, положилъ въ него кобеля, а на утро пришелъ попъ съ дьякономъ и дьячками въ ризахъ, пропѣли, что́ надо, и понесли кобеля на кладбище, да и закопали въ могилу. Дошло у попа до дѣлежа съ причтомъ; онъ и обидѣлъ дьячковъ, мало имъ далъ; вотъ они просьбу на него къ архіерею: такъ и такъ, дескать, похоронилъ кобеля по христіански. Архіерей позвалъ къ себѣ попа на судъ: „какъ ты смѣлъ, говоритъ, хоронить нечистаго пса?“ — и посадилъ его подъ арестъ. А мужикъ взялъ десять тысячъ и пошелъ къ архіерею попа выручать. „Ты зачѣмъ?“ спросилъ архіерей. — „Такъ и такъ, отвѣчаетъ мужикъ: померъ у мене кобель, отказалъ вашему преосвященству десять тысячъ денегъ, да попу пять!“ — „Да, братецъ, я слышалъ про то и посадилъ попа подъ арестъ, зачѣмъ онъ, безбожникъ, какъ несъ кобеля мимо церкви, не отслужилъ по немъ панахиды!“ — Взялъ архіерей отказанныя кобелемъ десять тысячъ, выпустилъ попа и пожаловалъ его благочиннымъ, а дьячковъ сдалъ въ солдаты.

II. Жилъ старикъ со старухою; не было у нихъ ни одного дѣтища, только и былъ что козелъ: тутъ всѣ и животы! Старикъ никакого мастерства не зналъ, плелъ одни лапти — только тѣмъ и питался. Привыкъ козелъ къ старику: бывало, куда старикъ ни пойдетъ изъ дому, козелъ бѣжитъ за нимъ изъ дому. Вотъ однажды случилось старику идти въ лѣсъ за лыками,

и козелъ за нимъ побѣжалъ. Пришли въ лѣсъ; старикъ началъ лыки брать, а козелъ бродитъ тамъ и сямъ да траву щиплетъ; щипалъ-щипалъ да вдругъ передними ногами и провалился въ рыхлую землю, началъ рыться и вырылъ оттуда котелокъ съ золотомъ. Видитъ старикъ, что козелъ гребетъ землю, подошелъ къ нему и увидалъ золото; несказанно возрадовался, побросалъ свои лыки, подобралъ деньги — и домой. Разсказалъ обо всемъ старухѣ. „Ну, старикъ! — говоритъ старуха, — это намъ Богъ далъ такой кладъ на старость за то, что столько лѣтъ съ тобой потрудились въ бѣдности! А теперь поживемъ въ свое удовольствіе“. — „Нѣтъ, старуха! — отвѣчалъ ей старикъ: — эти деньги нашлись не нашимъ счастіемъ, а козловымъ; теперь надо намъ жалѣть и беречь козла пуще себя!“ Съ тѣхъ поръ начали они жалѣть и беречь козла пуще себя, начали за нимъ ухаживать, да и сами-то поправились — лучше быть нельзя! Старикъ позабылъ какъ и лапти то плетутъ; живутъ себѣ, поживаютъ, никакого горя не знаютъ. Вотъ, черезъ нѣкоторое время козелъ захворалъ и издохъ. Сталъ старикъ совѣтоваться со старухою, что́ дѣлать: „Коли выбросить козла собакамъ, такъ намъ за это будетъ передъ Богомъ и людьми грѣшно, потому что все счастіе наше мы черезъ козла получили! А лучше пойду я къ попу и попрошу его похоронить козла по-христіански, какъ и другихъ покойниковъ хоронятъ“. — Собрался старикъ, пошелъ къ попу и кланяется: „Здраствуй, батюшка!“ — „Здорово, свѣтъ! что скажешь?“ — „А я вотъ, батюшка, пришелъ къ твоей милости съ просьбою; у меня на дому случилось большое несчастіе: козелъ померъ! Пришелъ звать тебя на похороны“. Какъ услышалъ попъ такія рѣчи, — крѣпко разсердился, схватилъ старика за бороду, и ну таскать по избѣ: „Ахъ ты, окаянный! что́ выдумалъ! вонючаго козла хоронить“. — „Да вѣдь этотъ козелъ, батюшка, былъ совсѣмъ таки православный; онъ отказалъ тебѣ двѣсти рублей“. — „Послушай, старый хрѣнъ! сказалъ попъ, — я тебя не за то бью, что зовешь козла хоронить, а зачѣмъ ты по сю пору не далъ мнѣ знать о его кончинѣ: можетъ, онъ у тебя давно уже померъ!“ — Взялъ попъ съ мужика двѣсти рублей и говоритъ: „Ну, ступайже скорѣе къ дьякону, скажи, чтобы приготовлялся; сейчасъ пойдемъ козла хоронить“. Приходитъ старикъ къ дьякону и проситъ: „Потрудись, отецъ-дьяконъ, приходи ко мнѣ въ домъ на выносъ“. — „А кто у тебя померъ? — „Да вы знавали моего козла, онъ-то и померъ!“ Какъ началъ дьяконъ хлестать его съ уха на ухо! —

— „Не бей меня, отецъ-дьяконъ! — говоритъ старикъ. — Вѣдь козелъ-то былъ почитай совсѣмъ православный; какъ умиралъ — тебѣ сто рублей отказалъ на погребеніе“. — „Эка ты старъ да глупъ!“ — сказалъ дьяконъ: — что-жъ ты давно не извѣстилъ меня о его православной кончинѣ! Ступай скорѣе къ дьячку: пущай прозвонитъ по козловой душѣ!“ — Прибѣгаетъ старикъ къ дьячку и проситъ: „Ступай, прозвони по козловой душѣ!“ И дьячокъ разсердился, началъ старика за бороду трепать. Старикъ кричитъ: „Отпусти, пожалуй, вѣдь козелъ-то былъ православный; онъ тебѣ за похороны пятьдесять рублей отказалъ“. — „Что-жъ ты до сихъ поръ копаешься! Надобно было пораньше сказать мнѣ: слѣдовало бы давно ужъ прозвонить!“ Тотчасъ бросился дьячекъ на колокольню и началъ валять во всѣ колокола Пришли къ старику попъ и дьяконъ и стали похороны отправлять: положили козла въ гробъ, отнесли на кладбище и закопали въ могилу. Вотъ, стали про то дѣло говорить промежъ себя прихожане, и дошло до архіерея, что попъ де козла похоронилъ по-христіански. Потребовалъ архіерей къ себѣ на расправу старика съ попомъ: „Какъ вы смѣли похоронить козла? ахъ, вы, безбожники!“ — „Да вѣдь этотъ козелъ, — говоритъ старикъ, — совсѣмъ былъ не такой, какъ другіе козлы; онъ передъ смертію отказалъ вашему преосвященству тысячу рублей“. — „Эка ты, глупый старикъ! я не за то сужу тебя, что козла похоронилъ, а зачѣмъ ты его заживо масломъ не соборовалъ!“... Взялъ тысячу и отпустилъ старика и попа по домамъ“.

Не вважаючи на своєрідні подробиці тільки що наведених великоруських оповідань, схожість їх, так само як і галицького варіянта, з редакціями Пельбарта й Паулї на стілько виразна, що їх треба признати коли не безпосереднїми відгуками сих варіянтів, то дїтьми одних батьків, яких треба шукати коло дунайської країни, відки ся тема могла лехко зайти і в Галичину. А в тім, коли зважити, що книжка Пельбарта була розширена по всїй Ґерманії, як і книжка Паулї, то можливо, що оповіданя на виложену в них тему перейшли від Нїмців не лише в Галичину, але й у Великоросію, вкупі з инчими подібними творами, лубочними образками й т. и., тим більше, що жарт про собачий або цапячий заповіт мусїв мати дуже радих слухачів серед сектантів безпопівців, що в загалї більше переняли від

західних протестантів, ніж се звичайно думають люде, що спеціяльно досліджують росколи та єресї [1]).

Звертаючи ся тепер до української вірші, від котрої ми почали виложений повище дослід, ми бачимо, що вона вяже ся першою своєю половиною з варіянтами Паулї та Пельбарта, виводячи селянина, але в усім инчім самостійна від них. Вяже ся вона й з великоруськими варіянтами, хоть дуже оріґінально, а то з обома на раз тим, що виводить на сцену і собаку, і цапа. При тому ще українська вірша орудує сими звірюками зовсім самостійно, надаючи кождій із них особливу ролю в сатирі. Епізод посьвяченя цапа,—епізод, завважаємо, неможливий у країнах оголеного духовенства, — виходить в українській вірші зовсім оріґінально, не зустрічаючи ся ні в однім доси звіснім варіянті, ані східнім, ані західнім. Чи повстав він зовсім оріґінально в українській вірші, чи єго занесено відкись із посвяченої, православної землї, — поки що важко рішити до решти. Завважаємо тілько, що декотрі великорусизми в мові української вірші про мужика Гаврила, та вказівка в кінцї вірші на куренє люльки й нюханє табаки, як на вчинки негарні, дають підставу догадувати ся, що істнує великоруська роскольницька редакция, середня межи наведеними вище великоруськими анекдотами та українською віршею.

II.

Друге українське „фабльо“ схоже що до характеру с першим, хоть значно лїпше від него що до літературного оброблення. Се — сатирична вірша, що надрукував д. Кулїш у своїх „Записках о Южной Руси“ (т. II, 83 — 95) під заголовком:

[1]) Що до скорости роскольників до розширеня подібних оповідань, то ми можемо покликати ся на звістку покійного Павла Мельнікова, що писав ув офіціяльній записці: „Чи може нарід з пошаною дивити ся на духовенство, чи може він не йти в роскол, коли він тілько й того, що чує, як один піп, сповідаючи конаючого, вкрав у него с-під подушки гроші, як другого витягли з непотрібного дому, як третій охрестив собаку“ й т. и. В увазї Мельніков додає: „Скілька сторін можна наповнити такими примірами, означаючи час і місце кождої пригоди і при тому все в межах Нижегородської ґубернії“ (Исторический Вѣстникъ, 1884, ноябрь, 304). Розуміє ся, на те, аби сьвященник міг охрестити собаку, се-б то зробити щось таке, як оповідає ся в нашій сатирі, треба, аби хто-небудь піддурив єго до сего, а такий радо буде й оповідати потому готові вже сатири на такі поступки.

„Баляда с часів унії“, — хоть, завважаємо мимохідь, у ній нема нічого уніятського. Зміст сеї вірші ось який. — У бідного селянина Кирика, саме в жнива вмерла дитина, і він пішов до попа просити поховати її на борг до весни. Піп не хоче чекати і домагає ся, аби Кирик із жінкою зараз відробив по пять день. Селянин не хоче і постановляє, за порадою пана, сам поховати дитину. Коли Кирик почав копати яму, до него прийшов незнайомий старець і показав инче місце на яму. На сім місці Кирик викопав котел із карбованцями, — після чого, звісно, дитину єго поховано з можливою помпою: піп дістав пятнадцять карбованців; поминки були славні. Вернувши ся домів піп дуже задумав ся про те, відки у Кирика гроші, а „захланна попадя“ порадила єго випитати ся селянина на сповіди. Селянин признав ся, але, не вважаючи на погрози попа, не схотів віддати викопані „прокляті“ гроші „на церкву“. Тодї попадя придумала способ: одягла чоловіка в волову шкуру, се-б то за чорта, й післала єго в ночи під вікно Кирика домагати ся назад „чортових“ грошей. Кирик віддав гроші і піп приніс їх домів. Та ось біда: котел прикипів до рук, а волова шкура до тїла попа. Попадя біжить до дому Кирика й просить ратувати попа з біди, але Кирик іде до пана, і той збирає громаду й каже вести попа в Почаїв. Там, при величезному здвизї народу, нещасний просить Матїр Божу зняти з него волову шкуру, обіцяючи на далї не слухати жінки.

На сім уриває ся „баляда“ (?) у д. Куліша. Додано ще, що кобзарь, від котрого буцїм то записана ся баляда, на запит про попа відповів, що Матїр Божа не схотїла простити єго, й він так і помер у воловій шкурі. В „Трудахъ этнографическо-статистической экспедиціи въ Юго Западный край“ Чубинського (т. II, 105—106) надрукована прозаічна редакция сеїж історії (Кирик, записано в с. Мліївi, черкаського повіту, Київської губернії), дуже близька до віршованої д. Куліша: і в ній гроші відлипають від рук попа, коли їх схотів відобрати Кирик, а шкура спадає с попа після молитви Почаївській Божій Матери.

Що до редакциї сатири, надрукованої д. Кулішем, то треба зробити невеличку застороrу. Ся редакция поміщена в статї: „Сказки и сказочники“, зробленій по зшитку артиста д. Льва Жемчужнїкова. Але окрім того в кінцї статї покладено дві вірші: Сатира про Кирика та вариянт звісної пісьні про „Правду й Неправду“, яко записані від кобзаря Остапа (Вересая, що по тому став дуже звісний і був і в Петербурзї). Але вариянт

Остапа Вересая пісьні про Правду, що записано від него в київськім відділї Росийського ґеоґрафічного Товариства, дуже ріжнить ся від поміщеного у д. Куліша, а на запит про Кирика кобзарь відповів, як подала київська ґазета „Трудъ“, що він такої пісьні ніколи не сьпівав і про неї й не чув. Очевидячки, що видавець „Записокъ о Южной Руси“ приписав кобзареви Остапови матеріяли, котрі дістав инчою дорогою.

Звісно, після надрукованя в „Трудахъ“ Чубинського прозаічного оповіданя про Кирика не може бути сумніву що до народнього жерела „баляди“ д. Куліша, та все-ж таки треба би бажати опублїкованя инчих її копій. Такі копії й є: так у „Кіевской Старинѣ“ були вказівки на істнованє у ріжних осіб таких копій; нарештї ми чули, що дві копії передано з Подільської ґубернії до Київа: до відділу ґеоґрафічного Товариства і до редакциї „Кіевской Старины“, та їх чомусь і доси не надруковано.

Таким чином після всего того, що ми тілько що сказали, треба признати, що фабльо про Кирика досить розширене бодай на правобічній Україні і, значить, досить **народнє**, а через те воно тим більше варто уваги.

При всій оріґінальности подробиць і навіть загальної редакциї руськo-української сатири, виходить при порівнянім дослїдї, що се лише переробка — правда, дуже своєрідна — казки про те, як бідак добув скарб, дуже розширеної по Азиї та Европі. З цїлої купи варіянтів отсеї казки ми вкажемо тут лише такі, по котрим можна ясно дослїдити ембріольоґію нашої сатири.

Так ув афґанськім варіянтї одної с таких казок бідак, у батька котрого сусїд наврочив одинокого бика, несе бичачу шкуру й лїзе з нею ночувати на дерево; під се дерево сходять ся розбійники дїлити здобич; наляканий бідак опускає шкуру, розбійники с переляку тїкають, і скарб дістає ся бідакови, котрий по тому віджартовує ся лютими жартами від зачудованих его богатством сусїдів (із Thorburn, Bannu or our Afghan Frontier, 184, в Romania, 1878 р., 589—590 [1]).

[1]) В инчих східних варіянтах (монґольсько-індийськім, індустанськім, сибірсько-турецькім) ролю коровячої шкури сповняють частини тиґра, кінська голова, або члени тїла вбитого героєм велитня. В декотрих европейських оповіданях, де мандрівка надана по більшій частинї щасливому дурневи, замість шкури появляють ся **двері**, котрі дурень зняв із завіс. Огляд розпространеня сих подробиць див. в Romania, 1876, 1877 і 1878 рр. у примітках Коскена до льотаринґських казок, при X, XX, XXII.

Із відповідних західно-европейських казок отся подробиця про коровячу шкуру розроблена особливо в казках Франциї: в пікардській, де хлопець опускає з дерева коровячу шкуру, зовсім так само в афґанській казці (Mélusine, I, 280); у льотаринґських, напр. у казці „René et son seigneur“ (у Romania, 1876, 357—360), де бідак уже надягає коровячу шкуру з рогами собі на голову і в такім видї здогоняє в лїсї розбійників (пор. там-же, 1877, нр. XXII, 1878, 589—590, Luzel, Contes Bretons, ст. 85), та в бретонській, де хитрий бідак уже навмисно підкрадає ся до злодіїв, надягши коровячу шкуру: „злодії подумали, що то прийшов чорт ухопити їх, і повтїкали що духу“ (Sébillot, Contes populaires de la Haute Bretagne I, 213).

Паральлєльно с сею казкою розширила ся по Азиї, Европі та зачеплених арабським вплывом частинах Африки друга, посвоячена з нею, казка про богатого й бідного сусїдів або братів, де остатнїй богатїє, а перший, зразу для него немилосерний, а потому завистний, іде за єго слїдами, але карає ся. Основа сеї казки дуже давня, ще буддийського походженя; вона рушила на Захід, окрім устного способу, ще й лїтературно, через арабську „Калїла й Дімна“ та її середновікові перерібки, але вже давно в самій Индиї встигла пустити від себе скілька парослів, від котрих у простій лінії пішли, між инчим, і европейські оповіданя про Правду та Кривду, добре звісні й росийській публицї [1]).

---

[1]) Ми боїмо ся надто вантажити сторони неспеціяльного виданя не лише докладною ґенеальоґією, але навіть бібліоґрафією сеї казки, й обмежимо ся лише вказівкою на індийські оповіданя в Панчатантрі та коментарі до них у Бенфея (Pantschatantra, II, 114—118, про двох сусїдів, Добромисла та Лихомисла; 256—258 про хорого царевича й жінку єго, царівну, що була прогнана як Корделїя, та вилїчила чоловіка й найшла скарб, підслухавши розмову двох змий; I, 275—279, 370; див. те-ж II, 358—360, I, 510—519, про чудесне лїченє), на тибетське (Tibetan Tales derived from Indian sourses, transl. by Schiefner, done to english by Ralston, LXI, 279 — 286) і на примітки Р. Кельлєра до сербської казки в Archiv für slav. Philologie, V, 67 і д., та Коскена до французької в Romania, 1877, 345 і д., нарешті на малґашський (з острова Мадаґаскара) в Almanach des traditions populaires, III, 114—115. Українські варіянти казки про Правду та Кривду див. у Чубинського, Труды экспедиціи, I, 185—6, II, 587—591; великоруські в Афанасьєва, нр. 68. Оріґінальна українська верзия в Драгоманова, Малор. нар. пред. и разсказы, ст. 49—50 (Не посылай брата къ чортовой матери).

Між инчим до парослів сеї сторії належить і основа звісного оповідання в „Тисячі й одній ночи“ про „Алї-Бабу та сорок розбійників“, де лише мотив про богатого та бідного брата зіллявся з мотивом про зручного злодія, вложеним іще Геродотом у лєґенді про касу єгипетського царя Рампсенїта, як се бачимо в відповідній українській казці (Рудченко, Народныя Южно-русскія сказки, II, нр. 33), про котру ми ще мусїти мемо сказати зараз. Дуже може бути, що згадана вище казка про здобутє бідаком (дурнем або хитрим) богатства від наляканих розбійників, то лише пізнїща карикатурна редакция сеї казки про двох братів і сусїдів. В усякім же разї канва займаючої нас сатири вяже ся, по своїй ґенеальоґії, с сею темою, — як воно видко й з близьких їй оповідань, записаних у руських країнах.

Так ув одній казці, завважаній Барончем у Галичинї, бідний брат викопує під деревом скарб, показаний сном; богатий завидує єму і надягнувши „диявольський мундур“ (у Баронча не сказано, який) іде відбирати від брата скарб, як пін у нашій сатирі. А в тім, конець тут трохи инакший, нїж у сатирі, ближчий до инчих народніх казок: у рішучу мінуту появляє ся на сцену справдїшнїй чорт і питає перебраного: „Ти хто?“ „Диявол“. „Ну, тепер дійшло до того, що й диявол з дияволом бє ся“, — сказав нечистий і вилетїв с перебраним у каглу (Barącz, там же, 187—188, Skarb). Окрім показаних прикмет, у галицькім оповіданю цїкава подробиця про те, як богач пізнає що бідак добув скарб, по золоту, що прилипло до дна мірки, котрої випрошує в него бідак, аби зміряти скарб, — подробиця, котру подибуємо і в арабській історії „Алї-Баби“ та в її паральлєлї у Рудченка, і в богатьох инчих оповіданях, азиятських і европейських [1]).

Так само, коли й не більше, близький до нашої сатири великоруський варияит оповіданя про богатого брата, надрукований в анонїмній книжцї, що стала тепер бібліоґрафічною рідкістю: „Русскія простонародныя легенды“ (Спб., 1861), під заголовком „Завистливый“ (ст. 8—10). Тут два бідаки находять скарб, копаючи гріб для старої матери. Богатий сусїд надягає цапову шкуру, аби виманити скарб, але вернувши ся домів, налякує

[1]) Не лише сею подробицею, але й усею своєю фабулою з галицькою казкою сходить ся особливо чеська Chudy a bohač у Б. Немцової, Národni báchorky a pověsti, Praha, 1880, II, 311—316.

свою жінку на смерть і потому так і лишає ся в цаповій шкурі з рогами [1]).

Отже з таких „мандрівних“ межинароднїх казкових елементів склала ся українська сатира на попівську захланність; але вже в сій до решти українській редакциї, в якій ми бачимо її вище, сатира ся, своєю дорогою, пішла на мандрівку і завважали її вже в Великоросиї, де вона має чудну історію, не стілько зрештою літературну, як поліцийну.

В книжці д. Іконнїкова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ“ (Спб., 1873, ст. 420) читаємо: „Тодї (1825 р.) Шішков написав лист до царя (Александра I), де вказував на дійсні результати буйного духа часу, як часті злодійства, грабунки, вбійства, розпросторенє роскола й непошани до духовенства, котру підпирав навіть таким аргументом, як розпросторенє в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ же къ нему и приросла“.

Та се ще не все. В „Древней и Новой Россіи“ (1879 р., листопад, 403—409) читаємо цїле оповіданє д. Дм. Завалїшіна: „Петербургскія легенды и событія въ 1825 г. Исторія попа съ рогами“. Наводимо головні частини зі споминів самовидця.

Раз у вечір 1825 р. д. Завалїшін їхав у Петербургї коло Казанської катедри і завважав навколо велику купу людей. Не звернувши на се великої вваги оповідач поїхав далї. Але дома візник єго став просити, аби єго пустити до Казанської катедри „подивити ся на попа з рогами“. Через якийсь час прийшов до д. Завалїшіна знакомий що также натискав на те, аби їхати до катедри.

„Ми поїхали, — каже далї наш автор, — але Невським проспектом не могли вже проїхати до Казанської катедри, та об'їхали навкруги, Міщанською. Але й тут не могли ми під'їхати близько і мусїли злїзти з дорожки тай пішли пропихати ся крізь товпу до катедри. Дійшовши до лївого ряду стовпів ми побачили, що в кінцї її, припертий до одного стовпа, стоїть поліцмайстер Чіхачов, обернений лицем до Невського проспекта, та намовляє товпу, аби розійшла ся; але єго намови й аргументация видали ся нам трохи чудними, бо вони йшли не так до

[1]) В сибірсько-турецькім варіянтї казки з круга Рампсенїта царевич-злодій, надягши козячу шкуру, появляє ся яко лихий (чорт), що має прийти перед кінцем сьвіта (Radloff. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, IV, 200).

простого народу, що складав головну масу, як до людей вищих верстов, що приїхали в екіпажах, і навіть до дам, що дивили ся крізь віконця в каретах. „Добро бы тутъ былъ только простой народъ, — казав Чіхачов, — а то я вижу и людей порядочныхъ, вижу, къ сожалѣнію, даже и дамъ, и притомъ въ такое время, когда добрымъ матерямъ семействъ приличнѣе, кажется, было бы находиться дома“ і т. д. В відповідь на такі намови товпа мовчала, але у тих, що сидїли в екіпажах, вони викликали тілько сьміх і на них відповідали. Хтось на посьміх почав бити браво, а декотрі голоси, власне жіночі, кричали єму з екіпажів, що він же сам бачив попа з рогами, а не хоче, аби й инчі так само подивили ся. Тим часом товпа все росла, все більше й більше напирала на катедру, так що, не вважаючи на городових (тодїшніх будочників) і жандармів, що здержували її, декотрі вихоплювали ся на драбину і навіть вилїзали з боку на ряд стовпів; певність, що піп з рогами справдї є в катедрі, змагала ся ще через те, що всї двері катедри були замкнені і коло них стояла полїцня, а всї чули, як розмовляли в товпі, що духовенство, котре було в катедрі, ще не виходило з неї. І Бог знає, чим би се все скінчило ся, як би не те, що хтось раптом пустив чутку, що попа вивезли з катедри кудись підземним льохом, в істнованє котрого тодї вірили, вважаючи мабуть за підземні льохи канали, в котрі спливала і котрими відпливала вода.

„Коли товпа трохи зрідла, ми пронхали ся до Чіхачова, котрий знав мене добре. Я спитав ся Чіхачова, що́ значить отсе збіговище і про якого попа з рогами йде розмова? „Ну, вотъ подите же! — сказав він сердито. — Кто и для какой цѣли пустилъ слухъ, разыскать еще не было времени; но разсказываютъ, что за какую то провинность одного попа Богъ наказалъ тѣмъ, что у него козлиные рога выросли, и что вотъ привезли его сюда, и будетъ у Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа и рога отпали бы, а молебствіе будетъ служить-де митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ. Ну, вотъ народъ и взбѣленился. Да вѣдь не то, право, досадно, — казав він далї, — что набѣжало дурачьё, а то туда же полѣзли и барыни въ каретахъ. Право, не шучу, насчиталъ каретъ десятокъ; а изъ одной еще какая-то барыня и обругала меня, что не пропускаю въ соборъ“.

„Від'їжджаючи від катедри вже по Невському, ми побачили, що в кінцї другого ряду стовпів стояв обер-полїцмайстер у такім

самім становищу, як Ліхачов, але насильно товпи не розгонили; вона розійшла ся сама.

„На другий день раненько прийшов до мене з рапортом від роти дижурний і сказав менї, що з екіпажа (так називали ся не окремі команди кораблїв, а баталїони моряків) велено виряднти людей і взявши вкупі с поліціянтами сикавки з Нового Адміралтейства (де, на випадок пожару кораблїв на ріцї, була чимала вогнева сторожа), поплисти як найшвидче на малім Бердовськім пароходї до Невського манастиря, де почала знову збирати ся товпа народу на чутку, що попа з рогами відвезено в передодень із Казанської катедри в Невський манастир. Під Невським же почало ся тим, що до-сьвіта скілька людей, один за одним, бігли вулицями до манастиря і на бігу кричали до двірників і инчих людей, котрих надибали на вулиці й котрі їх питали, куди й по що вони біжать, — що сегодня певнїсїнько можна буде бачити попа з рогами в Невському манастирі і, розуміє ся, потягали за собою цїкавих. Тим часом у манастирі чи через те, що вже їм дано знати на перед, чи по-простy з обережности після вчорашнього збіговища коло Казанської катедри, досить того, що коли товпа збіглась я, то брама в манастирі вже була замкнена, щоб, розуміє ся, й послужило для товпи немов потвердженєм того, що казали тї люде, котрі бігли. Поки народу було ще не дуже богато, товпа стояла спокійно, чекаючи, що браму відомкнуть швидко і без усякого домаганя, і лише розмовляли й толкували про чудесну подію. Та коли народу зійшло ся вже досить, через те, що мало-по-малу пішла по містї чутка, що піп із рогами находить ся в Невському манастирі, і що нарід туди валить, то товпа стала гудїти та викрикувати, аби відомкнули браму. Та ось у вікнї церкви, що над брамою, появила ся якась духовна особа (думали, що се сам митрополит) і почала вговорювати нарід, аби розійшов ся, що нїякого попа з рогами нема, що все те пусті, глупі чутки, вигадка якихось лихих людей. Але в відповідь на се товпа, що була замовкла на мінуту, коли появив ся в вікнї той, що говорив з нею, знов почала гудїти і ще дужче кричати та домагати ся, аби її пустили в манастирь. На рештї хтось крикнув: „Да что, братцы, слушать! сами отворимъ ворота! Строй лѣстницу, полѣзай чрезъ стѣну!“ Миттю кілька людей оперли ся руками в стїну; инчих почали підсаджувати їм на плечі, аби перелїзти через стїну; та тут настиг корабель із сикавками і почали на товпу сикати, а поліціянти розгонити її, хапати першого-лїпшого

що попадав ся під руку і відводити на пароход; а про те найшли ся такі уперті, котрі закриваючи ся одною рукою від води, що била просто їм у лице, все-ж таки старали ся вилїзти на стїну; але коли почув ся крик: „солдати! солдати!“ — товпа швидко розбігла ся. По тому полїция захопила ще скількох із тих, що полишили ся від утїкачів, і збіговища вже нїгде не повторяли ся. Але ще того самого дня, над вечір, стало звісно, що вся історія попа з рогами, буцїм-то привезеного в Петербург, була штучкою злодіїв, котрі бігали вулицями та кричали про попа з рогами власне на те, аби витягнути з домів двірників та инчу прислугу і користуючи ся сим обікрасти покинені без догляду доми, бо, як показало ся, справді того ранку немало домів коло манастиря обікрадено.

„Та що́-ж могло дати причину до складеня такої сторії про привезенє попа з рогами, котрою злодії так зручно покористували ся? Показало ся, що в основі чутки була дійсна пригода з одним попом, хоть у самій сїй пригоді й не було нїчого чудесного.

„Оповіданя про сю пригоду були дуже ріжнородні. Найправдоподібнїщий виклад, узятий з порівнаня богатьох оповідань, ось у чому: в одній з південно-західних ґуберній (се потверджує ся одним місцевим виразом ув оповіданю), в однім селї жили в хатї край села бурлаки, дід і баба. Вони годували ся майже милостинею, бо все їх ремесло складало ся з вязаня вінників, за котрі їм платили не грішми, а кусниками хлїба. Та ось баба вмерла, і дїд пішов до попа просити, аби поховав її, але піп хотїв за відправу панахиди „карбованця“ (місцевий вираз, що значить „цѣлковый“); коли-ж дїд сказав попови, що відки єму, дїдови, взяти такі гроші, то піп прогнав єго, кажучи: „Ну, то ховай свою бабу сам“. Заплакав дїд і пішов копати яму коло своєї хатчини; але копаючи найшов скарб, горнець із срібними грішми, котрі розсипали ся, коли горнець розбив удар лопати. Зрадуваний дїд захопив скілька монет, побіг з ними до попа, аби заплатити на перед за похорон і на запит попа, відки він дістав тілько грошей, оповів простодушно все, як було. Коли дїд пішов, то попадя стала міркувати: на-що, мовляв, бурлакови тілько грошей, і як би воно гарно було виманити їх або взяти у него? Толкували, міркували, придумували ріжні способи, і стали на решті на тому, що найкраще налякати єго, бо й так у него в хатї мертвець, і що піп задля сего мусить перебрати ся за чорта і сказати дїдови, як він сьмів рушати і взяти собі заворожений, чортів скарб, і що він, чорт, возьме за се дїдову

душу, коли той не віддасть єму все, щó найшов. Але тут ріжні оповіданя не згідні: одні кажуть, що задля того, аби піп міг перебрати ся за чорта, навмисне вбили цапа; инші, що сама думка перебрати ся в цапову шкуру через те й прийшла попадї в голову, що того дня, з якоїсь нагоди, вбито цапа і шкура з головою висїла в сїнях, — щó правдоподібнїще, бо вбивати в ночи цапа і знимати з него шкуру саме тодї, коли її спотребило ся, се вчинило би клопіт не в свій час і підняло би вештанину, що певно збудила би сплячу челядь і звернула увагу її на те, щó робить ся. Але чи сяк чи так, певне те, що піп, коли вся челядь полягала спати, перебрав ся в цапову, сиру ще шкуру, з головою й руками; але, як на те, тілько що він хотїв іти на свій роздобуток, коли се задзвонив поштовий дзвінок і на вулицї підняла ся біготня народу. Що дїяти? От попадя й порадила, аби піп не розбирав ся, а ляг, як є, перебраний, і трохи попіспав, поки проїжжий поїде і нарід розийде ся, — тодї вона збудить єго. Тим часом, поки на вулицї рух перестав, минуло чимало часу. Аж коли на вулицї все затихло, і попадя отворивши вікно й визирнувши на вулицю, побачила, що там нема нїкого, вона збудила попа. Він вилїз вікном і пішов до бурлака. Як рахувала попадя, так і стало ся. Наляканий дїд віддав усе, і піп триумфуючи вернув ся домів і радував ся тому, що єму повело ся і що єго нїхто не завважав на вулицї. Та ось коли він схотїв швидко розібрати ся, то показало ся, що зробити се не лехко, бо, натурально, від спеки в хатї та від теплоти тїла сира й липкá цапова шкура за досить довгий час, поки він спав і ходив, присхла до волося й тїла, і скинути її раптом, не відмочивши, було неможливо. Тут оповіданя знов ріжнять ся: одні кажуть, що піп і попадя, не зміркувавши зразу, що шкура мусїла присхнути і не можна її зняти від разу, подумали, через нечисту совість, що се кара божа, що шкура й голова приросли до тїла, — наробили крику і збудили тим челядь. Инчі казали, що піп закричав по-простy від того, що попадя, на-поквапки, бажаючи помогти попови як найшвидче розібрати ся, необачно сїпнула за цапову шкуру і разом із нею розуміє ся, й за присохле до неї волосє, так що піп закричав з болю. Третї казали, що серед вештанини, кваплячи ся добути с печи горнець с теплою водою, аби відмочити шкуру та визволити волосє, вона опустила горнець на підлогу, й т. и. Але чи сяк чи так, досить того, що збуджена горшком і шумом

у поповій комнатї вся челядь, думаючи, за добули ся злодії, збігла ся і застала попа ще в цаповій шкурі. А як на те, у него тодї ночували ще й проїжжі купцї, котрі те-ж прибігли, і таким чином появили ся й постороннї сьвідки. Миттю пішла чутка по селу. Збіг ся нарід. Дійшла чутка і до бурлака, котрому, звісно, й стало ясно тепер від разу, який се приходив до него чорт; а бурлак вияснив усю справу инчим, і став домагати ся, аби піп віддав єму скарб. Звістка про сю пригоду дійшла, розуміє ся, і до консисторії, котра рада була нагодї, аби прикрутити попа, тим більше, що попа знали яко богатого чоловіка. Зроблено слїдство, після котрого акти буцїм-то прислано з місцевої канцелярії в синод, і через те пішла чутка про неї й у Петербурзї, з додатком, що й самого попа привезли, — тим часом як прислано лиш акти про него. Були цїкаві, котрі, стараючи ся визнати все докладнїше, роспитували у знакомих синодальних урядників. Але ті відповіли, що самі чули про сю подію лише приватно, але в синод нїякі подібні акти не приходили. А в тім, може їм не казали розносити справу, — а явности, котра звіщає, як робить ся тепер, про кожду більше або менче цїкаву подію, тодї ще не було, і через те не було нїяких способів перевірити чутки. Певно лиш одно: через допити від приватних осіб вияснило ся зовсїм, що ще давно перед зборами коло Казанської та під Невським усю історію про попа з рогами оповідали вже на ріжні лади в Петербурзї, через оповіщенє листами або приїжжими с того місця, де справдї стала ся описана повище подія. Про се нагадало богато людей, котрі чули оповіданя перед згаданими збіговищами і, розуміє ся, що нарештї злодії покористували ся історією, котру чули, аби підняти розрухи і збіговища для своїх цїлей".

Ми навмисно виписали досить богато з оповіданя д. Завалїшина, і через те, що він, сам того не підозріваючи, дає нам петербургські варіянти нашої руcько-української сатири, і через те, що самі поясненя д. Завалїшина до крайне „глупої чутки" видають ся нам дуже характерними. В сих поясненях д. Завалїшин пішов за слїдами наївних раціоналїстів, — від Геродота до самого Ренана, котрі хотїли реалїстично витолкувати міти, — і властиво вийшло, що він сам по-своєму так само вірить в основу міта про попа з рогами, як і петербурська маса 1825 р. А тим часом увесь тодїшнїй петербурський розрух був нїчим инчим, лише лїтературним відгуком сатири, котра зайшла на північ Росиї з правобічної Вкраїни, а зовсїм не результатом яко-

гось факта, взятого д. Завалїшіним за дійсність. Що власне з полудня пішов у Петербург сей відгук, видко й з оповіданя д. Завалїшіна, що вказує на якусь південно-західню ґубернію. Донос Шішкова натякає на участь роскольників у переносї сего відгуку.

А в тім, розстаючи ся з нашою сатирою, ми нагадаємо, що в початку 1884 року віддїл „Новинок“ богатьох австрійських газет був прикрашений ось якою дивовижею:

„Диявол у телячій шкурі. В селї Шатар, на Угорщинї, в ночи перед постелею одної селянки, котрої чоловік не ночував тодї дома, раптом появило ся теля, котре стало на пялки і людським голосом стало домагати ся від селянки грошей. Жінка завмерла зо страху і лише лепотїла: „Хрестна сила з нами!“ Теля заявило, що воно — сам чорт, і вона мусить віддати єму свої гроші. Селянка з плачем віддала єму 200 фльоренів, що мала, але чорт був сим невдоволений і домагав ся більше. Тота божила ся, що у неї нема більше нїчого. Тодї чорт-теля ухопив із колиски її дитину і грозив, що возьме з собою. Селянка сказала, що в неї в пивницї є богато мняса, котре він може взяти собі. Диявол засьвітив сьвічку і пішов у пивницю. Тодї по селу проходила нічна сторожа. Побачивши в пивницї вогонь у такий незвичайний час, вояки спустили ся туди і на сходах зустрілн ся з телям, що йшло на двох ногах. Вони зараз же взяли єго й повели до сїльського судиї; та показало ся, що єго дома не було, і жінка єго не знала, куди він пішов. Чорта під сторожею лишили тут. Коли се жінка судиї скрикнула: „Господи, та на нїм чоботи моєго чоловіка!“ З арештованого стягли телячу шкуру, і всї присутні з зачудуванєм побачили, що то був перебраний сам сїльський судия. Зараз на другий день єго післали під сторожею в місто“.

Чи справдї стала ся на Угорщинї подібна подія, чи вона перероблена якимось ґазетником із ходячої казки (щб бував!), і коли стала ся, то чи натхнув ся її герой подібною казкою, чи своїм розумом придумав „диявольський мундур“, — не беремо ся судити.

На решті згадаємо, що зовсїм однородна з оповіданєм про Кирика — казка (теж зовсїм оріґінальна) про попадю, котра крала у бідної селянки кури і котра, за кару за те, поросла перед Великоднем курячим пірєм (Малор. народн. преданія и разсказы, 154 — 155). Але ми не зупиняємо ся коло неї й инчих подібних українських оповідань, бо вони виложені не віршами.

Таких оповідань лишило ся нам із старовини чимало, й їх остатнїм часом повинно ставати більше в міру розвитку сектанства. Бодай обсерватори „штундистів“ кажуть, що серед них ходить богато сатиричних оповідань про духовенство. На жаль, доси нїхто не записав сих оповідань. А тим часом, окрім усего инчого, тї оповіданя були би дуже цїкавим материялом для історії самостійної стичности нашого народу з Заходом. На сатирі про богатого мужика Гаврила ми бачили примір такої стичности. Тепер же, коли цїлий т. назв. штундовий рух, се властиво відгук европейсько-американського баптизму, — хоть, звісно, обставлений і змінений місцевими умовами, — подібних примірів повинно бути більше.

„Вѣстникъ Европы“, 1887 р. липень. Підпис: К. Г.

Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях.

Половецькі напади, як то кажуть, „дали ся в знаки“ нашим предкам. Межи переходами Половців через нашу землю одним із найтяжчих був напад 1096 р. на Київ і похід 1097 р. у Галичину, де вони били ся з Уграми. Бодай літопись каже про сї події з відносно більшими подробицями і навіть додатковими міркованями, мабуть ще й через те, що підчас нападу 1096 р. Половцї вдарили на київську Лавру.

„Въ лѣто 6604 (1096).. ...июля..... въ 20 день пятокъ, въ часъ 1 дня, приде второе Бонякъ безбожный, шолудивый, отай, хыщникъ, Кыеву внезапу и мало въ городъ не вогнаша половци, и зажгоша по пѣску около города, и увратиша ся на монастырь, і пожгоша монастырь Печерськый, намъ сущимъ по кѣльямъ, почивающимъ по заутрени. И кликоша около монастыря, и поставиша 2 стяга предъ вороты монастырскими, намъ же бѣжащимъ за домъ монастыря, а другимъ убѣгшимъ на полотѣ; безбожнiи же сынове Измаилеви высѣкоша врата монастырю и устремишася по кѣльямъ, высѣкающе двери, изношаху, еже аще обрѣтаху въ кѣльи, и посемъ вожгоша домъ святыя Владычицѣ Богородицѣ и придоша къ церкви, и зажгоша двери яже ко угу устроенныѣ, а вторыя, иже къ сѣверу; і влѣзше у притворъ у гроба Федосьева, и вземьше иконы, зажигаху двери и укараху Бога и законъ нашъ“. Тут лѣтописець пускає ся в міркованя „о терпѣнiи и попущенiи Божiемъ, наказанія ради христiанъ“, і по тому далї описує половецьке спустошенє: „Тогда же зажгоша и дворъ красный, его же поставилъ благовѣрный князь Всеволодъ на холму, иже есть надъ Выдобычь: то все окоянныѣи половцѣ запалиша огнемъ“. Далї, після скількох благочестивих викликів, лїтописець займає ся справою про походженє Половців і зо скількох думок годить ся на те, що вони

походять від Ізмаіла: „а Измаило роди 12 сына, отъ нихъ же суть торкъмены, печенѣги, и торци, и половци, иже исходятъ отъ пустынѣ (вище: отъ пустынѣ Етривьскыя, межи въстокомъ и сѣверемъ) и по сихъ 8 колѣнъ къ кончинѣ вѣка изидутъ, заклепанѣ в горѣ Олександромъ Макидонскомъ, нечистыя человѣки". Тут лѣтописець по Іпатській копії кладе безпосередно звістку, котру подав єму Гурята Рогович, Новгородець, про те, що отрокови єго переказували північні Угри про людей, котрі сидять у північних приморських горах і старають ся відти вйсїчи ся та просять у підхожих залїза, за котре зараз же й відплачують. „Мнѣ же, — каже лїтописець, — рѣкшю къ Гуратѣ: „се суть людіе заклепленѣ Олександромъ Макидонськомъ царемъ. Якоже сказа о нихъ Мефодый Патарийскъ, глаголя: Олександъ царь Макидонскій възыде на восточныя страны до моря, нарѣцаемое Солнче мѣсто, и відѣ человѣки нечистые, отъ племени Афетова; ихъ же нечистоту видѣвъ: ядяху скверну всяку, комары, мухи, коткы, змѣя, мертвеца не погребати, но ядяху и женскиѣ изъвраты ядяху и скоты вся нечистыя. То видѣвъ Олександръ, убояся, еда какъ умножаться, осквернять землю, загна ихъ на полунощныя страны и горы высокия; и Богу повелѣвшю, заступишася о нихъ горы полунощьныя, токмо не ступиша о нихъ горы 12 локътю; и ствъриша врата мѣденая... у послѣдняя же дни по сихъ осми колѣнъ, иже изидутъ отъ пустыня Етривьския, изидуть си скверныи языци, яже суть въ горахъ полунощныхъ, по повелѣнію Божью".

Таким чином Половцї видавали ся нашому лїтописцю родичами і передтечами нечистих народів, замкнених Александром Македонським. Проводир же їх, що мав і знаки нечистоти на своїй голові, виходив чарівником, як се видко особливо з дальшого місця, де лїтописець оповідає про стичку Половців, що прийшли на другий рік на поміч Давиду Волинському і галицькии князям против Угрів, котрих був покликав Сьвятополк київський проти галицьких князїв. „Давыдъ же иде в Половцѣ и устрѣте и Бонякъ, и воротися Давыдъ и поидоста на Угры (під Перемишль). Идущімя же имя, и сташа ночьлѣгу. и яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ отъѣха отъ рати, и поча выти волъчьски и отвыся ему волкъ, и начаша мнози волци выти; Бонякъ же пріѣха повѣда Давыдови, яко „побѣда ны есть на Угры" [1]).

[1]) Лїтопись по Іпатській копії 1871 р., ст. 162—164, 177—178; те саме по копії Лаврентия, 1872 р., ст. 223—228, 261.

При такім сильнім вражіню, яке зробив Боняк на сучасних ему предків наших, не дивниця, що память про него лишила ся і в устних переказах. І доси серед нашого народу ходить скілька оповідань, де героєм є шолудивий Буняка. Герой сей представляє ся в тих оповіданях чудовищем, у дуже фантастичних формах. Те, що імя героя тих оповідань ідентичне з лїтописним, тай те, що вже в лїтописи Боняка представлено характерником, манить думати, що ті оповіданя повстали через самостійне народнє твориво, котре вийшовши від безпосередних вражінь історичної особи, потому розробило своїм внутрішнїм процесом первісні образи в більше скомбіновані і більше фантастичні. Ми побачимо, що декотрі наші вчені, котрі звернули увагу на ходячі тепер у нашій країні оповіданя про шолудивого Буняка, власне таким чином і поясняли їх походженє.

Але спробуймо трохи уважнїйше вдивити ся в ті оповіданя, піддати їх критиці, в порівнаню і з історичними обставинами, серед яких зіткнули ся наші предки з Боняком пололовецьким, і з подібними оповіданями инчих народів.

Ми думаємо, що лише після такого досліду можна буде покласти питанє про процес повстаня в нашім народї тих оповідань. Ряд же відповідей на подібні питаня буде навчаючий для розвязаня незвичайно цїкавого для етноґрафії загального питаня про те, щó таке т. назв. „народнє“ устне твориво та національні перекази.

I.

Звістка сьвященника Гарасевича про оповіданя за Буняка коло Завалова і пісеньки про него; варияпти у Галятовського та в Krajowej Galicyjskiej Tabuli. Оцїнка сего материяла дд. Халанським і Голубовським. Сумнївний характер пісоньки та повна невідповідність оповіданя й пісоньки з історією. Книжно-манастирський характер оповіданя й пізнїще єго повстанє. Анальоґія з леґендою про сьв. Меркурія Смоленського.

У збірнику Кольберґа Pokucie (Kraków, 1882, т. I., ст. 344—336) передруковано з альманаха Lwowianin (1837 т. II, ст. 69 і д.) ось яку звістку сьвященника Гарасевича: „Завалів..... передмістє Галича, назване від своєго становища за валами..... над рікою Золота Липа, в бережанськім окрузї..... передало нашим часам ось яке оповіданє: Буняк, що єго на глум називають у громадї „шолудивий розбійник“, нападав на

найблизші околиці та трівожив усе, що там жило. Найбільше старав ся він награбити майна занапащених ним мешканців, яким удержував військо, що кочувало межи видними горбами на північ від Завалова, покритими чорним лїсом. Руський князь, володар сеї країни, поставив на відсїч Бунякови своє військо за рікою Золота Липа, на схід, на тім самім місці, де пізнїще князї Мазовецькі поклали замок, де люде мешкають і доси, обставлений стїною та вежами, с котрих лишила ся цїла лиш одна. А про те, чуючи свою слабість, він не зважив ся вдарити на своєго противника і довго стояв не без остраху й сумнїву, поки сивий дїд, появивши ся в снї, не спонукав єго до нападу та не навчив єго способу, як і з якого боку зробити вилазку, котру і він і сповнив з несказаною відвагою. Бійка була з обох боків завзята, нарештї Буняк був побіджений, а військо єго по части розігнано, по части воно потопило ся в Золотій Липі. Самому Бунякови відтято голову, котра котила ся та тїкала так із місця битви і ледви дїгнали її в полї, що за місточком Тисьменицею; через те місце названо Погонею. Тілько я чув із уст тутешнього простого народу".

Сьвященник Іоаннїкий Галятовський, архимандрит черниговський, у книжцї під назвою „Небо Новоє", написаній коло 1660 р. руським нарічєм, каже в Чудї 17-м, що колись за часу нападу Буняка, инакше Батия, царя татарського, воєвода землї руської Роман, вийшовши проти него й окопавши ся трьома валами під Галичем, спонуканий у снї сьв. Николаєм архиепископом, вийшов із окопів, ударив на татарську орду і відогнав її й на місцї битви поклав церкву Богородицї над рікою Тисьменицею, а межи валами церкву сьв. Николая[1]).

---

[1]) У нас нема під рукою ні одного видання „Неба Нового", і через те ми можемо порівнати виклад Гарасевича лише з виписками з книги Галятовського, зробленими д. А. Петрушевичем у книзї „Сводная галицко-русская лѣтопись съ 1600 то 1700 годъ". „Въ Малой Россіи въ повѣтѣ галицкомъ есть мѣсто Заваловъ, названное отъ валовъ, давно насыпанныхъ, которыхъ есть три надъ мѣстомъ на горѣ; межи тыми трома валами знайдуетъ ся монастырь при церквѣ св. архіерея Николая; повѣдаютъ люди старыи духовныи и свѣцкіи, которыи отъ дѣдовъ и прадѣдовъ то чували, же Бунякъ (яко они мовятъ) але рачей Батый, царь татарскій, гды завоевалъ землю Рускую, на той часъ единъ воевода, на имя Романъ, зъ землѣ Рускои вышолъ зъ войсками своими противъ ордамъ татарскимъ, а видячи великую потугу поганскую, а свое малое войско — христіанское, окопался трома валами... Потомъ чуде-

Окрім того в Krajowej Galicyjskiej Tabuli, ex libro fond. 109, pag. 109, находимо, що колись князь Роман з удїльних руських князїв, роду Острозьких і рідний брат найяснїщого короля, єго милости, Данила Галицького, благочестивий, що жив ув обрядї одновірнім із церквою римською, що побідив поганих ворогів рідної церкви, маючи при собі, з військами їх, князїв Острозьких Дмитра, брата, і Василя, свояка, — неприятелїв, себто солудивого Буняка, инакше Солудиво, або дива сил, князя й богатиря Половцїв, себ-то Подолян, на тім місцї, де стоїть манастир, обставивши ся окопами, через нерівність сил, а з другого боку, де тепер видко замок, те-ж явно показують (слїд) вали, (ворог) добував ся до него три дни; тодї сьв. Николай явив ся в ясному блиску князеви Романови, що стояв на молитві і лежав хрестом, і сказав; „Устань, вийди з окопів, нїчни битву і побідиш; молитва твоя вислухана“. На сей наказ зарасїнько військо Романа вийшло в той бік, де стоїть каплиця на горі манастирській, і почало громити неприятеля на голову, як се показують і слїди могил, що лежать на похилости, гонячи єго до Днїстра, себ-то Тираса. Там (Роман), полонивши чимало неприятеля, переправив ся через Днїстер, спіймав самого ватажка й наказав єму стяти голову, а тїло спалити і порох кинути в Днїстер, на тім місцї, що на памятку єго називає ся „Погоня“ над Тисьменицею. Ще далї за Днїстер загнав останки неприятеля в гори, в давню прапрадїда своєго маєтність, де побідивши єго ad internectionem, означило ся друге місце Перкинсько, давня маетність пресьвітлого дому Яблоновських“ (за сим іде запись манастиреви сьв. Василия В.)

„В устах народу наддністрянських околиць инодї можна подибати (krążу czasem) ось яку пісоньку:

Що-ж то за дивн,
Може Буняк салодиви?
Кажуть єго череда,
Прийшла нас вигнати.

снымъ сномъ о побѣдѣ ему предстоящей ободренъ, выступилъ съ своими полками и на поляхъ, „не далеко за мѣстомъ Тысменицею“, надъ татарами „славное одержалъ звытяжество... и на тымъ полю збудовалъ церковь Успенія прес. Богородицы... При той церквѣ знайдуется монастырь, который называется Погоня, для того, же тамъ Романъ воевода погналъ и догналъ и разогналъ татаровъ“... Межи трома валами зась Романъ воевода збудовалъ церковь святаго архіерея Николая, который ему тамъ во снѣ показался, а казалъ ему церковь на имя пресв. Богородицы, другую на имя свое збудовати“. (Литературный сборникъ, изд. галицко-рускою Матицею 1872 і 1873 р., Львів, 1874 р., ст. 572—573).

Лише дадуть єму знати,
Куда буде утїкати,
Гей, на, на,
Буняка!

Ей, беруть ся до него
Князь Роман, бояри,
А що-ж буде з него?
Гди піде в прегони?
От втїкає голова,
За ним біжить череда.
Голова Буняка,
Здрасть вам, Боже,
Вже наша...

„Той самий Буняк, або Батий, хан татарський, нападав у 1180 роцї те-ж на Плесниско, де був замок княжни Олени. Великі нещастя, заподїяні ним Червоній Руси, і варварський обхід із народом дали єму імя шолудивого (solodywego) Буняка".

Три наведені вище оповіданя: народнїй, Галятовського та „Krajowej Tabuli", се очевидячки варіянти тої самої теми, при чому властиво два книжні простїщі і через те й старші від устного. Пісонька наближає ся до устного оповіданя, кажучи, як і воно, про втеки голови Буняка. Сі оповіданя й пісонька звернули на себе увагу д. Халанського, автора книжки „Великорусскія былины кіевскаго цикла". Д. Халанський признає сим переказам і пісоньцї серіозне історичне значінє (op. cit. 39). Д. Голубовський у рецензиї на книжку д. Халанського („Кіевск. Старина", 1886 р., липень, ст. 340) бачить у князю Романї пісоньки славного Романа Мстиславича Волинського і Галицького, що ходив на Половцїв у 1201 і 1204 рр. (по рахунку д. Голубовського).

Що до пісоньки, то нам найперше видає ся дуже підозріною її народність. Уже сама манєра поданя її: krąży czasem taka śpiewka, дуже нагадує вирази, з якими подавали у 30-ті — 40-ві роки ревні патріоти фальшиві пісьнї (Ізопольський, Срезневський, Максимович і инчі). Далї, такі літературні способи, як „кажуть, єго череда" й инші, не вживають ся в устнїй пісьнї; нарештї фінали куплєтів пісоньки зовсїм чудні. По сим ознакам пісонька Гарасевича видає са нам виробом грамотїя, коли не самого Гарасевича, на тему прозаічного переказу, поданого вище. Сей же переказ є відгуком оповідань Га-

лятовського та Krajowej Tabuli, хоть може самі ті книжні оповіданя були вже редакцією ще старших оповідань. В усякім разї сї редакциї з усїми їх подробицями, а особливо з їх власними іменами, в тім числї й з Буняком і Романом, не мають у собі нїчого історичного: по-перше, шолудивий Буняк і Роман Мстиславич зовсїм не сучасники; по-друге, шолудивого Буняка зовсїм анї вбито, анї побіджено в Галичинї[1]), а по-третє, Роман Мстиславич сам нападав на Половцїв у іхнїй землї, а не видержував їх облоги в Галичинї.[2])

В оповіданю, що передає Галятовський, і в записи Тисьменицького манастиря є загальне місце церковної лєґєнди, котра стілько раз повторяла ся, починаючи від оповіданя Ляктанция та Евсевія, про нічну появу Христа Константину Великому перед єго битвою з Максентиєм[3]).

Імя сьв. Николая (буквально — побідник народа) давало причину до перенесеня сего оповіданя і на ликійського епископа, про котрого в давнім руськім оповіданю, очевидячки перероблєнім із болгарського, як відгук грецького[4]), читаємо в описї мандрівок сьв. Николая по Азиї такий епізод: и дошедъ Кесарiи Филипповы, жилъ три лѣта... Въ тыя лѣта прилучися брань, пришла рать поганыхъ до Кесарiи, и всѣ христiяне грекове побѣгли въ подгорiя тѣсныя, а св. Николай, видѣвъ поганыхъ рать велику, иже не мощи противитися людемъ христiянскимъ противу поганыхъ, въ той часъ св. Николае прослезися и падъ

---

[1]) В Іпатській лїтописи під 1185 р. находимо слова Кончака: „пойдемъ на кіевскую сторону, гдѣ суть избита братья наша и великий князь нашъ Бонякъ“; але сї слова йдуть очевидячки до инчого Боняка, про котрого сказано під 1167 р.: „томъ же лѣтѣ бися Олегъ Святославичъ съ Бонякомъ и побѣди Олегъ Половци“.

[2]) Лїтопись по Воскресенській копії, 6710 р.: „тое же зимы ходи Романъ на Половци; и вся вѣжи половечьскіе и приведи полона много и душь христiянскихъ отполони много. 6711: „тое же зимы ходиша Русстiи князи на Половци, Рюрикъ Кіевскій, Ярославъ Всеволодовичъ Переяславскій, Романъ Галичьскый Мстиславичъ и инiи князи, и бысть же тогда зима люта, и бысть Половцевъ тягота велика, и взяша князи Русстiи полонъ многъ, и стада ихъ заяша, возвратишася во свояси съ полономъ многимъ“. Пор. Лаврент. коп. р. 6713. Тут не ма нїчого й з далека похожого на наведені вище оповіданя.

[3]) Lactantii, De mortibus persecutorum, XLIV; Eusebii, Vita Constantini, XXVIII—XXXII.

[4]) Ключевського, Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ, ст. 219—220.

на земли моля ся Богу за христіаны... И вставъ отъ земли и простеръ руцѣ на небо и молитву исполнивъ, и прилетѣ къ нему съ небесси голубь, глаголя: дерзай, Николае, избранниче Божій! услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языцы поганстіи. Тогда Николае прійде въ рать христіанскую, не могъ его видѣти никтоже, зане облакъ свѣтелъ покры его, и начатъ глаголати христіяномъ: учините знаменіе Христово, на лицѣхъ вашихъ крестъ, и не возможетъ прикоснутися вамъ мечъ поганыхъ. Они же вопросиша: ты кто еси? Азъ есмь Николае, грѣшный рабъ Божій. И христіяне вси какъ единѣми усты воскричали гласомъ великимъ: Боже святаго Николы! помози намъ. И знаменоваша лица своя знаменіемъ честнаго и животворящаго креста и удариша на рать поганыхъ: силою Божіею и молитвою св. Николы побиша гражане поганскія пришедшія языки... И въ тотъ день царіе христіянстіи и князи гречестіи и вельможи и вси людіе того града мужи, жены и чада ихъ почали искати св. Николы“ [1])....

Се оповіданє, де історія появи Христа Константину повторена вже окремо від усяких реальних історичних умов (війна поганих с царями християнськими і князями греческими серед римської імперії!) має всї ознаки взірця, по котрому зложена займаюча нас галицька лєґенда. Подібні лєґенди могли повставати тим лекше, що в житиях сего сьвятого находимо такі слова передсмертної молитви: „Коли хто поставить церкву в імя моє, то дай єму, Господи, поміч над ворогами видимими й невидимими.“

---

[1]) Там-же ст. 454.

Не дуже відбиваючи ся від нашої народньої словесности, ми вкажемо ще примір, як імя сьв. Николая було причиною до зовсїм противного історичним фактам кінця великоруської пісьнї про козацьку сидїнку в Азові у 1638—1643 рр. Як відомо, вона скінчила ся покиненєм Азова, тим часом як пісьня оповідає, що коли козаки помолили ся Миколї чудотворцю, то

Напустилъ тутъ Микола чудотворецъ,
Напустилъ тутъ на турчанъ онъ темну темень,
Они дружка дружку приизбили,
Какъ густымъ ту рѣку загустили.

До речі, істнованє сеї великоруської пісьнї (Ґільфердінґ, Онежскія былины, ст. 174—176) може вповнї закінчити суперечку, що вела ся на

Такого рода леґендарне спільне місце взяли складачі оповіданя в Tabuli, і се оповіданє, завважаємо, то вступ до акта, що мав леґалїзувати манастирську ґрунтову маєтність і був зроблений уже після заведеня унії, та обставлений зовсїм самовільно насїпаними іменами князїв і такого-ж рода хронольоґією. По актам, що надрукував д. А. Петрушевич, Плїснисько-Підгорецький манастир оснований у 1663 р. на місцї, де, звісно, по переказу або по вказівцї черцїв, стояв давнїще старий манастир. Жити почали там черцї перед сим формальним отворенєм, від 1659 р., а один чернець Зосима ще в 1563 р. (Сводная лѣтопись, 130, 135—136). От у сїм часї затемненя памяти про дійсну історію першого, руського періоду житя Галичини мусїли повстати, на підставі схематичної церковної леґенди, початки оповіданя про стичку місцевого князя с Татарами, початки, що їх потім обробили манастирські книжники та юристи більше ревно, нїж уміло.

Устне-ж оповіданє, подане Гарасевичем, коли воно й справдї розширено в народї, се лише повторенє манастирського оповіданя, з додатком лише подробицї про втеку голови Бунякової, але й ся подробиця своєю дорогою нагадує досить загальне місце в церковних леґендах про мучеників. Відповідно до тих леґенд, певні церкви побудовано на тих місцях, куди чудесним способом перенесла ся голова сьвятого, а в галицькім оповіданю, коли не було місця для голови сьвятого, то заставили котити ся до місця церкви голову невірного, побитого по наказу сьвятого, патрона церкви.

З найбільше розширених у католицькім сьвітї манастирських леґенд анальоґічного характера ми вважаємо потрібним нагадати тут оповіданє про сьв. Дионїзия, леґендарного першого паризького епископа, могилу котрого показують у славнім аббатстві St. Denys під Парижем; оповіданє се може послужити за тип повстаня топоґрафічних леґенд, як займаюча нас галицька. Відповідно до французької леґенди, виложеної в-перше Гельдуїном, аббатом у St. Denys у IX ст., сьв. Дионїзию (котрого благочестивий старший сьміє ідентифікувати з Дионїзиєм Аеропаґітом не вважаючи на те, що инчі давнїщі писателї кла-

сторанах „Кіевской Старины“ 1881 р. і потвердити думку про те, що українська пісьня про здобутє міста схованими в чумацькі вози вояками йде власне до Азова 1637 р. а не до Торческа 1093 р., і при тому вона великоруського походженя.

дуть єго у ріжні роки III ст.), стято голову в Парижи, на горі, прозваній від поганських сьвятинь, що там стояли, Mons Mercurii, котру по тому почали звати Mons Martyrum (Monmartre). По сій леґендї разом з епископом Дионїзієм покарано на смерть і пресвитера Rusticus'a й диякона Eleutherius'a, котрих тїла кинено в Сену. Тїло Дионїзия само встало, взяло свою голову й пішло, в товаристві ангела і серед сьпіву небесних хорів, до самого місця, де тепер стоїть аббатство і де була власність набожної жінки Катулї, що й поховала тїло мученика[1]). Леґенда ся сильно спопулярнізувала ся дякуючи купі викладів у прозї й віршах, та артистичних наслїдувань, що роблять ся й доси. Але історична критика сеї леґенди показує її не лише не народнє, але й відносно пізне повстанє. Порівнанє текстів показує, що ще за Григория Турського і навіть у найстаршому житию Дионїзия, писаному в VII ст., нема сеї леґенди і нема поміщеня мученя на Монмартрі[2]). Ся гора ще за Фредеґорія (VII ст.) називає ся лише Mons Mercore[3]). Не досить того: зупиняючи ся на іменах сьвятих леґенди, бачимо, що два з них Dyonysius (*Διονύσος*) та Eleutherius (*Ἐλευθερεύς*), се епітети Бакха (Eleuthereus відповідає латинському liber — визвольник від турбот); Rusticus певно теж епітет Бакха відповідно до єго сїльських празників, що по грецьки називали ся *κατ' ἀγρούς*, та імени Дио-

---

[1]) Acta Sanctorum, ed. Bolland, IX Octobr. 272; Jacobus de Varagine, Legenda Aurea, CXLVIII; And. du Saussay, Martyrolog. Gallicanum (1537), II, 715; B. Casp. Sagittarii, De Martyrum Cruciatibus (1696), 132 (тут. сьв. Дионїзий сам віддає голову Катулї). Подібне й про инчих сьвятих у Франциї та Швайцарії: Sagittarius, 131—133; A. Maury, Essai sur les legendes pieuses du moyen âge, 208; Eusèbe Salverte, Des Sciences occultes, I, 67—69. С тих леґенд особливо згадуємо оповіданє про Урею та Віктора й 64 инчих мучеників із Тебанського леґіона в Золотурнї, котрим постинано голови і кинено в р. Ару і котрі взяли свої голови в руки і пронесли їх над водою до місця, де тепер катедра, там стояли на молитві годину і по тому лягли (Acta Sanctorum, Bolland, XXX Septemb., 291). Швидче перед тим, коли увесь леґіон повбивано коло міста, що тепер S. Maurice на Роні, голова сьв. Маврикія приплила окремо від тіла по водї до Вієнни у Франциї (ibid. XXII Sept., 351). Пор. нижче.

[2]) У Боляндистів IX Octobr.; Felibien, Histoire de l' abbaye de S. Denis (1706 p.) II, 163—165.

[3]) Giusot, Greg. de Tours de Fridigaine, II, 463—4.

нїзия Ἀγροίκος [1]). Таким чином треба думати, що шанованє католицьких сьвятих повстало мало-по-малу на місцї по за-міської, побіч Лютециї Парізиїв, сьвятинї або вілтаря клясичного бога, — подібних примірів можна вказати сотнї. В сїм разї цїкаво особливо те, що с трьох імен бога, котрому первісно було присьвячене місце (мабуть з надписом: Dionysio Rustico Eleutherio), зроблено три особи, та ще й с трьома посадами католицької єрархії. Для сих осіб книжники шукали хронольоґічних рамок і почали їх класти у ріжні епохи звісних або здогадних реліґійних переслїдувань II і III ст., але при тому так, що й доси годї розчовпати противенства, як булоби нпр., як би ми почали історично порядкувати сьвідоцтва та мудрованя галицьких книжників про княгиню Олену та її ворога Боняка-Батия. Ще через якийсь час, коли культ нових сьвятих повстав у ріжних місцях Парижа й околиць і серед усїх них підняло ся славне аббатство S. Denys і церква на горі Mercore, появила ся ідея звязати їх до купи: імя гори Mons Mercurii, Mons Mercore, Monmarcre перемінено на Monmartre, Mons Martyrum, і тут покладено місце мук сьвятого та єго товаришів, а потім обі сьвяті місцевости звязано оповіданєм про чудесний перехід голови Дионїзия з одної гори на другу[2]).

Сей процес повстаня паризької лєґенди може нам пояснити й повстанє завалівсько-погоньської лєґенди. В остатнїй з імени сьв. Миколая, що могло бути дане церкві зразу без усякої тенденциї, вийшла лєґенда про побіду над ворогом, імя котрого вже було звязане старшими (як побачимо далї) представленями з горами й валами, а потім імя урочища „Погоня“, котре могло бути дане з якоїсь случайної причини, або могло бути й похоже на Погоню, як Mons Mercore на Montmartre, дало почин до лєґенди про втеку побитого ворожого війська, в котру в додатку вплела ся готова в церковних лєґендах подробиця про перенесенє голови, як вплела ся в епізод про побіду готова-ж подробиця про нічну появу сьвятого віщуна побіди.

---

[1]) Gail, Recherches sur la nature du culte de Bacchus en Gréce, 165, 262. Див. в статї Лєнормана Bacchus у Dictionaire des antiquités grecques et romaines, red. p. Daremberg et Sagleo, рисунок сїльської герми Бакха.

[2]) Саме повстанє лєґенди про несенє голови поясняє ся пізнїщим принятєм у буквальнім розуміню символїстичного представленя мучеників із головами в руках. Пор. у A. Maury і и.

Цїкаво, що в західно-руській церковно-леґендарній лїтературі є оповіданє, котре з одного боку представляє близькі анальоґії з західно-европейськими леґендами, в родї історії St. Denys, а з другого має нові точки стичности з галицькими оповіданями про смерть Буняка-Батия. Се смоленська леґенда про сьв. Меркурія-воіна, потому перенесена зо звісною компліка-цією й у Київ. Ріжні редакциї сеї леґенди вже були розібрані в ученій росийській лїтературі д. Буслаєвим[1]), і через те ми обмежимо ся лише коротким її викладом, із невеличкою вступною заміткою про її редакциї.

Д. Буслаєв подає більше або менче повно три редакциї леґенди: 1) По синодальному Цвѣтнику Жюлева 1665 р., котру він називає „народньою“ й признає за давнїщу, бо вона простїща від инчих по стилю й трохи фантастичнїща по подробицям, 2) по канону сьв. Меркурію та похвальним єму молитвословіям і 3) по Макарєвським Четїм Мінеям, — сю редакцию д. Буслаєв називає лїтературною задля її цвітистого викладу. Ми позволяємо собі думати, що за давнїщу треба вважати 2-гу редакцию д. Буслаєва, котру шановний професор лише через те поклав після 1-ої, яку він признав за „народню“, що коли він писав свої досліди, то межи вченими панувала ще думка, що в разї схожости в чім небудь писаної словесности з устною (як напр. в сїй пригодї подробиці пущеня в рух чудесного коня сьв. Меркурія, що по части нагадує устні казки), треба догадувати ся, що певно писана словесність узяла те з устної, а не навпаки, що, як тепер доказано, буває бодай дуже часто.

По славословіям сьв. Меркурій се був воін Римлянин (по инчим редакциям туземець у Смоленську). Коли напали на Смоленськ „нечестиві Агаряне“, варвари, котрих славословія називають і Татарами, але частїще Печенїгами, з їх „лютим богоборцем царем Батиєм“, Меркурію наказав образ Богородиці: „Рабе мій, Меркуріє! йди убий сильного велитня, а злочестивого царя Батия й поганих Агарян прожени“. Меркурій сповнив наказ: побив велитня й сина єго, а варвари втїкли від міста, тим більше, що бачили проти себе „жену превелику и пресвѣтлу солнцеобразну, съ множествомъ вой небесныхъ“, у котрій „провидѣли госпожю Богородицу“. А про те варвари вбили

[1]) Смоленская легенда о св. Меркуріи и ростовская о Петрѣ царевичѣ ордынскомъ (Историч очерки р. нар. слов и искусства, т. II, ст. 155 і д.)

й самого Меркурія, після чого стало ся таке чудо: „Егда злїи Агаряне отсѣкоша главу святому Меркурію, и въспріятъ ю самъ святый и принесе въ градъ, предъ всѣми людьми, глаголюще и поюще глава, како бысть побѣда и каково отъ Госпожи Богородицѣ заступленіе и святому отъ нея поможеніе". Батий-же, покинувши Смоленськ, сам швидко погиб: „восточную страну плѣнилъ и на запади изратова, и тамо пріялъ, яко Каинъ, месть отъ Бога, мечное сѣченіе отъ угорскаго самодержца Владислава, и тако злый кровопійца животъ свой злѣ предалъ со всѣми вои своими".[1]) Мабуть уже пізнїщий додаток до смоленської лєґенди переносить тїло сьвятого в Київ, куди воно „приплило в домовинї" Днїпром[2]). Час остаточної редакциї смоленських славословій сьв. Меркурію д. Буслаєв означує не пізнїше першої половини XVI ст., коли Смоленськ уже належав до Московської держави. Але певно основа їх повстала трохи швидче, коли Смоленськ іще належав до литовського князївства і коли в нїм затемнила ся память про дїйсні пригоди татарського погрому та про особу Батия й самих Татар, від котрих Біла Русь, за литовськими князями, увільнила ся швидко. В усїй виложеній лєґендї можна бачити не лише відгук західних церковних лєґенд, що мусїли заходити до смоленської країни за литовської епохи[3]), але ще й явну, скажемо, західницьку тенденцию, по котрій смоленського героя зроблено Римлянином, а ворога Батия постигає смерть те-ж на заході в Угорщинї. Ось чому можна думати, що товчок до повстаня лєґенди дали не ли-

[1]) У 1-шій редакциї д. Буслаєва, те-ж очевидячки смоленській, угорський князь названий Стефаном; у третїй, котру складав очевидячки пізнїщий чоловік і більший знавець руських лїтописей, у Новгородї або Москві, про сю погибель Батия на сказано.

[2]) По рукописи ґр. Уварова „Книги глаголемой о россійсскихъ святыхъ", редакциї XVII ст., „Святый великомученикъ Меркурій воинъ, смоленскій чудотворецъ, въ 6747 (1239) ноемврія въ 14 день въ гробѣ въ Кіевъ приплы."

[3]) Д. Буслаєв сам каже: „Принесене своєї власної голови мало нагадувати загально-звісне оповіданє про Дионїзия Ареопаґіта" (sic!). Подробиця плаваня сьв. Меркурія нагадує рівночасно С. Морісську та Золотуриську лєґенду. Не маючи під рукою нїякого зводу житий грецької церкви, ми не можемо подрібно порівнати першої половини смоленської лєґенди з житием Меркурія Кесарийського, котрого по словам самих смоленських віршів, Богородиця „посла, да убіетъ злаго мучителя, законопреступнаго царя Ульяна".

ше західницькі, але й унїятські змаганя, що появили ся в західно-руських країнах, починаючи від самого Данила Галицького, що шукав у спілцї с католицькими сусїдами — Уграми й инчими, навіть у релїгійній унії з Римом підмоги в боротьбі с Татарами. Ось які тенденциї, звісно, трохи неясні, полекшували, особливо при затемненю памяти про дійснї історичні події часів боротьби руських країн із погаными Половцями та Батиєвими Татарами, можливість повстаня в західно-руських країнах, наддніпрянських, як і прикарпатських, оповідань про давні чудесні побіди християнських героїв над „безбожними Агарянами“ та їх велитнями, новими Голіятами. С такого материяла, при явній підмозї книжних церковних леґенд, повстала і смоленська леґенда тай елементи тих галицьких, що ми виложили вище[1]).

Закінчимо розмову про сї остатнї бажанєм, аби хто на місцї зібрав їх із уст народа, коли вони справдї там істнують, у новіщій формі, нїж їх подав Гарасевич. Тодї можна буде взяти ся й за докладнїщий їх дослїд.

---

[1]) Зачепивши смоленську леґенду, ми не можемо пропустити нагоди вказати на схожість тої частини її, де Богородиця відгоняє Батия від міста, зо звісною почаївською леґендою, що викладає ся і в лїрницькій пісьнї (Мордовцїв, Малор. Сборникъ ст. 188—9; Stecki, Wołyń, т. I, ст. 109—111; Безсонов, Калѣки перехожіе, т. I, ст. 680—690; Лисенко, Збирникъ украин. писенъ, т. I, нр. 1). Була проба прикласти сю леґенду до 1675 р. (Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева) до часу турецьких походів на правобічну країну в епоху Дорошенка. Такий приклад був би найімовірнїший, але на лихо нї з яких документів не видко, аби Турки доходили тодї до Почаєва. При тому ж ігумен почаївський Йов Желїзо („отець Залїзо“ пісьнї) помер іще в 1651 р. (Описаніе почаевскія Успенскія лавры, Почаїв, 1870 р., ст. 39). Очевидячки, що ми маємо тут дїло с церковним схематичним оповіданєм, а не з народнїм поетизованєм історичного факту. В одній львівській церковній надписи се оповіданє прикладає ся до Теребовельського замку і до 1673 р. В тій надписи Богородиця звертає на Турків їх кулї та появляє ся на стїнах замка в образї, що майже до-слова нагадує смоленські славословія: „Скорая помощница пресвятая Дѣва по мурахъ замковыхъ въ образѣ дѣвическомъ и солнечно-зрачномъ одѣяніи ходящая не точію отъ вѣрныхъ, но и отъ непріятелей, акибы съ воинственными полками, видѣна была“. (Петрушевич, Сводная галицко-русская лѣтопись, ст. 175—176).

II.

Леґенда у кс Садока Баронча та Семеньского про царицю Олену, Буняка й королевича, замкненого під землею. Схожість її кінця з нїмецькою леґендою про імператора Фрідріха. Питанє про сю остатню леґенду. Її іранські первовзірці. Відгуки сих остатніх ув Азиї та Европі: у буддистів, мусульман, Жидів, християн. Відносини славянських відгуків (сербських, болгарських, чехо-хоравських) до східних і західних. Відносини українських оповідань про Буняка до іранських про Джемшіда і Дагаку. Іранський елемент ув українських оповіданях про сотворенє сьвіта. Відгуки мессиянїстичних оповідань у представленях про пізнїщі історичні особи на Украіні: Довбуша, Шевченка. Паралєля з великоруськими оповіданями про Стеньку Разіна й инчих.

Коротка згадка в кінцї звістки Гарасевича про сходини Буняка с княжною Оленою показує, що він бодай трохи знав оповіданє, подібне тому, яке поміщено в книжцї Садока Баронча: Bajki, fraszki, podania, przysłowia і pieśni na Rusi (2 wyd., Lwów, 1886, ст. 76—80).

Оповіданє се цїкаве богато де чим, і через те ми пічнемо тим, що наведемо єго тут зовсїм.

„Цариця Олена якимись тайними способами вигодувала вош до величини пацюка і держала її в великому склянному слоїку. При тім вона заявила, що хто вгадає, щó се за зьвірюка, тому вона віддасть руку тай царство своє; але хто возьме ся, а не вгадає, буде покараний на смерть. Богато молодих людей, очарованих красою царицї й жадобою власти, пробували щастя, але нї один не міг угадати і всїх покарано на смерть. Нарештї появив ся шолудивий Буняк, чудне сотворінє, котрого очи мали такі повіки, що два чоловіки піднимали їх вилами, коли він хотїв що небудь бачити, і тодї він бачив усе й скрізь на сто миль. Прийшовши до царицї Олени і наказавши підняти собі повіки вилами, він поглянув на зьвірюку в склянному слоїку і сказав: „Ото чудо! та се-ж вош!“

„Цариця засумована, що мусить узяти собі за мужа такого гидкого чоловіка, втїкла з людьми, покинувши єму своє царство. Але Буняк, наказавши підняти собі повіки, побачив, де вона ховає ся і пігнав за нею швидко як вітер, бо бажав більше царицї, нїж царства. Але цариця, тїкаючи, наказувала сипати позад себе гори, через котрі Буняк, хоть і не легко, переходив. Усї ті гори, щó тягнуть ся від Львова до Киіва, на-

сипала цариця Олена проти Буняка. Нарештї опинивши ся в Підгірцях, окопала ся вона не далеко міста Плесниска. Тодї йшов польський королевич із великим військом, аби завоювати будь яку землю та найти собі жінку і, дізнавши ся про скруту царицї Олени, прийшов із військом до Підгорець, аби їй помогти. Цариця швидко полюбила королевича й обіцяла єму руку, скоро лише він побідить лютого напастника. Але Буняк, підбігши швидко під гори Підгорецькі і дізнавши ся, що там для оборони стоїть королевич, крикнув так, що аж земля затрясла ся: „Ти, королевичу, хочеш військом боронити віроломну, й відобрати менї жінку! Батько твій, висилаючи тебе в сьвіт із військом, наказав тобі держати ся праведної дороги, коли ти не хочеш погубити себе і військо.“ Налякана цариця хотїла с королевичем і єго військом утїкати далї, але Буняк так обставив їх чарами, що вони не могли рушити ся з місця, бачучи перед собою гори, далеко вищі нїж перше. А що цариця, тримаючи ся королевича, нї за що не хотїла йти до Буняка, то розгнїваний Буняк закляв їх ось якими словами: „Ти, царице, з своєю палатою, касою й людьми западеш ся; лише раз у рік, у ночи перед Великоднем, і то лише на мінутку, ти виходити меш на верх землї с твоєю пишністю та богацтвами. Ти-ж, королевичу, западеш ся з усїм твоїм військом і терпіти меш кару. Коли-ж Польща пропаде, тодї що року буде в ночи перед Великоднем відкривати ся хід до твоєго житла, і хто буде такий щасливий, що тої мінути увійде і на твій запит: чи пора вже? відповість: „Уже пора для тебе“, той стане твоїм спасителем. Тодї ти вийдеш зі своїм військом і відобєш від ворогів своє королївство“. Сказавши се, Буняк крикнув так страшенно, що земля й гори затрясли ся і палата с царицею, людьми, касою, королевичем і єго військом запала ся“ [1]).

---

[1]) L. Siemieński, Podania a legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1854 р., на ст. 39 оповідає: В околиці Зборова на Подільщинї нарід показує вал, що тяне ся с перервами і називає ся валом Ольги. Тота княгина, тїкаючи від Батия, ватажка Татар, перекинула ся в миш і йшла попід землею; скрізь, де вона рила, насипав ся такий вал. Певне пристановище вона найшла аж у городищу, що називає ся Плесниско, коло Підгорець, де, замкнувши ся в замку, відбила татарські орди. На сїм місцї тепер видко скількa могил, а не далеко стоїть манастир Василиян.“ Увага С. Баронча. Подібне в инчій статї Сємєнський кладе в уста селянина на Волинщинї (див. виписку в Вѣстник-у Европы, 1886 р., листопад, ст. 330).

„І справдї, що року в ночи перед Великоднем ота пишна палата виходить із землї, але лише праведний у Бога може се бачити. Раз два хлопчики пастухи побачили, як вона вийшла із землї. З цїкавости вони зазирнули в дїрку, а там було богато грошей, на котрих сидїв панич, одягнений як Нїмець. Син богатого кинув туди з жарту шапку сина бідного сусїда. Бідний хлопець став плакати: „Та мене-ж батько убє, коли я прийду без шапки!“. Розпука перемогла страх: хлопець скочив у яму, аби дістати шапку; той панич насипав єму повну шапку червінцїв і поміг вилїзти з ями, після чого палата зараз-же щезла. Хлопець, син богатого, розказав про сю пригоду батькови, котрий навчив єго на другий рік, коли завважає сю появу, кинути навмисне свою шапку в яму, полїзти за нею й вернути ся с такою-ж скількістю червінцїв, як сусїдський син. На другий рік хлопцї знов бачили ту саму появу. Син богача зробив, як наказав єму батько, але панич єго задушив і викинув вікном, а шапку з червінцями дарував бідному хлопцеви, аби він дав своїй матери, котрій торік батько не дав нїчого на впорядкованє дому. То тодї богач, утративши єдину дитину, помер із горя, а бідний став великим богачем і все наймає служби божі та акафисти за царицю Олену, роздає бідним милостиню за неї — та швидко скінчить ся її покута.

„Раз у ночи перед Великоднем дїд-чернець (Василиянин) після сьвятого розговіня вийшов із підгорецького манастиря на прохід. Але ледви зробив кілька кроків, бачить: появив ся якийсь хід у горі, якого перше там не було. Ввійшов він у тоту печеру, і там найшов лицарів у залїзній зброї; сидять на конях. Той, що стояв на передї, в ясній золотій зброї, вхопив за бубен і запитав ся Василиянина, чи можна вдарити, чи вже пора? Василиянин, наляканий, утїкаючи крикнув: „Не пора!“ Зараз-же за ним замкнула ся печера, і королевич із військом сидїти ме там дотї, доки який щасливий у Бога чоловік не наскочить на него в мінуту отвореня печери і, не налякавши ся, відповість на єго запит: „Уже пора!“ Тодї королевич вийде з військом, увільнить Польщу, а того, хто єго спасе, зробить королем, або королевою, як до того, чи то буде мужчина, чи женщина. Але ввесь успіх сеї справи залежить від того, аби не налякати ся, як Василиянин, котрий знав про те добре і хотїв сказати: „Вже пора“, але зо страху сказав: „Іще не

пора!“ Та хто знає, як довго ще сидїти ме там сей королевич [1])“.

Для наручности досліду ми поки що полишимо на боцї початок наведеної вище леґенди про сватанє Буняка, а звернемо ся до другої її половини, про замкненє королевича під землею. Ся частина від разу кидає ся в очи своїм близьким свояцтвом із славною нїмецькою леґендою про сплячого в горі імператора, звісною тепер усему лїтературно-просьвїченому сьвїтови з патріотичного обробленя її поетом Ріккертом (1813). Давнїщі вчені, подибуючи варияти сеї леґенди в оповіданях ріжних народів, зрештою майже виключно ґерманських і славянських, бачили в нїй пізнїщу антропоморфічну редакцию давнього космічного міта про сонячного бога (Одіна, Сванетовита) що спить у ночи або завмирає на зиму в підземному сьвїтї [2]).

Тепер, коли ізза подібних леґенд можна говорити про

[1]) „Про княжну Олену мало знаємо з історії. Кажуть, що вона була донька Всеволода, князя київського, що в часи Батия, ватажка Татар, утекла з Києва до Плесниска, виступала против орд невірних і заснувала в 1180 р. манастир Василиян у Підгірцях, де можна бачити мальований образ, що представляє княжну Олену, як вона громить татарські полки. Одні кажуть, що вона славно побідила, другі, що лягла на полї битви після того, як узято Плесниско. Що до Буняка, то про него теж не маємо певних звісток. Кажуть, що то був ватажок і князь Половцїв у першій половинї XII ст., межи 1118 і 1140 роками. Він мішав ся в домашнї війни руських князїв, помагав князеви Володимирови Галицькому й Перемиському визволяти ся с під власти великого князя Київського Із'яслава II, котрого разом з угорським королем, імовірно Ґейзою, побив на голову під Перемишлем. У Черницї під Бродами є останок рова що тягне ся від росийської границї через Поникву; нарід називає его „Буняків шлях“. Вагилевич (Berda w Uryczu поміщено в Bibliotece naukowego zakładu Ossolińskich, т. II, 1843, ст. 163) каже: „Коли Татари заняли Галицько-Володимирське князївство..., на чолї їх стояв той страшний шолудивий Буняк, півдемон, із пархами, шолудами на голові, з повіками довгими до землї, котрі слуги его піднимали на его наказ золотими вилами, і з отвореним черевом“... Ст. 166: „Татари в першім грізнім нападї на Русь під прозодом шолудивого Буняка, півдемона! Се одна особа з Батиєм“. Józefowicz (Kronika miasta Lwowa, 1854, ст. 268) каже: „Декотрі під іменем шолудивого Буняка розуміють Болеслава Хороброго, найхоробрішого польського короля в тих сторонах“. Увага С. Баронча.—Увага ся інтересна, яко сумішка останків місцевих переказів із досить неукими мудрованями сучасних, галицьких книжників.

[2]) Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 3-te Aufl. 1854 р., ст. 903 далї, де зрештою зведено до купи материял, котрий тепер можна пояснити і в инчім розуміню, та Grohman, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, Prag, 1863 р., ст. 8—9.

первісні натуралїстичні мїти, то хиба лише про елєменти, які ввійшли с таких мітів (сонячного круга) в давні зендські мессіянїстичні представленя, що мали вплив на представленя західнїщих народів, починаючи від Жидів. По тім елєменти сих, уже відносно пізних, по своєму фільозофічно-космоґонічних ідей, а не давнїх, наївно-натуралїстичних образів, скомплїкувавши ся серед Жидів национальним мессіянїзмом, перейшли в східно-християнський сьвіт і пройшли тут у двох течіях: 1) в ідеї про Мессію ворожого, антихриста, що раз появивши ся, сховав ся на якийсь час, аби потому знов появити ся (так думали про Нерона, першого антихриста) і 2) в ідеї про национального Мессію, що те-ж завмирає, або ховає ся від сьвіта, як Енох або Илия в Жидів, але по тому пробудить ся або верне ся, побідить ворогів-невірних перед остатнїм приходом божественного Мессиї, Христа [1]). В таку канву вплели ся ще подрібні образи з лєґенди про Александра Македонського (котрому по части самому надано мессіянїстичну закраску в народнїх переказах), що буцїм-то замкнув під землю або серед гір чудовищні або нечисті народи, котрих жидівсько-византийська вченість ідентифікувала з біблїйними Ґоґом і Маґоґом. Сї народи, як казали, проявлять ся перед кінцем сьвіта. Всї сї лєґендарні елєменти, що ріжнородно сплели ся межи собою та розвили ся, находимо вже у византийських так названих „Обявах Методия Патарського“, котрих основа мусїла повстати в византийському сьвітї ще під впливом побід над християнами Новоперсів у VI ст. і по тому розвити ся в часи побід Арабів-мусульман у VII—VIII ст. [2]). Особливо сї остатнї заставили східних християн нагадати про замкненого Ґоґа й Маґоґа, чекати приходу антихриста й кінця сьвіта і бачити в побідних імператорах (Гераклїю, Михайлї III) пробуджених посланців божих. Такі східно-християнські, оброблені в византийськім письменстві, представленя вважають головним жерелом лєґенд у ново-европейських народів про захованих під землею героїв.

[1]) Ми представляємо таку схему сих ідей у західному сьвітї; але й у самім Ірані македонське завойованє і по тому боротьба з Римом і Византиєю дали і национально-мессіянїстичну течію, котра, як побачимо далї, мусїла своєю дорогою мати вплив на захід.

[2]) Авторітетні вчені ставлять час остаточної редакциї сих об'яв у VIII ст. (Ґутшмід коло 718) або в XI ст. і Деллінґер, котрого статя „Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit“ у Histor. Taschenbuch Равмера, що вів далї Ріль, V, дуже важна для сеї справи.

Із сих лєґенд найбільше звісні стали нїмецькі. Вони-ж і найстараннїще оброблені науково. Остатнїми роками сим лєґендам присьвячено дуже доклядні працї Ґеорґа Фойґта (G. Foigt, Die deutsche Kaisersage, в Historische Zeitschrift, v. (G. Sybel XXVI, 1871 р., ст. 131—187) та Жиґмонта Ріцлєра (S. Riezler — Zur Deutschen Kaisersage, ibid. XXXII, 1874 р. ст. 63—75), після котрих російський учений А. Н. Веселовский з великою докладністю обробив жерела нїмецької лєґенди в цїлому й частинах у „Откровеніяхъ Меѳодія“ та анальоґічних їм византийських писанях і їх західних наслїдуванях, — у статях „Опыты по исторіи развитія христіанской легенды“: I) Откровеніе Меѳодія и византійско-германская императорская сага; II) Легенда о возвращающемся императорѣ; III) Легенда о скрывающемся императорѣ (Журналъ Минист. Нар. Просвѣщ. 1875, IV і далї). На жаль, на українські відгуки сих лєґенд російський академік не звернув уваги[1]). На підставі названих праць історія розвитку нїмецької лєґенди представляє ся так: ідею про невмерлого, а ховаючого ся антихриста прикладено в Італії до ворога папи, Фрідріха II Гогенштавфена, котрий, до речі, мав і своїх самозванців, як і Нерон-антихрист. Із часом у Ґерманії вороги папської церкви стали чекати появи сего імператора вже яко национального мессиї, котрий, між инчим увільнить сьвіт від попів, як гріб Господень від Турків. За реформациї тай далї, в часи конфлїкту ґерманських імператорів австрійського дому с Турками, котрі встигли заняти й Константинополь, остатнїй мотив лєґенди розвив ся більше, тим часом як перший, протипопівський, затер ся. Заразом мало-по-малу зміняли ся й матеріяльні обставини сюжета: про імператора думали зразу, що він схований незвісно де, потому, що він мандрує й ховає ся в руїнах рїжних замків, нарештї в серединї гір, при чому лєґенда почала льокалїзувати ся: в Унтерберґу (коло Зальцбурґа) або Кіффгайзері (в Турингії, де в XV ст. стояв уже в руїнах старий замок саксонських імператорів, у котрім бував і Фрідріх Гогенштавфен) і т. и. По тому лєґенда почала причіпляти ся до рїжних инчих імен, і давнїщих (Фрідріха Барбаросси, через

[1]) Ми ще не маємо під рукою нової невеличкої нїмецької працї J. Häussner'a, Die deutsche Kaisersage (Bruchsal, Druck von D. Weber 1882 р., ст. 49 § Programm). Міркуючи по рецензиї Лїбрехта (Göttingel. Anzeigen, 1882 р., ст. 1466—1472), ся праця похожа на працю д. Веселовского, і своїми ідеями, і поясненєм подробиць лєґенди, в родї сухого дерева, на котре остатнїй імператор повісить свій щит, і т. и.

імя котрого розроблено образи про сплячого імператора, до Кароля Великого, Дітріха-Теодориха), і пізнїщих (як принц Кароль, Гофер і т. и.). Тоту форму нїмецькой леґенди, котра тепер звісна просьвіченому сьвітови і до котрої близький і наш варіянт, себ-то тоту, в котрій образ сплячого імператора зільляв ся з образом замкненого під землею війська, в додатку обставленого дорогими річами, можна схопити аж у памятках такого пізного часу як XVI—XVII ст.[1]) Із сих варіянтів ми зупинимо ся на зібраних писателем кінця XVII ст. Преторіусом; вони цїкаві яко найближчі до тих, що чинять основу Ріккертової вірші, та своєю схожістю з нашим оповіданєм і рівночасно й своїми ріжницями від него. По тим оповіданям, у Кіффгайзерській горі сидить імператор Фрідріх у глибокому снї; борода єго спускає ся далеко на землю зо стола, за котрим він сидить на лавцї. Так найшов єго раз пастух, котрого привів до него карлик. Імператор устав і запитав ся: „Чи лїтають іще ворони коло гори?“ Коли пастух притакнув, імператор сказав, що він мусить спати ще сто років, — і пустив пастуха з великими дарами. Инчим разом у печеру дістав ся селянин, що продав імператорови свою пшеницю[2]).

Устні оповіданя, записані в околицях Кіффгайзера (A. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche etc. Leipzig, 1848 p., ст. 217—223) представляють імператора (просто Фрідріха, або Рудобородого, або Оттона або маркґрафа Ганса) в печері, обставленого скарбами „золотом, вином, кіньми“. Коло него деякі оповіданя містять єго доньку, або господиню, иногдї Frau Hülle (Hölle). Коли хто добере ся в печеру (пастух, музиканти й т. п.), то дістає вино або золото, що иногдї виглядає як кости або клоччя і аж дома у того, що дістав, показує ся, що се золото. Иногдї захід у потайну печеру має сумні наслїдки (пор. там-же, ст. 215—217, Frau Hulle mit den Goldknotten[3]). А в тім, дослїд нїмецькой леґенди годї вважати скінченим. На нашу думку, треба ще означити її первісні жерела, що мусять бути ще далї на сходї, нїж Визан-

[1]) У Фойґта, ст. 175 — 182. Br. Grimm, Deutsche Sagen, 2-te Ausg., т. I, при 22, 23, 26—28; т. II, при 296, 237.

[2]) Там-же.

[3]) А в тім нагадаємо, що й Методиєвою об'явою при цареви месснї „объявлятся вси кладове въ царствіи его, иже отъ Адама сокровенны суть. Царь же Михаилъ начнетъ давати людямъ богацтво всякое...“

тийська імперія, та докладніще означити її відносини до посвоячених лєґенд инчих европейських народів, і більше західних, як лєґенди про Артура, і славянських. Ми не возьмемо на себе спеціяльно сеї завдачі, але позволимо собі подати скілька з'уваг, по змозї не дуже відбігаючи від нашого спеціяльного предмета.

Ще в 1849 р. звісний зендіст Фр. Шпіґель у статї Die Sagen vom Säm und das Sämnahme (в Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, III. B. 245—261) мимоходь звернув увагу на схожість нїмецької кіффгайзерської лєґенди з іранськими переказами про особу Сама, зразу божественну, а далї героїчну, і потому повторив своє наближенє в новій працї Eranische Alterthumskunde (1871 т. I, 257—264). Уже в давнїх іранських памятках, частинах Зендавести, Сам являє ся одною з відмін Кересари, іранського Геракля, що воює зо змиями й инчими плодами бога зла. Єго побито в боротьбі, але він живий і тїло єго стережуть 99,999 духів, фравашів.

Пізнїщі памятки, зредаґовані в епоху Сассанїдів (III—VII ст. після Р. Хр.) і зараз опісля, але з давних материялів, рисують нам Сама та єго обставини в образах, що в богато де чому нагадують імператорів, посланцїв „Откровенія Меѳодія" та їх західних наслїдувань. Так Мінокіред (книга про небесний розум — Sophia) кладе сон Сама, береженого 99,999 фравашів під горою Дамавендом, де замкнений змий Дагака, найголовнїщий плїд лихого бога, своєго рода антихрист. Бундегеш (книга про початок, творенє, битиє) пророкає, що коли перед кінцем отсего періода змий Дагака знову вирве ся на верха, Сам, котрого побив нечистий Туранець, устане та вбє єго. Дві инчі книзї, Bahma-yasht і Jamaspanâma, що представляють у формі розмов (у першій сам Заратустра з Оромуздом, у другій Ямаспа, єго сучасник, із царем Гудаспою) долю сьвіта, головно — Персів, чинять спеціяльні „об'яви", в котрих видне місце займає поява посланцїв для вратованя Персів від ворогів і лихого бога: „Перед кінцем отсего періода сьвіта настануть великі біди. Вороги невірні нападуть на Персів; буде велика битва, так, що кров обертати ме млини. Тодї появить ся спасительний цар і на час поправить справу. Але зло знов переможе, після чого знов Оромузд викличе спасителя, котрий находить ся далеко (в Китаю або Індиї) і котрого різдво звістить звізда, тай нового пророка. По тому настане страшенна студінь і переморить людей. Тодї отворить ся Вар (потайний сад,

колись рай) Джемшіда, відти вийде єго нарід і заселить землю. Але зло знову піде по землї, поки не появиться сам Созіох (мессия сьвіта), але при нім тодї вирве ся на волю Дагака. Проти сего свого рода антихриста встане, на росказ вищого бога, Сам, котрий наверне самого Дагака на віру Созіоха; настане загальне воскресеніе мертвих, очищенє людей в огни і вони дістануть нове тїло і щастє[1]).

Ми підчеркнули вище в викладї об'яв Jamaspaname епізод про вихід із Вара (саду) мешканців єго з Іємом. Епізод сей Шпіґель чомусь то не наближає до Кіффгайзерської леґенди, а тим часом вказує на такі іранські представленя, котрі в богато дечому ще більше схожі з сею леґендою, нїж самі представленя про Сама, і при тому, бодай частина їх, виложені в книзї так давній та авторітетній у звісному крузї, як Авеста. В другій главі тої частини її, що називає ся Вендідад, оповідає ся про долю Іими (потім Ієм, далї Джем, Ііма Кшеста, Ііма цар, Джемшід новоперсидської книги царів Фірдусі). Особа ся, Іама в Ведах, належить іще до спільних переказів східно-арійських народів, і в індийських Ведах зберегла ще ясні риси сонячного божества, котре зрештою вже стало й першим чоловіком (у купі с сестрою своєю Іамі), але рівночасно яко „першим, що переправив ся в країну темряви смерти", і царем підземного сьвіта тай предків. У спеціяльно іранській памятцї, Авестї, Ііма вже віддїлив ся від космічних образів і виходить лише першим із людей, с котрими вступає в безпосередні зносини Агурамузда (Ормузд). Ііма, слухаючи бога, став опікуном, годувальником і дбачем сьвітів, у котрих не було нї холодного вітру, нї спеки, нї гнитя, нї смерти, і котрі наповнили ся худобою, людьми, собаками, птицями і червоним горючим огнем. Се царство раз-у-раз розширяло ся, від молитви Ііми, при помочи золотої списи, що дав єму Агурамузда; але нарештї бог дав єму знати на перед, що настане зима з її бідами, і наказав єму нарисувати на землї чотирокутник, обвести єго стїнами та зібрати туди найбільші, найлїпші, найкращі звірюки кождої породи і замкнути ся з ними. Ііма так і зробив, і живе в тім саду (вара), де сьвітить своє сьвітло, де нема анї суперечок, анї неприязни, ошуки, бідности, слабости, довгих зубів,

[1]) Spiegel, op. cit. та Die traditionelle Litteratur der Parsen, 128—134, 181—182; Avesta, I, 33—34; Der Bundehesh übers. von Justi, Cap. XXX. ст. 39—42.

анї инчої непомірности, нїяких ознак того, що зробив людям Аґромайнїус (Аріман). Там сьвітить своє сьвітло, рік рахує ся за день, а птиця Каршіпта навчає мешканців сьвятого закону[1]). Наведений вище вирівок з Авести не означує місця, де ховає ся Іама; але Мінокерід помішує єго вар під землею, а Бундегеш під горою Демкан[2]). Друга частина Авести, Іашт дає трохи инчу варияцию леґенді про Ііма, згадуючи про те, як від него відлетїла, яко птиця, царська величність, бо він почав любити „брехливі бесїди". Тут говорить ся і про те, як демон Спітиура після того розрубує Ііму. Але й тут відлїтанє царської величности відбуває ся тричі, а через те й тут є слїд ідеї про те, що Ііма далї живе в своїм раю, котрого образ рисує й Zamyad-yast словами однакими з Вендідадом. Коли в-друге величність відлетїла від Ііма, тодї її ймив Трастаона (Ферідун у Шахнаме), що й побідив змия Дагаку, сотвореного лихим богом, ворога Ііми і людей[3]).

Авеста дійшла до нас уже в вирівках, ось чому ми й не можемо міркувати про те, як мирило ся у давніх Іранців противенство межи двома згаданими вище варіантами оповіданя про Ііма та єго рай. Але ми бачимо, що в пізнїщих іранських релїґійних книгах переважувало таке представленє, що Ііма живе під землею, і до него додавало ся ще й те, що він у свій час вийде на верха, так само як у свій же час вирве ся на волю й єго ворог — змий Дагака, побитий, але, по сим пізнїщим книгам, не вбитий Трастаоною.

Таким чином уже в леґендї про Ііму ми маємо всї елємени европейських оповідань, що нас займають. Сї елємени, причіпляючи ся остаточно до первісних натуралїстичних мітів, могли, звісно, повстати і в кождій инчій країнї[4]), але вони розроблені специяльно в іранських вірованях, згідно з ідеями дуалїстичними, котрі, хоть находять ся майже в усїх релїґіях, але з найбільшою льоґічністю та подрі-

[1]) Avesta übers. v. Spiegel, т. I, ст. 70—77.

[2]) Ibid, ст. 69. Einleitung in die traditionelle Litteratur der Parsen, т. I, ст. 140—171. Eran. Altherthumskunde, т. I, ст. 528, Avesta, т. III, LIX, Der Bundehesh, übers. von Justi, с. XXX.

[3]) Avesta, übers. von Spiegel, т. III. ст. 175 і далї (Zamyad-yast).

[4]) Подібні оповіданя бачить Ніо (Sagnet om Holger Danske, ст. 76—77) навіть у Мексиканців у вірованях про Квецалькоатля. А в тім, подробицї образів, у яких Тольтеки, а за ними й Ацтеки, представляли

бністю розроблені власне в іранській релїґії. Через те власне іранські леґенди сего круга й розширили ся серед сусїдніх Іранцям, а по тому й дальших народів. Се розширенє стало тим більше можливим, що Іран за Сассанїдів був першою державою західної Азиї, котра піддержувала живий культурний обмін з одного боку — з Индиєю, котрої буддизм розширював ся тоді в Афґанїстанї і с котрої Іранцї винесли тоді переклад байок, по тому переданий через Арабів (Kalila ve Dimna) всему заходови, а з другого боку з Жидами та християнами, котрі (особливо переслїдувані в Византійській імперії) мали свої школи у Вавилонії, що належала до Сассанїдів[1]).

Навіть у индийських буддистів, котрих віруваня й оповіданя самі так далеко розширили ся на захід, можна побачити відгук займаючої нас іранської леґенди в оповіданю про першого ученика Будди-Сакіамунї, Кассияпу, що пішов у гору Кукката-Пада та лишить ся там, аж поки не появить ся новий Будда, Майтрея[2]).

В передній Азиї відгук подібних вірувань пережив навіть войовничий напір ідей ісламізму. Ріжні магометанські секти, головно шиїтські, зберігають у себе віруваня про сьвяті імами, що буцїм то не вмерли, а живуть у чудесних печерах, відки вийдуть у свій час, аби знищити нечестивість і достачити тріумф у цїлім сьвітї правдивій вірі пророка[3]). С таких вірувань для нас особливо цїкаве те, що йде до імама Алї, котрий, коли его переслїдували вороги, обернув ся до бога, був підхоплений небесною силою, перенесений за Йордан і схований від людей до рішучого часу[4]).

Так само пережили епоху процвитаня старої іранської релїґії й оповіданя про лихі істоти, замкнені під землею. Такі

собі віддаленє, сон і будуще повернене сего бога (жреця), досить далекі від звісних образів народів старого сьвіта. (Див. Réville, Histoire des religions, т. II. La Réligion du Mexique, de l' Amérique centrale et du Perou, ст. 71—84).

[1]) Див. про се між инчим у Шпіґеля, Avesta, т. I. ст. 23—26. Тоді були христиняне, що клали Зороастра межи передтечами Христа. А в тім, іще давнїще певна симпатия християн до Ірану відбила ся в оповіданю про магів, що поклоняли ся дитинї Христу.

[2]) Spiegel, Avesta, т. I. ст. 37—38.

[3]) D' Herbelot. Bibliothèque orientale, слово Mahadi (бажаний, Мессия). Freitag, Chrestomatie Arabe, ст. 162.

[4]) Pio, Sagnet om Kolder Danske, ст. 75.

особливо образи, котрі находимо в книзї 1001 день, в оповіданю про демонів, замкнених у серединї гір Соломоном, на котрого у теперішнїх мусульман загалом перенесено чимало вірувань про найстарших героїв[1]). Ми ще будемо мати нагоду вернути ся до сих образів. Тепер завважаємо, що вони мусїли мати вплив і на повстанє образів про замкненє Александром Великим нечистих народів.

Що до Жидів, то навіть, полишаючи на боцї старші ідеї, що повстали в епоху неволї вавилонської та старо-персидського царства, — з епохи їх пізнїщих мессіянїстичних сподівань, маємо книгу Abgat-Rocell, котру можна вважати за безпосередну перерібку згаданих вище іранських об'яв. У нїй між инчими пророкає ся прихід мессиї, сина Йосифа, що побідить християн і верне в Єрусалим посуду сьвятинї, по тому поява Арміта (своєго рода антихриста), боротьба з ним архангела Михайла та пророка Ілиї; при появі Ілиї, взятого на небо, оживуть мертві, похована в Єрусалимі, й Ілия та мессия, син Давидів, жити муть у сїм містї тисячу років, після чого настане друге воскресенє мертвих і страшний суд[2]). Сильно нагадують іранські пророцькі книги і богато місць у книгах жидівської Сивельлї, засвоєних потім і християнами[3]).

Порівнуючи Откровенія Меѳодія з названими вище іранськими книгами, годї не висказати здогаду, що й ся памятка византийського письменства натхала ся безпосередно або посередно іранськими об'явами, то й передала іранські представленя й европейським народам. Сей здогад найде для себе анальоґію в розширеню власне через Іранців індийських байок Каліли й Дімни, та оповіданя про Варлаама і Йоасафа, для котрого найдавнїщі християнські редакциї на певно кажуть догадувати ся іранського посередництва межи ними і житєм Будди. Але окрім того іранські образи про завмерлого або замкненого під землею релїґійно-национального героя, тай їх передньоазиятські відгуки, мусїли йти на захід і самі

[1]) P. Langlois, Les Mille et un jours, день 185—186 і и. Західнїщі відгуки подібних оповідань див. напр. у статї д. Вс. Міллєра: „Кавказскія преданія о великанахъ, прикованныхъ къ горамъ", у Жур. Мин. Нар. Просв. 1893 р. сїчень.

[2]) Avesta, Spiegel, т. I, ст. 36—37.

[3]) Див. особливо III книгу E. Delaunay, Moines et Sibylles dans l' antiquité Judeo-Greque, ст. 360 і далї.

собою устною дорогою. Такий рух мусїв між инчим помагати переміні в устних европейських оповіданях, узятих ними з византийського письменства, антипатичних образів замкнених Александром Македонським нечистих народів на симпатичний образ товаришів спячого, национального мессиї, котрих прототипом треба вважати тих 99,999 духів, що стережуть тїло Сама. Декотрі полудньїшно-славянські редакциї теми, посвяченої з кіффгайзерською леґендою, мають на собі явні слїди такого устного переходу зі сходу. Така напр. сербська леґенда про те, що коли Марко королевич ув остатнїй своїй битві, побачивши, що товаришів єго погибло стілько, що люде й конї плавали в крови, підняв руки до неба і сказав: „Боже, що́ менї тепер дїяти?!“, то бог перенїс єго в незвісну печеру, де він і вснув, засунувши свою шаблю в камінє; коло него спить єго кінь; шабля мало-по-малу висуває ся на верха, а кінь ззїдає пашу; коли шабля висуне ся зовсїм, а кінь іззїсть усю пашу, Марко вийде знов на сьвіт[1]). Отся леґенда — очевидний відгук леґенди про Алї. Рівночасно болгарські представленя про Марка мають на собі слїди іранських леґенд: Марко сидить ув одній печері, кінь єго в другій, а собака єго в третій; прийде час, коли він вийде й визволить Болгар від Турків, а тим часом він обставлений самодивами, халями (істоти в родї самовіл = самодив = вил, лише лютїщі та страшнїщі) та змиями, котрі всї приносять єму звістки з усюди і служать єму, сповняють єго волю[2]). Сей взірець нагадує Джемшіда в представленю Шаг-наме, по котрому іранський цар з'умів піддати собі демонів, що служили єму до єго прогрішеня, гордощів[3]). Може й ті гірські птиці, що лїтають коло пристановища нїмецького імператора, не що инче, як відгуки сих слуг Джемшіда та Марка.

Західно-славянські оповіданя, с котрих більше звісні чехоморавські, такі близькі до нїмецьких, що тепер важко сказати, котрі з них старші та оріґінальнїщі. Такі напр. чеські опові-

[1]) У Караджіча, Серпски Ріечник, ст. 346. Друга леґенда, тамже, тай у Болгар, Grohmann Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 10), про те, що Марко втїк у печеру, коли побачив у-перше зброю, котрою й „остатня дрібниця може вбити юнака“, се пізнїща поблекла вариация старої теми.

[2]) Периодическо списание на Българското книжовно дружество. Май и юний, 1885 р. ст. 445 - 446.

[3]) Livre des rois, trad. par J. Mohl, 1876 р., т. I, ст. 33.

даня про короля Венцеля, що живе в горі Блянїку[1]). Але моравські оповідання зберігли явну вказівку на те, що вони повстали безпосередно під впливом книжних уяв про Александра Македонського, перероблених устним впливом; у горі Бухляв або Радгост заховано буцім то військо Ґой-Маґой, але воно прихильне Мораві, бо звеличить її[2]).

Порівнуючи тепер із виложеними вище оповіданями наше українське, ми бачимо, що воно в богато де-чому близьке до народніх чеських і пізнїщих народніх нїмецьких. Чи се значить, що воно, коли не є зовсїм відгуком тих західніх форм отсеї леґенди, то було під їх впливом, чи що наше оповіданє чинить посередню форму межи найстаршими азиятськими та византийськими варіантами та сими західними? Ми не зважуємося відповісти рішучо на сї запити, вже через те, що маємо під рукою поки що один варіант С. Баронча з останками инчих, але ми вважаємо можливим подати читачам і дальшим дослїдникам скілька з'уваг на користь давности українського варіанта.

Головна ріжниця сего варіанта від західних у виведеню на сцену не лише национального героя, замкненого в горі царевича, але й ворога — Буняка. Цїкаво, що вже в нашій лїтописи поява Половцїв була першою причиною до перенесеня до нас византийської редакції леґенди про замкнені Александром Македонським нечисті народи (див. вище). Можна дога-

---

[1]) Зо скількох оповідань, що наводить Grohmann про гору Блянїк, ми виложимо тут лише два. Раз прийшов до коваля, що жив недалеко від гори, незнакомий, що повів єго за собою й завів у гору. Там коваль побачив лицарів, що сидїли на конях, склонивши у снї голови на шию коней. Незнакомий наказав ковалеви підкувати коней, але так, аби не збудити спячих. Кінчаючи роботу, коваль штуркнув одного лицаря. Той пробудив ся й запитав: „Чи вже пора?“—„Ще нї, сказав незнакомий і загрозив ковалеви пальцем. За роботу коваль дістав старі підкови, котрі, як показало ся, коли він вийшов на сьвітло, були золоті, але за те вийшло, що він пробув у горі цїлий рік і що єго вважали вже за вмерлого. — В другім оповіданю селянин, пішовши в зелені Сьвята шукати свого пропалого коня, настигає на момент, коли гора отворила ся, і чує, як лицарі встають і питають: „Чи вже пора?“ — Він те-ж пробув рік. У третім оповіданю сьміливець, що пішов у гору, пробув там 100 років.

[2]) Чеські та моравські леґенди див. у Grohmann'a, Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, ст. 13—61. Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage, ст. 527, 528 (із Vernalecken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich) та Ніо й Веселовского.

дувати ся, що подібне оповіданє зайшло ще в половецьку епоху і межи нарід, при чому сї замкнені до часу і по тому виходячі люде представляли ся зразу військом ворога, Буняка; аж опісля вже се оповіданє переробило ся на варіянт Баронча, може зільлявши ся із зайшлими до нас инчою дорогою лєґендами про пробуток під землею национального мессиї[1]). В користь такого здогаду промовляє й істнованє надрукованого у Чубинського (Труды экспедиціи въ юго-западный край, т. I. ст. 3) колись то „воінства Буняк“, котрому належить повстанє валів і гір.

Але і в теперішній своїй формі лєґенда Баронча має в собі декотрі подробиці, що дають підставу догадувати ся про її значну давність. А найперше те, що Буняка присуджує королевича на замкненє за те, що він не по правдї поступає, ставчи на бік царицї, котра зломила слово. Сю подробицю можна зближити з мотивом другого варіянта лєґенди про Ііма в Зенд-Авестї, по котрому Ііма втратив свою царську величність, коли „почав любити брехливі розмови“. По сему варіянтови (див. вище) величність Ііма відлетїла від него і на него напав демон. Ми бачили, що се місце в Авестї не помирено з инчим, по котрому Ііму не розрубано, а лише єго царство вменчено та усунено від решти сьвіта. Але в устних редакциях оба сї варіянти мусїли годити ся, бо в пізнїщих іранських об'явах сказано, що Ііма живе далї під землею. Через те дуже можливо, що вже в давнім Іранї був варіянт, по котрому Ііма сховав ся в землю від переслїдувань демона, найшвидче Аці-Дагака, що в Бундегеші названий убивцем Ііми. Сей Аці-Дагака (в основі котрого лежить а г і, змий, що хапає воду, персоніфікация хмари, с котрою боре ся громовик Індра) в Авестї представлений яко найстрашнїщий плід лихого бога, змий с трьома головами, трьома ногами, шістьома очима, — в пізнїщих редакциях трохи з'антропоморфізований. У Фірдусі, котрий зводив до купи книжні й устні перекази в XI ст., приспособляючи їх до мусульманських вірувань, Дагака появляє ся вже арабським царем у Вавилонї Зогаком, але зо змиями на плечах

[1]) Уважаємо не зайвим застерегти ся що до того, що в лєґендї Баронча герой називає ся польським королевичем. По перше, збірник Баронча не робить вражіня докладности записуваня, а по друге в Галичинї часто нарід називає свою землю Польщею, зовсім не маючи себе за Поляків. Так і в Херсонській ґубернії Вкраїнці часто звуть українську Київську ґубернію Польщею, при чому дуже добре відріжняють її мешканців від Поляків.

і в усякім разї головним ворогом Джемшіда, що втратив право на райське царство за свої гордощі та нехтованє пошани бога[1]). У мусульманина Фірдусі Джемшід утїкає перед Зогаком і по тому гибне, але очевидно, що се вже зовсїм пізна перерібка лєґенди про Іїма, а в середущих межи старо-іранською та Фірдусієвою редакциях сеї лєґенди мусїла істнувати така, по котрій Джемшід сховав ся під землю перед Зогаком. Від подібної редакциї, звісно, устної, мусїла піти й тота, котру записав Баронч і в котрій таким чином королевич є відгуком Джемшіда, а Буняк Зогака, Дагака.

Цїкаво, що Буняка в наших народнїх переказах має на собі ще й инчий слїд іранського впливу. В згаданій вище звістцї Чубинського сказано, що в Луцькім повітї істнує віруванє, по котрому „походженє могил надає ся якомусь воїнству Буняк, що пройшло увесь сьвіт і на місцях свого пропочинку робило могили, насипаючи при тому землю своїми чобітьми“. Ся, дуже вже з'антропоморфізована і не дуже повна звістка нагадує подробиці в виложених у Баронча лєґендах про Буняку, по котрим насипала гори цариця Олена, тїкаючи від Буняки; в оповіданю Сємєнського вали появили ся від того, що княгиня Ольга, перекинувши ся в миш, рила ся під землею. Коли взяти сї вірування на купу, то наша думка звертає ся до опису походженя гір у Бундегешу, де увесь сьвіт повстає через боротьбу межи добрим богом і злим, при чому специяльно гори повставали після того, як Аріман, розлючений усьпіхом творива Орімузда, зарив ся під землю[2]). Таким чином віруванє про сотворенє гір і могил Бунякою мусить бути частиною тих українських дуалїстичних представлень про сотворенє сьвіта, що так відомі з етноґрафічних збірників (див. остатню примітку), з праць Буслаєва (Истор. очерки I, 438 і далї), Афанасьєва (Поэт. воз-

[1]) Livre des rois, trad. p. J. Mohl, т. I, ст. 37, 41 і д. Зазначимо, що в Фірдусі Джемшід перед прогрішенєм являє ся збирачем скарбів: пор. царя Михайла у Меѳодия, нїмецьких імператорів і нашого королевича.

[2]) Der Bundehesh, übers. v. Justi, гл. VIII. Пор. друге українське віруванє про те, що гори повстали на місцї боротьби чорта з архангелом Михайлом (Чубинський, Труды т. I, ст. 39—40), або що гори зроблено с частин землї, украденої Сатаною, коли Бог послав єго добути з води сїмя землї (у Драгоманова, Малор. Нар. преданія и разсказы, ст. 15, 89—91; Чубинський, op. cit. ст. 141—144; „Основа“, 1862, червень, ст. 59—60).

рѣнія славянъ на природу, II, 459 і далї), Пипіна (Истор. слав. литературъ I, 81 і и.). Сї вірування, в котрих учені старої, ґрунтової (націоналїстичної та народницької школи) бачили останки споконвічних славянських вірувань, справдї (як ми се надїємо ся показати в окремім дослїдї) іранського походженя і зайшли до нас не лише через болгарських богумилів, котрі самі були не що инче, як нарослї іранського манїхейства, але й через посередництво турецьких племін, у котрих вони те-ж істнують[1]). Буняка в сім вірованю первісно по-просту став на місце Сатани і чорта инчих повнїщих оповідань[2]). Сей чорт Буняка, а не Олена мусїв первісно прориватн землю, перекидаючи ся в миш. За іменем Буняка образи сего вірованя перейшли і в казку про те, що він переслїдує царицю Олену, і тут переробили ся так, що вже сама царица копала вали.

Таким чином тілько що розібрані леґенди про Буняка видають ся нам не чим инчим, як нарослями іранських леґенд про Джемшіда, Арімана та его плід Дагаку, відгуками досить невиразними та запутаними, і через те, що вони проживали довший час серед нашого народу, і через те, що вони дійшли сюди не безпосередно, а через посередництво племін, що заселяли наші степи. Сам про себе факт заходу межи наш нарід іранських переказів і через таке посередництво не може дивувати нїкого тепер, коли дослїдники відкривають усе більшу участь іранського елємента в т. назв. скитській людности, коли виходить, що іранське племя Осетинців було колись то далеко більше розпросторене на півночи, нїж тепер[3]). Нарештї тепер звісно, що полїтичний і торговельний вплив іранського царства Сассанїдів сягав досить далеко на північ з обох боків Каспійського моря і навіть по Волзї, на берегах котрої находять ся іранські монети, а теперішнїй Туркестан, Теджент, Мерв і и. були остат-

[1]) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, т. I, ст. 175—184 (сотворенє сьвіта), ст. 285 сотворенє чоловіка, собака й чорт; пор. у Драгоманова, Малор. нар. преданія ст. 91.

[2]) Далї ми побачимо инчі приміри пототоженя чорта з Бунякою.

[3]) У Київській ґуберніï Чигиринського повіту є село Осота, де між инчим найдено рїжні металїчні річи і в тім числї статуетку пріапічного характера (Похилевичъ, Сказанія о насел. мѣстн. кіевск. губ, ст. 691). Ми чули, що саме такі річи й статуетки находять ся часто в могилах на півночи Кавказа і специяльно в Осетиї. Про розпросторенє Осетинів у бассейнї Дона і навіть в околицях Ольбії в скитську епоху див. у д. Вс. Міллєра, Этнографическіе слѣды иранства на югѣ Россіи, в Журн. Мин. Нар. Просв. 1885 р., окт.

нім пристановищем старо-іранської культури, навіть і тоді, коли головні іранські землї завоювали мусульмане. Отже в тоту сассанїдську епоху і після неї пересували ся через туранські та каспійські степи ріжні племена, що мали по черзї в руках наші степи, захоплювали іранської культури і традиций і передавали потім елєменти їх і нашим предкам. Розібрані нами леґенди про Буняку чинять частину сего здобутку.

Образи сих переказів на стілько в'їли ся в тямку нашого народу, що він їх прикладає майже до сучасних осіб. Так, кажуть, у Галичинї оповідають про славного опришка (гайдамаку) Довбуша, що він буцїм то не вмер, а живе в Чорногорі (в Карпатах) у печері, зачарований своєю зависною любкою. Там сидить він, рахуючи гроші, котрі сховав. У певні дни він виходить відти зі своїми товаришами, і єго часто там бачили Гуцули. До самого-ж житла Довбуша треба йти трьома зелїзними дверима; але тота печера така глибока, що богато з тих, котрі з захланности хотїли добути Довбушеві скарби, погибли в ній. Окрім того Довбош сам затягає до себе кождого, хто наближає ся до єго жита, і не випускає назад. Такими бранцями він скріпляє своє військо, с котрим, коли мине час сили чарів єго любки, він вийде на сьвіт і пімстить ся на тих, що єго ошукали. Инодї Довбуш навідує ся до своєї жінки, котра живе в печернім домі коло Полянського, зачарована зависницею. Тодї в тім домі (скалї) чути музику й пісьні, видно сьвітло й людей і межи ними Довбуша[1]).

Недавно один Галичанин, що був у Київській ґубернії, подав, що там істнує леґенда про безсмертність Тараса Шевченка, що він буцїм-то находить ся в Сибірі, прикований до стовпа, що стовп той уже підогнив, а коли зогниє зовсїм, то Шевченко верне ся до своїх[2]).

Цікаво порівнати сї два українські перекази з великоруським про Ст. Разіна, що подав Костомаров у звісній моноґрафії[3]).

[1]) Grohmann. Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 11—13. Не знаємо чи і на скільо послужив народнїй переказ основою вірші Осипа Федьковича „Король Гуцул“ про те, як короля Гуцула покарано за те, що вмішав ся в боротьбу богів (білого і чорного) замкненєм єго в Сокільську гору (коло Кутів), де він сидить із своїм військом, а довкола лїтають соколи („Дѣло“, 1886 р., нр. 38). В загалї треба на ново перевірити перекази про Довбуша.

[2]) „Дѣло“, 1886 р., нр. 38.

[3]) Костомаров, Историч. монографіи, т. I (вид. 1863 р.) ст. 319—380.

Сей переказ рисує славного розбійника рисами героя не симпатичного (як ті славянські перекази, котрі ми доси розбирали, виключаючи хиба Довбуша), але антипатичного, антимессиї.

По сему переказї Росияне, вертаючи ся з полону, ішли через Персию та побачили раз дїда, котрий спитав їх: чи не засвічують на Руси в церквах лойових свічок замісць воскових? Дїд сказав їм, що він Ст. Разін і єго земля не приняла за єго гріхи, і живе він у горах, де змиї ссуть єго серце. Два змиї вже відлетїли від него після 200 років; лишив ся ще один, і коли мине ще сто років, на Руси буде більше гріхів, люде стануть Бога забувати і засьвітять лойові свічки замісць воскових перед образами, тодї Стенька знов піде по сьвітї і буде бушувати гірше ніж перше.

Се великоруське віруванє незвичайно близько підходить до персидського оповіданя про Дегіала. У 186-тому дни збірника 1001 день Абулфауаріс оповідає, як він вертаючи ся до батьківщини с полону, куди єго потягли ріжні злодії та чудовища, бачив під землею чудовище Дегіала, рід змия-дракона, прикованого до скали. „Юначе, спитало чудовище, відки ти і якому пророку віруєш?“ і коли дізнало ся, що Магомету, то спитало між инчим: Чи гарно сповняють магометане молитви, чи чисті вони і невинні звичаями?“ „Вони сповняють молитви, відповів той, але лишенько! богато їм хибує, аби сповнити приписи Магомета“. „Дуже добре, тим лїпше!“ сказало чудовище. „Розпуста повинна стати загальною... чужоложство царювати ме скрізь, що дня люде переступати муть присягу, їсти свинину, пити публично вино, женщини їздити муть на кони!“ „О, сей час не дуже далекий, відповів подорожний, подібне вже видко.“ Сим словам чудовище зрадувало ся: „О сину Адама, сказало воно з запалом, чи можливо, аби люде були такі грішні? Яку щасливу звістку ти приносиш менї! Значить, настав час менї вийти з замкненя та показати ся людям! Знай, юначе, що я Дегіал, я піду в сьвіт ширити страхіте!“ Кажучи се, він розбив свої пута, але єго здержали два ґенії, с котрих один знов наклав на него пута, а другий ударив єго стальовим молотом і сказав: „Сиди, сиди, проклятий... твій час іще не прийшов!“ [1]). Додамо ще, що образ Стеньки, котрого ссуть змиї, анальоґічний з образом Зогака в Шаг-наме, де він уже представлений чоловіком, у ко-

[1]) Lacroix, op. cit. ст. 412—413.

трого від поцїлунку Арімана виросли на плечах два змиї, що вічно поновляють ся, коли їх відрізати, і годують ся людськими мозками[1]).

Надїємо ся, що ся нова паралєля між іранським і великоруським переказом іще раз потвердить і давнїщі наші здогади про перехід инчих славянських переказів, що більше безпосередно підходять до нашого предмета[2]).

III.

Початок леґенди С. Баронча: чудовищний паразит. Подібний початок у галицькій казцї д. Франка про понижену царівну. Так само в казках полудньшно-европейських; в казцї про претенсіональну наречену та людей с чудесними прикметами. Індийський первовзір остатньої казки про вперту або фатальну царівну-наречену. Її европейські відміни: полудньшньо-европейська, середня, північно-східна. Походженє казки д. Франка від середньо-европейської відміни. Походженє мотива про чудовищного паразита в казках східньої частини середньо-морського бассейна. Случайність звязи сего мотива з оповіданєм про Буняку і приставки єго до леґенди про королевича під землею. Казково-епічний характер імени царицї Олени.

---

[1]) Livres des rois. trad. p. Mohl, т. I, ст. 45.

[2]) Для повноти нагадаємо тут і великоруське віруванє про сховане від Батия місточка Б. Китежа, що буде невидне до страшного суду (Сказаніе, див. при книзї Кірєєвського-Безсонова, Пѣсни, т. IV, 2 від CXLIII і далї, та Ґаґїсского „У невидимаго города Китежа“, Древн. и Нов. Россія, 1877 р., пр. 11). В основі сего оповіданя лежить мабуть давнїй культ озера Сьвітлояра та оповіданє про пальові будівлї (див. Майнова, На нангскомъ конгрессѣ и въ Бретани. („Знаніе“, 1876 р., марот, ст. 16), але єго потому перемінили роскольницькі книжники, приклали до нападу Батия та до мессіянїстичних ідей; через те ми тут єго й згадуємо. Богатьом подібним оповіданям в Европі надано закраску біблїйного оповідання про Содому та Гоморру.

Увесь сей дослїд був уже написаний, коли ми найшли в „Кіевской Старинѣ“, 1887, кн. IV, на ст. 661—672 в статї „Крестьянскія движенія въ грайворонскомъ уѣздѣ курской губерніи въ 1861—62 гг.“ звістку про подорожнього, що намовляв селян: „Не слухайте панів. Іде цар Михаіл; він був замкнений до сего часу за 2 зелїзними дверима і 6 замками, а тепер вийшов на волю. Йде він не один, а з ним велике воінство, і хоче він знищити всїх панів на руській землї...“ Не вважаючи на новіщі риси, в сїм „внушеніи“ навіть імя царя Михаіла взято з середньовікових византийсько-славянських книжних пророцтв. Пор. у д. Веселовского.

Звертаємо ся тепер до покиненого початку леґенди С. Баронча. Коли, як ми бачимо, вся тота леґенда не має нїякої звязи з історичним Буняком, то й її початок не має нїякої внутрішньої звязи с самою леґендою. Саме такий вступ ми находимо в початку казки, записаної д. Франком у Галичинї (в с. Нагуєвичах коло Дрогобича) і надрукованої ним у статї „Старинна романьско-германьска новеля въ устахъ руского народа“ („Зоря“ 1883 р., нри 2—3). Тут царівна, не бажаючи виходити за муж тому, що женихи видавали ся їй дурними, вигодувала в маслї блоху, зробила з її шкури рукавички та й обіцяла свою руку тому, хто вгадає, з чого вони зроблені. На виклик пішов один царевич, що був особливо влюбив ся в неї. Він перебрав ся за шолудивого бідака і по дорозї зайшов до гарбаря, що виправляв шкуру на рукавиці, тай таким чином угадав тайну царівни. Хотя-не-хотя царівна мусїла вийти за шолудивого бідака, що зрік ся всякого богатства і повів жінку в свою батьківщину, де далї грав вибрану ролю, оселивши ся в бідній хатчинї край столиці. Тут він заставив жінку заробляти на хлїб ізразу шинкарством, а коли вояки випили горівку, побили судину тай не заплатили, то казав їй продавати горшки на ринку. Але й тотї горшки побили вояки. Тодї чоловік посилає жінку служити в царській кухнї, відки радить їй приносити домів останки страв. У вечір вона набрала тих страв у горнятка та підвязала їх на пояс, аби не було видко. Але царевич казав їй нести воду в покої. Тілько що вона ввійшла, як заграла музика і царевич ухопив її в танець. Страва обільляла небогу з голови до ніг, і коли вона з сорому впала на колїна, царевич підняв її, питаючи: „А що ти мене не пізнаєш?“ Показує ся, що се й був її шолудивий бідак[1]).

[1]) Д. Франко зближає сю казку з основою Шекспірової комедиї „Вговканє самовільної (The taming of the shrew) і розширенє сеї основи слїдить, за вказівкою твору Сімрока: „Die Quellen des Shakespeare“, по новелям рїжних народів, даючи перед відносній гуманности української новелї. Справдї вложена вище казка зовсім не належить до одної теми з новелею, що стала основою комедиї Шекспіра. До сеї теми належать у нас инчі, на котрі не звернув увагу д. Фравко, надруковані в книжцї Рудченка „Народныя южно-русскія сказки“ та в Чубинського („Труды экспед. въ югозап. край, т. II, відд. 2, нри 33, 34). До парослїв сеї ж теми належать у нас кобзарські пісьні про вговканє жінки й тещі (напр у Зап. Юго зап. отд имп. р. геогр. Общ. I, Матеріалы, ст. 35-41 і в „Кіевской Старинѣ“, 1884 р. т. XI, Саврадимка), що вяжуть ся з нїмецькими ре-

В заграничній народній словесности нам звісні отсї казки с таким початком як у передущій: 1) альбанська (Dozon, Contes albanais, ст. 26 – 33, Le pou), де царівна находить вош у бороді батька, котрий бачить тут чудо й каже берегти звірюку, що на решті виростає до величини цапа, і потім обіцяє свою доньку тому, хто пізнає, що́ се таке (инчий вариянт ув Albanische Märchen, übers. v. Meyer mit Anmerkungen von R. Koehler в Archiv f. Litteratt. Geschichte, XII, 118); 2) грецька (J. Pio, *Νεοελληνικὰ Παραμύθια*, 104) близька до альбанських варіянтів; 3) італїянська (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälsch-Tyrol, нр. 31, Die Frau des Teufels; вариянт, помішений ще в XVII ст. в неаполїтанському збірнику Джіамбатісти Базіля, Pentamerone, g. II, n. 5 Lo Polece, 5, замісьць воші кладе блоху) та 4) ґасконська (Cénac Moncant, Contes pop. de la Gascogne, 184, Le coffret de la princesse), де царівна робить зо шкури блохи окладинку до шкатулки (вар. у Bladé, Contes de la Gascogne, III, 36, замісьць блохи — блощиця).

Всї ті казки посвоячені з собою не лише своїм початком, але й дальшим змістом; у перших трьох секрет царя й царівни взнає чудовище: чорт або в Базілє — велитень (Uorco), що й бере царівну до себе під землю, відки потім її визволяють люде с чудесними прикметами зору, слуху й т. п. Лише в ґасконських варіянтах чудовищний угадчик затер ся і наречену здобуває простий жених, узнавши її секрет і перемігши, за підмогою чудесних людей, хитрощі її батька.

Подібний початок подибуємо і в казках паралєльних і в частині посвоячених із передущими. Напр. у казці сицилїйськїй розбійник, що мав голову відьми (рід Синьої-бороди та Кощія Безсмертного), взнавши секрет великої воші, посїв царську доньку, потому заманив і дві її сестри, але погиб від третьої (Gonzenbach, Sicilianische Märchen, нр. 22). В румунськїй казці про царську доньку та лошатко (Schott, Walachische Märchen, 171) цар каже зробити бубен зо шкур двох вошей і заявити при голосї того бубна, що він віддасть доньку за того, хто пізнає, що́ се за бубен. Секрет узнає дракон чарівник, але зрештою не для себе, а для сина, а царівну ратує лоша, котре родило ся одного дня с царівною, що й везе її,

дакциями сеї теми. Дуже нечемний обхід із женщинами в усїх отих варіянтах, окрім Чубинського, нр. 33, відбирає майже всяку силу патріотичним виводам д. Франка.

перебрану за хлопця, від переслїдуваня дракона. Далї ся царівна сама хапає для инчого царя красуню зо склянної палати і по тому, відкривши свій пол, виходить за єго сина. Нарештї у хорватській казцї (граф і пастух у Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven, т. I, нр. 63) мотив про велику вош чинить вступ до варияита історії про придбанє значної нареченої простим пастухом, котрий угадує секрет і потому ще перемогає ріжні перешкоди, що поклав єму батько нареченої.

Звівши до купи сї казки, бачимо, що більшість їх (1—4) безпосередно належить до одної теми, а то про людей с чудесними прикметами. Розробленє й розширенє сеї теми в Азиї та в Европі прослїдив Т. Бенфей у статї Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften, seine Quelle und seine Verbreitung („Ausland", 1858 р., нри 41—45) показавши ясно, що всї казки сеї теми вийшли з индийської, що ввійшла до збірника, звісного під іменем „Двадцять пять історій упира" (про него ми скажемо в дальшій главі). В сїй индийській казцї, Магадева, донька першого мінїстра, просить батька віддати її лише за такого жениха, що володїти ме якимось найлїпшим даром. Батько здибає ся з браміном, що зладив повіз, котрий може лїтати в повітрю, тай обіцяв єму доньку. Тим часом старший брат дївчини обіцяв її другому брамінови, що має дар усе взнавати, а мати обіцяла третьому, що вміє далеко стрілятн й поцїляти за одним звуком предмета. Всї три женихи зійшли ся в непевности. В ночи лихий дух (ракшаза) понїс дївчину на гори Віндія. Всезнавець угадав, де вона схована, стрілець узяв ся вбити ракшазу, а власник летючого повоза дав свій еквіпаж, на котрім привезено дївчину. Батько не знає, кому с трьох віддати дївчину. Упир, оповівши сю байку цареви Вікрамадітії, питає, як би він рішив; цар присуджує красуню всезнавцеви: „бо знанє стоїть вище від инчих прикмет — запопадливости, мужности, терпіня, сили, мудрости й хоробрости".

В сїм рішинцю змисл байки зложеної, индийськими фільозофами. Змисл сей затемнив ся в парослях байки в инчих народів, у котрих вона стала казкою, що розробила фантастичні подробиці[1]). Окрім того в дальшім своїм руху на північ (до

[1]) Огляд нових, опубліковапих після статї Бенфея варияитів див. у примітках R. Koehler'a до сербських казок, Archiv. f. slav. Philologie т. V. ст. 37—38.

Монґолів, у котрих вона є в перерібці історії Упиря, звісної під іменем Шідді Кур) і на захід (від Ірана до західної Европи включно) парослї сеї казки переплели ся с парослями инчих теж індийських казок, особливо казки про те, як простий чоловік, ткач, став мужем царівни, дістався до її спальнї в подобі бога Вішну на деревяній птиці, в родї Гаруди, птиці Вішну (Th. Benfey, Pantschatantra, II, 48—56; I, 159—162; із безпосердних парослів сеї казки, виданих опісля, вкажемо особливо у Садовнікова „Сказки и преданія самарскаго края", нр. 62), та казку про царівну, що завдає женихам загадки, або дає їм завдачі, — казку, котрої найдокладнїщі варіянти представлають, на нашу думку, оповіданя іранські, напр. у Нізамі, персидського поета XI ст. (виклад див. у Hagen'a, Gesammtabenteuer, нр. LXIII, зам.) і в „1001 день" оповіданє про китайську царівну Турандокт і ногайського царевича Каляфа (Les milles et un jours. Contes persans, trad. par Pétis de la Croix, 1845, ст. 118 і д., день 45 і д.; оповіданє се, як відомо, переробив у XVIII ст. Італїянець Ґоцці на драму, котру Шільлєр переклав на нїмецьку мову[1]). Разом отсї парослї чинять ґрупу, дуже розпросторену у рїжних народів[2]). З виїмкою вступу про чудесну блоху, казка, записана д. Франком, належить до тих парослів сеї ґрупи, де змальовано

[1]) Окрім сего в 1001 дни є скілька оповідань на тему про царівну, що не хоче виходити за муж і лякає женихів, напр. основне оповіданє про царя Гормозу, що входить до царівни, котра запаморочує розуми, в подобі шолудивого садівника (день 121 і д.). До сеї-ж, або в усякім разї посвояченої теми мусить належати й оповіданє про Джемшіда в поемі XI ст. Кересап-Наме, де Джемшід, вигнаний Зогакою, женить ся з донькою кабульського царя, котра годить ся вийти лише за того, хто її переможе (Spiegel, Eranische Altherthumskunde, I, 534—555, Mohl, Livre des rois, I, Préface LXIII), Але ся поема надрукована в калькутськім виданю Шах-Наме (Malcolm), недоступна для нас, бо вона не переведена на европейські мови. Вона певно дуже цїкава для порівнаня і з відомим оповіданєм про сватанє Зіґфріда та Брунегільди, боя Дуная з Настасією Королевішною та тими европейськими казками, де навзаводи в загадках заступлено навзаводами в силї жениха (або сьвітла) і нареченої, як нпр. і в великоруських казках Афанасьєва, нр. 116, 150, в українській у Чубинського т. II, ст. 227—229, у Кулїша, Зап. о Южной Руси, т. II, ст. 61 і далї.

[2]) З богатої лїтератури сеї ґрупи, окрім названих вище, вкажемо тут лише варіянти важнїщі або такі, при котрих можна найти инчі вказівки: Oesterley, Gesta Romanorum, с. 70 (в руськім перекладї Римскихъ Дѣяній, нр. 27); Hagen, Gesammtabenteuer при 10, 63, 64;

понижене гордої царівни висьміяним нею женихом. Найбільше посвоячені с казкою д. Франка пароелї сего рода вкладають ся, на нашу думку, у дві відміні: а) полудньїшно-европейську, в котрій особливо розвитий мотив, як відкиненому перебраному женихови вдає ся (полакомленєм

Grimm, D. Kinder und Hausmärchen, нр. 114; R. Koehler, примітки до італїянських казок у Jahrbuch f. die Romanische und Englische Litteratur, 1866, 30—36 (тутже й жидівський варияит про чудесних братів) і Goeting. gelehrte Anzeigen, 1868, ст. 1383—4 (про італїянсько-тирольську казку, де навіть загадки однакові з загадками Турандокт); Gonzenbach, Sicilianische Märchen, нри 18, 31, 84; Imbriani, La Novellaja Fiorentina, нр. 36 (Il figliolo del pecorajo); Pitré, Archivio per lo studio delle trad. popolari, I. 57—64, 183—190; Pitré, Novelle popolari toscane нр. 16 (Soldatino): Legrand, Recueil de contes pop. grecs. 39—46 (La princesse et le berger); Bladé, Contes pop. de laGascogne, III, 12—22(La navire marchand sur terre). Декотрі великоруські казки з теми про хитру та вередливу наречену (напр. у Афанасьєва, нри 116, 131, 132) розглянув, порівняючи їх з похожими західними, д. Веселовский у статї „Повѣсть о Василіи королевичѣ златовласомъ чешскія земли и народныя сказки“ (Замѣтки по литературѣ и народной словесности, т. I, ст. 62—80). З розгляненими д. Веселовским казками посвоячені те-ж у Афанасьєва варияити нр. 130 (Елена Премудрая), до всеї-ж нашої ґрупи належить і великоруська казка „О семи Семіонахъ“ (Афанасьєв, нр. 84). З українських до займаючої нас ґрупи належать, окрім розібраних тут, у Рудченка, т. II, ст. 78 (Летючій корабель; подібна-ж у великоруськім перекладї в Афанасьєва, нр. 83), у Афанасьєва вар. нр. 106 (Какъ меньшій братъ добылъ царевну въ башнѣ), у Чубинського, т. II, ст. 327—329 (Про сильну царівну пор. у Зап. о Южной Руси Кулїша, т. II, ст. 61 і д. в казцї про Івана Голика), ст. 265—269 (конець казки Про Сучченка, похожий на Летючій корабель) і 269—278 (Про трьох братів, що ходили до батька на могилу ночувать, Про царівну, що седїла на шкляннім горі, Про дурня Терешка, Єлена царівна). Із сих українських казок „Летючий корабель“ належить до круга казок про чудесних людей; инчіж інтересно порівнати в один бік з аварською (Schiefner, Avarische Texte, нр. IV), а в другий із нром XLIII Contes populaires de Loraine, Cosquin (пор. там-же, нри X, XI, XII). Зазначимо осібно варияити, де тема про царівну, що завдає загадки, зїльляла ся с темою про дївчину, піддану злому духови, що чинить між инчим основу нашого Вія, котра те-ж вийшла з Индиї: вірменський варияит із Гакстгавзена, Transaucasica, у Benfey'a Panschatantra, I. 445—448; Hahn, Griechische und Albanische Märchen, нр. 21; Чубинський, т. II, ст. 113—132. Цїкаве в богато де чому переплетене поеми про наречену із загадками с темою про кровосумішку, що вийшла в новоевропейських оповіданях з історії про Едіпа (также з загадками) відтягло би нас далеко в бік, то ми обмежимо ся лише вказанєм єго в казцї ментонській (Romania, 1881 р., 244—245) і тосканській (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, I, 183—190). В обох герой, плід кровосумішки, натягає рукавички зо шкури своєї вмерлої матери.

на ріжні чудесні товари) заставити горду царівну переспати з ним ніч, після чого її вигонять із дому; взірці сеї відміни дає неаполітанська казка (у Базіле день IV, новеля 10, La superbia castegata) та сицилійські (Gonzenbach, нр. 18; Pitré, Fiabe, novelle e racconti siciliani, нр. 105)[1]) і в) середньоєвропейську, в котрій більше і при тому саморідно, розвитий мотив покараня царівни невдатними й понижаючими заняттями; приміри сеї відміни дають бр. Ґрімми (нр. 52, Der König Drosselbart або Brösselbart) і Ад. Кун (Westfalische Sagen, Gebräuche und Märchen, II, нр. 17, 251—255, Die drei Bälle, пор. там же нр. 13 ст. 239—243, Die drei Bünde[2]).

---

[1]) Инчі італійські варіянти, котрих ми не маємо під рукою, вказані і в частині зрезюмовані у пані Ґонзенбах і Пітре. На італійські варіянти похожий і потурґальський (Cochlo, Contos pop. portuguezes (Knust, Ital. Märchen, нр. 9, царевич яко пекар, у Jahrbuch für Rom. und. Engl. Litteratur, 1866, ст. 349) дуже відхилив ся від своїх свояків: у ніх затерли ся подробиці намови царівни, лишило ся тілько пробованє її бідністю, при чому усунено проби її злодійства. Се найчесніщий і найгуманніщий варіянт.

[2]) До сих німецьких казок, особливо Ґріммівських, причеплені французькі (Sebillot, Contes pop. de la Haute Bretagne, I, нр. 23, La dedaignasie punie; Cosquin, Contes pop. de Lorraine, нр. 44, La princesse d' Angleterre) та ірляндські (Kennedy, Firesidy stories of Ireland, II, 114). Перша половина нр. 17 у Kuhn'a, та старонімецька вірша (досить гидка) Die halbe Birne (Hagen, Gesammtabenteuer, нр. X) вяжуть названі німецькі варіянти зо скандинавськими (Norvegische Volksmärchen, ges. v. Absjörnsen und Moe, deutsch v. Bresemann, II, нр. 15 і Grundtvig, Gamle danske Minder, III, 1, у д. Веселовского). Инча норвезька казка (Bresemann, II, нр. 8.) разом зі словацькою (Божени Нємцової, Sebrané spisy, VII, 213 і и. у д. Веселовского) і нр. 14 Simrock, Deutsche Märchen, що заводять чудесні предмети, в роді скатерти самобранки, котрими герой приманює царівну, чинять третю відміну, північно-східну, котра посвоячена в один бік із великоруськими казками (у Афанасьєва, нр. 136 і 133, у Рибнікова, Пѣсни, т. III, нр. 57) та зо староруським оповіданєм О Василіи королевичѣ, а в другий з ісландською заґою XIV ст. Clarus Saga, що, як признає ся автор, епископ Йона Ґельдерзон, зроблена по латинській вірші, найденій у Франції (Clarus Saga, 1879 р., Lund; резюме в Romania, 1879 р., 479—480 і у д. Веселовского). Початок заґи сходить ся с початком старонімецької вірші про царівну із загадками (Gesammtabenteuer нр. XLIII). Зазначимо окрім сего, що нр. 116 (вар. у Афанасьєва) як і українські казки про Івани Голика, мають риси посвоячені з заґою, а варіянт *a* нр. 116 сходить ся с початком нр. 13 у Куна, де царівну хапають чудесні люде, в роді героїв нашого летючого кора-

Ми думаємо, що середньоевропейська відміна вийшла з полудніїшньої, як се видко виразно на больонськім варіянті Brisla in barba (Propugnatore, VII, 15). Саму-ж полудніїшню відміну, та в частині й третю можна вивести з персидської казки про царя Гормоза, перебраного за шолудивого садівника (міхур на голові) у царівни Резиї, котра запаморочує розуми мужчин своєю красою, та котру потому саму Гормоза очаровує сьпівом і танцем, хоть тепер у 1001 дни конець сеї казки змінений, підладжуючи ся до инчих мандрівок сего царя[1]). Перехідна форма межи казкою про царівну зберігла ся, як нам бачить ся, у сербській казці у Караджіча (Српске нар. приповјетке, нр. 23; вона-ж у Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven, I, нр. 101, пор. тамже, II, нр. 131), де окрім того подробиця про те, що безталанні женихи перекидають ся у вівці, зближає ся з епізодом у кінці основної історії 1001 дня. А що рівночасно инча подробиця сербської казки, підгляненє щасливим женихом значка на тїлї царівни, подибує ся і в великоруській казці (у Афанасьєва, нр. 131), досить запутана і бліда, то треба тим більше думати, що займаючі нас парослї казки про понижену царівну віддїлили ся від парослїв казки про царівну із загадками ще на Сходї[2]).

Що до казки д. Франка, то вона, особливо в другій своїй половинї, де описано невдатну торговлю царівни, її службу в кухнї і нещасливий танець, близько підходить до нїмецьких

бля". Нарештї в старонїмецькій вірші Der Jungherr und der treue Heinrich, де лицар їде з слугою, як у названих великоруських і українських казках та ісляндській заяї, здобувати (на турнірах) наречену, доньку кипрського короля, лицар, діставши від птицї чудесний камінь, літає по ночах у вежу до царівни, як ткач у Панчатантрі. Таким чином і сей рід оповідань все-ж таки обертає ся в кругї названих вище основних тем усеї нашої ґрупи.

[1]) Казка ся в частинї посвоячена с темою, розширеною по Азиї, від Камбоджі й Індустана, і по всїй Европі, про молодця с чудесним волосєм, котрі він у богатьох варіянтах ховає під міхурем, удаючи шолудивця; нарештї він женить ся с царівною, хоть пригоди єго зовсїм инчі (див. Cosquin, Le prince et son cheval). Із українських казок до сеї теми належать: у Чубинського, т. II, 1 відд., при 58 і 59, у Рудченка, т. I, нр. 48. А в тім, староруське оповіданє про золотоволосого царевича Василя звязує тему про понижену царівну с темою про золотоволосого молодця, а румунські казки про чудесного коня, котрими ми займемо ся далї, безпосередно зближають ся з займаючою нас ґрупою.

[2]) Тирольський варіянт (у Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, 436—441. Die drei Raben) зїльляв оба мотиви, що зайшли до сеї країни очевидячки з Італії.

варіянтів. А що сї остатнї вийшли з італїянських і танець царівни мотивує ся старим нїмецьким звичаєм таньцю на важнім весїлю жениха с кухаркою та нареченої с кухарем (Kuhn. op. cit.), то треба признати, що галицька казка є паросль нїмецької[1]) Сей паросль, рушивши в Галичину з заходу, притяг до себе початок одного с парослїв посвояченої казки про людей с чудесними прикметами та про наречену з загадковою комахою, що зайшов у Галичину с полудня.

Подібним чином причепив ся сей початок і до леґенди С. Баронча про Буняка. Ми бачили, що казки з сею чудною подробицею (грецька, альбанська, італїянська, ґасконська, румунська, хорватська) записані в місцевостях, що лежать досить правильно над берегами Середземного та Чорного моря, і тому треба догадувати ся, що ся подробиця повстала і причепила ся до варіянтів ґрупи казок про претенсіональну наречену де небудь у бассейнї східної половини Середземного моря. Нам бачить ся, що ключ до питаня про сей процес фантазиї, по котрому повстала ся чудна подробиця, дають дві звісні нам румунські казцї про примховату наречену.

Перша з них (Schott, Walachische Märchen, 153 – 160, нр. 13, Die Princessin und der Schweinhirt) дає нам основу вже звісних казок про претенсіональну царівну, лише з своєрідною перерібкою подробиць. Тут царівна, маючи чарівне зеркало, годить ся вийти лише за того, хто сховає ся від неї так, що вона єго не найде. Свинопас, за підмогою вдячних звірів, ховає ся раз у хмарах, другий раз у морі, але царівна находить єго. Нарештї він іде в лїс, де й зустрічає велитня; той поміг єму, перемінивши єго в рожу, котру пролав царівнї та заткнув їй у волосє. Зеркало не могло відкрити секрета і царівна мусїла вийти за свинопаса[2]). В другій казцї там-же, 184—193, нр. 17, (Juliana Kosseschana) добути примховату наре-

[1]) Завважаємо й те, що редакция казки д. Франка пропускає спільний італїянським і нїмецьким варіянтам мотив упереднього висьміяння царівною героя і через те не добре мотивує єго перебиранє.

[2]) Цїкаво, як тут давнїщий хапун нареченої, ракшаза індийської казки, дивний велитень (Uorco) неаполїтанської, перемінив ся в помічника женихови. Так само в данській казцї „лїсовий велитень“ помогає принцови, перебраному за садівника виграти царівну побідами на турнїрах (Grundtwig, Dänische Volksmärchen, übers. v. Leo, 228 – 252, Der Waldmensch). У сербській казцї (Караджіч, нр. 27) велитень появляє ся незвісно по що; в льотаринґській казцї (у Cosquin'a, нр. 43)

чену помогає царевичеви чудний кінь. Тут сам батько дівчини цар і чарівник і пропонує женихови ховати ся, при чому піднимає собі очи (очевидячки повіки) костурами, нагадуючи сим нашого Вія-Буняка. За третім разом кінь ховає царевича в голову самому чарівникови, але вже не в формі квітки, а в формі вошi[1]). Ми думаємо, що така подробиця в дальшім своїм розвитку дала причину до повстання мотива про дивоглядну комаху, котру цар або донька єго виставили на загадку женихам, а сей мотив зроблено початком декотрих пароспів казки про претенсиональну царівну[2]). Початок леґенди С. Баронча про Буняка, се очевидячки відривок подібного пароспя, що, на нашу думку, звязав ся з леґендою про схованого в землю царевича зовсім припадково. Причиною до сеї звязи міг бути який небудь рис у первіснім українськім варіянті, в роді подробиці грецького та альбанського варіянта, де дивоглядного

виведено вже трьох велитнів, котрих убиває герой-пастух і котрих зброї він уживає на турнірі. Цікаво бачити, як фантазия казкарів, при всіх самовільних лїганях, все-ж таки держить ся раз пущених в оборот образів.

[1]) Перед сим епізодом царевич мусить ховати ся від сестри царя характерника, і кінь, перемінивши єго в вош, ховає єго межи свої зуби. Розуміє ся, що се подвоєнє мотива, не зовсім зручне, але воно часто подибує ся в казках, особливо через зільлянє двох варіянтів. Цікаво бачити, як зміняє ся образ ховання в міру віддаленя варіянтів від Чорного моря: у трансильванських Німців жених ховає ся ще в волосє царівни в подобі морського зайчика (Haltrich, D. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 3 Ausg., пр. 39), у хорутанській казцї (Valjavec, Narodne pripoviesti, 77—78) він ховає ся в волосє у кобили, у великоруських — ув одним у книжку, в подобі шпильки, у другім по просту за зеркалом (Афанасьєв, пр. 130) а в третім під ліжко (Рибніков, Пѣсни, т. I, ст. 452). Рівночасно в грецькім варіянтї проявляє ся гумористичний настрій, і жених підкопує ся попід землю до крісла царівни і коле її шпилькою в задницю, поки вона розшукує єго в чарівне зеркало (Hahn, I, пр. 61). Тут іще раз бачимо, що подібність казкових образів сходить ся зовсім не з племінним свояцтвом народів (як було би, коли би казки були спільним добром племін у давнину), а з їх ґеоґрафічним сусїдством.

[2]) Аби потвердити наш здогад про подібне повстанє займаючого нас тепер пароспя історії про наречечу з загадками, ми вкажемо ще на одну кумедну редакцию її, яку находимо в ґасконській казцї у Bladé, Contes pop. de la Gascogne II, 116—124. Le pou. Тут дівчина, донька мельника, думає про жениха; саме тоді появляє ся бідний, дістає миготину й каже їй, що вона буде раза. Але зараз показує ся з дупла

жениха названо дияволом і він бере царівну під землю. А за образом дияволя пішло імя Буняка, котрого, як ми бачили і як іще побачимо, ідентифікує ся в наших народніх переказах із чортом.

Таким чином повязанє всего вступу леґенди С. Баронча з самою леґендою видає ся нам зовсім припадковим, механічним, що не має нічого спільного з історичним Буняком. Завважаємо нарештї, що й імя героїні Олени певно не має нїякого реального, історичного значіня; воно видає ся нам по-простy казково-епічним іменем Єлени (відгуком Гомерової Гелєни), котре й зберігло ся в відповідних казках великоруських і українських (див. вище вказівку на Афанасьєва та Чубинського) і котре треба бачити і в румунській Юлїянї.

IV.

Оповіданє про людоїда Буняка та єго секрет. Попсованє єго у польського хроніста Юзефовича і за ним у Енґеля та Костомарова. Давні риси в варіянтї Юзефовича. Поясненє оповіданя у дд. Голубовского і Халанского. Єго схожість із монґольським оповіданєм у Шідді Кур і клясичною казкою про Мідаса. Парослї остатньої в Греції, Сербії, кельтицьких країнах і в Азії. Питанє про походженє та розпросторенє казок про Мідаса. Новоазиятське жерело нашого переказу про секрет Буняка. Єго спеціяльні прикмети. Відносини до казок про Кощія. Вивід: інтернаціональний характер наших народніх переказів про Буняка.

У зводї „українських народніх переказів і оповідань“ д. Драгоманова (ст. 224—226) надруковано ще дві леґендї про Буняка, записані на Волинщинї. Ось вони:

А) Буняково замчище і Настина могила. Про се замчище багато де чого росказують. Найлучче, як би ви спи-

---

дерева злий дух Cagoloni dors і каже їй, що він найде дівчинї жениха. У вечір він приносить вош і каже дівчинї, що се її жених, котрий буде таким усе житє, коли вона через три дни не вгадає, де він, дух, сховає три волоски, котрі він возьме з її голови. Вош залазить дівчинї у вухо і радить піддати ся, потому ховає ся в голову злого духа, підглядає єго сховки, і залїзши по тім у рот дівчинни, відповідає на всї запити демона. При всїй кумедности оброблення і зґрупованя подробиць сеї казки, все-ж таки ясно, що взято їх із тих середземноморських казок, котрими ми тілько що займали ся.

тали ся у нашого добродія; у його там у церковних записах, кажуть, є переписано про все: і коли ті вали повисипувані, і хто тиї мури мурував, що тепер од їх тільки цегла та камінячки валяють ся, — про все там є. То, бачите, инші говорять, що там колись місто було, нїби на тому городищеві; говорять, що і церква була і що тую-б то церкву перенесено в Деревичі. Ще росказують (хто його зна, чи воно казка, чи що, так старі люде росказують, то й я за ними), що нїби колись давно сидів у тому городищеві якийсь лицар, звав ся він Шолудивий Буняка. І був той лицар не аби який, навіть і тїлом не такий, як повинно бути людинї: мало того, що страшенно великий, ще вибачайте, у його печінки й легке були на версї, отак от і стреміли за плечима, такий то неподобний був той Буняка! Ну, жив він собі у городищеві, і дуже його всї боялись; найстрашнїйший же він був ось через що: їв людей. Отак таки справдї їв: оце, кажуть, звелить було, щоб до його привели що найкращого хлопця, та візьме та і зсїсть. І так кожного: що приведуть, то й зїне. Багацько позбавляв Буняка таким способом людей, але-ж таки й йому добра причина стала ся! Прийшла, бачите, черга іти в замчище, то-б то на убій, якомусь то там хлопцеви (бо то хлопцїв тих по черзї брали і постачали Буняцї). А в того хлопця була тілько мати, а батько недавно вмер. От та бідна мати плаче вже, плаче, та побиваєть ся, що нїкому порятувати хлопця. А як його вирятувати! Плакала та жінка, плакала, а далї щось то їй прийшло на думку, перестала побивати ся, розважилась і просить тільки людей, тих, що там мали вести хлопця до Буняки, щоб зачекали годиночку, поки вона щось зготує синові на остатню дорогу. Тї кажуть: добре. От чекають; а вона взяла, пішла, нацїркала у себе з грудей покорму, замісила з того покорму тїста, спекла перiжків, та даючи їх своєму хлопцеві й каже: „на-ж, сину, оцї тобі перiжки, та ось що з ними зроби: як прийдеш до Буняки, то конешне підведи його, щоб він хоть єдного перiжка зсїв; отцїм ти маєш визволити ся, бо як Буняка наїсть ся моїх перiжків, то вже тебе не займе, для того, що вважати ме тебе за брата“ (то-б то через її покорм).

Ну, той хлопець так і зробив: як прийшов у замчище, то умисне і став так їсти материнї перiжки, щоб Буняка побачив. Той побачив, тай питаєть ся: „що се ти їси?“ „Це, каже, менї мати дала, виряжаючи в остатню дорогу“. „А дай лиш, каже Буняка, покоштувати, що там воно таке!“ Хлопець оддав

йому періжки, а той і поїв їх. Як же наїв ся Буняка тих періжків, зараз і почув, яка в їх заправа була. „Ну, каже, хлопче, дякуй своїй матері, що так мудро вхитрувала ся: тепер ти єси визволенний від смерти, не можу бо я тобі того лиха заподіяти через те, що ти став ся менї братом".

От той хлопець уже такий радий, неначе справдї в друге на сьвіт народив ся! Ото-ж хотїв був по тій розмові мерщій до дому бігти, а по тім роздумав ся і не побіг зараз: „Останусь лиш я, каже сам собі, на який час тут ще; я, мовляв, тепер безпечний, Буняка мене не ззїсть, а тим часом зроблю ось що: заподію нашому ворогові таке, щоб він не тільки мене, але і нїкого більше не міг безвременне на той сьвіт заганяти!" Ото і зостав ся при Буняцї; у ночі Буняка заснув, а той хлопець мерщій до його в хату, підступив нищечком до ліжка, та черк ножем і відтяв Буняцї печінки (вони-ж, бачите, на версї були). Як відтяв, Буняка зараз і пропав! [1]).

Б) В сьому міропільському займищі, от що зовуть Буняковим, в гору по Случі, за містечком у лїсї, жив колись то давно поганий Буняка, ворожбит Татарин. Коло того займища давно колись був перевіз через Случ і йшов шлях на Бердичів; того лїса, що навкруги його теперечки росте, зовсїм не було. От той Буняка дуже любив Настю, тутешню таки дївку, чи молодицю, і взяв її до себе за жінку. А вона його не любила. Та ще як стала з ним жити, то й доглядїла ся, що у його печінки на версї, так просто за плечима, і побачила вона, як то він не аби з ким знаєть ся.

От та Настя якось одкрала ся, тай утекла од Буняки; а він доганяти! Наздогнав її в степу, що тепер за Міропілям, туда до Гордїєвки, вговорює вернути ся, а вона каже, що через те і те не хочу. Тодї Буняка бачить, що вона про його усе знає, тай убив її. Ота-ж сама Настя сказала була, щоб на її кошт поставили у степу корчму. То от, де її вбито, висипали могилу, так вона і зветь ся Настина могила, а на степу за Міропілям поставили корчму, вона і тепер стоїть і теж зветь ся Настиною [2]).

---

[1]) Чула Ольга Косачева від селянина села Деревичі, Новоградволинського повіту.

[2]) Чума від селянина в місточку Міропіля й передала Ольга Косачева.

Друга з сих лєґенд, очевидячки, передана не повно і через те не зовсїм ясна. Бачить ся, вона належить до одного круга с тими частинами розроблених у передущій главі переказів, котрі кладуть Буняка в конфлїкт із женщиною[1]). Ми не хочемо далї обговорювати сего оповіданя, поки не найде ся инча, повнїща єго редакция, — зазначуємо в нїм лише подробицю про „печінки на версї“, котра зближає єго с першою з тілько що наведених лєґенд, інтересною богато де в чому.

Сю лєґенду ще перше виложив Костомаров в оповіданю про повстанє волинської черні за Богдана Хмельницького у 1648 р. „Лиходійства волинських повстанцїв, каже славний наш історик, лишили ся в народнїй памяти й тепер у дикофантастичнім образї Шолудивого Буняка: се імя давнього хана половецького переказ помістив у епосї Хмельницького. Кажуть, що так називав ся ватажок одного загона: він, по переказу, був мертвець, що встав із домовини, мав людське лице, зверху видавав ся живою істотою, але тельбухи були наповнені гнилими кістками і се було видко, коли він роздягав ся. Він що місяця ходив до парнї і брав з собою козака, котрого потім убивав, аби той не оповідав, хто він такий... Прийшла черга піти одному козакови, котрого мати була чарівниця: вона дала синови пиріг, спечений на молоцї своєї груди. Син запропонував чудовищеви в парнї сей пиріг і той догадав ся, коли єго зїв. „Ти втїк від смерти: я тепер твій брат, бо ми годували ся від груди одної матери, але я пропав“. Названий брат перебіг до Поляків, відкрив їм, що чув, і Шолудивий Буняка пропав у першій стичцї. Память про него й доси зберігає ся у волинських селян. Межи Кремінцем і Дубном, недалеко місточка Верби, показують могилу, де буцїм то похований Буняк. Лихі духи гнїздять ся там, де тілько чудовище сидїло в житю. Ось у яких фантастичних образах перейшла до потомства страшенна епоха повстаня козаків[2]).

У Костомарова після сих слів стоїть відсилач: Gesch. der Ukraine von Engel, 156“. Але в текстї Енґеля (Gechichte der Ukraine und der Ukrainischen Kosaken wie auch des König-

[1]) Подібно царицї Олепї в варіянтї Баронча, й імя Настї в сім варіянтї теж певно епічне. Настася Прекрасная в наших, як і в великоруських казках стоїть намісь Єлени Прекрасної (див. у Драгоманова, Малор. нар. преданія и разсказы, 286, 299; Чубинського, II, 308; Афанасьєва, нри 178, 179) і и.

[2]) Богданъ Хмельницкій, вид. 1884 р., т. I, ст. 342.

reichs Halitsch und Wladimir, Halle 1796, 155—157) нема нїякої вказівки на могилу Буняка; очевидячки, сю вказівку взяв Костомаров із инчого жерела, може з власних споминів про поїздки по Волинщинї. В самім текстї Енґеля історія Буняка росказана трохи докладнїще, з увагами цїкавими для характеристики сучасних авторови історично-критичних способів. „З великою підставою, каже нїмецький історик, обвинувачують Хмельницького польські писателї в тім, що він піддавав ся хибам козацької товпи, пянству та ворожбитству. На скілько остатнє, в купі з рїжними инчими забобонами, вживало ся у грубих вояків, показує пригода при облозї Замосця“ (тут Енґель оповідає пригоду з невдатним пусканєм ракети, котру козаки порозуміли так, що „тепер не їх візьме“). Але характернїщий і страшнїщий, каже він далї, переказ, котрий іде від часу Хмельницького та єго воєнних товаришів Кривоноса, Небаби, Нечая, Гладкого й т. и. і котрий зберіг Юзефович (у низу Енґель цитує Annales revolutionum Regni Poloniae et rerum notabilium civitatis Leoburgicae ab an. 1614—1700, a Joh. Thoma Josefowicz, canonico Leopol. et caet.). Жив нїби колись, оповідають старі козаки перед теплою печею в довгі зимові вечері своїм дїтям, у головному часї воєн їх батьків с польською шляхтою, герой, на імя Шолудивий (Solodiwi) Боняк, чоловік незвісного походженя, с паршивою головою, від котрої він і називав ся, але славний своєю ненавистю до Поляків і тими могилами, що він їм приладив на Українї, котрі й пізнїще називали ся горбами (могилами) Шолудивого Буняка і котрі швидко дали єму атаманство. Той чоловік, котрого не чіпала ся нїяка куля, був нїхто инчий, лише втїлений сатана в людській подобі. Нїчого у него не було похожого зо звичайними синами землї, окрім лиця, рук і ніг, але замість туловища він мав лише страшенні тельбухи в серединї голого скелєта“. Далї йде оповіданє, що передав Костомаров; нарештї Поляки, „при помочи релїґійних заклять“, убили Буняка. Але духи й доси гнїздять ся в домах і замках, де він жив. „Із сего видко, виводить Енґель, що декотрі шибеники підпікали козаків проти Поляків, навіть пускаючи чутки про невразливість, а коли вони все-ж таки вмирали, то люде вміли піддержувати віру в сю невразливість рїжними байками“.

Як бачимо, син „фільозофічного віка“ намагав ся раціоналїзувати байки, котрим вірила „товпа“. Та замість того історикови треба було повернути раціоналїзм на критику самого тек-

ста польського писателя, у котрого він найшов байку про Буняка, що ми зараз і зробимо.

Рукопись Юзефовича ми маємо в польськім перекладі[1]), і там на ст. 266—268, не під 1648, а 1663 роком, в описі походу короля Яна Казимира на Україну, в часи заверух за Юрія Хмельницького (а не Богдана) находимо історію Буняка в такій формі: „В часи сего походу, або може в часи инчих, трохи давнїщих (!!), упав, як кажуть, у боротьбі з нашими і ватажок козаків, Шолудивий Буняка, найбільший неприятель Поляків і підпаляч ненависти до них, страховище, по всему диявол у людській подобі. А що імя єго дуже звісне на Україні, і богато могил насипано на Полїсю, до Київа, вкритих лїсами сосновими та дубовими, котрі мають єго імя, то думаю не буде не до речи, коли я роскажу про него ось яке оповіданє, що й доси держить ся у козаків яко найправдивіща історія... Декотрі козаки розказують, що Шолудивий Буняка, названий так через паршиву голову, прийшов незвісно відки, до ворожих Польщі козаків і тим самим приставши до війська, так визначив ся лютощами не лише супроти Поляків, але й супроти козаків (!!) що незабаром єго вибрано ватажком остатнїх. Сей лиходій ходив раз у місяць купати ся і все брав з собою одного з роду реєстрових вояків, котрого сам же після купаня вбивав, задля того, аби той не оповів, що він, окрім лиця, рук, ніг і смердячих тельбухів, не мав на собі нї мняса, нї тїла живучих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах, або на образах, що представляють смерть“. Оповівши далї звісну вже нам історію с коржиком і про смерть Буняка, перше невразливого, канонїк кінчить: „коли сего й не можна взяти за правду, хоть козаки вірять у подібні чари, то нехай воно послужить читачам бодай для розривки. Але варто завважати, що, як кажуть, усї ті місця, де той Буняка проживав, страшні і небезпечні для людей і через те доси там не сидять. Нехай вірить, хто хоче оповідачам. Декотрі думають, що під іменем Шолудивого Буняка розуміє ся Болеслав Хоробрий, найвизначнїщий в тих сторонах польський король“.

Порівнуючи тексти Юзефовича, Енґеля та Костомарова, ми бачимо виразно, як нові історики піддавали ся впливови польсь-

[1]) Kronika miasta Lwowa 1634—1690 napisana spółcześnie w języku łacińskim przez X. J. Tomasza Józefowicza, teraz przełożona przez M. Piwockiego, Lwów, 1854.

кого хронїста, — перший, бажаючи представити „типічні забобони грубих людей“, а другий — побачити поетичне відбите історичної дійсности в народній фантазиї. З оповіданя Юзефовича зовсїм не видко, що „народній переказ помістив імя давнього половецького хана в епосї Хмельницького“, а видко, що імя се та причеплені до него оповіданя прикладано до ріжних урочищ (у тім числї й до старих могил) і часів, і що ріжні люде, звісно, грамотії, а зовсїм не нарід, бачили під сим іменем ріжні особи, від Болеслава Хороброго до ватажка козацьких загонів, при чому перші були мабуть Русини, а другі Поляки. Поляк Юзефович радо помістив Буняка межи козаків, не завважавши навіть противенства в тім, що єго переказ робить Буняка мучителем і козаків; при тому він усе-ж таки не рішає ся до решти означити епоху єго дїяльности та смерти своєго героя і, кладучи смерть єго під 1663 р., додає: „а може й швидче“. Порівнавши-ж оповіданя Юзефовича з лєґендою, котру чула д-ка Косачева „із уст народа“ і котра передана без усякої тенденциї, ми бачимо, що переказ про Буняка не має нїчого спільного з козаяькою епохою, то вже через те, звісно, він істнував серед народу перед нею, майже в тій самій формі, в якій він істнує й тепер і в якій єго росказували і в часи Юзефовича, оповіданє котрого, коли викинути з него наївну, хоть і тенденційну історизацию польського хронїста, в основі майже однакове з варіантом д-ки Косачевої.

А в тім, межи обома редакциями є й ріжниці, досить цїкаві для натуральної історії сеї тай подібних тем. Так редакция Юзефовича нїчого не каже про людоїдство і рівночасно робить сина вдовиці безпосереднїм убивцем Буняка та вважає смерть остатнього фатальним наслїдком відкритя єго тайни. Редакция Юзефовича, що до часу записаня, старша і вже через те можна догадувати ся, що вона більше зберігла типічні риси оповіданя. Але сей здогад потверджує ся, як побачимо далї, ще й порівнанєм оповіданя нашого з посвяченими з ним заграничними.

Наведене вище оповіданє звернуло на себе увагу й инчих учених окрім Костомарова. Один із них, д. Голубовський в працї „Печенѣги, торки и половцы до нашествія татаръ“ (III, Дополненіе) кладе із за него таку теорію зросту подібних оповідань.

„Въ 20 того же мѣсяца день пятокъ, въ часъ 1 дне, прїиде Бонякъ безбожный шолудивый, отай, хищникъ, Кыеву...“,

так оповідає лїтопись про один сьміливий напад сего хана на Київ. Народня фантазия розмалювала єго образ і надала єму дивовижні риси. Він жив у тім городищу та їв людей, котрих єму постачали по черзї... Хан половецький, Боняк Шолудивий, нїколи не жив там, куди єго імя поклав народнїй переказ.

Але се оповіданє цїкаве ще тим, що показує, як протягом часу накладаютъ ся одні верх одних усе нові й нові подробицї на первісній основі переказу; як самий образ дїєвої особи мало-по-малу зміняє ся в народнїй памяти, тратячи свої оріґінальні риси, узагальнюючи ся, дістаючи чудодїйну закраску. Нарід тямив про істнованє страшенного ворога своїх предків, що як нападав, то забирав бранцїв, котрі по більшій частинї на завсїгди пропадали для рідної землї, — він їх поїдав. С поколїнями все більше й більше стирають ся дїйсні риси колишнього житя й давно минулих подій, счезає тямка про те, що колись їшла боротьба з ворогами, про те, як її ведено. Лишає ся тілько неясний спомин, що істнував колись ворог, котрий нищив людність, поїдав її; людність не могла собі з ним порадити, значить, той ворог мав якусь чудодїйну силу. На такій стадиї розвитку народнїй переказ не зупиняє ся. Розробленє єго йде у народу далї; верстви та узагальненя чим раз більше ростуть. Забуває ся навіть імя ворога; стирають ся остатнї оріґінальнї риси особи (все одно, чи то буде цїлий нарід, чи окремий чоловік) і подій; память про боротьбу з ворогом зливає ся все більше й більше з памятю про до-історичну боротьбу з силами природи, котрі оперсонїфіковані вже у народу в образ велитнїв і змиїв. Під сими загальними образами появляють ся потім і всї вороги, по більшій частинї цїлі племена, с котрими осїла людність мусїла бороти ся довго й кріваво. В такій формі переказ переходить у биліну".

Всї тї з'уваги, що характеризують більше або менче пануючий тепер напрямок серед дослїдників нашого народнього побуту й історії, були би далеко близчі до правди, як би дослїдник допустив, межи напливами на останки первісного спомину про певну історичну подію чи особу, і напливи образів, що повстали зовсїм не в тій країнї, де стала ся подія, де виступала та особа, себто напливи чужонароднїх оповідань. Але очевидячки д. Голубовский, стоячи на становищі про виключно ґрунтове, национальне походженє наро-

днїх оповідань, зовсїм не мав на думцї навіть можливости таких напливів[1]). Про сю можливість згадує сим разом Халанский у книжцї „Великорусскія былины кіевскаго цикла“. (Варшава, 1885, ст. 34—37), але шукаючи оріґіналів нашої леґенди про Буняка, він не найшов доброї дороги. Д. Халанский порівнав сю леґенду з оповіданями пятигорських Татар і инчих сусїднїх з ними кавказьких племін про богатирів-нартів і дивоглядну жінку велитку, меґен, особливо з оповіданєм про одруженє нарта Алауґана з донькою Емеґени. Богатир виратував себе від Емеґени тим, що, підкравши ся з заду, попіссав закиненої на плечі цицьки велитки і таким чином став їй молочним сином[2]). Д. Халанский наводить подібну-ж подробицю в арабській казцї, тай кавказькі звичаї адоптованя і виводить: „Ось чому нам бачить ся, що український переказ про Шолудивого Буняка повстав під безпосереднїм впливом кавказьких, а може й черкесських оповідань і звичаїв“.

Тим часом далеко більше похоже на наш переказ про Шолудивого Буняку одно з оповідань, що ввійшло до монґольської книжки Шідді-Кур[3]). Ся книжка — перерібка індийської Vetala pantcha vinçati (25 оповідань упиря), зложена певно

[1]) Побудувавши так еволюцию казки про Буняка, д. Голубовский подібно конструує повстанє на национально-історичному ґрунтї казок про Кожемяку, не вважаючи на те, що на інтернациональний характер сих казок показано в роспйській літературі в статї д. Буслаєва „Клинообразныя надписи Ахеменидовъ“ у „Русскомъ Вѣстникѣ“ 1873 р., грудень, ст. 722 — 725 і в примітцї до українського оповіданя Илия Швець і змий, у Малор. народн. преданіяхъ и разсказахъ М. Драгоманова, ст. 249. Скількість паралель можна вбільшити далеко більше. На підставі всїх їх, нам бачить ся, що батьківщину оповіданя треба признати в Іранї, а не в Вавилонї, як думає д. Буслаєв. На Вавилон Іранцї лише перенесли місця прожитку свого змия потім, а від них прийняли сю льокалізацию Жиди (апокріф про Даниіла).

[2]) Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, Тіфлїс 1881 р., т. I, II, ст. 8 — 10. На жаль, у нас нема під рукою сего видання.

[3]) Покидаючи паралєлю д. Халанского для инчої, як побачить читач, близчої, ми завважаємо, що представлений у зацитованих д. Халанским кавказьких оповіданях спосіб розброєня дивовижної женщини не належить виключно кавказьким оповіданям. Ми подибали напр. у північно-африканській казцї Кабілїв, незвичайно похожій і на европейські казки про трьох братів та про добуванє молодшим жар-птицї, коня й чудової дівчини таке-ж саме розброєнє (Riviere, Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, 239). Рівночасно ми подибуємо в великоруській казцї того-ж цикля образ баби-яги, що лежить у хатчинї „изъ угла въ уголъ

при посередництві тибетської редакції первісного індо-буддийського оригінала, доси ще незвісної вченим[1]).

У 22-гій главі монґольської редакції труп оповідає героєви (тут царевичеви Сайн Амулючану) ось яку історію: „Давно колись жив у чорнокитайській країні, на сході Індії, цар, на ім'я Данґбонґ, у котрого був син. Той син не показав ся народови ані разу, від коли вийшов на трон. Що дня брав він із народу гарного хлопця і після того, як той причесав єму волосє, він убивав єго. За богато років повбивав він отак чимало молодців, аж нарешті дійшло до сина одної баби. Коли черга розчісувати волосє цареви впала на сего молодця, мати єго засмутила ся думкою про єго смерть. Вона надягла на сина нову одежу, замісила тісто на молоці своєї груди та зробила бохончики, котрі сховала єму за пазуху та наказала єму так: „Як будеш чесати волосє цареви, їж отсї бохончики, то він тебе не вбє". Хлопець пішов до царя і коли став розчісувати єму волосє золотим гребенем, показало ся, що у царя ослячі вуха. Ось

ноги уперла, титьки черезъ грядки висятъ" (Садовниковъ, Сказки и преданія самарскаго края, ст. 32). Очевидячки, що батьківщини кавказьких обрядів, на котрі звернув увагу д. Халанский, як і, додамо ми, всеї руської баби-яги, в котрій богато наших ученых бачать істоту давнього славянського Олїмпа, треба шукати навіть не в Кавказї, а далї на Сході.

[1]) За основу індийської книжки служить історія про те, як цар Вікрамадітія, на просьбу лукавого йоґі, чарівника, іде принести труп, що висить на дереві, в місце чарів, що мають на цїли добути siddhi, себ то вищі досконалости (в тім числї вміне робити золото). По дорозї цар мусить мовчати, але труп оповідає єму історію та ставляє хитрі питаня, на котрі цар, не втерпівши, відповідає, після чого труп усе тїкає на давнє місце. Нарештї труп, принаджений мудрістю та відвагою Вікрамадітії, каже єму про небезпеченство, що єму грозить від йоґі; цар убиває остатнього і сам захоплює досконалости. Книжка перекладена, або, краще сказати, перероблена на рїжні мови Індії, та с тих перерібок деякі переведено на нові европейські мови. Із санскритської редакції частини переклали по нїмецьки Брокгауз (Berichte der K. Sächsischen Gesellschaft, 1853, ст. 281—306) і Люберт (Der Vetâlapañcaviçati. Göerz. 1875). Повний переклад другої санскритської редакції, заведений до величезного збірника казок Сомадеви, зроблено в анґлїйському перекладї сего збірника: Kathasaritsagara, transl. by Tawney (Calcutta, 1880—1884). Із перекладів найновійших індийських редакций найважнїщий переклад Osterley, Baital-Pachisi, Leipzig, 1873 (hindi), через докладні порівняні примітки. Монґольську перерібку перекладено на росийську мову в Этнографич. Сборникѣ, т. IV, а потому докладнїще на нїмецьку мову (Jülg, Kalmükische Märchen, Leipzig, 1866 і Mongolische Märchen, Insbruck, 1868).

яка була причина, чому цар убивав хлопців, бо він бояв ся, що вони роскажуть про се народови. Розчісуючи волосє цареви хлопець їв свої бохончики. Цар запитав ся: „Що се таке?“ „Рижові бохончики, відповів хлопець“. „А дай-но менї“, попросив цар; той подав цареви бохончик. Іззївши, цар сказав: „Запах і смак менї подобають ся; щó тут додано?“ Хлопець відповів: „Моя мати замісила се на молоцї своєї груди тай дала менї“. Тодї цар подумав: „Не можна менї єго вбити; де в усему сьвітї можливо таке? після того, як ми оба пили молоко одної матери, не натурально вбивати чоловіка власного роду“. А хлопцеви сказав: „Я тебе не вбю, але ти не сьмієш говорити нїкому, що в мене ослячі вуха!“ „Нїкому не скажу, царю!“ промовив хлопець. „Навіть твоїй матери не кажи; як же кому небудь писнеш, я тебе вбю“. Так і сказав єму.

„Нїхто про се не дізнав ся. Хлопець вернув ся домів. А инчих, що після него ходили чесати волосє цареви, по давниьому вбивано. Всї чудували ся, що бабин син був такий щаслвий. Кождий питав ся єго, щó таке з ним було; але він не казав нїчого анї матери, анї кому инчому. Тим часом нїкому не сказавши, що в царя вуха довші, нїж у инчих людей, хлопець захорував на сильну, тяжку хоробу, бо він раз-у-раз про се думав, у собі. Анї лїки, анї жертви, нї що инче, що робить ся в таких разах, не помогали нїчого. Не далеко до смерти, він закликав лїкаря, і коли той прийшов, дав єму помацяти свій пульс. Лїкар сказав: „Ти нї на що не хорий, лише на дух; у такій хоробі лїкарства не поможуть. Як би ти міг перенести на губи те, що у тебе в серцї, і сказати якому небудь чоловікови, тодї би ти подужав“. Усї присутні лїзли до него: „Коли у тебе на серцї є найменча тайна, то виговори! Коли-ж ти встигнеш відкрити її, як не подаш її нїкому навіть перед смертю?“ Та хлопець вневняв, що у него нема нїякої тайни, і не казав нїчого. Трохи пізнїще мати при одній нагодї вчепила ся до него і стала випитувати; він сказав їй: „Я таки маю тайну; але коли я зраджу її, то мене покарає цар“. „Коли так, порадила мати, то йди в безлюдну пустиню і виговори її в яму в землї, або в щілину в скалї або дереві, і подужаєш.“ Син пішов і найшов нору бурундака (рід горностая) тай крикнув туди: „У нашого хана ослячі вуха!“ Викрикнувши так чотири рази, хлопець подужав. Але бурундак, що був у норі, зачув сї слова, поніс їх далї й вони дійшли до вух царя. Цар подумав, що то хлопець сказав сї слова, тай післав за ним. Коли

хлопця привели до царя, той сказав: „Я-ж тобі наказував не говорити нїкому, а ти, тілько що наближала ся до тебе біда, зараз і зрадив тайну?!“. На се питанє відповів молодець: „Я сам нїкому дома не сказав нїчого“. „Ти певно сказав якому небудь чоловікови“, повідає цар, бо слова ті дійшли до мене; коли би ти нїчого не казав, то як би я міг чути?“ Тодї хлопець відповів: „Вернувши ся домів, я тяжко занедужав“ і т. д. (тут повторено коротко повищий епізод про хоробу та лїкаря). „Коли се не вітер зрадив сї нещасливі слова, то хто-ж би инакше міг донести їх?“ На се цар сказав: „Нехай буде по давньому; я справдї вчув слова, перенесені вітром; за що я буду вбивати єго?“ і звернувши ся до молодця, казав далї: „Ну, може ти знаєш який небудь спосіб сховати мої ослячі вуха?“ Юнак відповів: „Коли ти, могучий царю, хочеш послухати моєї ради, то в мене є спосіб помогти“. „Назви менї, юначе, сказав цар, свій спосіб. Я послухаю“. І молодець відповів: „Могучий царю, скажи зробити на свою голову шапку і скажи зробити кляпи з обох боків голови, аби сховати вуха, тай надягни її. Всї що до тебе приходити муть, будуть із чеиности появляти ся у тебе в шапках“. Цар похвалив пропозицию. Всї чудували ся та хвалили таку шапку. А що нїхто не знав, що у царя ослячі вуха, то він завів у моду сю шапку, і вона стала звісна під іменем шапки с кляпами. Від тодї старші почали носити такі шапки в присутности Дайбанґ-хана. Юнака зроблено мінїстром і король перестав убивати хлопцїв. Увесь нарід зрадїв незвичайно і почав богатїти та множити ся“ [1]).

Схожість першої половини сего оповіданя з нашою лєґендою про Буняка така виразна, що не треба нїяких дальших вказівок. Головна рїжниця межи двома версиями в тім, що в монґольській дивовижний чоловік має ослячі вуха, тим часом як в українській він має не сховані тельбухи. Сею своєю рїжницею, тай своєю другою половиною монґольське оповіданє сходить ся з клясичним оповіданєм про Мідаса, царя фриґійського, що дійшло до нас у найповнїщій формі в XI книжцї Метаморфоз Овідия, зараз після другої, также дуже розширеної в клясичному сьвітї, історії про сю-ж особу. Історія ся буде нам потрібна для з'уваг про мандрівки займаючого нас оповіданя, то ми нагадаємо тут коротко зміст їх обох.

[1]) B. Jülg, Mongolische Märchen, ст. 46—51.

Коли Бакх дійшов до гори Тмоля, над рікою Пактолем, Сілєн полишив ся ззаду єго товариства; втомлений роками і пяний, він попав ся в руки фриґійських пастухів, що повели єго до Мідаса. Той, знаючи вже баккічні містерії, пізнав Сілєна, гостив єго 11 день і по тому повів єго до Бакха, за що бог обіцяв єму сповнити єго бажаня. Мідас захотів, аби все, до чого він доторкне ся, ставало золотом. Дурне бажанє, бо нещасливий мусїв був умерти з голоду На єго нову просьбу бог узяв від него свій дар назад і наказав єму викупати ся в Пактолю, в котрім від тодї появило ся золото. Але Мідас не став розумнїщий (pingue sed ingenium mansit) і знову вскочив у біду. Пан пішов з Аполлоном навзаводи в музицї, і Мідас, супроти Тмоля і всїх сьвідків, волїв дудку Пана, нїж цитру Аполлона. Дельосський бог не втерпів, аби такі грубі вуха мали людську форму, тай протяг їх, покрив пухом, дав їм здатність рушати ся, словом — зробив ослячими. Мідас ховає їх під пурпуровою тіарою, та слуга, що го підстригає, дізнає ся про єго секрет і, не в станї мовчати, прошептує єго в ямку в землї. На тім місцї виростає густа тростина і, хитана вітром, розносить вістку про вуха царя (Ovidii Metamorph. XI, 85—193).

Остатня половина оповіданя про Мідаса та про єго вуха певно повстала не від разу, бо вона складає ся з двох окремих епізодів: про покаранє Мідаса богом і говіркого молодця, як се можна думати й через те, що у давнього мітольоґа Ґіґіна росказано про Мідаса лише перший епізод[1]). Се оповіданє про царя зо звірячими (козячими, ослячими або кінськими) вухами було досить широко розпросторено в старинним письменстві і навіть в устній словесности европейських народів. В остатнїй нам звісні варияпти:

1) Новогрецький, надрукований у Bernhard Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (Leipzig, 1877) нр. 4; сей вариянт передає історию досить замотано, починаючи її майже с кінця. Сирота молодець зриває по дорозї тростину і робить із неї дудку, котра програває єму слова:

[1]) Hygini Fabulae, ed. M. Schmidt, Jaenae, 1872, CXCI Rex Midas, CLXV Marsyas. Тут лише Мідас сам розсуджує конкурс Аполлона з Марзиясом. Схоліаст до Арістофана каже, що Мідасови Бакх дав ослячі вуха за те, що той підглянув єго ослів (Scholiae graecae in Aristophanem, ed. Dindorf. v. Plutus, v. 287).

„у царя, закритого пятьма покривалами, цапячі вуха“. Ідучи далї, молодець приходить у царство такого царя, котрого цирюлик признав ся, що зрадив секрет єго землї. Ще перед тим віщі дївчата (Мойри) прорекли, що цар умре, коли нарід дізнає ся про єго тайну. Тепер цар віддає доньку і вмирає.

2) Сербський, надрукований у В. Караджіча, Српске народне приповјетке (у Бечу, 1870 р., 2-е виданє; бібліогр. рукопись, ст. 150—152). Тут історія починає ся просто тим, що цар Троян мав козячі вуха. Аби цирюлики не зрадили єго тайни, цар убивав кождого цирюлика. Коли дійшла черга до одного цирюлика, той розболїв ся і післав свого ученика. Ученик завважав цареві вуха, але на запит єго, щó він побачив особливого, відповів, що нїчого. Цар дав єму дванадцять золотих і наказав усе приходити голити єго. Але хлопець почав сохнути і нарештї признав ся господареви, що він має щось на серцї, та що як би він се кому сказав, то єму би полекшало. Господар радить оповісти тайну або єму, або духовникови або землї. — Дальшого нема що оповідати, окрім кінця, котрий у сербськім варіантї также досить добродушний, але на инчий лад: цар, переконавши ся, що земля нїчого не може сховати, простив цирюлика і почав пускати кождого голити єго.

3) Ірляндський, поміщений у Kennedy Patrick, Legendary Fictions of the Irish Celts, 1886 р., ст. 248 і д. Се досить довге оповіданє, з занадто навіть розвитими другорядними подробицями. Суть єго така: давно був в Ірляндиї цар Lora Lanschneh (або Labhradh Loingseach), що стриг волосє лише раз у рік, після чого цирюлик счезав кудись. Коли така доля постигла сїмох людей, один по однім, ані один цирюлик уже й не приступав до замку. Король видав наказ приводити єму цирюликів по жеребу. Перший жереб випав на сина бідної вдовиці; вона встигла випросити синови помилуванє, котре король єму й дав с тим, аби присяг, що нїкому не буде росказувати про те, щó бачив у него. Молодець побачив у царя кінські вуха, довгі як у осла. Зараз опісля цирюлик захорував. Доктор порадив єму сказати свій секрет у щілину дерева в лїсї. Через якийсь час оповіщено конкурс арфістів при всїх королях і шляхтї Ірляндиї, на котрий кликано охочих до навзаводів із Крафтіном, арфістом фатального короля. Крафтін найшов сказу в своїм інструментї, пішов у лїс і втяв те саме дерево, в котре цирюлик проказав свою тайну, тай зробив собі з него

нову арфу. В день конкурсу арфа викликувала чудові ефекти, котрих не в стані були перейти арфісти инчих королїв. Нарештї Крафтіна заставили грати знову, арфа єго просьпівала: „Кінські вуха має Labhradh Loingseach!“ Змішаний король хапає руками за голову, скидає завязки, відкриває свої вуха і падає без чутя. Коли він отямив ся, то покаяв ся за те, що повбивав цирюликів, і назначив пенсиї їх жінкам і матерям і по тому вже стриг ся як звичайний чоловік. — Оповідач, що проказав збирачеви се оповіданє, покликував ся на те, що по словам знакомого єму начитаного чоловіка, вона находить ся і в писаних істориях Ірляндиї. Тай справдї, сю казку найдено в кількох кельтських рукописях, по котрим її й надруковано в більше вкороченій формі (в оріґіналї й анґлїйськім перекладї) Revue Celtique, II, 197—198 (Labraid Lore and his ears) і в більше розпросторенім у Keating, General History of Ireland, 1723, 161—167, відки її перекладено по нїмецьки у Morgenblatt, 1810, нр. 237, і поміщено потім у Kletke, Märchensaal, 1845, II, 131—132). Тут король називає ся Macin на прозвище Labhradh Loingseach, а арфіст єго, як і в двох передушних редакциях, Craftine.

4) Подібне оповіданє було дуже розширене в кінцї минулого столїтя в Бретанї; про се каже Cambray (Voyage dans le Finistere, Paris (an VII de la Republique, II, 287). Король Порцмарш (Portzmarch) убиває всїх своїх цирюликів зо страху, аби вони не оповіли, що у него кіньські вуха. Раз випало голити єго близькому приятелю; той присяг не оповідати того, що знав. Але він не міг устояти проти горячого бажаня оповісти про сю появу, і, за порадою одного мудрця, оповів про се береговим піскам. На тім місцї виросли три тростинки, барди зробили з них частини (des hanches) гобоя, що повторяли: „Порцмарш, король Порцмарш має кіньські вуха“ [1]).

Яким чином пояснити се розпросторенє казки про Мідаса від Монґолії до Ірляндиї? Питанє се звязано с питанєм про походженє та первісне значінє історії Мідаса; а се остатнє питанє досить замотане, головно через те, що оповіданя про

[1]) Revue Celtique, II, 507 — 508. Треба нагадати, що Mark по кельтському — кінь. Епізод про короля Маркес із кінськими вухами находить ся і в одній із старо-французьких поем про Трістана (W. Grimm, Götting. gel. Anzeigen, 1824, I, 118; De la Villemarque, contes populaires des anciens Bretons, I, 99). По словам Вільмарке, похоже оповіданє істнує й у Кельтів Уельса.

Мідаса дійшло до нас не с перших жерел. Усї клясичні вказівки ведуть нас у Малу Азию, Фриґію чи Тракію, яко в країни, де виступав Мідас і де повинні були істнувати ріжні оповіданя про него[1]). Але ті оповіданя дійшли до нас уже в грецьких відгуках і навіть сяк-так повні редакциї їх, як Овідия та Ґіґіна, ми маємо вже в латинських копіях тих відгуків. По сим копіям, тай по врывковим вказівкам старших, грецьких писателїв, дуже важко відновити специяльно-фриґійський образ Мідаса й оповідань про него. Декотрі відомости, як напр. представленє Мідаса похоже на грецького бога місяця ($Μήν$)[2]), котрого роги могли дати повід до епізода про вуха, або увага Фільострата, що Мідас був із роду Сатирів[3]), вказують на те, що імя Мідаса належало в Малій Азиї первісно божеству. Але з сего ще зовсїм не виходить, аби всї подробицї казок, що ми тепер маємо про Мідаса, мали значінє реліґійне і належали до споконвічних мітів, як се намагають ся доказати вчені школи Ґріммів і М. Міллєра, що бачать у казках витвори споконвічної старини та певну пліївку давних реліґійних вірувань. Таке реліґійне значінє подає в оповіданю про Мідасові вуха Бахофен (Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 375 і д.) та д. Де Ґубернатіс (Mythologie Zoologique, I, 387 — 388, 403 і д.). Перший бачить в ослячих вухах Мідаса вказівку на телюричне значінє сего бога, бо осел, мовляв, символ полової сили плодючости. Таке саме значінє має, по Бахофену, й виростанє тростини з ямки, куди слуга Мідаса проказав свою тайну[4]). Д. Де Ґубернатіс бачить у Мідасї-ослї бога сонця, опираючи ся головно на двозначности в санскритській мові gardaarbha — осел

[1]) Геродот (VIII, 138) містить сади Мідаса, де полонено Сілєна, в Македонії. Ксенофонт (Anabasis, I, 2, 13) згадує про ключ Мідаса, царя фриґійського, коло міста Тимбрії, де зловлено Сілєна, що впив ся вальлятим у криницю вином. Павзаній (Descriptio Graeciae, ed. Dindorf, I, cap. IV, 5) каже про ключ називаний Мідасовим в Анкірі (в Малій Азиї).

[2]) Pauli, Real-Encyklopaedie der klassischen Alterthumskunde: Midas.

[3]) Philostrati Tyanensis Apollonii vita, VI. 27.

[4]) По правдї важко сказати, як у такім толкованю одна подробиця вяже ся з другою, бо в остатнїй пригодї родить тростину не Мідас, а слуга, що не має ослячих прикмет. Але мітольоґістів сеї школи не збивають с толку такі подробицї.

і gandharva — істота сонячного цикля, небесний музикант, і на тім, що в Овідия вуха Мідаса біляві й рухливі, себ то нагадують зорю! Істнованє казки про царя з ослячими вухами в монґольській книжці, зложеній на індийській основі, дає італіянському вченому тим більше підстав зачисляти казку про Мідаса в ряди давніх загально-арійських мітів. При такім погляді істнованє сеї казки і в народній словесности балканського пів-острова та Кельтів пояснило би ся, як і в инчих подібних пригодах тим, що устна словесність зберігла найдавнїщий загально-племінний скарб.

Казку про вуха Мідаса зачепили й учені позитивнїщого метода, що займали ся справою про обмін байок між Індиєю та Грециєю. Як звісно, вчені сеї школи не раді поясняти схожість певного рода байок у ріжних віддалених один від одного народів спільністю байкового капітала у предків тих народів за давнїщої епохи їх спільности, але стараються пояснити сю схожість удержуванєм неперервних межинароднїх відносин політичних і культурних. А про те ще й доси в кождім окремім разї не всї с тих ученых увільнили ся від ідей, по котрим се чи те оповіданє має за собою доконче споконвічну давність і мітольоґічне значінє. Так, коли бельґійський ученый Важене (Wagener, Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l' Inde et les apologues de la Grèce), прихильник теорії індийського походженя грецьких байок Езопа, притягнув (на нашу думку, безпідставно) казку про вуха Мідаса до байки про осла в левовій (в Індиї — тиґровій) шкурі, то славний індиянїст Вебер, оборонець теорії руху езопівських байок до Індиї з Греції, зовсїм не висловив сумніву про сї відносини казки про вуха Мідаса до байки про осла в левовій шкурі, а лише побачив у сих відносинах піддержку своєї теорії: „Коли під сею казкою, каже Вебер, згідно з Бахофеном, заховані певні мітольоґічні відносини, то грецька байка дістає через те повну значіня підставу", се-б то виходить дуже давньою[1]). Лїбрехт, прихильник теорії індийського походженя апольоґів і казок европейських, также не виступає проти погляду Бахофена на казку про Мідаса, лише завважує, що і в Індиї осел має значінє символа творчої сили[2]).

[1]) Weber, Indische Studien, III, 338.

[2]) Liebrecht, Zum Pantschatantra в Jahrb. f. Roman. und Engl. Literatur, III, 86—87.

Тим часом, найперше, в Індиї доси не відкрито казки про вуха Мідаса; ні в одній з властивих індийських редакций оповідань упиря нема нїчого похожого[1]). Сам Т. Бенфей думає, що казка про вуха Мідаса одинока, котра пішла проти загальної течії своїх товаришок, а то з заходу на схід, і догадує ся, що монґольська редакция оповідань упиря взяла собі, окрім индийських, іще й заграничні материяли[2]). І справдї грецька література, в котрій історію Мідаса розроблювано особливо радо в драматичній формі, була так розпросторена в Азиї в епоху після-македонську, коли греко-азиятські держави істнували навіть у Бактрії та північній Індиї, що занесенє істориї Мідаса до Тібета, де мабуть повстала редакция оповідань труна, с котроґ зроблено монґольську, не є нїчим неможливим.

Далеко підставніще можна допустити індийське походженє инчих казок про Мідаса, нпр. історії про те, що він зловив Сілєна і дістав дар від Бакха, котрого, завважаємо, і клясичний переказ вяже з Індиєю. Зловленє підпоєного Сілєна справдї нагадує підпоєнє демона (Веталя) Вікрамадітією в другій казочній історії сего царя „Тридцять дві повісти трону“[3]). В золоторобнім дарі Бакха Мідасови можна бачити подобу сідді Вікрамадітії[4]). Можна побачити й відгук буддизму в песимістичній теорії житя Сілєна, виложеній в сего словах до Мідаса, в відривку Арістотеля, збереженім у Ціцерона (Tusculan. I, 48) і в Плютарха (Consol. ad Apollinem, 27), що краще не родити ся, а родивши ся швидче вмерти. Але з сего все-ж таки не виходить, аби й казка про вуха Мідаса вийшла з Індиї.

[1]) Ми не знаємо, на якій підставі д. Веселовский каже, що ся казка є й в Індиї (Изъ исторіи литературнаго общенія востока и запада, ст. 3, прим. 4).

[2]) Pantschatantra, I. Vorrede, XX, прим.

[3]) Feer, Contes indiens, Les trente-deux Recits du trône, Introduction, 15. Перехід сего Веталя в Асмодея, зловленого по наказу Соломона, потому в Сатира-Китовраса-Мерлїна вказано в росийській науцї в звісній працї д. Веселовского О Соломонѣ и Китоврасѣ.

[4]) В книжцї Eug. Lèvêque, Les mythes et les legendes de l' Inde et de la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide etc. (Paris, 1880, 289—294), повній зрештою натягань, історія дару Мідаса зближає ся з одною історією в Магабгаратї (про бажанє царя, аби покої єго сина були золоті) і з поміщеною тамже байкою про птиці, що й сьпівають золотом.

Таким чином, бодай доти, доки не найдуть у Сх. Азиї инчі варіянти історії про вуха Мідаса, окрім монґольського, треба, шукаючи батьківщини сеї історії, вернути ся на береги Середземного моря і спеціяльно в Геляду[1]). І скільки би не було вказівок на те, що у Фриґійців Мідас був богом, то ще з сего не виходить, аби звісна грецька казка про єго вуха мала яке небудь символїчне значінє в усїх її подробицях, с котрими вона тільки й значить щось. Коли, як се імовірно, в Малій Азиї Мідаса вважали Сатиром, або Сілєном, се-б то одним із богів зооморфічного типа, в роді Марсияса або Пана, в користь котрих Мідас, по варіянтам казки, голосував у їх музикальних навзаводах з Аполлоном, то грецька казка про єго вуха буде найшвидче сусїдським насьміхом побережних Геллєнів, з їх антропоморфічним богом-музикантом Аполлоном, над Фриґійцями, їх богом і музикою[2]).

Таким чином вийде, що ся казка відносно пізна, що вона не має нїчого спільного з доісторичною давністю індоевропейських народів, а розпросторенє її від Ірляндиї до Монґолиї мусить бути пояснене культурною стичністю в епоху вже зовсїм пізну, після Александра Македонського. Про дорогу розпростореня сеї казки в Азиї сказано вище. В тім, що вона зберігла ся у Новогреків і перейшла до їх сусїдів Сербів, нема нїчого дивного. Цїкаво зазначити при сьому те, що в новогрецькій та сербській народнїй казцї царські вуха не ослячі, як в Овідія та Гіґіна, а козячі; се ближче до Фільостратових слів про Мідаса, що він належить до роду Сатирів, і мабуть сходить ся з давнїми грецькими устними варіянтами казки. Розпросторенє клясичної казки серед Кельтів, і при тому з рисами близькими до латинських редакций, не видасть ся чудним, коли нагадаємо, що після великого переселеня народів Ірляндия та Британїя були одного часу пристановищем клясичної культури.

Порівнюючи всї клясичні парослї сеї історії, ми бачимо в нїй подробицї, яких не находимо в латинських варіян-

---

[1]) Така вона вже в натяку в Арістофанеса (Plutus, V, 286—287).

[2]) Майже так пояснює казку про вуха Мідаса Decharmes у своїй Mythologie de la Grèce antique 447—449. По Павзанїю, Фриґійці самі казали, що Марсияс — їх ріка, котра таким чином стала богом. Сілєни, приятелї Нїмф, властиво водяні боги, як Сатири (Пан) лїсові. А в тім, пізнїще сї боги помішали ся з собою.

тах. Таке в усіх новіщих варіянтах убийство цирюликів (у нас лазника), а в ірляндськім, монґольськім і українськім виратоване молодого цирюлика матірю, намість котрої в сербськім варіянті покладено дїда. Ся схожість подробиць в оповіданях народів так віддалених дає підставу догадувати ся, що щось похоже на них мусїло істнувати вже в їх грецьких оріґіналах, не повно, значить, зрезюмованих Овідієм і Ґіґіном. Порівнюючи спеціяльно український варіянт із усїми иншими, ми доходимо до того цїкавого виводу, що він ближчий до варіянта монґольського, ніж до европейських, не виключаючи й варіянта не дуже далеких до нас і одноплемінних нам Сербів. Очевидячки, се можна пояснити лише тим, що ся казка зайшла не просто з Европи, а вже з Азиї, через посередництво тої сумішки племін, котра йшла в середні віки нашими степами[1]).

Нам лишає ся тепер доповнити повище порівнане самих українських редакций займаючого нас оповіданя. Ми вказали, що редакция записана в XVII ст. не знає людоїдства Буняка, ані єго вбийства сином удовиці, — подробиць, котрі находять ся в сучасній редакциї, записаній д-кою Косачевою. Тепер читачеви ясніще, що редакция Юзефовича ближча до казки про Мідаса і до всїх її, виложених вище, пароспів, ніж сучасна. При тому вже й найстарша з українських редакций має на собі слїди затемненя первісної основи в тім, що замість дивовижних вух Мідаса вона поклала чудне (похоже на скелєт) туловище і через те мабуть і цирюлик став лазником. А що, правду кажучи, єго лазника зовсїм не потрібно для звичайного у нас обмиваня, то в пізнїщім варіянтї д-ки Косачевої він і стер ся, і через те й чергове чоловіковбийство Буняка, нїчим тепер не мотиване, скажемо, згіпертрофувало ся і перейшло в людоїдство, на котре по черзї ставляли ся молоді люде. Таким чином се людоїдство виходить найпізнїщим рисом у ембріоґенії

[1]) Зрештою наш варіянт сходить ся із новогрецьким у тім, що в обох фатальний герой умирає, коли виявляє ся єго тайна. Із за сего можна висловити два здогади: або що ще за клясичної епохи істнував варіянт оповіданя про Мідаса с такою розвязкою, — проти чого зрештою говорить те, що в усїх инчих варіянтах розвязане щасливе, — або що траґічна розвязка істнувала в тих азиятських пароспях клясичної казки, с котрої вийшов наш варіянт і котрі вплили і на новогрецьку версию. Жаль, що остатня звісна тепер лише в дуже замотаній редакциї.

нашого оповіданя, супроти наведеної повище теорії д. Голубовского.

Питанє: на скільо самостійне наше народнє твориво в вишуканю сих ріжниць образу Буняка від Мідаса та єго азиятської копії? На се питанє, в усякім разї тут другорядне, ми тепер не можемо дати рішучої відповіди, то обмежимо ся поки що лише зведенєм до купи всего материяла, що у нас є.

По перше, ще раз нагадаємо, що межи представленєм Буняка у Юзефовича і лєґендою д-ки Косачевої є ріжниця: у першого нема ясного образа велитня з відкритими іззаду „легкими і печінками", а Буняка представляє ся ось як: „він, окрім лиця, рук, ніг і смердячих тельбухів не мав на собі ні мняса, ні тїла живих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах або на образах, що представляють смерть". Можна думати, що сей остатнїй образ скелєта, обтягненого шкурою, без відкритих іззаду тельбухів, але з відкритими хиба в частинї с-переду, і є старша прикмета представленя про Буняка. Сей самий образ се загально европейське

[1]) Pompeijo Gener, La mort et le diable, 145, note 1. „У XIV ст. християнський сьвіт був переконаний, що смерть се дійсна й реальна особа. Її представляли в формі скелєта, с косою в одній руцї та пісковим годинником у другій. Найшов ся містичний писатель, котрий заневняв дуже серіозно, що він бачив її в сім образї побіч ангела-нищителя над зачумленим містом. Коло XIII ст. та в початку XIV смерть представляли в подобі мумії, в формі скелєта, покритого шкурою; тодї ще не досить вистудиювали анатомію людського тїла, аби знати докладно форму костей. Треба переглянути с сего боку вінєтки релїґійних книжок XIII і XIV ст. У XV ст. скелєт уже рисують дуже добре, як можна переконати ся на ґравюрах того часу". В працї E. H. Langlois. Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Danses des Mortes II, находимо представленя смерти в подобі сухореброго мерця з лекко зазначеною дїркою на животї (pl. VIII, IX, X, XV, XXIII, XLVI); на одним же рисунку, нюренбергським (pl. XXVII, ст, 141—142) дїрки великі і з них висять кишки; на рис. XVI, що представляє боротьбу смерти з вояком, перша представлена в подобі узброєного трупа з відкритими з заду ребрами. Польські й західно-руські представленя мусїли лишати ся два столїтя позаду західно-европейських. У великоруським синодику Буслаєва XVII — XVIII ст. смерть іще рисуєся сухореброю фіґурою без усякого знака дїрки на животї (Буслаевъ, Истор. очерки, т. I, ст. 624, рис. 56, 7); в пізнїщій інтермедиї про Анїку воїна смерть уже називає ся „мякинное брюхо", — натяк на єго гнилість (Ровінский, Русскія народныя картинки, текст V, 178; на жаль, атляса д. Ровінского ми не маємо під рукою).

середновікове представленє демона смерти[1]). Наша „народня“ фантазия зразу по-просту взяла сей образ і для своєго уявного чорта Буняка, а по тому вже мусїла, паралєльно до розвитку сего образу в церковній штуцї і під впливом инчих подібних образів, переробити єго в фіґуру чоловіка з відкритими з заду тельбухами.

Що до сего образу, то ми подибали єго в повірях у західно-сибірських козаків, Великорусів, але не без примішки і не без впливу козаків-Українців, від котрих вони безперечно засвоїли декотрі пісьнї. Д. Потанін у статї „Югозападная часть томской губерніи “(Этнограф. Сборникъ, т. VI. ст. 143) подаючи віруваня про сумішку женщин із чортами, каже: „Чорт бере подобу якого небудь звісного чоловіка і починає відвідувати женщину; аби відріжнити єго, треба поглянути єму на плечі; плечей у него нема і тельбухи лежать на верха в грудній скриночцї, як у коритї“, і далї подає переказ, як чорт таким способом показує ся одній козачцї в подобі її вмерлого чоловіка, із чого можна вивести, що по томським віруваням чорт бере в таких разах образ умерлого чоловіка. Такі віруваня зовсїм підходять до загально-европейських представлень про дияволів incubus et succubus, котрі входили в трупи мужчин або женщин[1]). Представленє про недостачу зверхнього вкритя на певній частинї тїла мусїло вирости в таких оповіданях як сибірське та наше, на підставі згаданого вище загально-европейського віруваня, котре розробили релїґійні книжники далеко більше, нїж властивий нарід, маси.

Образ Буняки скелєта, та ще вмираючого лише тодї, коли відкривають єго секрет, нагадує нам іще один образ казкової істоти, на котру ми мусимо звернути увагу читача тим більше, що одно з єго імен у руській країнї має деяку звязь і з Половцями. Се Костїй безсмертний наших казок, Kościej польських, Кощей, Кош і навіть Кот великоруських. А в тім, треба сказати, що сей образ і імя частїще подибуємо в казках великоруських[2]), нїж українських, із котрих поки що надруковано лиш одну з іменем Костїя (у Чубинського, т. II, відд. 1, нр. 64). У великоруських казках Кощей виходить по більшій частинї хапуном красунь, а безсмертним він називає ся через те, що

[1]) Gener, op. cit. 524.

[2]) Афанасьев, нр. 93 (3 вар.); пор. нр. 150, вар. е, конецъ; Садовніков, нр. 63.

смерть єго захована далеко і в дуже скомпліковапім апаратї: в яйцї, котре заховано в качцї, а казка в заяцї, а заяць у скринї, скриня на дереві й т. п. Красуня встигає випитати про секрет Кощія, герой добуває фатальне яйце і Кощей помирає[1]). Вкраїнська казка з іменем Костія належить до инчої фабули (Іван Богодавець, мандрівки чудесно родженого сина довго бездітних родичів, котрий між инчим сам захоплює дочку Костія). Тут Костій називає ся б е з д у ш н и м, через те, що єго душа захована в яйцї, яйце в качцї, качка в гнїздї на дубі.

Учені, котрі шукають у казках мітольогії, зробили з того Кощея особу национально-руського або темно-славянського Олїмпа, рід Плютона або бога зими[2]). При докладнїщім дослїдї казок рїжних народів показує ся, що ми маємо тут мандрівний, чисто казковий образ, розпросторений під рїжними іменами та формами у рїжноплемінних народів старого сьвіта, від Сіяма й Індустана до Шотляндиї, та від Арабів і Кабілїв до сибірських Турків і Лопарів, особливо любий у казках Индиї, відки най-

---

[1]) Імя Кощей подибує ся в великоруських казках і другої фабули, в подобі звичайного змия без фатального яйця (напр. у Афанасьева нр. 94 і Ерванлєйна, 2-е вид. 1882 р., ст. 8—91). Із польських нам звісні лише дві казцї з іменем K o ś c i e j n i e ś m i e r t e l n y: одна тої самої фабули, що великоруська Афанасьева нр. 93, друга окремої (про запроданого чортови сина, O Królewiczu Niespodzianku), де Костій виходить по-просту підземним царем без фатального яйця (Ralston, The song of Russian people, 166; Gliński, Bajarz polski, 2 wyd. I, 109—128). Без імени Кощея, але те-ж образ істоти з захованою далеко смертю подибує ся і в инчих руських казках, напр. у білоруській у Афанасьева нр. 95 (змий) і в великоруській, там же 97. Ув одній великоруській казцї в Афанасьева (т. II, ст. 393) любов „царь-дѣвицы“ захована в яйцї, а яйце в качцї, а качка в заяцї, заяць у скринї, скриня на дубі, но тім боцї моря океана. Ще в одній великоруській казцї в Афанасьева (т. I, ст. 499), Іван царевич аж тодї може вилїзти на скляпину гору та заволодїти царівною, коли вбє змия, котрий живе в озері у батька царівни: „въ томъ змѣѣ сундукъ таитъ ся, въ сундукѣ заяцъ, въ заяцѣ утка, въ уткѣ яичко, въ яичкѣ сѣмячко“. „Коли ты убьешь змія, каже царівна, да достанешь то сѣмячко, въ тѣ поры можно хрустальную гору извести и меня избавить“. Із сих примірів видко, д о я к о ї м і р и к а л є й д о с к о п і ч н о п р е д с т а в л я ю т ь с я о б р а з и в к а з к а х н а в і т ь о д н о г о п л е м е н и і як мало казки мають орґанїчної звязи в своїх частинах, супроти думки їх товмачів мітольогічної школи!

[2]) Tkany, Mythologie der alten Deutschen und Slaven, I, 158—159; Hanusch, Die Wissenschaft des Slavischen Mythus, 334; Аѳанасьѣв, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, т. II, ст. 594—604.

швидче й вийшов[1]). Звісно, ідея про замкненє душі певної істоти або простого чоловіка далеко від єго тїла, належить до найдавнїщих вірувань, котрі тепер називають анїмістичними[2]). Дуже легко може бути, що й первовзір історії, з котрого вийшли азиятські, а по тому й европейські казки, в роді руських про Костїя-Кощея, повстав у дуже давню давнину,

---

Сему поглядови піддали ся й новіщі дослідники: Ralston, The Songs of the Russian people, 164—166, Russian Tales, 109—115, і навіть L. Léger в єго тверезій працї Essai sommaire de la mythologie slave, 18. Мітольоґи сего напрямку виводять імя Кощей-Костїй від костенїти в розумінню діяльнім: той, що наводить закостенїнє, себ то холод, зиму; але се етимольоґія зовсїм не добра, вона перекручує розуміне закінченя кй, ій, котре при іменникових корени значить достаток; кост — ій = кост — истый; пор. українські назви: губій, чубій, і т. п. Анальоґія зо словом Палїй зовсїм тут не належить. Цїкаво, що инчі товмачі казок, также мітольоґічного напрямку, кажучи про казки про Кощея та подібних єму инчих народів, бачать у сїй особі істоту сонячного цикля, напр. L. Brueyre, Contes populaires de la Grande Bretagne, 81.

[1]) Див. Stokes, Indian Fairy Tales, при XI і XXIV: Минаєвъ, Индійскія сказки и легенды, пр. 10 (Ухоплена цариня); M. Frere, Märchen aus der Indischen Vergangenheit, пр. I, — усї чотири одної фабули з пром 93 Афанасьєва; инчі подібні індийські, котрих ми тепер не маємо під рукою, вказані у Cosquin'a, Contes populaires de Lorraine, пр 15, у купі з масою варіянтів инчих народів; у збірцї пенджабських і кашемірських казок Steel і Temple (Wide Awake stories, 47—68) находимо казку тої фабули, до котрої належить наша казка про Івана Богодавця. Див. также Cosquin пр. 50, Brueyre, Contes pop. de la Grande Bretagne, при XI—XII, Orient und Occident, II, 100—103, Folks-Lore Journal, 1884 p., X, Philosophie of Punchkine. У французьких казках істота відповідна нашому Костїю називає ся также бездушною (corps sans âme), у декотрих північно-нїмецьких: без серця (ohne Herz).

[2]) Богато примірів див. Tylor, Primitive Culture та Spencer, Principles of Sociology, I. Найстарша записана казка, що побудована на сїм принціпі, се єгипетська казка про двох братів, де житє одного брата, після єго смерти, зберігає ся в єго серцї-фальльосї на дереві, поки другий брат не завертає її в тїло умерлого (Maspero, Les contes populaires de l' Egypte ancienne, 5—28, по папірусу XIX династії). У нас сему представленю відповідає казка про царівну, котрої душа була в яйцї (Чубинський, op. cit. пр. 6). З другою половиною єгипетської казки (про хитрощі женщини) безпосередно звязані наші казки, в роді Невічнїй царенко (Рудченко, I, пр. 49, пор. Драгоманов, Малор. народ. пред., ст. 297—99), як через устні варіянти, так і через давнє руське оповіданє Объ Иванѣ Пономаревичѣ (Костомаров, Памятн. стар. русской литер. т. II, ст. 319—322).

але с сего ще не виходить, аби самі сї остатнї казки істнували в Европі і спеціяльно на Руси дуже давно, а тим більше, аби вони тут були споконвічні. Тепер, вибираючи з усего, що можна сказати про сї казки, переважно лише те, що найближче йде до предмета сего досліду, ми завважаємо, що герой сих казок рисує ся коли не драконом, то великим або ж попросту сильним чоловіком без спеціяльних зверхнїх ріжниць. Але в декотрих індийських казках, котрі є підстава вважати більше оріґінальними, прототипи нашого Костїя виходять р а к ш а з а м и, се-б то демонами-людоїдами, котрі в індийських представленях зливають ся і з в е т а л я м и, се-б то упирями або демонами, що засїдають у трупах[1]). Значить, сї образи трохи нагадують прикмети, якими рисує ся Буняка в лєґендах Юзефовича та д-ки Косачевої, й могли мати вплив на повстанє сих прикмет. Імовірно, с подібними прикметами рисував ся дивовижний герой в тих найближчих індийським варіянтах, із котрих вийшли й первовзірцї славянських казок про Костїя-Kościeja, коли й тепер, як ті прикмети стерли ся в сих казках, усе-ж таки герой їх називає ся Костїй, се-б то скелєт. Повторяємо, таких казок тепер певно не богато на Українї та в Польщі; але в Великоросії вони дуже розпросторені і певно великоруське слово Кощей є не що инче, як перерібка Костїя — Kościeja, котра поза сим своїм первовзірцем на стілько не значить нїчого, що декотрі великоруські варіянти зміняють се незрозуміле для них імя на Кош і навіть Кот[2]); очевидячки, що се імя мусїло зайти в Великоросию з полудньшнього заходу, де воно вимовляло ся в формі, етимольоґічне розуминє котрої було ще ясне.

Цїкаво, що слово К о щ і й, К о щ е й, К о щ е й подибує ся в давнїх руських памятках в окремім розуминю в звязи з Половцями. Так у Слові о полку Ігоревім се імя подибує ся тричі. Після опису полону північного героя:

1) Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата а въ с ѣ д л о к о щ і е в о.

2) Великый княже Всеволоде! Аже бы ты былъ, то была бы чага по ногатѣ, а к о щ е й п о р е з а н ѣ.

---

[1]) M. Frere, op. cit., ст. 384.

[2]) Тепер у звичайній мові слово к а щ е й вживає ся немов би похідне від романського к а с с а, себ то воно значить скупця. Таке значінє має К а щ е й і в великоруських лубочних образках (Ровінский, Русскія народныя картинки I, 248; Mélusine, III, 173).

3) Стрѣляй, господине, Кончака, поганаго кощея, за землю русскую!

Слово чага в другій виписці поясняє ся, згідно з уживанєм єго в лїтописи, яко невільниця[1]), відповідно до чого і кощей виходить также немов би невільник, слуга, і вся фраза переводить ся: як би ти був там, то (побідив би Половців, так що) бранка була би по ногатї (монета коло 50 коп.), а бранець по різанї (коло 20 коп.) [2]). Відповідно до розуміня сего місця поясняють ся і два другі.

Але слово кощей подибує ся і в лїтописях. Найважнїщі з лїтописних місць із сим словом — се дві фразї в Іпатській лїтописи, коло виписаного вже нами в примітцї місця з опису походу руських князїв на Половців у 1170 р. „Идоша князи 9 дневъ исъ Киева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Иславича, оже идутъ на нѣ князи Рустии... Братья же вси пожаловаша на Мьстислава, оже утанвъся ихъ, пусти на воронъ сѣдольники своѣ и кощѣѣ“... З остатньої фрази виходить, що кощії то були якісь слуги, що находили ся в таборі в купі з сїдельниками, а з першої виходить, що межи кощіями були прихильні Половцям, і в другім місцї лїтописи сказано, що Половцї та сїдельники були собі подекуди близькі[3]). Можна думати, що й сѣдѣльники й кощії то були групи людности, рїжні і занятєм і походженєм, мішаної национальности, половецько-руської, від бранців і клієнтів Русинів у По-

[1]) Лїтопись по Іпатськ. копії (вид. 1871 р., ст. 369), 1170 р. „князи русьтіи... увѣдавше, оже половцы побѣгли... гониша по нихъ... и толико взяша полона множьство, якоже всимъ рускимъ воемъ наполнити ся до изобилья и колодники, и чагами, и дѣтьми ихъ, и челядью, и скоты и конми; хрестьяны же отполонивше пустили на свободу вси“.

[2]) Максимович перекладає по українськи:

По ногатѣ бъ полоняникъ,
По рѣзанѣ бувъ бы рабъ.

„Украинецъ“, 1859 р. ст. 66; пор. Максимович, Сочиненія, т. III, ст. 383; Арістов, Христом. по русской исторіи, 1271—1274; Огоновський, Слово о полку Игоревѣ, 93—93.

[3]) Іпатськ. лїтопись під 1172 р. (ст. 376): Тогда же Глѣбъ пусти половци въ вежѣ, и шедше сташа за Васильевымъ (Юрьевымъ) у сѣдѣльниковъ, съжидаюче дружины своея; Василько же Ярополчичъ (сын Ярополка Изяславича) увѣдавъ ѣ изъ Михайлова и ѣха на нѣ ночь... за утро, солнцу всходящу, удариша на нихъ. Половцы же, съвъкупившеся съ сѣдѣльникы, бишася съ ними“,..

ловців, і навпаки, Половців у Русинів, — рід нижчих націй-каст, які подибуємо в ріжних політичних конґльомератах, похожих на ті, якими були тодішні нації та князівства руські й половецькі. Ми зважуємо ся думати, що імя кощѣй ледви чи можна вивести від славянського кореня; перекладчики та товмачі Слова о полку Игоревѣ виводять се слово від кость, костѣй, кощѣй, але се не пояснить нам розуміня слова: раб, полоняник, бо з якої речи називати раба скелєтом? Чи не пошукати кореня сего слова в азиятських мовах, подібно тому як пояснює ся слово чага з арабської мови: куплена? Слово-ж костѣй могло зближити ся з кощѣй, уже готовим, через той процес наівної етимольоґізації, по якій і тепер називають кощеєм скупаря, що дрожить над касою, по якому давні книжники зближали імя россѣяне з дієсловом розсіяні. Дуже лехко може бути, що така етимольоґізация почала ся давно, ще в часи стичок наших предків с Половцями та їх вассалями, до чого могла дати причину яка небудь фізична прикмета племени, як видні вилиці, або худий стан, сталий або після голодованя зимою досить звичайний у кочівників[1]). З імени таких сусїдів, та ще своїх ворогів, наші предки могли насьмівати ся, роблячи з него люту двозначність, кощѣй — костѣй, тим більше що й само се імя могло вимовляти ся зразу коштѣй (щ — шт). За таким здогадом промовляє й 3-тя з наведених фраз Слова о полку Игоревѣ, де не бранця, але побідника хана половецького Кончака названо поганим кощеєм, — фраза характера загального й очевидячки лайливого. Можливо, що прозвище костѣй причепило ся і до Буняка, про котрого наш нарід памятав, і що імя „Костїй-Буняка“ послужило не мов за літературний скелєт, на котрий с часом настряв варіянт казки про Мідаса, коли він дійшов до нашої країни, і котрий змінив сю казку, заступивши секрет вух героя секретом єго туловища. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що ми як найменче думаємо вважати наші остатні здогади рішучими. Ми лише не могли полишити без уваги всї зчеплені тут пункти стичности займаючої нас лєґенди с казками про Костїя-Кощея та імена Кощѣй с Половцями, і подаємо покладені нами питаня на дальший розсуд літературної публїки.

---

[1]) Пор. в Іпатськ. літоп. під 1060 р.: „Торци... помроша бѣгающе... одни отъ зимы, другіе же гладомъ, инии же моромъ, судомъ Божіимъ“.

Ми скінчили порівняний огляд усіх опублікованих доси українських оповідань і переказів, звязаних з іменем Буняки. Ми самі дуже добре бачимо неповноту нашого досліду та слабість нашої аргументації в декотрих її пунктах. Одно й друге виходить, звісно, з недостачі потрібних для повноти досліду засобів, між иншим і знання орієнталіста. Але й без нашої вини наша праця мусїла наскочити і на недостачу материяла, як в обсягу властиво української етнографії, і так в сусїдніх країнах. Дуже треба би бажати, аби люде, що мають до сего змогу, пошукали в „устах народа“ ще варияитів переказів про Буняка, особливо про его відносини до героїні Єлени, Ольги, Настї, котрі виходять дуже неясно в опублікованих доси оповіданях[1]). Окрім того бажаємо, аби народню словесність племін на полудніїшній схід від нас: ріжних степовиків, Кавказців, Іранців і т. п., зібрано бодай так, як зібрав тепер словесність сибірських Турків д. Радлов; поки се не буде зроблено, богато питань по ембріольогії европейських народніх оповідань, а особливо нашого племени, будуть темні.

В усякім разї, ми позволяємо собі думати, що представлених нами материялів і з'уваг досить бодай для того, аби означити характер народніх оповідань, що зайняли нас ув отсій статї, тай дорогу, котрою треба йти для їх поясненя.

Сї оповіданя зовсїм не продукт місцевого национального творива, котре би відбивало, бодай у фантастичних формах, місцеву історичну дійсність; ми бачимо, що в усїх оповіданях, котрими ми займали ся, нема нїчого не лиш історичного, але й місцевого, окрім імени Буняка та епітета шолудивий, котрий дає половецькому ханови наша лїтопись. Усї-ж подробицї сих оповідань належать до материялів казкових і заграничних, що вже давно стали межинароднїми та настряли на імя Шолудивого Буняки, як на вішалку.

Се тим цїкавіще, що в оповіданях, котрими ми займали ся, говорено не про типічну особу або абстракцийну ідею (як у властивих казках або байках), але про особу історичну, що

[1]) Ся Єлена нагадала нам переказ, звязаний з околицями Нїкополя, про „браву дівчину Сурку, що воювала з Мамаєм“. Про сей переказ говорить д. Сумцов у „Кіевск. Стар.“ 1886 р. липень, ст. 489. На жаль, ми не можемо нагадати, де було росказано в друку про сей переказ.

зачепила наше місцеве національне житє. І виходить, що в народніх оповіданях навіть про таку особу нема нічого місцево-національного. В инчих дослідах ми маємо надію показати, що подібний межи-народній елємент сильно бере участь в оповіданях нашого народа навіть про особи далеко ближчі до него тай пізнїщі, ніж старий половецький хан. Властиво кажучи, тут нема нічого чудного. Поетичне твориво, як і всї инчі прояви життя народів, давно вже в нашій частинї сьвіта вийшли з национальної окремішности. Навіть коли не казати про найдавнїщі рухи народів і про розширенє держав єгипетської та вавилоно-ассирійської, про кольонїзацию фенїкійську, то в усякім разї дві такі історичні появи, як вплив буддизму з Індиї на пропаґанду межинародню та повстанє межинародньої держави персидської, се рішучі переходи істориї культури з періода национального в період космополїтичний, уже зо 500 років перед Різдвом Христовим. Від тодї всї прояви культури, наука, штука, релїґія, суспільні теорії та заклади стають у значній мірі інтернациональними. Взаїмний вплив народів зробив від тодї скількість схожих появ у їх житю та культурі ще значнїщою навіть супроти тої скількости, яка вмовлена спільністю людської природи та подібністю життя ріжних окремих народів. Отсеї схожости, що виходить із ріжних причин, нїколи не повинен спускати з ока історик цивілїзациї тай етнольоґ, а особливо той, що займає ся питанєм про означенє окремішнїх прикмет национальностей. Без ідеї про анальоґії в появах життя ріжних народів і їх культурних переймах, навіть найповажнїщі наукові працї по історії цивілїзациї тай етнольоґії не можуть мати инчого значіня, окрім зібраня та зшитя материялів. Усякіж проби теоретичного їх осьвітленя та взагальненя, чи то є чисто науковою, чи є практичною суспільною метою, по за межами названих вище ідей та відповідного до них метода, можуть бути лише вправою в льоґічних будинках або навіть у вилівах почуть і фантазий, зовсїм суб'єктивних, а через те й не певних.

„Кіевская Старина" 1887 р., серпень і жовтень. Підпис: П. Кузьмичевскій. Написано перед виходом книжки К. Ст. 1887 р. за цьвітень.

До оповідань про Шолудивого Буняка.

І. В „Кіевской Старинѣ“ за 1887 р. серпень — жовтень, поміщено дослїд д. П. Кузьмичевського „Шолудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ“. У тім дослїдї між иичим розбирано одно оповіданє, надруковане у Драгоманова „Малорусскія народныя преданія и разсказы“, 224, про те, що у Буняки тельбухи були на верха і що єму приводили гарних хлопців, котрих він иззїдав. Раз черга прийшла на сина одної вдовиці, і вона прибагла як виратувати сина: спекла єму коржики на своїм молоці. Буняка спробував їх і потому, дізнавши ся, щб то за коржики, не зважив ся ззїсти юнака, що став єму молочним братом, але за те юнак убив єго. Варіянт отсего оповіданя, переданий іще в XVII ст. одним польським хронїстом, що робить із Буняка сучасного єму козацького ватажка, заступає людоїдство Буняка убийством товариша, котрого Буняка брав с собою що місяця купати ся.

Д. Кузьмичевський старав ся доказати, через порівнанє українських варіянгів з ріжними европейськими та азиятськими, що виложене вище українське оповіданє, се відгук оповіданя про царя фриґійського Мідаса, що росказано між иичим у Овідія та Гіґіна і лишило по собі устні варіянти в Греції, Сербії та ріжних кельтицьких землях, де є подібні оповіданя і в рукописній старинній лїтературі, і нарештї зайшло в Середню Азию, де варіянт єго ввійшов у монґольську книжку Шідді-Кур (B. Jülg, Mongolische Märchen, 46—51) На думку д. Кузьмичевського, українські варіянти се власне перерібка монґольського, де хоть і нема у дивовижного царя відкритих тельбухів а лиш ослячі вуха, але є подробиця виратованя юнака коржиком, якої нема нї в однім европейськім варіянтї, окрім українського.

Тепер появило ся в друку скілька нових материялів до сего питаня.

В IV кн. болгарського видання „Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“ надруковано два болгарські варіянти казки про царя Трояна з ослячими або козячими вухами, схожі з новогрецьким і сербським, що виложені в статї д. Кузьмичевського (Народни умотворения,

182—183, 185—186). В тій же книжці, в статї д. Ів. Шішманова про старі подорожі по Болгарії, наведено вказівку, що в XV ст. Турки, показуючи лицареви Бертрандту де-ля Брокієру руїни замку Троянополїс коло устя Маріци, казали, що Троян мав овечі вуха (Сборникъ і т. д. IV, Наученъ отдѣлъ, 340; пор. Периодическо списание на болгарското книжовно дружство, 188, III, 71).

Остатня вказівка цїкава тому, бо показує, що перенесенє на Трояна прикмет Мідаса належить не лиш одним Славянам. Порівнанє-ж двох болгарських варіянтів казки про Трояна цїкаве для вияснення процесу викладів одної й тої самої теми в устних переказах. Так у першім варіянті, де цар Троян має ослячі вуха , він стинає голову кождому голїєви, котрого покликує в палату, але милосердить ся над сином удовиці. Коли хлопець хорує від тайни, котрої не сьміє сказати, мати радить єму вимовити сю тайну в глибокій ямі. З ями виростають три галузки бузини, с котрої пастухи роблять дудки, а вони грають: „У царя Трояна ослячі вуха“. Чутка доходить до царя, котрий допитує ся юнака-цирюлика; переконавши ся, що єго оповіданє про дудки правдиве, він дарує єму й піддає ся долї, кажучи: „Так певно від Бога написано!“ В другім варіянті Троян має козячі вуха, як у новогрецькій казцї; періодичного вбиваня цирюликів нема, а царя голить усе один, що й обовязує ся зберігти тайну. Матери цирюлика теж нема, а він сам придумав сказати тайну в пустий колодязь. Із колодязя виросло дерево, на кождім листку котрого було написано: „у царя Трояна козячі вуха“. Таким чином обходить ся без славної дудки, котра появляє ся в усїх инчих европейских варіянтах історії Мідаса.

А в тім, усе те варіянти оповідань, розпросторених у полудньїшнїй та західній Европі і трохи відмінних від українських. Але в III кн. „Живой Старины“, в справозданю з засїдань петербурського Нео-филологическаго общества з 1890 р. подибуємо тибетське оповіданє в викладї д. Потанїна і в нїм подробиці, що вяжуть се оповіданє з історією Мідаса, тай з її новими европейськими відгуками, і з варіянтами її монґольським і українським. Оповіданє се, то епізод з історії побудованя Лябрана, резиденциї найстаршого церковного слуги в Ляссї. Ось се оповіданє по викладу „Живой Старины“.

„На бенькетї, даному з нагоди обнови нового будинка, просять благословенства на всїх, що помагали успішному скінченю єго,

але забувають на бика, котрий ображує ся і мстить ся: в одного з потомків царя вродив ся син Ляндарма з бичими рогами на голові. Змужнівши і вийшовши на трон, Ляндарма стає гонителем буддистів. Побоюючи ся опублїкованя хиби, яка у него є з роду, Ляндарма карає на смерть усїх юнаків, котрі єго голять. Але один із них виратував ся, хитрощами: він дав цареви покушати коржиків, приладжених на молоцї єго матери, і таким чином став молочним братом царя; остатнїй дарує єму житє, під острим наказом задержати тайну про роги царя. Тайна мучить юнака і, за порадою матери, він рішає ся зрадити її полевій миші; остатня передає про неї инчим звірям і незабаром стало загально звісно, що у Ляндарма на голові бичі роги. Якийсь Баль-Доржі задумав стратити царя і перебравши ся за танцюра, сховав у рукав лук і стріли; танцюючи перед царем він поцїлив єго стрілою й почав тїкати. За Баль-Доржім післано погоню, але юнак ратує ся переплывши ріку, при чім єго кінь, закрашений первісно на темно, побілів після переправи, так, що їздця не пізнали". (Живая Старина, вип. III, 258—259).

Коли подумати, що Баль-Доржі в первіснім варіянтї тибетським був одною особою з юнаком, що виратував ся від смерти при помочи коржика, то тибетське оповіданє буде особливо близьке до українського. А в тім, і без того воно ближче до него нїж книжне монґольське оповіданє, де історія кінчить ся щасливо для царя. Чи не найде ся варіянт, посереднїй межи тибетським і українським, напр. у Калмиків?

П. Др. Теоф. Окуневський відвідав у 1887 р. місцевости коло Завалова в Галичинї, до котрих прикладені устні й писемні оповіданя про Буняка, розібранї в I главі працї д. Кузьмичевського. Він записав устні оповіданя та скопіював писемні замітки, котрі показують як замотані були історичні відомости галицьких книжників у XVII—XVIII ст. про місцеві події та як ті відомости, до котрих додавано ще й бажанє підняти значінє певних місць (манастирів і т. и.), вплили й на устні, народнї оповіданя.

„Я був у Погонї, — пише д. Окуневський, — говорив там із двома старими людьми та с тамошнїм ігуменом Василиянського манастиря Коржинським про Солодивого Буняка й дізнав ся від селян ось що:

„Цему уже дуже давно, як прийшов с Татарвою якийсь їх паша, недовірок, Буньо. Прийшов він у наші краї з вели-

ликими ордами, та під Заваловом стяв му князь Роман Галицький голову. Голова упала у один бік , а тулуб у другий. Тогди стала голова котити ся. Брови у тої голови були такі довгі, що очи скрізь них дивити ся не могли. Та як раз підняли зелізними вилами ті брови на стятій голові, голова подивила ся із Могилок на Городище, то ціле те місто запало ся. Тогди ще Тисьмениці (міста) не було, єї аж вибудували, як Городище запало ся. Голова котила ся усе далї та далї. Козаки гнали за нев. В Товмачи товмачили єї 70-ма язиками, — звідти місто Товмач, — та не могли єї розтовмачити. Голова докотила ся аж не далеко до нашого села теперішнього; тут пасла баба товар та пряла куделю. Голова каже до баби: „Сховай мене!“ Баба сїла на голову, а тим часом козаки перелетїли. Лишив ся лишень один, якийсь пяничка, за полком позаду, та зігнав бабу з місця, голова покотила ся з під баби. Догонив козак голову аж у лїсї, та тут єї на мак розсїк. Поховав потім козак єї у могилу, де стояв давнїще монастир, бо инакше була би лиха богато по сьвіту творила. Тай тому то і назвали наше село Погонев, бо тут голову дігнали.

„Ми-ж, — сказав нарештї селянин, — тому такі бідні, що така сатана до нас залетїла!“

Ігумен о. Коржинський показав д. Окуневському скілька старих рукописей і межи ними найшов ся один оправлений зшиток з ось якою запискою:

Series
Historiarum.

Monasterii Pohonensis
Ex Mandato perillustris Reverendissimi
Domini Josafpat Steblecki
Ordinis Sancti Basilii Magni Abbatis
Ovrucensis Provinciae tituli Protectionis.
Beatissimae virginis Mariae Provincialis
Per Nobilem Andr. Rudum Patrem
Pancratium Dziubinski. O. S. B. Magni
Superiorem ejusdem Monasterii
Confecta

Die 15. aji 1766-to anno.

De origine Monasterii Pohoniae et unde hic
Locus sortitus est. Nomen Pohonia.

Monaster ten Pohonia nazwany, iak dawno, od kogo, dla jakiej przyczyny, świadczy xiążka Ruska in quarto w klasztorze naszym Zawałowskim najduiąca się autore A. R. P. Galatowski [1]). Ejus loci Hegumen circa annum X-ti 1600, ktory opisuiąc pustoszenie kraiu tuteyszego od xiążęcia czili króla węgierskiego[2]) wzmiankuie o Pohoni w ten sposób: iż ten nieprzyiaciel poruynowawszy wiele miast y zamków na Rusi przystąpił nad miasteczko Zawałów, woysko uszykował na górze, na którey teraz nasz klasztor stoi, od zachodu słońca, ex opposito zamku Zawałowskiego, który na drugiey górze za miastem od wschodu słońca przybyciem tego strasznego gościa mocno strwożony przy małey liczbie ludzi w zamku zostający xiążę Jabłonowski[3]) imieniem Roman, gorące do Pana Boga wylewał modły, aby go ratował w oczywistym niebezpieczeństwie życia, y gdy stroskany mało zasnął, od Mikołaja S. o przyszłey wygraney we snie upewniony y upomniony, aby na miejscu zwycięstwa honor jego był promowany. Stało się nazajutrz, że spędził nieprzyjaciela z góry xiążę[4]) Roman, za pomocą Boską, woysko iedno pobił, drugie pobrał w niewolę, trzecie w rozsypkę poszło, y gdy ścigał Pryncypała lasami uchodzącego do Dniestru y daley za Dniestrem, zaledwie go w tych lasach Tyśmienickich między górami dopędził y głowę odciął, na tym mieyscu, gdzie ad praesens jeszcze grób jego, mogiła okrągła niewielka w sadzie naszym starym (który do teraźnieyszego klasztoru za górą na Północ stoi) pokazuie. Podle tey mogiły kaplicę małą na honor matki Bożey[5]), którey teraz znaki tylko okopane i zarosłe widziemy, przy któreyże mnisi naszi mieszkali, ex tradicione nominum constat, drzewa także rodzayne bardzo stare w tym ogrodzie, iako y krynica pod górą na południe za sadem niedaleczko dowodzą, że na tamtym mieyscu był primitive klasztorek nazwany Pohonia od ściganego y dopędzonego tu onego pustoszyciela kraju Ruskiego, którego pospólstwo nazywa dotychczas Sołudywym Buyniakiem".

На краях коло сеї записки дописано ось що:

Król tatarski Baty czyli Boniak mieczem y ogniem pustoszył Ruskie kraie, któremu się nikt nie mógł oprzeć. Potym ze wszystkiemi ordami wyszedł na Zachodnie kraie Polskie y Węgry, przeciwko któ-

[1]) Над сими словами дописка инчою рукою: c u i titulo — Novoie nebo czili Cuda Matki W.

[2]) Над сими словами написано инчою рукою: króla czyli pana tatarskiego imieniem Batya albo Boniaka.

[3]) Написано над сим словом инчою рукою: Halickiego.

[4]) Написано над сим словом инчию рукою: Halicki.

[5]) Написано над сим словом инчою рукою: Halicki.

remu wyszedł z Węgier król węgierski Władysław, a od Zawałowa był wziął xsiążę Roman Halicki — dopiero zabity od węgierskiego króla Władysława. N. B. czytay Septembra 20 życia Michała xięcia Czernihowskiego wyjęte z Synopsy Pieczarskiego folio 179 dto, dto, dto. te życia są tu w Pohoni. Tenże Michał książe Czernihowski zabity 1245 anno.

Którego to xiążęcia Halickiego Romana na swoich kazaniach świątecznych na sw. Woyciecha wspomina w konkluzyi X. Bielecki Soc. Jesu: jakoby tak mówił: Non possunt mella colligi nisi nascentur apes neque principatus teneri nisi pereat nobilitas, ta xiążka jest tu w Pohoni.

Tatarzyn — Tamerlan — albo Boniak pustoszył kraie Ruskie 1096. Patrz w Pateryku Peczerskiem w życiu Błogosławionego Erazma na krzyżu przybitego: ta kiążka jest tu w Pohoni.

„Кіевская Старина" 1891, серпень. Підпис Р. Л. Н.

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ОПОВІДАНЯ

у французькій мові.

В маєвій книжці „Кіевской Старины“ за 1888 р. поміщено замітку д. Горленка „Украинскія легенды во французкомъ журналѣ“, з нагоди появи українських леґенд зо збірки М. Драгоманова в „Revue des traditions populaires“ у перекладі д. Енса (Hins).

Се навело нас на думку зробити бібліоґрафічний огляд проб переповісти по французьки українські народні оповіданя. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що у нас нема претенсиї вичерпати увесь материял. Бачить ся, перша проба виложити українські леґенди по французьки належить Полякови А. Ходзькови, звісному орієнталїстови, до недавна професорови славянських лїтератур у Collège de France; зроблено се у книжці Contes des paysans et des pâtres Slaves, Paris 1864. Книжка ся стала тепер бібліоґрафічною рідкістю[1]). Ми тепер не маємо її під рукою, то й не можемо сказати, які власне українські оповіданя там перекладено.

У 1882 р. проф. Louis Leger, добре звісний російській публиці, помістив у своїй книжці Recueil de contes populaires slaves, котра чинить томик у Collection de contes et chansons populaires, що видає фірма Leroux, переклад

[1]) Скілька років тому проф. Ходзько видав книжку перекладів українських історичних пісень і дум зо збірника дд. Антоновича і Драгоманова, але додав до них пісьні латишські та чималу дозу старомодного польського патріотизму.

двох казок зо збірника Рудченка „Бідний вовк“ (Le loup vigaud) і „Чоловік і лиха жінка“ (La bavarde). Переклад не дословний, але досить близький. Женевський професор порівняної літератури, романіст і поет Марк Моньє (Monnier) надрукував у книжці Récits et monologues віршований виклад двох леґенд зо збірника д. Драгоманова, по дословному перекладу, що достатчив єму один Українець[1]).

У 1883 р. д. Енс (Eugène Hins), що жив 8 років у Росиї яко педаґоґ, а тепер є професором клясичних мов у королівськім Атенею в Шарльруа (Athenée Royal de Charleroi) в Бельґії, видав книжку La Russie devoilée au moyen de la littérature populaire. L'épopée animale (Paris, Beullière et Massager). У передмові д. Енс каже і про українську мову, її межі (пропускаючи зрештою Угорську Русь) і літературу, висловляючи остатній свою повну симпатію тай надію на дальший її розвій. У самій книжці він дає переклад кількох казок зо збірників Афанасьєва та Рудченка: Лисичка і курочка (ст. 29), Звірі в ямі (медвідь, вовк, лисичка та заяць, ст. 41), Бідний вовк (le loup pauvre ст. 48), Лисичка сестричка (ст. 65), Коза-Дереза (La chèvre ecorchée ст. 116), Вюн і щука (ст. 163, Два товариші (Кінь і Пакінь), ст. 164).

У 1885—1886 рр. кілька українських оповідань було перекладено і зрезюмовано д. Драгомановим у Mélusine, паризькім журналї, що посьвячений спеціяльно народній словесности, побутови й віруваням.

Нарештї, як уже звісно читачам „К. Ст.“, у 1887 р., д. Енс (що, завважаємо, встиг перед тим надрукувати переклад Катерини Шевченка прозою, та Сорочинського ярмарку Гоголя), почав друкувати в Revue des Traditions populaires переклад українських леґенд (Legendes chretiennes de l' Oukraine). Переклад д. Енса досить докладний, але пояснення єго слабі. В книжці своїй д. Енс держить ся старого погляду на европейську народню словесність — бачить у нїй твори місцевого ґрунту або останок арійської старини. У примітках до леґенд, досить коротких, д. Енс трохи посунув ся до ідей історичної школи, та все-ж таки вважає за спеціяльно українське те, що явно зайшло із жидівських,

[1]) Певно сам пок. Драгоманов, що тодї жив у Женеві. Єго-ж руку видко і в усїх инчих перекладах, про котрі тут говорить ся. *М. П.*

мусульманських і навіть індийських переказів, як леґенди про Соломона, так прегарно пояснені і в російській мові академіком А. Веселовским.

Нехай нам вільно буде сказати тут, що д. Горленко, по нашому, ще більше відбігає від доброї думки про леґенди, перекладені бельґійським професором, коли бачить у них лише „фантазиї народу на біблійні теми в дусї своїх понять і представлень“, — фантазиї, як треба розуміти з дальших слів д. Горленка, „самостійні“, і коли він нападає на історичний напрямок у викладї народнього побуту, словесности, та вірувань, ув отсих словах:

„Тепер панує порівняна теорія, що вишукує в народів спадковість ідей і представлень. Але певно недалеко той час, коли, наситившись зближеннями та шуканиною с х о ж о с т и, адепти порівняного метода звернуть ся до пунктів р і ж н и ц ь і, досить переконавши себе в спільности декотрих людських рисів, (нічі в сім не сумнівають ся), здержать свої головоломні екскурзиї по лицю земної кулї“.

По перше „д у х народніх понять і представлень“, коли він і істнує справдї, не представляє, як і все на сьвітї, чогось нерухомого та відокремленого, ані навіть однородного, а по друге, адепти порівняного метода не лише мають на ціли переконати себе (!) в загальности декотрих (!) людських рисів, але і в безпосереднїй п е р е й м і о д н и м н а р о д о м в і д д р у г о г о — переймі, котра, (як напр. що до леґенд Соломонівського цикля) доказує ся документально аналїзом і загальної основи, і подробиць певних леґенд. А по третє, бодай богато, коли не всї с тих адептів усе мали на оцї вказувати не лише на с х о ж і с т ь, але й на р і ж н и ц ю в студиованім ними материялї ріжних народів. Але для того, аби встановити міцно сю р і ж н и ц ю, треба власне ще „богато зробити екскурзий по лицю земної кулї“. До того-ж специяльно в обсягу української етноґрафії протест проти історичного напрямку та порівняного метода видає ся нам в усякім разї передчасним, бо в сьому обсягу ще цїлком панують ідеї старих шкіл. — Але вернїм ся до перекладів українських оповідань у французькій мові.

Вже після надрукованя замітки д. Горленка, в R e v u e d e s t r a d i t i o n s p o p u l a i r e s появив ся дальший тяг перекладу д. Енса, — Леґенди новозавітні; поки що появило ся лише Х р и с т о с у я с л а х (Бики та коні), К о н е ц ь с ь в і т а

і страшний суд і одна леґенда Про мандрівку Христа зо сьвятими по сьвітї, та в примітках Про вовків і сьвятого Юрія та про те, кому бути богом? Жаль, що перекладач пропустив леґенди та вірування, поміщені в першім віддїлї збірника, с котрого він перекладає: про сотворенє гір, лїсів, зьвірів і рослин богом і чортом, про собаку при сотворенню чоловіка, про первісну пшеницю та про походженє ріжних зьвірів і рослин (свиня, медвідь, черепаха й т. и.), про винайденє горівки і т. д. Певно, єго збила с толку кляси-фікация д. Драгоманова, котрий очевидячки, уступаючи ідеям старої ґрунтової школи, помістив тотї леґенди в віддїлї I „об'єктивних обсерваций народа над природою", тим часом як майже всїм їм швидче місце в віддїлї VIII, куди заведено леґенди „библїйно-християнського походженя". — Декотрих із сих леґенд догоркнув ся д. Сумцов у своїй працї про апокріфічні оповіданя в українській народнїй словесности, надрукованій у торічній „Кіевской Старинѣ", але доторкнув ся лише з легонька. При тім же д. Сумцов у цїлій своїй працї обмежив своє порівнанє української народньої словесности з друкованими славянськими апокріфами, а не взяв до порівнаня всїх библїйно-євангельських апокріфів східних (виданих тепер у перекладах на латинську і навіть на нові мови), грецьких і латинських, тай переказів жидівських про библїйно-християнські особи й події. А тим часом одно порівнянє з українськими оповіданями напр. латинського, татарсько-богумильського євангелия св. Івана (Liber S. Joannis) або євангелия про дитячі роки Христа (Evangelium Infantiae arabicum у Thilo, Codex Apocryphus N. Testamenti), та хоть тих мусульманських і раббінїстичних оповідань, що зібрав іще Вайль (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner), могло би навести на цїкаві з'уваги. Ми думаємо, що тепер уже настав час, аби покласти й питанє про те, що́ таке самі писані апокріфи, в яких вони відносинах до вірувань не лише народнїх у християнських країнах (що́ взяла устна словесність із писаних апокріфів і навпаки), але й до вірувань давнїщих народів, не лише Жидів (Талмуд і т. и.), але й Єгиптян, Вавилонян, Персів, Індусів і т. и., тай до народньої словесности на Сходї, особливо в переднїй Азиї. Отже й тепер, при трохи обширнїщім порівнаню нїж те, яке робить ся звичайно, можна твердити, що анї офіцияльна релїґійна лїтература, анї писані апокріфи, особливо славянські, зовсїм не були виключними провідниками певних релїґійних (космоґонїч-

них і етичних) ідей, котрі йшли зі Сходу в сьвідомість і словесність европейських народів, в тім числі й нашого, а що рядом із сими двома коритами йшла може навіть широка течія устна й по части скусна (при помочи скульптури, орнаментики, малярства). Се вона занесла до европейських народів, в тім числі й до нашого, цїлу масу східних ідей і образів, із котрих деякі, коли вже говорити спеціяльно про апокріфи, дістали ся з ріжних каналів сеї течії навіть у пізнїщі писаня апокріфічні і навіть ув офіціяльні церковні. З огляду на се й треба би бажати по змозї повного виданя в перекладах на західно-европейські мови наших народнїх вірувань і оповідань, бо се втягло би той материял межи предмети досліду західно-европейських учених, коли вже нашим ученим нїколи дослїдити єго всесторонно.

Між инчим дуже жаль, що д. Енс дав переклад лиш одного з чотирьох варіянтів оповіданя про мандрівку сьвятих, що поміщені у Драгоманова під н-рами 18 і 19. Ся ґрупа леґенд представляє українське оброблене тої теми (про мудрість Промислу), що між инчим чинить предмет епізода l' ange et l' ermite у Вольтеровім романї Zadig. Оповіданям на сю тему посьвятив недавно невеличкий дослїд (поки не буде опублїкований повнїщий) паризький професор Gaston Paris (передруковано і в збірнику єго статей La poésie du moyen âge), статя котрого своєю красою звернула на себе увагу й великої публїки, а в спеціяльній викликала цїкаві доповненя гебраіста Лєві в Revue des Etudes juives, 1884, Janvier — Mars 64 — 74 і Avril-Juin, 202 — 205. Лєві стоїть за арабським походженєм леґенди, поміщеної в Коранї, гл. 18, тим часом як д. Паріс признає жидівську редакцию її за давнїщу. Цїкаво, що українські варіянти близчі до жидівського і в подробицях про корову, котру Бог позволяє взяти від бідного чоловіка (подробицю сю з усїх західно-европейських варіянтів найдено поки що лише в ірляндськім, у H. Gering, Islendza Aeventyri, нр. C, що сьвідчить про її давнину, котра зрештою не йде далї христянського часу), і в тім, що три українські варіянти зїльляли в одно два оповіданя, виложені жидівським писателем P. Ніссімом, що хотїв доказати премудрість і справедливість Промислу, при очевидному страшенному безладю й неправдї в появах житя. Повний переклад українських леґенд, котрі не вважаючи на селянські наївности і подекуди путанину в передачі оповіданя, зложеного первісно пре-

мудрими казуістами східних деістично-фаталістичних релігій, мають у собі богато старинних рисів, був би дуже корисний для вченого, котрий би заняв ся повною історією викладу й розпросторення таких оповідань в Азії та Европі.

Покидаючи працю д. Енса подамо, що й д. Сіклер (Sichler), маляр, котрий родив ся в Росії й дав уже переклад зо 20—30 великоруських казок (Contes populaires russes, з ілюстраціями) і курс історії російської літератури (не скрізь удатний, але з богатьома виписками), заявив, що ладить переклад великоруських і українських легенд. Се видане буде конче потрібне і для Славян, бо ані збірника Русскихъ народныхъ легендъ Афанасьєва, ані Малорусскихъ народныхъ преданій и разсказовъ, виданих київським Ґеоґрафічним товариством, тепер нема в продажі, і нового їх видання в оріґіналі не можна надіяти ся швидко.

„Кіевская Старина“ 1888, серпень. Підпис П. К-ій. Тутже подано французький віршований переклад М. Монье двох українських легенд — про сотворене сьвіта і про горівку.

Іще про українські народні оповіданя у французькій мові.

Після нашої замітки про українські народні оповіданя в 8-мій книжці „Кіевской Старины“ за 1888 р. встигли появити ся ще нові французькі переклади й витяги з названих оповідань, через те ми вважаємо потрібним доповнити нашу замітку.

I. В Revue Internationale, — журналї, що виходить у Римі, — за 1888 р. з 25 червня надруковано за підписом Julien de Poradov і під заголовком Mythes et croyances paiennes de l' Ukraine переклад етноґрафічних материялів, зібраних Руліковским і первісно надрукованих у краківськім Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej.

II. Вкоротивши декотрі повіря про велитнів, вовкулаків, русалок, змиїв і т. п., д. Де-Порадов перекладає легенди про

Перепета й Перепетиху, про Змиїв Вал, Кожемяку і нарешті казки про богатирів Сучу та Илию (Муромця). Перед сим матеріялом є вступ, де попадають ся такі чудасії, як запевненя, що буцім то Київ заснований Греками і називав ся зразу Хіос, або що буцім то українську мову вживано при дворі польських королів перед XV ст., або що буцім то Українці ділять ся на Києвлян і Брацлавців і т. и. Із заголовка тай із заміток д. Де Порадова видко, що для него увесь материял, котрий він подає тепер европейській публиці, представляє ся самостійно-українським і при тому поганського походженя, в тім числі навіть леґенди на теми біблійні і прозаічна передача великоруської билїни про Иллю Муромця на мандрівну тему про боротьбу зо змиєм. Европейські вчені, звісно, не полакомлять ся на такі погляди д. Де Порадова, але в усякім разї будуть єму вдячні за те, що він зробив для них доступною частину з богатого казкового й леґендового українського материяла. Подякуємо єму за се й ми і при сій нагоді наведемо зо збірника Руліковського, мало розпросторенего у нас поза кругом спеціялістів, одну леґенду, котрої инчі варияпти було би дуже інтересно пошукати в ріжних місцях нашої етноґрафічної країни, тай в сусідних їй. Ся леґенда передає в певній модифікації біблійну леґенду про потопу.

Бог задумав знищити нечестивих велитнів, котрі заселяли землю, але не знав, як се робити, поки єму не порадив двоголовий цар инчої землї навести на землю потопу. В сій потопі пропали велитні, але з ними й двоголові люде инчої землї, окрім їх царя, котрий виратував ся на високій могилї, але й він утратив одну голову. На запит сего царя, чим він провинив, що бог узяв єму одну голову, бог відповів: я покарав тебе за те, що ти видумав на твоїх братів смерть, якої я не придумав би сам.

Від сего царя пішло людське племя, котре живе тепер (Zbiór wiadomości і т. д. III, 63). Ся леґенда очевидячки належить до останків дуалїстичної леґенди про творенє, котрі розпросторені серед східно-славянських, тай передно- і північно-азиятських народів і котрі треба вважати за відгуки в найближчій лїнії ґностичних ідей ірано-сирійських. Бог радить ся тут із царем инчої землї, як в инчих леґендах він радить ся с чортом про саме сотворенє сьвіта. Хоть у кінці теперішньої української леґенди цар инчої землї виходить істотою підданою

богови, але в початку він займає самостійне становище. Подібні істоти, більше або менче незалежні від творця нашого сьвіта, і доси признають секти мезопотамські мондаіти та єзіди, с котрих остатні, називані у магометан і християн чортопоклонниками, розпросторені і в Закавказчині.

В космоґонічних леґендах сих сектантів чимало анальоґій з ідеями ґностиків в один бік і з нашими народніми віруваннями в другий; між инчим у єзідів є всі елємепти колядок про сотворенє сьвіта двома (або трьома) голубами, що займали наших учених від Костомарова до д. Потебні (див. Siouffi, Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, 48—68; id., Notices sur la secte Jézides, Journal asiatique 1882, II, 252 — 256). Леґенда, зрезюмована Руліковским має характер подібних мезопотамських леґенд, і через те цікаво було би пошукати її подіб у Кавказчині, Вірменії і т. и.

Українські космоґонічні біблійні леґенди стали остатнім часом предметом праці, що друкує ся по французьки в журналі Mélusine, revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, де в 9 нрі за 1888 р. появив ся переклад болгарських релігійних леґенд д-ки Лідії Драгоманової с примітками д. М. Драгоманова. Поки що появив ся (у 9 і 10 нр.) переклад і поясненя леґенди про сотворенє сьвіта (Богом і сатаною) та викуп єго (Сином Божим). Ся леґенда, що представляє в своїм роді повну біблійну історію—то рід популярної редакції апокріфа сьв. Івана (латинського, що лишив ся від катарів і надрукований у Thilo в єго Codex Apocryphus Novi Testamenti) або славянського Слова о зачатіи неба и земли (найповніща редакция див. у д. Мочульського, історично-літературна аналіза про „Голубину книгу“) дуже близько підходить до українських леґенд, так, що аналіз її належить до праць болгарської тай української народньої словесности. У французьких примітках до болгарської космоґонічної леґенди ми находимо виклад і українських леґенд про творенє землї, про козу та бжоли, про зачатиє Марії Дїви і Христа, про народини Христа.

Ми позволимо собі завважати мимохідь одно. Нам бачить ся, що даремно коментатор болгарської леґенди зближає, хоть і з застереженєм, з епізодом її про творенє землї чортом, окрім українських, великоруських і т. и. леґенд сеї самої теми, ще й сербську про супірництво Дукмена та Івана (у Караджича, Српске Пјесме, II, 81—85, id. Приповјетке, 91—92), котрої

відгук найдено і на Україні (у Чубинського, I, 35). Правда, так поступають із сею леґендою всї славянські вчені, і недавно ще д. Веселовский (Журналъ Министъ. Нар. Просв. 1888, серпень, 467—468). Але властиво ся сербська леґенда не має з леґендою про творенє нїчого спільного, окрім епізода поринаня злої істоти, і належить очивидячки до инчої теми, либонь чи не до тої, котра лежить в основі іранського оповіданя про замах Афразияба захопити царську величність (три сьвіти) Джемшіда, (див. Darmesteter, Etudes iraniennes, II, 225—229).

А в тім, відки би не пішла основа сего сербського оповіданя, а цїкаво, що відгук єго є й на Україні. Се один із богатьох примірів свояцтва українських оповідань із балканськими, через котрі инодї сї оповіданя своячить ся з середземноморськими; се дає підставу зачисляти Українців до ряду народів, котрі належать культурно до племін середземноморського бассейна, — як се й мусить бути по ґеоґрафічним умовам.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К—ій.

Фатальна вдова.

(Карно-психольоґічна тема в українській народній пісні).

Народню словесність уже давно вважають одним із зеркал, коли не найвиразнїщим зеркалом народньої душі. А про те годї сказати, аби й тепер суспільна наука вже досить покористувала ся сим зеркалом для своїх цїлей. Особливо рідкі досліди правних понять ріжних народніх мас на підставі материяла, що дає народня словесність. А тим часом сей материял дав би чимало навчаючого навіть для юриста.

Із племін, що заселяють Росию, племя українське належить до найбогатших народньою словесністю, особливо пісьнями. Музикальне і в загалї естетичне значінє сих пісень давно вже оцїнено і аматорами і спеціялістами. Є чимало вчених праць і про історичне значінє українських пісень. Але може головну вартість сих пісень чинить богатство та виразність психольоґічного аналїзу, що роблять часто сі прості мужицькі пісоньки взірцями скусного реалїзму; лише вдумуючи ся в них порозумієш, чому в батьківщинї сих пісень виріс реформатор російської белєтристики, великий реалїст Гоголь.

Між инчими становищами людської душі українська народня пісьня зупиняє ся і на проступках і инодї дуже ясно осьвічує їх психольоґічну основу та обставу. Ми вибираємо для отсего нарису одну подібну тему та, аби показати увесь реалїзм обробленя її в українській народній пісьнї, пічнемо тим, що виложимо конкретну карну пригоду, котру розбирано в кінцї 1884 р. перед судом присяжних у м. Літинї, Подільської ґуб.,

і для котрої, на щастє, найшов ся розумний референт у місцевій газеті („Заря", 1885 р., нр. 5, фейлєтон).

Років тому десять, — оповідає той референт, — Семен Деркач, селянин с. Мальнівці, Літинського повіту, 25-літній, вислуживши у війську, вернув ся в своє рідне село. Батька у него вже не було, і він осїв ся в сїм'ї своєго старшого брата. Той брат і сестра Михаліна Собкова стали радити Семенови, аби завів собі сїмю та почав „хазяінувати". Семен був повен сил і гарний. Стрункий, високого росту, брюнет із карими очима; риси лиця виразні й досить реґулярні. Син „заможної" сїм'ї, діставши від брата половину батьківського ґрунту, він лехко міг би найти собі наречену „по своїй волї, по своєму серцю", але брат і сестра натискали, аби він женив ся як найшвидче, й одної неділї брат іде з ним на сусїдній хутір до лїсничого, чоловіка не богатого, але такого, котрого шанували і в котрого була 16-літня донька красуня. Дївчина подобала ся Семенови, і він зараз же й засватав її. На вибір вплила й та думка, що молода Варка, котра виросла в лїсовій закутинї, далеко від села, в чесній сїм'ї, й не знала ще любови, по всему повинна була бути чесною й гарною жінкою. Молоді швидко повінчали ся, і житє їх поплило спокійним звичайним потоком.

Одного разу, в сьвято, Варка пішла до батька в гості, та там і лишила ся, не показуючи наміру вернути ся. Вона не жалувала ся на чоловіка, але єго домаганє вернути ся і раду батька сповнила не радо. Подібні втеки до батька повторяли ся скілька разів без усяких очивидних причин. Семен був чоловік тихий, згідливий, не пяниця і гарний робітник. Щó було межи подружєм — незвісно; в усякім разї вони були холоднїщі одно до одного, нїж сего було можна ждати в такій молодій і гарній парі. Взаїмна охолода дійшла до того, що після півтора-річного спільного житя Семен пішов на службу до пана, а Варка цїлком осїла ся у батька. У пана служила жінка солдата, що десь пропадав на службі, Ксеня Шевчукова. Два роки старша від Семена, з двома дітьми, незграбна й негарна, Ксеня видавала ся старшою, нїж була справдї. Отже Семен її полюбив і вони незабаром зійшли ся.

Минуло чимало часу. Звязь Семена з Ксенею скріпила ся вродженєм доньки,—коли се після пятьох років розлуки Семена з Варкою, батько сеї остатньої, не бачучи кінця службі Семена у пана, почав натискати, аби зять єго знов зійшов ся зі шлюб-

ною жінкою. Сею справою головно займав ся брат Семена; він навіть потяг брата перед суд громади, котра загрозила Семенови, що коли він не покине розпустного житя, не верне ся до шлюбної жінки, то за негарне житє єго вишлють у Сибір. Брат грозив, що коли він не послухає громади, то не віддасть єму половини батьківської землї. Хоть як упирав ся Семен, але на решті повели єго й Варку до сьвященника на напімненє. Скінчило ся тим, що Семен покинув службу й осїв ся знов із жінкою в хатї сестри Собкової, зайнявши одну її половину.

То було весною, в початку квітня 1884 р. На помирену пару мало хто звертав увагу: всї зайнятї були сквапною роботою. Під поверховним спокоєм, миром і зголою подругів захована була поважна драма, яку годї підозрівати серед простих, грубих, майже первісних людей. Пристрасть ув Українця-селянина безперечно притупляє ся важкою працею та бідністю, але вона в нїм живе й инодї проявляє ся зовсїм незвичайно і незрозуміло для постороннього ока. При всїх даних до щасливого подружного житя, ані привичка, ані обовязок не стануть за любов. Українська пісьня — се зеркало народньої душі, ось в якім образї рисує нам подібних Семенови та Варцї подругів:

Ой піду я лужком, лужком,
Де мій милий оре плужком
Там мій милий плужком оре,
Чом до мене не говорить?

Понесу я йому їсти,
Чи не скаже менї сїсти.
Понесу я йому пити,
Чи не буде говорити.

І наїв ся, і напив ся,
Тай сам собі зажурив ся.
Тай сїв собі, тай думає,
Що нелюбу жінку має.

Було в ночи не сватати,
Було людей роспитати,
Чи хороша, чи вродлива,
Чи робоча, чи лїнива.

Ой хороша, і вродлива
І робоча, не лїнива.
І хороша, і прекрасна,
Тілько доленька нещасна.

Коли Варка любила виливати в пісні свій сум-тугу, то їй певно мусїла приходити на тямку отся сумна подільська пісьня, бодай вона скілька разів жалувала ся Собковій, що Семен сумує, відвертає ся від неї, а иноді на постели без усякої причини плаче. „Він не сварить ся“, — казала Варварка, — не бє мене і не лає, але й доброго слова я від нього не чую“. В ночи бувало скілька раз, що Семен виходив із хати і вертав ся аж до-сьвіта. Куди він ходив, нїхто не знає, та треба думати, що він відвідував Ксеню.

Минуло два місяцї такого житя, сумного, важкого та спокійного тим грізним спокоєм, який замічаємо перед бурею. Така буря вдарила над Варкою в ночи на 22 червня. У вечір подруги вертали ся мирно з роботи на бараковій плянтациї. Прийшли домів, повечеряли і лягли спати на спільній постели. Варка завважала, що Семен того вечера був сумнїщий нїж звичайно. Тепер він по звичаю відвернув ся до стїни і тихо плакав. На запит жінки, що́ з ним, відповіди не було. „Я знала, що це така його звичка і заснула“. Далї образ тої ночи можемо прослїдити з признань Семена Деркача.

„Коли громада заставила мене зійти ся з жінкою, Ксеня скілька разів казала менї, „що б я де заподів Варку“. Нїчого инчого придумати я не міг, як убити її. Ся думка довго мене мучила, особливо того вечера, і я вснути не міг. Коли жінка твердо вснула, я не міг спокійно лежати і вибіг на двір, у стодолу. Там у мене була пляшка з горівкою; я випив її для духу. Вернувши ся в хату, я зняв жердку з одїжю, що висїла над постїлю, і кинув її на пїч, — вона перешкоджала менї розмахнути ся, — ухопив макогін і вдарив жінку, бачу, чотири рази по голові, та коли почув її крик, я налякав ся і в одній сорочцї вибіг із хати і зустрітив у сїнях сестру Собкову. Собкова справдї те-ж почула крик Варки „ой!“ і вийшла до сїней. Рівночасно на зустріч їй вискочив Семен, і на запит сестри, чого Варка кричала, відповів, що вона хора. Собкова увійшла в хату Семена зо сьвічкою й, побачивши обкровавлену Варку, налякала ся й побігла кликати сусїда Чорного. Увійшовши з ним у-друге до Варки, побачила її, що вона сидїла в одній сорочцї на постели з обкровавленою головою. Варка встигла промовити лише: „Що ся зо мною робить?“ і впала без чутя на постїль, на котрій лежав обкровавлений макогін. Вилежала вона без памяти три дни. Лїкар найшов у неї на голові чотири рани, що проходили до кости, одну на вершку, а три в околицї лївого

чолового горбка. Рани були тяжкі й грозили небезпекою життя, але здорова Варка видержала їх і через два місяці подужала зовсім.

Після завдання ударів Семен, ув одній сорочці, пішов до хати, де жила Ксеня, застукав у вікно й викликав її 16-літнього сина Стратія; не поясняючи єму причини своєї появи без одіжи, він зажадав штанів і шапки. Одягнувши ся, він пішов у ліс. Блудив він у лісі цілий день. На другий день рано Семен, коли вірити єго оповіданю, пішов до громадського уряду, аби признати ся; але дізнавши ся від когось по дорозі, що Варка жива, він вернув ся домів. Селяне завважали єго, коли він уже вийшов із ліса і справив ся в село, і тут єго ймили без усякого противенства. Семен признав ся від разу, щиро, виказуючи на Ксеню за те, що підбивала єго. Сей виказ по части потвердило сьвідоцтво сина Ксені Стратія Шевчука. Хлопець оповів, що вертаючи ся у вечір 21 червня з роботи вкупі з Семеном і завважавши, що він дуже сумний, спитав єго, що єму. На се сказав Семен, що єму так гірко, що він готов або кого небудь убити, або на себе наложити руку; коли Стратій не розкаже, то він подасть єму причину смутку. Стратій обіцяв єму таїти все сказане, і тоді Семен повів, що мати єго Ксеня намовляє вбити Варку.

Такий фактичний бік процесу. На росправі, на лавці обжалуваних Семен поводив ся зовсім апатично, мляво. Він більше звертав увагу на двотижневу дитину Ксені, котру держав на руках, тоді як Ксеня плекала другу. Два тижні перед розправою Ксеня породила в тюрмі близнята-дівчатка, котрі Семен, на запит голови суду, признав за свої діти. Ксеня Шевчукова, мала зростом, негарна, з грубими рисами, не признала ся до вини, увесь час возила ся з дітьми і часто хлипала. Так само апатично поводила ся і скривджена Варка Деркачева. Се струнка, високого зросту бльондинка, з великими голубими очима, дуже гарними й реґулярними рисами, повна життя і здоровля. Лише широка червона близна на лівім боці чола і на лівій голосниці, що губила ся в яснім волосю, нагадує видцеви, що ся красуня півроку тому була жертвою кривавої драми. Тепер вона с переляком і зачудованєм, але спокійно дивила ся на суд, мало тямлячи що́ тут діє ся. Всі сьвідки без виїмку впевнили, що подруги Деркачі люде чесні, взірцеві, гарні робітники. Сварок і бійок межи ними не було. Варка і за час пятилітної розлуки с чоловіком поводила ся чесно. Сьвідки нїчим инчим не

можуть пояснити їх подружньої незгоди, лише „чарами“. Без сего Семен не покинув би молодої, гарної та взірцевої жінки задля негарної Ксені, котра старша від него на два роки та ще й з дітьми. Покинувши Варку, він тратив ґрунт і мусїв пропадати на службі. Ксеня мабуть дала єму чогось випити або зїсти. Таке переконанє виробило ся певно й у більшости присяжних, межи котрими було десять селян. Вони признали Семена винним у замасї на вбийство жінки з обдуманим наперед наміром, а Ксеню в тім, що люблячи ся з Семеном, просьбами й переконанями підбивала єго до сего проступку, але смерть Варки не настала через нездумані обставини. По сему вироку суд присудив Семена і Ксеню: збавити їх усїх маєткових прав і післати на каторжну роботу на фабриках: Семена на 5 років, а Ксеню на 6 років. Присуд не зробив враженя на підсудних. Варка вислухала єго, не розуміючи нїчого. Коли хтось приступив до неї та сказав, що чоловіка її висилають на каторгу і вона може вийти за муж за нїчого, сльози градом покотили ся їй з очей, і вона почала машинально, без слів, хрестити ся“.

Корінь подібних драм мабуть у потайниках фізіольоґічного боку людської природи, в законах темпераментів, іще не дослїджених наукою. Поки що треба лише сконстатувати подібні „нещастя“ та обсервувати їх психольоґічні прояви.

Між нїчим се вже давно робить устна або народня українська словесність. Огляд скількох таких пісень покаже, що в процесї Деркача обсерватор має дїло не з виключною, сказати беззаконною проявою, але справдї з побутовим образом, хоть, звісно, рідким.

Є одна українська пісьня, котра вповнї представляє тип пригоди з Деркачем. Кілька варіянтів її надруковано в збірнику Костомарова з Волинської ґуб. (в Малор. сборн. Мордовцева, 1859 р., 208, передруковано у Чубинського Труды экспедиціи, V, 629—630), у Головацького Народн. пѣсни Галицкой Руси, I, 56 і III, 238—239. У нас є скілька невиданих варіянтів, записаних на просторі від Подільщини до Дону. Всї ті варіянти на купу прегарно рисують психольоґічні подробицї страшенної колїзії.

Головні риси всїх їх коротко представляє варіянт, записаний у м. Острозї Волинської ґуб. О. В. Марковичем, чоловіком д-ки Марка-Вовчка, що збирав пісні в 50-ті роки. Сей

варіянт можна вважати за основний, найблизчий до первісного. Ось він:

Прийшов Яким до вдовоньки: „Помагай бі, серце!“
Вона йому одказує: „Забий жінку перше!“
„Навчи-ж мене, удовонько, як жінку забити?
Моя жінка, як ластівка, будеть ся просити“.
„Не уважай, Якимуню, на її прозьбоньку,
Забий косу в колодочку, да й бий в головоньку“.
„Навчила мя, удівонька, як жінку забити,
Навчи, навчи, моє серце, де її подіти?“
„Ой вивези в чисте поле, скажи, що здуріла,
В чистім полї стіжок спали, скажи, що згоріла!“
Прийшла сусїдонька із третії хати,
Питаєть ся малих дітей: „А де ваша мати?“
„Поїхала наша мати до роду в гостину,
Забула ся, покинула малую дитину“.
Закувала зазуленька на вишневому прутї:
Ведуть, ведуть Якимуня в залїзному путї[1]).
Прийшов Яким до корчмоньки: „Помагай-бі, (люде),
Через дурну удівоньку біда менї буде“.
Прийшов Яким до шинкарки: „Дай кварту горілки!
Через дурну удівоньку позбув-им ся жінки[2])“.

Варіянт Костомарова додає вражаючу прозьбу жінки, (котра тут названа „молоденькою“) перед початком проступку:

„Не вважаєш, Якимоньку, на мя молодую,
Да вважай же, Якимоньку, на дитину малую!“

В першім, інтереснїщім варіянтї Головацького, вдові надано більше демонїчний характер. Вона каже:

„Я забила чоловіка, а ти забий жінку,
Обоє'сьмо молоденькі, підем на вандрівку“.

Але свого рода леді Макбет, удова сего варіянта не видержує, і після проступку лякає ся голубленя убійника-любяса. Жінці перед убийством надано тут іще більше вражливий характер:

---

[1]) Бачить ся, сї два вірші повинні би стояти в кінцї. Але народня пісьня инодї квапить ся виповісти фінальну кару.

[2]) Тут пісьня, бачить ся, натякає на те, що фатальна вдова — шинкарка; се сказано просто в инчім варіянтї, котрий наведемо далї. В такім раві виходить, що Яким тутже перед винною та селянами сам признає ся до проступку.

Катеринка, як зозулька, взяла ся просити:
„Не жаль же ми, Якимоньку, щом ся не набула,
Тільки ми жаль, Якимоньку, що-м ти щира була,
Не жаль же ми, Якимоньку, що-м ся не нажила,
Тільки ми жаль, Якимоньку, що мала дитина".

Душевний стан чоловіка-убийця розроблено в сім варіянті ось так:

Прийшов Яким до домоньку, та сів у куточку:
„Нема-ж моїй Катерини випрати сорочку!"
Прийшов Яким до домочку, сів си конець стола:
Нагадав си Катерину, аж му тече з чола.
Пішов Яким до вдівоньки, став наказувати:
Не дає ся Марисенька личка цїлувати.
Прийшов Яким до корчмоньки, напив ся горілки,
Викрикає на Марусю: „Збавилась мя жінки!"

Сим варіянт кінчить ся, не інтересуючи ся справою про судову кару за проступок.

Шість инчих, невиданих варіянтів (із степових місцевостей), котрі ми маємо, комбінують становище, виводячи на сцену й матїр убитої, чи радше тяжко раненої (як Варка в процесї Деркача) молодої жінки. Всї варіянти, окрім одного, надають обом сим женщинам зворушуючо добрі відносини до проступку, яко до нещастя, про котре в двох варіянтах умираюча жінка не хоче говорити навіть на сповіди попови, очевидячки, аби не зрадити страшенної правди. Ось подрібнїщий варіянт із Харківської губернії, Богодухівського повіту, с. Морафи, що записав невтомний збирач д. Ів. Манджура від женщини:

А в Яківця молодого
Каренькії очі,
Прийшов Яківцьо до Галютини
Темненької ночі,
Тай на ногу наступає.
А Галютина, як сива голубка,
Стала говорити:
„Убий, убий, Яківцю, свою жінку,
Буду с тобою жити".
Прийшов Яківцьо та до дому
Зачав жінку бити,
Перед ним жінка, як сива голубка,
Стала говорити:
„Не жаль менї, серце Яківцю,

Що хороша, вродлива[1]),
А жаль менї, серце Яківцю,
Що доленька нещаслива.
Не жаль менї, серце Яківцю,
Що я молодая,
А жаль менї, серце Яківцю,
Що дитина малая!"
А на річці, на дубовій кладці
Прийшла, прийшла її мати
Та білого більля прати,
А сусїдочки та добрії люде
Стали їй говорити:
„Годї-ж тобі, та старая мати,
Свого плаття прати,
Іди, іди та свою дочку
На смерть наряжати".
Прийшла ненька із тихенька,
Та дивить ся в віконце:
Лежить її дочка люба,
Личком проти сонця.
„Ой, дїти мої та любимі,
А що це ви наробили?
На що це ви малих дїток
Тай посиротили?!"[2])
А в неділю рано пораненько
Та всї дзвони задзвонили,
То-ж Яківця молодого
В залїза забили.
Од Галютини та до острожка
Втоптана дорожка:
„Усип, усип, шинкарко Галюто,
Хоть півкварти горілки.
Через тебе тепера, Галютино,
Я лишив ся жінки.
Усип, усип, шинкарко Галюто,
Хоч півкварти пива,
Через тебе, Галютино,
Моя жінка не жива".

Другий варіянт, записаний тим же збирачем в Александрівськім повіті Катеринославської губ. (від женщини), зважує ся нарисувати, хоть дуже коротко (характерна прикмета українських пісень), образ самого вбийства;

---

[1]) Розуміє ся: вмираю.

[2]) Не можемо вдержати ся від виклику: що за чудова краса по скусности та людскости, увесь отсей образ появи матери!

Як ударив то він раз,
Вона похилилась;
Як ударив він у друге,
З білих ніг звалилась.

І після сего зараз же рисує покаянє убійця, котрий сам посилає за матірю вбитої:

Ходе милий по кімнаті,
Білі руки ломе,
Та все сусїдоньков просе:
„Сусїдоньки, голубоньки,
Дайте тещі знати:
Нехай прийде, хоч приїде
Дочку убірати".

Два варіянти, один записаний у 1875 р. д. Платоном Шевченком від селянина Фед. Дарченка в с. Александрівці, Балтського повіту, а другий, записаний С. Л. Метлинським, мабуть на лївім березї Днїпра, розробили переважно остатню розмову вмираючої жінки з матірю. Ми наводимо її по балтському варіянту:

Іде ненька, іде старенька,
Стала край віконця:
Лежить її люба дочка
Личком против сонця.
„Дочко-ж моя, люба та мила,
Що-ж ти провинила,
Що твоя кров червоная
Залїзо сполинила?"
„Мамцю моя, любко моя,
Що ж я провинила?
Лиха доля, нещаслива,
Віка вкоротила!"
„Сусїдочки, голубочки,
Дайте попові знати,
Нехай іде любу дочку
На смерть сповідати".
„Мамцю моя, любко моя,
На що попові знати?
Сяжень землї, штири дошки,
Тай буду лежати!"

Своєрідний варіянт, записаний у 1873 р. Евг. Ганенком у с. Жуках, Полтавського повіту. На рукописи єго находимо такий заголовок: „Пѣсня 1871 г., составлена народомъ по слу-

чаю событія, которое здѣсь поется, около Полтавы въ с. Жукахъ". Сю замітку зроблено очевидячки зо слів жуківських селян, котрі, як се майже все буває в подібних пригодах, зовсім щиро впевняли етнографа в тім, що пісьня зложена недавно із за сеї нагоди, тим часом як справдї ся пригода обновила в їх памяти стару пісьню й поклала на неї лише нові риси. Справдї варіянт Ганенка відхиляє ся більше ніж инчі від основного типу, і сї відхили треба вважати за налети на типічні риси пісьнї рисів індівідуального становища події в с. Жуках. Через усе те варіянт Ганенка цїкавий, бо кидає сьвітло на самий процес народнього пісенного творива.

Головні ріжниці варіянта з с. Жуків від инчих степових — у розмові жінки с чоловіком перед убийством і в відносинах до події матери убитої. Жінка просить чоловіка:

„Не бий мене, мій миленький, мене молодої,
Поки трохи підгодую дитини малої".

Чоловік відповідає словами машинального послуху наказови фатальної вдови:

„Годї тобі, моя мила, дїтей годувати:
Приказала удївонька, так буду вбивати!"

Після убийства чоловік сам посилає за тещею. Ся остатня й тут так само несьміливо підходить до віконця, як і в передущих варіянтах, але питає доньку инчими словами, хоть і в тім самім розуміню:

„Дочко-ж моя мила, люба, що ж ти наробила,
Чи свекрові, чи свекрусї чим ти не вгодила?"

Донька відповідає так само, ухиляючи ся завинити чоловіка:

„Нїчим, ненько моя мила; я всїм угодила,
Тілько своїм білим личком весь двір скрівавила".

Але мати не дїлить її всепрощеня:

Нарядила мати дочку у білу сорочку,
Почепила зятенькові через плече стьожку.
„Оце-ж тобі, мій зятеньку, через плече стьожка,
Оце-ж тобі, мій зятеньку, у Сибір дорожка!
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, стьожки не здіймати,
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, тюрми не тїкати.
Було-б тобі, мій зятеньку, чужих не любати,
Було-б тобі, мій зятеньку, своєї не бити!"

В процесї Деркача сьвідки-селяне поясняли слїпу прихильність нещасного до вдови, при молодій красунї жінцї, „чарами“ вдови. Се звичайний простонароднїй погляд на подібні, невторопні для холодного розуму відносини, і на вдову в загалї, особливо вдову, що не втратила змоги любити. Такі вдовиці часто представляють ся в народнїх пісьнях „чарівницями“ і навіть отруйницями.

Вдові, що бажає подобати ся, думає вийти за молодого, народнї пісьні надають холодність чутя. Так ув одній пісьнї (Головацький, II, 576) удова просить сиру землю, аби взяла її м о л о д у ю, коли вона вже взяла її господаря. Молодий хлопець, прислухавши ся жалощам пристрастної вдови, просить у матери дозволу взяти її за жінку. Мати не радить:

У вдовоньки таке серце,
Як зимнеє, каже, сонце:
Ой хоть грїє, хоть не грїє,
Та все зимний вітрець віє.
. . . . . .
. . . . . .
У дївчини таке серце,
Як лїтненьке боже сонце:
Ой хоть грїє, хоть не грїє,
Все тепленький вітрець віє[1]).

В серединї межи сими двома сентенциями мати характеризує три дорозї:

Вдовичина — кровавая,
Материна — золотая,
Дївчинина — медяная.

---

[1]) В Косівській пісьнї (Галичина) мати каже:

Жени сї, синоньку,
Лиш бери дївоньку,
Та не бери удоволькy,
Мій милий синоньку.
Бо в вдовоньки серце,
Як у зимі сонце:
Та хоть уно ясно грїє —
Зимний вітер віє.
А в дївоньки серце,
Як у лїтї сонце:
Та хоть уно хмурно грїє —
Теплий вітер віє. *М. П.*

Друга пісьня (Чубинський, V, 31) або швидче варіянт отсеї, означує, чому дорога вдови кровава: її чутє до другого чоловіка нещире; і сама вона не певна, чи чутє до неї молодого милого-жениха, або чоловіка, стале, і через те вона з заздрости хапає ся за небезпечні чари та отрую. Невиданий варіянт отсих двох пісень, що майже зливають ся в одну, записаний д. Ол. Руданським у м. Калюсику, Ушицького повіту Подільської губ., 1870 р.. віддає сю паралєлю вдови й дівчини так:

„Анї спить ся, нї дрімить ся й спать не хочеть ся,
Чогось моя головонька поморочить ся.
Позволь, позволь, стара пене, оженити ся,
Та не буде моя головонька поморочить ся".
„Ожени ся, синку Василько, охота твоя,
Но не сватай ту вдовоньку, бо вдова біда".
Ой ходила молода вдовонька по крутій горі,
Та збірала всїлякого зїлля на чари менї.
„Чаруй, чаруй, удовонька, чаруй мене раз,
Щоби довго не лежати, щоб вмерти зараз".
„Як полежиш руський місяць, як полежиш два,
Будеш знати й памятати, що вдова — біда".
Ой ходила молода дівчина на крутій горі,
Та збірала троякоє зїлля на лїки менї.
„Лїкуй, лїкуй, молода дівчина, лїкуй мене раз,
Ой як же я подужаю — возьму тя зараз!"

Такі відносини до вдови, засновані лише в частинї на загальних правах особистого житя, а в звісній степени на останках поглядів тої епохи, коли жінку віддавано чоловікови на житє і в домовинї, своєю дорогою, стають причиною поисования характеру вдови, єго розсердженя, відси й справдїшня охота вдів до чарів, до отруї тай, в разї колїзій з инчою женщиною, до лютих намов. Образець остатнїх ми бачили в пісьнї про Якима або Якова. Про втроєнє любаса вдовою каже отся пісьня, записана С. Л. Метлинським, — ми не памятаємо, аби ми здибали її де небудь у друкованім збірнику[1]).

„Ой сину мій, синочку, жалощі мої,
Де ти вчора з вечера був?"
„Ой був же я, неиечко, ой був же я, сердечко,
У близької сусїдоньки, молодої удівоньки".
„Ой сину мій, синочку, і жалощі мої,
Чим тебе удова годувала?"
„Годувала, неиечко, годувала, сердечко,

[1]) Пор. Головацький, Нар. пѣсни Гал. и Угор. Руси. т. II, 584. *І. Ф.*

Все рибкою із ніжками[1]).
Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Де вона ту рибку ловила?"
„Ловила, неиечко, ловила, сердечко,
Все рукавцем по крапивці".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой чи їла удівонька і сама?"
„Не їла, неиечко, не їла, сердечко,
На голову розболілась".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой чи їли хоть дітки її?"
„Не їли, неиечко, не їли, сердечко,
Вельми-ж вони вже поснули".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої:
Ой се-ж вона тебе чарувала!"
„Чарувала, неиечко, чарувала, сердечко,
Чарувала, старенкая".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі старости збірати?"
„Позбірай, неиечко, позбірай, сердечко,
Все попи старенькії".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі бояри звивати?"
„Ой, поззивай, неиечко, поззивай, сердечко,
Усе дячки молоденькі".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Які тобі музики наймати?"
„Ой, понаймай, неиечко, ой понаймай, сердечко,
У соборі во всї звони".
„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
Ой се-ж бо ти умирать хочеш?"
„Хочу, неиечко, хочу, сердечко".
„Ой, сину мій, синочку, жалощі мої,
Ой де-ж тебе поховати?"
„Ой, поховай, неиечко, ой поховай, сердечко,
У соборі у притворі".

На нашу думку, непотрібно додавати що небудь по сути до на ведених вище пісень. Скажемо на закінченє нашої статейки лише скілька слів, що до зверхнього їх боку.

Може читач, переглядаючи варіянти першої пісьнї, вже звернув увагу на схожість їх, при всїй ріжнородности подробиць, схожість навіть у виразах, у збереженю імени героя, не вважаючи на те, що ми маємо діло з варіянтами, записа-

[1]) себ то жабами, котрі вдова видавала за рибу.

ними від Галичини до Дону, в країнах, котрі здавна поставлені були в ріжні політичні умови. Ся схожість, котру майже в такій самій степени видко і в варіянтах другої пісьні і в загалї в величезній скількости українських пісень, сьвідчить про национальну суцільність українського племени, чудову, при звісних політичних долях єго від XIII—XIV столїтя.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К.

Псованє українських народніх пісень.

Народнї українські пісьнї заслужили собі прегарну репутацию межи критиками, і музикальними, і літературними, не лиш у славянськім сьвітї, але й поза ним. Ось чому питанє про сучасне вимиранє їх або псованє повинно було би звернути на себе серіозну увагу. Така річ, як поезия, простонародня, тай писана, не живе сама про себе, без психольоґічного ґрунту. Коли поезия вимирає чи псує ся, то значить, є щось у душі народа або суспільности, що́ вмирає чи псує ся, і коли при тім утрата нїчим не заступає ся, то се очевидна суспільна небезпека, péril social, як кажуть Французи, і конче потрібно розбирати її найсеріознїщим чином. А тим часом годї сказати, аби факт нївеченя пісенного творива на Українї обговорено досить, від коли почали єго завважувати. Остатнїм часом ми тямимо лиш одну статю, посьвячену сій справі, або краще одну главу в статї д. Мордовцева „Подъ небомъ Украины“ в „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1884 р., кн. XII.

Ми зважуємо ся посьвятити сій же справі отсю статю, котрої тези беремо ся ще розвити й доповнити новими відомостями, як би сего конче було треба.

Д. Мордовців вказав на факт, завважаний богатьома, а то, що українська пісьня, відбитє всего минулого України, її побуту і природи, починає подавати ся перед натиском великоруської пісьнї, головно вояцької, так що імовірно українська пісьня щезне зовсїм. Ми пічнемо тим, що порадимо трохи вменчити розміри остатнього побоюваня. Про близьке щезненє укра-

їнської пісьні і навіть мови, казали ще в 1817—1819 рр. Павловський і кн. Цертелев, видавці першої ґраматики української мови та першого збірника українських народніх пісень, а тим часом доси ся мова не щезла, а пісень зібрано цілі томи. Недавнісінько експедиция в полуднішно-західний край Чубинського зібрала, при швидкій об'їздці правобічної України, скілька тисяч пісень, а рівночасно один чоловік, д. Ів. Манджура лише за два роки записав яких 800—1000 пісень, головно в одній Катеринославській ґубернії, тай то пісень по більшій частині прегарних і змістом і мовою[1]). Д. Андр. Шевченко віддав полуднішно-західному віддїлови ґеоґрафічного товариства в 1875 р. 200 пісень, яко першу частину збірника, зладженого ним ув однім селї, Кирилівцї, Звенигородського повіту, Київської ґуб. Відси — до щезненя пісень іще не дуже близько!

Іще не все. Український простий нарід не перестав творити нові верстви на старих пісьнях і навіть нові пісьні, часто й полїтичного змісту. Декотрі з них уже встигли появити ся в друку, напр. у „Кіевской Старинѣ“ та „Кіевлянинѣ“. З них особливо цїкаві пісьні про польське повстанє 1863 р. та визволенє селян, цїкаві тим більше, що в инчих місцях Росиї доси не завважали пісень про таку подію, як скасованє кріпостного права[2]). Нарештї простонародня українська пісьня всисає в себе й твори письменного творива в тій самій, що вона, мові, инодї зміняючи їх, приспособляючи їх ближче до свого характеру. В богатьох місцях України збирачі записали від неписьменних селян пісьні складаня Котляревського, Т. Падури, В. Забіли, Шевченка й инчих.

Навіть засвоєнє українською молодїжю вояцьких пісень поясняє ся в частинї тим, що в тих пісьнях Українцї находять

---

[1]) Збірник д. Манджури передано полуднішно-західному віддїлови ґеоґраф. товариства і частина єго ввійшла в виданє членів товариства: дд. Антоновича та Драгоманова (Историч. пѣсни) і Драгоманова (Преданія и разсказы), але більша частина єго лишила ся межи небом і землею, після скасованя віддїлу. Се найбільша праця в збираню етноґафічних материялів, яку лише зробив у Росиї один чоловік.

[2]) Д. Міхнєвич. у статї „Извращеніе народнаго пѣсеннаго творчества“, про котру ми будемо говорити далї, подав вірші селянина Яковлєва, котрі нарікають на те, що

Какъ крестьяне волю получили,
Такъ себя больше къ пьянству пріучили і т. и.

але незвісно, на скілько сї вірші стали популярні.

найріднїще собі з усїх инчих великоруських пісень, що заносять ся на Україну. Ся наша заява може видасть ся богатьом несподіваною, але ми натискаємо на те, що вона вірна. Певна частина великоруських вояцьких пісень, — переважно жалісна, вийшла з пісень козацьких, донських і волзьких, а низове козацтво, навіть великоруське, в давнину було пройняте українським елєментом і впливом. Далї, в XVIII ст. український вплив на перші полкові хори та збірники пісень був досить сильний, особливо за Розумовских і Потьомкіна. Таким чином український простий нарід дуже часто чує в вояцьких пісьнях щось рідне собі, коли не по змісту, то по музиці, котра при тому вносить в українське село і щось нове: складнїщий хор, хоть чайсто й гірший від чисто-української пісьні красотою мельодиї: бож відомо, що национально-українська пісьня більше сольова, нїж хорова.

Та, не вважаючи на всї сї обмеженя, годї, по перше, небачити в українськім простім народї нахилу міняти свою пісьню на великоруську, переважно вояцьку, а по-друге, годї не признати сеї появи глибоко сумною, бо суть її не лише в одній денаціоналїзациї Українців, але й у їх деморалїзациї, тай то і в широкім і в вузькім значіню сего слова. Питанє про те, чим тепер заступає ся национальна пісьня на Україні, тїсно звязано с питанєм про те, щó тепер починає сьпівати простий нарід і в Великій Росиї. Як би в сій остатнїй сьпівано пісьні кращі нїж українські, то нехай би: можна було би навіть ізрадувати ся згаданому вище заступленю. Та в тім то й лихо, що ні. В „Историческомъ Вѣстникѣ“ (1880 р., кн. XII) надруковано незвичайно навчаючу статю в сій справі: „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“ (передруковано її в книжцї „Историческіе этюды изъ русской жизни“, Спб. 1882 р., т. II). В тій статї показано докладно, які безглузді нїсенїтницї та яке гидке болото заступає в Великій Росиї місце старих народнїх пісень. Тут Україна, коли хочете, навіть щасливіща від Великоросиї, не лише тому, що в нїй национально-побутова пісьня, — естетична й тямуча, — боронить своє істнованє новими плодами і засвоєнями, але й тому, що вона, коли вже знемагає, то швидче по-простy вмирає, нїж „извращается“, себ то „развращается“, деморалїзує ся, тай тому, що на Україні вже одна рїжниця мови чинить певну перепону розпросторенню в народї тих найновіщих виробів музи, що засьмічують уста великоруського простого народу.

Дослїд причин сего засьміченя, що йде слїдом за „опустошенєм народньої душі“, кажучи словами д. Гл. Успенского, взятими д. Міхнєвичем за епіґраф єго статї, дуже цїкавий, і остатнїм часом до него підступали з ріжних боків ріжні росийські писателї, від „народників“, як д. Успенский, до старих „западників“, як д. Кавелїн. Одні винували тут „цівілїзацию“, на котру нарікає й д. Міхнєвич, і місто, другі бачили в тій пустотї мало не племінну неспосібність порадити собі с культурою. Ми позволяємо собі думати, що й цівілїзация, й місто тут нї при чім, і що великоруське племя спосібно до культури міської як і сїльської, не менче від инчих.

Ми думаємо, що й в сій справі, як і в усїх инчих подібних, є більше надії дійти до позитивного поясненя, коли перенести питанє з тїсних рамок руського житя на поле всесьвітної історичної обсерваціï. Коли би, — як міркують росийські народники, — думку про те, що руський чоловік, селянин, котрий находить ся під „властю землї“ (термін д. Успенского), по своїй сути вищий від міщанина, можна було би взяти за історичне право, то всесьвітна цивілїзация була би постепенним ходом до виадку людскости, а не до поступу. А тим часом всесьвітна історія навчає нас, що розвоєви людства служили і служать особливо міста, яко більші купи людей: Атени, Александрія, Рим, Фльоренция, вільні міста Ґерманії та Голяндиї, Льондон, Париж і т. и. Як би було доказано, що на Руси сучасне місто не сповняє своєї прогресивної функциї, а навпаки лише псує селянина, то причини сеї появи треба було би шукати не в самій сути села й міста, а в осібних умовах житя в сю епоху, під впливом минучих причин, і звернути увагу на переміну тих умов і причин, а не завдавати собі несповнимому завдачу вдержати руського чоловіка в селї, під властю землї.

Історія показує нам, що і в Великій Руси були свої міста зі своєю культурою, як напр. Новгород, і коли не відбігати від народньої словесности, то-ж навіть і тепер ще не вимерли пісьнї та биліни Новгородського цикля, котрі, звісно, не пара продуктам, описаним у статї д. Міхнєвича; і доси в народї ходять леґенди з альтруістичною моралю, котрі вяжуть ся с тим письменством, що нагромаджувало ся в манастирях Новгородщини, та с тими сектантськими рухами, котрих осередками були Псков і Новгород. Усе лихо в тім, що від якогось часу, теперішнього міста, себ то з'орґанїзованого міського спільного житя,

нема на Руси, а є лише „городскія поселенія“. Коли-ж чоловік — звір громадський, і при тому на стілько культурний, на скілько громадський, то сільський чоловік на Руси переважує міського, бо село на Руси ще істнує яко громада. Міський же чоловік, особливо з простого народа, се відокремлений атом, і при тому для него міська культура у нас майже не істнує: адже-ж для простого чоловіка в місті культура не дає нічого, окрім коршми, публичного дому і т. и. І власне з отсих „образуючих институций“ і виходить найновіще пісенне твориво в росийських країнах. Що-ж дивного, коли се твориво безглузде та брудне[1]) ? Заполонивши вже значну частину людности Великої Руси, се найновіще пісенне твориво наступає тепер на Україну. Тут воно, звісно, натикає ся на певне противенство і в мові людности, і в традиціях її культури, бо стара Україна (XVII—XVIII ст.) з її козацькими порядками, з її містами, міщанськими корпораціями та братствами, з мандрівними бурсаками, з їх віршами, пісьнями і театром, із виборним духовенством, мала свою культуру. І ся культура, а зовсім не одно лише народнє чутє, що находить ся під властю землі, сотворила ті українські народні пісьні, котрі так чарують і доси своїх тай чужих.

Але противенство, яке показує стара українська культура з її піснею новій великоруській пісенности, з богатьох причин тепер далеко більше пасивне, ніж активне і, яко таке, виходить занадто слабим.

---

[1]) В статї д. Міхнєвича наведено пісенну характеристику Петербурга, яко культурного центра для народу:

Петербургъ городъ привольный:
Все трактиры, кабаки.

А ось як означує культурне значінє пітерського житя дївка в пісьнї Архангельської ґубернії:

Я сама дѣвка не дура,
Петербургская натура!
Я во Питерѣ была,
Три науки поняла:
Ужъ и первая наука —
Я купила соловья (?!),
А вторая то наука —
Полюбила молодца,
А и третья то наука —
Раззорила до конца й т. п.

(Матерьялы по этногр. арх. губ., собр. П. С. Ефименкомъ. М. 1878, II, 74).

Все патольоґічне значінє сеї появи було би вияснено, як би хто небудь видав збірник великоруських пісень, що сьпівають ся тепер на Україні.

А поки се буде зроблено ким небудь, ми наведемо тут лише скілька примірів старих українських пісень під новим вояцько-великоруським впливом, і великоруських пісень, що ширять ся на Україні.

Є одна дуже розширена козацька українська пісьня, зложена певно в XVIII ст., котра оповідає про те, як козак, заїхавши на нічліґ до хати дівчини, лишив ся по заду своїх товаришів, що пішли в похід з єго конем.

У варіянті д. Костомарова (зап. на Волинщині), надрукованім у Малор. Сборникѣ Д. Мордовцева (243), межи дівчиною та козаком нема навіть ніяких інтимних відносин: козака навіть поміщено не в хатї, а „дівчина умна розумна, спровадила козака до гумна". В инчих варіянтах,усе ще дуже старих, додано вже любов дівчини до козака. Ось дуже характерний і пишний варіянт, надрукований у Чубинського:

Ходив, блудив козак по діброві,
Тай приблудив до хати нової,
До хати нової, дівки молодої.
„Дівчинонько, пусти у господу!"
„Козаченьку, боюсь поговору!"
„Дівчинонько, не бій ся нічого,
Бо я роду, роду не такого,
Не звів з ума ні зроду нікого[1]).
Дівчинонько, збуди-ж мене рано,
Ой так рано, що-б ще не світало,
Щоб барабани тай не вибивали,
Скрипки[2]), дудки тай не вигравали".
Дівчина козака вірненько любила,
Вірненько любила, рано не збудила;

---

[1]) В одній пісьні XVIII ст., Потьомкінської епохи, мати, випроважаючи сина в похід, наказує єму:

Ой не бий, сину, коня в головоньку,—
Кінь не буде спотикатись,
Ой не зрадь, сину, чужої дитини, —
Не буде тя Бог карати.

(Запис. Ал. Руданський, в м. Колюсику Подільськ. ґуб., 1869 р.). Чудово високий і вражаючий наказ!

[2]) В инчих вар. с у р м и.

Погнала корови в зелені діброви,
А телята у гай зелененький.
Кинув ся миленький, а вже сьвіт біленький,
Уже барабани тай повибивали,
Скрипки, дудки тай повигравали.

(Див. тамже, 150—251, 1198).

В инчих варіантах козак, прокинувши ся, дорікає дівчині:

Ти дівчино, ізрадниче моя,
Ізрадила мене молодого;
Утратив я коня вороного,
Сіделечко с під злота самого,
Стременечка з білого залїза,
Поводочки с червоного шовку, —
А я козак Охтирського полку!

(Зап. Ів. Манджура 1875 р. в с. Мурафі, Богодуховськ. повіту, Харківськ. губ. Див. у Чубинського та Костомарова l. c.)

Паралєльно до сеї пісьні істнує друга, де подія йде межи чоловіком-уланом і жінкою та кінчить ся майже так само (див. у Чубинського, op. cit. 353; у нас варіянт д. Манджури повнїщий і кращий).

Отсї-ж то дві пісьні, котрі в другій своїй половині майже повторяють одна одну, занесли рекрути Українці в росийську армію, мабуть іще в кінці XVIII ст. В збірнику д. Шейна (Русскія народныя пѣсни, ч. I, M. 1870, 215—216) поміщено великоруську редакцию пісьні, що зільляла ся з двох згаданих вище, в такій формі:

Я люблю уланика,
Люблю молодова;
Дарю я уланику,
Дарю молодому
Коморочку нову,
Весь дворъ на подмостѣ.
Пріѣхалъ уланикъ
Къ Марусейкѣ въ гости[1]),

[1]) В инчій українській пісьні с траґічним кінцем:

Ой приїхав милий
До милої в гості,
А в милої весь двір на помості.

(Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева 211; Чуб. V, 30—31).

Лишь только пріѣхалъ,
Назадъ уѣзжаетъ,
Его раскрасавица,
Плачетъ да рыдаетъ,
Ночевать унимаетъ;
„Ты ночуй, уланъ,
Хоть ночку со мной!“
„Радъ я, разлюбезная,
Хоть двѣ ночевать,
Но будутъ меня, уланика,
Товарищи ждать.
Если я ночую,
Сбуди меня рано,
Чтобъ не разсвѣтало“.
Проснулся уланикъ:
На дворѣ бѣленько,
Его разлюбезная
Плачетъ, обробѣла:
„Что ты, разнегодная,
Раньше не сбудила?
Ты меня, уланика,
Вѣчно погубила.
Былъ я уланикъ
Перваго полку,
Второго эскадрона,
Четвертаго взвода,
Во первой шеренгѣ,
Съ правой сторонки,
Я уланикъ бравый,
Пѣсельникъ удалый“.

(Зап. у Тверській губ.),

Розуміє ся, се не одинока великоруська редакция займаючої нас української пісьні, бо навіть на Україні записано скілька її відмін уже в вояцьких, овеликорущених редакциях. Пять із них надруковано в збірнику Чубинського (V, 971—973) і стілько-ж ми маємо в рукописях.

У сих вояцьких редакциях жінка одної пісьні перепутана з дівчиною другої, при чому сю жінку наказує брати воякови

Шевченко, йдучи мабуть за инчим варіянтом, зробив із сих віршів початок своєї прегарної перерібки другої траґічної пісьні (Костом. 225; Чуб. V, 112; Голов. I, 112; II, 594; III, 43).

У тієї Катерини
Хата на помостї;
Із славного Запорожа
Наїхали гостї і т. д.

начальство. Ся особа — або вояцька донька, або вояцька вдова („холодна вода“, як її характеризує один варіянт), або „майорская дочь“; вона „съ бариномъ жила“, або з „разумомъ жила“, „на ночь пускала!“ Словом, пісьня набрала цинїчного характеру. На решті вона появила ся в ось якій формі:

Вербо, вербо, тонка кудрява,
Тай ще кучерява,
Не стой надъ рѣкой,
Надъ быстрой водой.
Быстрая рѣка не исполнится...
Солдатъ рядовой
Просится домой,
Къ матушкѣ родной.
„Матушка родна,
Ожени меня,
Не журись за меня,
Лишь жени меня.
Самъ же я женюсь,
Самъ и зажурюсь:
Возьму я въ жену
Солдатску дочку“.
Солдатска дочка
З майором жила,
З майором жила,
Вірне єго любила —
„Вставай, майор,
Пиши пером:
Чи ти жив чи здоров?“
„И живъ и здоровъ,
Лишь болитъ голова.
Потерялъ коня,
Потерялъ коня,
І сїделечко,
Через дївчину,
Через сердечко.
Потерял коня
Ще й подушечку,
Через дївчину
Через Ганушечку.

(Запис. 1872 р. в с. Великій Киріївці Ольгопольск. пов. Под. губ.)

Другий варіянт, записаний д. Андр. Шевченком у Кирилївці, більше задержав лад оповіданя старої козацької пісьні, не напутавши в неї скількох женщин, але все-ж таки припутавши

майора, й повернувши дівчину первісного оріґінала у „вдову молоду“, котра

З разуму жила,
Парня любила,
На ночь пустила,

а нїжний докір козака дівчинї — в лайку, ще більше вуличну, нїж у варіянтї Шейна:

Потерявъ коня,
Щей стременечко,
Черезъ тебе, б—ь,
Ты мошенничко!

Друга українська пісьня перейшла зразу через вояцьку, а потому купецьку редакцию й відти ще більше набрала ся цинїзму. Се пісьня про те, як донька, або жінка, сьміливо признає ся батькови, або чоловікови, що в неї були гості, з котрих одного вона любить. Ся пісьня также досить була розпросторена на Україні ще в часи Запорожя. Надруковано її два варіянти: лубенський у Чубинського (V, 671—672) і галицький у Головацького (IV, 179—181), та ми маємо три рукописні варіянти: з Гадяча Полт. ґуб., з Херсона, й села Біличина Под. ґуб. Зводячи до купи основні риси всїх їх і спільні всїм їм, дістаємо таку пісьню:

Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Які в тебе гості були,
Вчора без мене?
„Був Шевченко із Варшави,
А Кравченко із Полтави,
А козак Павло Придибайло,
Мому серцю сподобайло[1]),
Із славного Запорожя“.
Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Чим же ти їх привітала
Вчора без мене?
„Їв Шевченко курятину,
А Кравченко гусятину,

[1]) Ся вірша находить ся лише в двох варіянтах: подільськім і галицькім; вона, звісно, повторяє ся в кождім куплєті.

А козак Павло Придибайло
З одної миски зо мною[1]).“
Марусенько, серденько,
Скажи менї правдоньку:
Чим ти гостей частувала
Вчора без мене?
„Пив Шевченко горілочку,
А Кравченко вишнївочку,
А козак Павло Придибайло
Меди та вино[2])“.
Марусенько серденько,
Скажи менї правдоньку:
Де ти гостей спати клала
Вчора без мене?
„Спав Шевченко у стодолї,
А Кравченко у коморі,
А козак Павло Придибайло
Оттутечки зо мною[3])“.

Подільський варіянт опісля додає з любовно-весняної пісьнї:

І нацїлував ся, і намилував ся,
Як у саду соловейко (та) нащебетав ся.

Херсонський додає ще один запит і відповідь:

Ой, як же ти та без мене
Гостей провожала?
„Іванько йшов — вклонив ся,
А Кравченко шапку зняв,
А козак Павло Придибайло
Обняв, поцїлував!“

Галицький варіянт відповідає на подібний запит:

Ішов музика граючи,
Мацько Качур скачучи,
А Михайло Придибайло,

---

[1]) Так у Лубенськім варіянтї, — в инчих і Придибайлови подано птицю: курочку або лебедя.

[2]) Українська пісьня в загалї не любить накопичувати матеріяльних подробиць, і через те більша частина варіянтів задоволяє ся одним куплєтом або про страву, або про напиток. І се і те разом находимо в однім херсонськім варіянтї.

[3]) В однім варіянтї, херсонськім, зам. спав — сїв: перший — на лавцї, другий — в кімнатцї, третїй — на кроватцї.

Мому серцю сподобайло
Ішов во мною плачучи.

Ось як перероблено сю пісьню серед Великоросів, звісно, найперше серед вояків:

Ты скажи, Марусенька,
Не утай моя душенька:
А и кто безъ меня
Были гости у тебя?
„Были генералъ смоленскій,
Да майоръ преображенскій,
Да поручикъ-голубчикъ былъ семеновскій уланъ".

Ты скажи, Марусенька,
Не утай, моя душенька,
А что безъ меня
Пили гости у тебя?
„Генералъ пилъ водочку,
А майоръ вишневочку,
А поручикъ-голубчикъ пилъ наливочку со мной".

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А что безъ меня
Ѣли гости у тебя?
„Генералъ ѣлъ курочку,
А майоръ ѣлъ уточку,
А поручикъ-голубчикъ кушалъ рябчика со мной".

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А кого безъ меня
Гости любятъ у тебя?"
„Генералъ любитъ горнишну,
А майоръ любитъ нянюшку,
А поручикъ-голубчикъ меня молоду".

(В. Варенцовъ, Сборн. пѣсенъ Самарскаго края, 1862 р., ст. 215—16).

Але се ще не все. А. Синегуб записав у 1875 р. купецьку перерібку сеї пісьні, вже від теслі з Катеринослава, се-б то, значить, уже завернену на Україну, хоть, бачить ся, поки що більше в захожий, великоруський окіл. У сій перерібці щасливий не „поручикъ", а „купчикъ Токмацкой", котрий уже пє з Галечкою шампанське. Конець пісьні виходить у такій формі:

Ой скажи, моя Галечка,
Не жартуй, моя душечка,
Ну, съ кѣмъ у тебя
Спали гости безъ меня?
„Генералъ спалъ съ няничкой,
А майоръ спалъ съ мамочкой,
Ну, а купчикъ-голубчикъ спалъ со мной молодой".
Ой скажи моя Галечка і т. д.
Ну, чѣмъ же тебя
Подарили гости безъ меня?
„Генералъ далъ тальмочку,
А майоръ далъ шляночку,
Ну, а купчикъ-голубчикъ далъ мнѣ тысячу рублей!"

Цїкаво буде поглянути, у що далї розівє ся отся пісьня? Вважаємо потрібним застерегти ся, що ми геть обминаємо такі пісьнї, котрих уже зовсїм не можна друкувати, але котрі сьпівають ся вояками, хорами часто в присутности офіцерів, і навіть по їх наказу.

Побіч цинїзму та продажности пестощів іде грубіянство. І справдї, великоруські пісьнї, що записують ся тепер на Українї, визначають ся грубіянством образів поведенції з женщинами, що чинить такий контраст із нїжністю відносин полів, особливо парубків з дївчатами, у старих українських пісьнях, потверджувати сю нїжність нема потреби для кождого, хто хоть мав у руках який небудь збірник українських пісень, напр. Метлинського. Аби не продовжувати надто нашу статю, ми наведемо тут лиш одну з досить численних великоруських пісень, записаних на Українї, котрі ми маємо. Се пісьня записана селянином Ковалевим у селї Біличинї Под. ґуб. 1869 р.

Ой у полю деревенька,
Нї велика нї маленька,
Єсть в тій деревеньцї
Шинкарочка молоденька.
А у тої шинкарочки
Єсть у неї три дочки:
Ідна Маша, друга Саша,
Третя Катя, моя душа.
А до Катї Ваня ходить,
Без расчету деньги носить,
А взяв Катю за станочок,
Вдарив її у писочок,
Повалила ся на грушу:

„Люблю Катю так, як душу!
Стій, Катя, не вали ся,
Як любилась, так люби ся".
А до Катї Ваня ходе,
Без зачоту деньги носе,
Хоч не руб-два то полтину;
Набрав сітцу на спідницю,
А китайки на обкладки,
Поясочок на станочок,
На головочку цветочок,
Завів Катю у садочок,
Ударив Катю у видочок:
„Ой, стой, Катю, не хили ся!
Коли любиш, то люби ся,
А не любиш, откажи ся".
„Я любила, любить буду,
Отказувать ся не буду[1])".

Аби до решти з'ілюструвати той степень упадку певної частини української людности, який показує розпросторенє в ній наведеної вище пісьні (із Ростова на Дону до Подільщини), треба завважати, що на склад сеї пісьні пішло скілька віршів і української пісьні. Основа пісьні, звісно, великоруська; вона записана напр. у Архаґельській ґуб. (Єфименко op. cit. 74), але конець, що подибує ся і в инчих великоруських пісьнях (див. у Міхнєвича, 399), по своєму відбив розмову парубка з дівчиною в одній українській пісьні (Метлинський, 91—92). В остатній козак приїжджає (без подарків і грошей) до дівчини

[1]) Образки битя дівчат — досить звичайна річ у великоруських пісьнях. Пор. напр. у статї д. Міхнєвича, в фабричній пісьні:

Наливай вина осьмуху,
Наберемся его духу,
Мы ударимъ Сашу въ ухо,
Цѣловальника прибьемъ і т. д.

(Пор. у Шейна, 201—202).

В одній пісьні (Шейн, 166—167) у парубка „Шубочка ала, душегрѣечка красна, молодцу сердце зажгла", і він „Какъ ударилъ парень дѣвку по бѣлому, по лицу, По румяной по щокѣ, По желѣзной по серьгѣ!". У Якушкіна: „Парень дѣвку унимаетъ, слезы утираетъ. Не плачь, дѣвка, не плачь красна, Не плачь, расканалья! Буду дѣвку, буду больно бити при міру-народѣ" (Русскія народныя пѣсни, 181; ст. 117—139) і т. п. Цікаво, що таких грубіянств у нових великоруських пісьнях, більше ніж у старих.

на звичайне, старо-українське, чесне, хоть і нічне, женихане, рано дівчина відправляє єго від себе і козак каже їй, звісно, без битя:

Дівчинонько молодая!
Чи ти мене вірно любиш,
Що ти мене рано будиш?
Коли любиш, люби дуже,
А не любиш, не жартуй-же!
Коли любиш, люби гаразд,
А не любиш, кажи зараз!
Коли любиш, так любись,
А не любиш не горнись!
Коли любиш, люби двічі,
А не любиш, кажи в вічі!

Яка величезна ріжниця межи сею піснею та наведеною вище великоруською!

Ми вже завважали вище, що нещастє розпросторення в народі нових паскудних пісень подекуди спільне Україні з Великоросиєю, та в остатній се нещастє може поки що навіть більше, бо бодай такої гидоти, як найновіщі великоруські фабричні пісні, на Україні поки що ще не завважали. Через те спільний може бути й лїк на него. Звісно, „опустошенє народньої душі“ находить ся в звязи зо складними умовами теперішнього становища суспільности, і через те єго можна й вилїчити лише спільними способами. Народня пісьня лише показчик сего опустошеня. Та на скілько пісьня грає ролю в житю чоловіка, вона може стати й провідником у єго душу певного зміету. Ось чому дбанє про полїпшенє народніх пісень може мати, окрім своєї безпосередньої цїли, ще й значінє одного з загальних способів вихованя народньої душі. Просьвічені люде не повинні дармувати в сім разї. Пісьні й музика певного добору повинні бути неминучою складовою частиною відчитів для народу, вистав; просьвічені люде повинні засновувати народні сьпівацькі товариства[1]), та окрім того в народніх школах і військових касарнях треба взяти ся систематично за підняте естетичного й морального рівня пісень, що ширять ся в масах народа. Між инчим, задля сего треба видати взірцеві збірники пісень, котрі мали би за цїль з одного боку — зберігти з теперішньої устної народньої словесности симпатичний, людяний її елємент, а з другого боку — підняти і розширити сей елємент заведе-

[1]) Се вже подекуди й робить ся в українській частині Галичини.

нєм до него справдї культурного материяла, виробленого просьвіченїщими клясами. Що до українських пісень, то супроти загальної згоди знавців справи про їх високі музикальні й поетичні прикмети, було би чудно виключити їх із подібних збірників пісень. Ми думаємо, що українські пісьні могли би бути поміщені, в певній скількости, навіть у збірниках, призначених для країн великоруських, де тї пісьні все дуже люблено, як се доказує ся звістками про сьпіванє їх у хорах Наришкіна та Потьомкіна в XVIII ст. (див. про се Безсонов, Нашъ вѣкъ въ русскихъ историческихъ пѣсняхъ, ст. 232—32, 28 і т. и.)

P. S. Статя наша була скінчена зовсїм, коли ми дізнали ся з рецензиї „Вѣстника Европы“ (1892, жовтень) про книжку І. Я. Львова „Новое время, новыя пѣсни (о поворотѣ въ народной поэзіи), що вийшла в далекім Устюзї. Автор, обсервуючи псованє народньої пісьні на другому краю Росиї, прийшов до виводів і рад, подібних нашим. Інтересно, що він радить для противенства новим великоросийським народнїм пісьням і в Великоросиї, ширити, через школи „и другими средствами, между прочимъ и переводныя малороссійскія пѣсни“.

„Кіевская Старина“, 1893, червень. Підпис: Р. Л. Н.

ПОКАЗЧИК

до тт. I і II фольклорних творів М. Драгоманова

Зладив **М. Павлик.**

Abgat-Rocell, жид. книга, II, 120.
Абд-ель-Мелїк, алїф, II, 17.
Абдуль-бен-Махмуд, див. Лямай.
Abstemius, італ. байкар, I, 224.
Авадана, збірн. інд. казок, I, 185, 206.
Августин Блаженний, I, 153.
Авеста, II, 75, 117, 118, 120, 123.
Авіян, звідчик байок, II, 9.
Австрія, I, 39, 40.
Аґрамайнїюс, Аріман, II, 118.
Агура, бог, I, 115.
Агурамузда, II, 117.
Адам, I, 153.
Адріян, моск. патриярх, I, 21.
Азов, I, 32, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 143, 144; II, 102, 103.
Азури, духи, I, 116.
Айва, I, 221.
Академія Наук (петерб.), I, 2.
Acta Sanctorum, II, 104, 154.
Ак-Шеіра, місцевість, I, 218.
Ала-Еддін, I, 218.
Александер Македонський, I, 153; II, 10, 96, 113, 120, 121, 122, 156.
Александер VI, папа, I, 18.
Александреіда, I, 153.
Алеша попович, I, 89.
Алї, імам, II, 119, 121.
Алкан-паша, I, 32, 33.
Алкиной, царь, I, 124.
Альбіґойцї, II, 76.
Альманїр, калїф, II, 13.
Альфонс II., I, 200, 201, 207, 210; II, 67.
Аміс, піп, I, 193.
Ангели, I, 117.
Андрей, апостол, I, 154.
Андрієвський, I, 107.
Анїка, воїн, II, 158.
Анїмізм, II, 161.
Анна сьв., I, 77, 78.
Антихрист, II, 113, 114, 120.
Antoine de la Sale, II, 72.
Антонович Вол., I, 51, 68, 88, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 130, 134; II, 173, 198.
Антропоморфізм, укр., I, 48; II, 117.
Анубіс, I, 154, 155.
„Апокризисъ", I, 17.
Апокріфи, I, 101; II, 176—7.
Аполлон, II, 150, 156.
Апольоґи, II, 10, 11.
Апостоли, I, 202.
Arbaud, I, 55, 124.
Арей, I, 124.
Аріана, II, 10.

Аріяне, I, 28.
Аріман, II, 124, 125, 128.
Арістотель, I, 18, 155.
Арістов, II, 163.
Арістофан, II, 150, 155, 156.
Арміт, Антихрист, II, 120.
Артур, лєґ. про..., II, 116.
Архаїчний побут, I, 97.
Археоґрафічна комісия, київська, I, 25, 60, 63.
Asbjörnsen, II, 134.
Асколї, I, 55.
Астрахань, I, 28, 138, 139.
Атамани, I, 44.
Ауґсбурґ, м., I, 79.
Афанасьєв, I, 85, 115, 192, 196, 211, 213, 225, 226, 227, 232, 234, 244, 252, 254, 255, 258; II, 10, 85, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 159, 160, 161, 174, 178.
Афон, II, 9.
Афразияб, II, 181.
Афродита, I, 124.
Аці-Дагака, II, 123.
Аціль Ґельлій, I, 153.

Бабич, Яков, I, 16.
Бабріос, II, 6, 8, 9, 11, 12.
Bahma-yasht, книга, II, 116.
Базілє, Джіамбатіста, II, 130, 134.
Байка, I, 84; II, 9, 10, 11, 131.
Бакх, II, 104, 150, 155.
Балакирев, блазен Петра Великого, I, 219.
Балї, царь, I, 165.
Балїна, д—ка, етноґр., I, 105.
Баль-Доржі, II, 169.
Баляди, I, 48, 67, 87, 88, 96, 97, 121, 126; шотляндські, I, 53.
Бантиш-Каменський, історик, I, 24
Баранович, Лазар, I, 3.
Барбазан (Barbazan), I, 200; II, 67, 71.
Барбаросса, II, 130.
Barącz, ks. Sadok, II, 70, 78, 86, 109, 110, 112, 122, 123, 124, 128, 129, 136, 137, 138, 141.
Батий, II, 98, 100, 107, 108, 112, 128.
Батько, I, 86.
Бахофен, II, 154.
Баша турецький, I, 31.
Баязет Перший, I, 218.
Бебур Б.*, етноґр., I, 219, 246.
Безбороді, I, 153.
Безпопівці, II, 81.
Безродний Федор, дума, I, 124.
Безсонов, I, 54, 68, 89, 92, 104, 107, 115, 121, 124; II, 108, 212.
Бель, II, 9, 11,
Бенфей Т. (Benfey Theodor), I, 185, 203, 204, 213, 218, 219; II, 4, 15, 19, 85, 131, 132, 133, 155.
Берлад, рід Січи, I, 13.
Берладник Іван, I, 12, 13.
Бермята, I, 68, 89, 92.
Бертран де ля Брокієр, II, 168.
Бескі, єзуіт, I, 239.
Бєлїнский, Віс., I, 6—7, 60, 66, 84.
Бєлїнський, Н., етноґр., II, 54, 55, 59, 60.
Бжоли, I, 71, 120.
Билиці, I, 98, 100.
Билїни, I, 5, 7, 8, 12, 13, 67, 85, 88, 89, 92, 93, 94, 100, 120; II, 179, 200.
Бистронь, Др., I, 214.
Бичок-третячок, казка, I, 170.
Бібіков, Дм., I, 41, 42, 43.
Бідак, II, 84, 85, 86.
Bickell, G., II, 14, 15.
Білинський, етноґр., I, 123.
Білинський, П., II, 60.
Білозерський, Н. М., I, 15.
Білорусь, I. 104, 106; паріче I, 16; театр, I, 22, 150—152.
Блажієнко, етноґр., II, 62.
Блоха, I, 236; II, 130, 132.
Bladé, етноґраф, I, 237; II, 130, 133, 137.
Блянїк, гора, II, 122.
Бобровський, етноґр., I, 106.

Бог, I, 98, 110, 117, 182, 197; II, 177; одурений, I, 232.
Богатирі, I, 68, 89, 120; великоруські, I, 86; німецькі, I, 55; українські, I, 89, 90—92, 110; нарти, II, 146.
Богатирський епос, великор., I, 88.
Богатирський кінь, I, 90—92.
Богатство, I, 99.
Богданова люба, I, 86.
Богогласники, I, 117.
Богородиця, I, 97; II, 108.
Богумил, піп, богумили, богумильство, I, 115, 117; II, 125, 176; українське, I, 48, 49, 119.
Богуслав, м., I, 35.
Богуславка Маруся, I, 35.
Боденштедт, Фр., I, 66, 67.
Бодісаттва = Будда, I, 206.
Бодянський, I, 5, 25.
Боккаччіо, I, 124, 219, 260.
Болгари, Болгарія, I, 49, 85, 212.
Болеслав Хоробрий, II, 143, 144.
Bolland, II, 104.
Больяндисти, I, 154; II, 104.
Бондарівна, I, 29.
Боннер, Ільрїх, I, 212.
Борецький, Йов, I, 21.
Боровиковський, А. Л., I, 67.
Бородайкевич Конст., етноґр., II, 40.
Бохоріс, єгип. царь, I, 250.
Боян, I, 2, 3.
Бояре, I, 10, 11.
Брамане, I, 203; II, 14.
Бранцї, руські, I, 29—31.
Брат, I, 86, 87; молошний II, 140, 141, 148; і сестра I, 48, 68, 89; брати, I, 68, 89; чудесні, I, 186.
Братковський, Данило, I, 28.
Братства церковні, I, 186; київське, I, 21; львівське, I, 21.
Brehm, II, 23.
Bresemann, II, 134.
Бретань, I, 83.
Брехня, I, 100; II, 123; видумуванє, I, 246.
Брокгауз, II, 147.
Бронський, Христофор, I, 17, 18, 19.
Brueyre, La, II, 161.
„Бугай", пісьня, I, 124.
Будда, II, 119, 120; буддизм, II, 12, 13; буддисти, II, 169; епоха, I, 163; етика I, 171.
Будний, Симеон, I, 17.
Bujeaud, I, 124, 125.
Буковина, I, 49.
Бульба, Тарас, I, 59.
Бундегеш, книга про початок, I, 115; II, 116, 117, 118, 123, 124.
Буняк: Батий, II, 106; воїнство, II, 124; Шолудивий, II, 95, 96, 97, 101, 103, 109, 112, 122, 123, 125, 126, 128, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 157, 158, 164, 167, 171.
Буняково замчище, I, 100.
Бурлаки, I, 130, 131.
Бурсаки, I, 118.
Буряки, I, 221.
Буслаєв, I, 6, 7, 60, 84, 85, 97, 172; II, 106, 107, 124, 146, 158.
Бухаловцї-стрільцї, I, 122.
Бухляв = Радгост, гора, II, 122.
Бучинський, Мелитон, II, 37, 46.
В., К. = Драгоманов I, 173.
В., М., етноґр., II, 49.
Wace, поет, I, 161.
Вагилевич, Іван, II, 112.
Wagener (Важене), II, 154.
Вал Ольги, II, 110.
Valjavec, II, 137.
Вальдензи, II, 76.
Вальтер Скот, I, 53, 62.
Вар, II, 117, 118.
Варенцов, В., I, 54; II, 208.
Варлаам і Йоасаф, II, 120.
Варяги, I, 9; часи, I, 46.
Василиски, I, 154.
Василий, королевич, II, 133, 134; царевич, II, 135.
Вацлав з Олеська, I, 54, 59, 70.
Вдовичі пісьнї, I, 97.

Вебер, II, 154.
Веди, I, 116, 117.
Veckenstedt, Edm., I, 196, 244.
Weinhold, Karl, I, 148.
Великдень, I, 119.
Велико-княжі часи, I, 10, 12, 13, 46.
Великоруси, I, 12; відносини до женщин II, 209, 210; народня поезия, I, 97; партикулярізм, I, 104; пісьні II, 209; сьвітогляд, I, 103.
Велитні, II, 120, 153, 154, 179.
Велитки, II, 146.
Величко, Самуіл, I, 23, 24.
„Вениґер", I, 40, 41; II, 38, 39.
Венеция, Венецияне, I, 5, 86.
Wenzel, етноґр., I, 68, 89, 124, 167, 244.
Венцель, король, II, 122.
Верблюд, I, 258, 259.
Вересай, Остап, I, 122, 123, 124; II, 83, 84.
Верещак, I, 28.
Vernalecken, II, 122.
Вертеп, I, 119, 187; драма I, 119, 145, 146, 149; комедия I, 145, 146; інтермедиї I, 216; театр білор. I, 150—152.
Vetâla pantchavinçati, II, 16.
Веталї, II, 162.
Веселовский, Александер, I, 85, 119, 120, 121, 146, 169, 172, 225; II, 114, 122, 128, 133, 134, 155, 175, 181.
Весїлє: жінки, I, 68; пташине I, 111, 124; воробця I, 124; мотиля I, 124; муравля I, 124; перепелки I, 124; рака й жаби I, 124.
Весїльні пісьнї, I, 96—97.
Веснянки, I, 94, 96, 119.
Виговський, I, 28, 147.
Викуп селянських земель, I, 46.
Виленські історики, I, 43.
Вильно, I, 15, 16.
Винаходи, I, 98.
Виноград, I, 119.
Висла, I, 38.
Вишенський, Іван, I, 18, 19.
Византия, I, 3, 10; культура I, 172.
Відродини, I, 215.
Відьми, I, 110.
Вій, II, 133.
Війни, I, 117; горожанські I, 39.
Військо, під землею, II, 115.
Вікрамадітія, царь, II, 131, 147, 155.
Віктор, сьв., II, 104.
Вільмарке, де-ля (De la Villemarqué), I, 55; II, 152.
Vinson, етноґр., I, 237, 244.
Вінок, I, 81.
Віра: більша, I, 252—253; українська I, 46, 114.
Вірґілій, II, 155.
Вірування, I, 85, 87, 98, 99, 101.
Вірші, I, 146; духовні I, 96, 97, 148.
Вітер, I, 116.
Віче, I, 9, 13.
Вішну, II, 13, 132.
Волга, I, 26, 139, 140.
Воєнний дух, укр., I, 46.
Войціцкий, I, 55, 148.
Воли, I, 10; сьвяті I, 117.
Волинська лїтопись, I, 3, 5.
Волинщина, I, 3, 16, 17; західна I, 48.
Володарь = Воротарь, I, 85.
Володимир В., I, 3, 13, 93.
„Волочобні" пісьнї, I, 118, 119.
Волошнюк, В., етноґр., II, 46.
Волохи, Волощина, I, 10, 17, 28.
Волхви, I, 150.
Вольтер, II, 177.
Вольф, етноґр., I, 55.
Воля від панщини, I, 123; II, 25, 28, 47, 64; особи в Українців I, 47; пісьнї I, 97.
Ворожбит, I, 99.
Ворона, I, 125.
Ворота, золоті, I, 121.
Воротарь, I, 85, 225.
Вошї, II, 109, 137, 138; панські I, 44.
Вояки, театр. перз. I, 146.
Wright, Th., II, 72.

Врчевич, Вук (Vrčević, Vuk vitez), I, 219, 227, 228, 238, 254.
Всеволод, князь, II, 95, 162.
Второв, Н. І., етноґр., I, 197.
Вуж, II, 1, 2, 3, 6, 16, 23.
Вульґата, I, 16.
Вуха: кіньські, II, 151, 152; козячі II, 151, 156, 168; овечі II, 168; ослячі II, 147, 148, 149, 150, 154, 167; цапячі II, 151.
Gail, II, 105.
Галахов, I, 66, 84.
Ґалєри, I, 31—33.
Gaster, Dr. M., I, 219, 221.
Ґаватович, Якуб, I, 174, 175, 185, 187, 188, 191, 192, 195, 209, 213, 214, 215, 216.
Ґаїцісский, II, 128.
Ґваґнїнї, I, 15.
Ґелєтт (Guelette), II, 73, 75.
Gener, Gompeijo, II, 158, 159.
Ґедеке (Goedeke), I, 212.
Ґельдерзон, Йона, епископ, II, 134.
Geoffrey of Monmouth, I, 161, 163.
Gering, H., II, 177.
Ґерманія, Ґермане, I, 20, 48, 54.
Gesta Romanorum, I, 101, 161, 163, 166, 185, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 213, 214; II, 18, 19, 132.
Ґете, I, 54.
Ґізель, Иннокентий, I, 28.
Ґільфердінґ, I, 54, 68, 89; II, 102.
Giusot, II, 104.
Gli Hecatommithi, I, 208.
Gliński, II, 160.
Ґностицизм, II, 179, 180.
Ґоґ і Маґоґ, I, 153; II, 113.
Ґой-Маґой, військо під землею, II, 122.
Ґоловнїн, мін. просьв. I, 106.
Gonello, I, 210.
Gonzenbach, II, 130, 133, 134.
Ґоцці, драматурґ, II, 132.
Ґраццінї, I, 236.
Grässe, Dr. J. G. Th., I, 239.
Ґриф, I, 110.
Ґрімм, Вільґ., I, 55; II, 152.
Ґрімм, Як., II, 112.
Ґрімми, брати, школа, I, 169, 244; II, 19, 115, 133, 134, 153.
Grohmann, II, 112, 121, 122, 126.
Ґрондский, II, 1.
Grundtwig, II, 134, 136.
Ґурнїцкий, Лукаш, I, 195.
Ґутшмід, II, 113.
Ґ., К. = Драгоманов, М., II, 94.
Гаврило богач, II, 68, 69, 70, 94.
Hagen, V., I, 167, 169, 249, 260; II, 132, 134.
Hahn, II, 133, 137.
Гадяцька умова, I, 28.
Гадріян, імп., I, 222, 223.
Гадюка, II, 59.
Гаївки, I, 120.
Гайдамаки, I, 29; пісьнї I, 97.
Гакстґавзен II, 133.
Галаган, I, 146, 148, 187.
Галичина, I, 17, 29, 40, 49, 84, 115.
Haltrich, етноґр., I, 237; II, 137.
Галятовський, Йоаннїкий, I, 199; II, 97, 98, 100, 101, 171.
Hammer, I 201, 202.
Ганенко, Евґ., II, 191, 192.
Ганицький, етноґр., I, 130, 131, 141, 143.
Hanusch, II, 160.
Гарасевич, сьвящ., II, 97, 98, 100, 108, 109.
Гарасим, козак, I, 128, 138, 141—142, 143.
Гарасимів син, I, 142.
Гарбузи, I, 222, 246.
Гаріванса, II, 1, 13, 14, 15, 19.
Гарідатта, брамін, II, 5.
Hartmann, Aug., I, 148.
Häussner J., II, 114.
Гелєна, II, 138.
Гельдуін, аббат, II, 103.
Henne am Rhyn, II, 122.
Гераклій, імп., II, 113.
Геркулєс, I, 154.
Геродот, II, 86, 92, 153.
Герої, I, 12, 26, 46; будівник неба I, 116.
Герцоговина, I, 86.
Гетьман, I, 121.

Гимни, гомерівські, релїґійні, I, 116.
Гіґін (Hyginus), II, 150, 153, 156, 157, 167.
Гільдебранд, I, 106, 107.
Hins, Eugène (Енс), II, 173, 174, 175, 177, 178.
Historia Jeschuae Nazareni, I, 207.
Historia Regum Britanniae, I, 161.
Гітопадеса, II, 13.
Гладкий, II, 142.
Гнатко, козак, I, 142.
Говорячий мертвець, I, 277, 233—241.
Гоголь, М. В., I, 47, 56—59, 63, 196, 260; II, 66, 174, 182.
Holinshed, I, 161.
Holland, II, 15.
Голова: вовча, собача, I, 154.
Головацький, Яків, I, 5, 9, 10, 30, 39, 48, 54, 55, 68, 70, 89, 104, 105, 115, 118, 121, 124, 125, 126, 132, 133; II, 26, 27, 33, 34, 36, 37, 39, 54, 55, 56, 187, 188, 194, 204, 205.
Голота, панська, I, 42.
Голуби, три, I, 9, 117; II, 180.
Голубина книга, I, 48, 115; II, 180.
Голубовский, II, 97, 100, 138, 144, 145, 146.
Голяндия, I, 86.
Гомер, II, 8, 116.
Horwitz, Heiman, I, 224.
Гори, I, 115, 124.
Горленко, II, 173, 175.
Гормоза, царь, II, 132, 135.
Городок, м., I, 180.
Горос, I, 154.
Горшки, побиті, I, 179, 188, 193, 248.
Горяча їда, I, 217, 228.
Грабянка, Григ., історіоґраф, I, 23.
Грамота, золота, I, 45.
Греки, Греция, I, 5, 13, 84.
Григорий, сьв., I, 86,
Громада I, 41, 44, 123; II, 56; віче I, 9, 13; дівоча, I 10; парубоча I, 10; старецька I, 10.
Громадїльницькі пісьні, I, 96.
Громовик, бог, I, 115, 116.
Гроші, I, 10.
„Гряниці", I, 89, 91.
Гудасна, царь, II, 116.
Гулак-Артемовський, I, 105.
Гульдріх, I, 202.
Гумор, I, 125.
Hunt, M., II, 19.
Гурята Рогович, II, 96.
Гусевки, музичний інструмент, I, 12.
Гуситські війни, I, 84.
Гуцули, I, 39.
Давид Волинський, II, 96.
Дагака, злий дух, змий, Антихрист, II, 109, 116, 117, 118, 124, 125.
Данґбонґ, царь, II, 147.
Данилевський, I, 57, 58.
Данило, князь Гал., I, 11, 12; II, 108.
D'Ancona, Alessandro, I, 169, 204, 224, 250.
Даньдяка, брамапський монах, I, 238, 239.
Daremberg, II, 205.
Darmesteter, II, 181.
Дарченко, Фед., II, 191.
Двоголові люде, II, 179.
Дворичепко, I, 70.
„Дворка", пісьня, I, 124.
D'Herbelot, II, 73, 119.
De tribus impostoribus, I, 207.
Девасакті, царь, I, 165.
De Gubernatis, A., I, 124, 165, 170, 245.
Дегіал, чудовище, II, 127.
Деізм, I, 96.
Decourdemanche, I, 218, 250; II, 19.
De la Roque, II, 74.
Delaunay, E., II, 120.
Деллїнґер, II, 113.
Демодок, сьпівак, I, 124.
Democritus ridens, зб., I. 212.
Деркач, Семен, II, 183, 184, 185, 186, 187, 193.
Деркачева, Варка, II, 183, 184, 185, 186, 187, 189.

De Roquefort, B., II, 18.
Десятин, Грицько, етн., I, 152.
De-Furia, Franciscus, II, 6, 7.
Decharmes, II, 156.
Джанбудвіпа, півд. Індия, I, 206.
Джеллал-Ед Дін-Румі, персидський поет, I, 205.
Джемшід, царь, I, 117; II, 109, 117, 122, 124, 125, 132, 181.
„Джурило", I, 92.
Dziubiński, Pancratius, ігумен Василь., II, 170.
Дивоглядні люде, I, 153.
Дидактичні пісьні, I, 97.
Димитрий Фалєрський, II, 8.
Димінський, етноґр, I, 107.
Диоґен Ляертський, II, 8, 9.
Діонізій сьв., II, 104.
Діонізій, Аеропаґіт, II, 103, 107.
Диявол, I, 146.
Дияльоґи, I, 146.
Дїва Марїя, I, 77, 78, 117.
Дівчина: вошивий кожушок, I, 170; вояк, I, 86; героїня, I, 169; з відтятими руками, I, 168; пересьлїдувана, I, 168, 169; піддана злому духови, II, 133; противна кровосумішці I, 168, 269.
Dictionnaire d' anecdotes, II, 74.
Дімпна, сьв., ірляндська царівна, I, 169.
Dindorf, II, 150.
Діккенс, I, 53.
Directorium humanae vitae, II, 14, 15, 16.
Disciplina Clericalis, I, 185, 200; II, 67.
Дмитро, боярин, I, 13.
Дні про, I, 6; Славута, I, 33; чернь, I, 34.
Добриня, I, 68.
Добромисл і Лихомисл, II, 85.
Довгалевський, I, 22, 216.
Довбуш, Ол.. II, 109, 126, 127.
Dozon, II, 130.
Доля, I, 99, 110; сьвіта II, 116; і погода II, 217, 232—233.
Дон, I, 27, 136, 141; донські козаки, I, 27, 70, 126, 129, 132, 134, 135, 143; король, I, 70; сторона, I, 136.
Донька, I, 86.
Дорошенко, II, 108.
Дощ, I, 119.
Драбина, до неба I, 197, 198, 213.
Драгоманов М., Псевдонїми та кріптонїми: В., К. I, 173; Г., К. II, 94; К., П. II, 196; К-ій, П. П, 178, 181; Кузьмичевскій, П. I, 216, 260; II, 65, 166; Р. Л. Н. I, 172, II. 212; Т-евъ, П. I, 47; Т-овъ, М. I, 127, 144, 155, 174; Ц., Г. II, 24.
Драгоманов, М., I, 47, 48, 49, 50, 51, 68, 84, 85, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 127, 134, 144, 152, 155, 167, 172, 173, 174, 185, 196, 202, 213, 226, 229, 231; II, 24, 65, 68, 85, 94, 124, 125, 138, 141, 146, 161, 166, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 196, 198, 212.
Драгоманова, Лїдія, II, 180.
Драма, I, 20; зачатки, I, 96; вертепна, I, 22, 118; літурґічна I, 146; різдвяньска, I, 118, 119, 146, 187; релїґійна, I, 146; старинна, I, 148; церковна, I, 22.
Дружина, I, 5; пісьні, I. 97; період, I, 49; побут, I, 85, 118, 120.
Дроворуб, II, 21.
Друкарні, руські, I, 186.
Дуалїзм, I, 96; II, 124, 179.
Дудки говорячі, II, 168.
„Дуки", I, 147.
Дукмен і Іван, II, 180.
Думи, I, 6, 7, 8, 12, 31—35, 47, 85, 88, 104, 122, 124; невольницька, I, 122.
Дунай: ріка, I, 9, 85, 118, 142; період слав.-руський I, 119; особа: богатир, I, 68, 89, 93;

бой, II, 132; удовець, I, 92, 93.
Duncker, М. II, 75.
Дурні, I, 218, 223, 237; II, 86.
Дух злий, I, 115.
Духо-чоловіки, I, 110.
Духовенство, богате, I, 18.
Духовні пісні, I 110.
Dubois, J. B., I, 239.
Dunlop-Liebrecht, I, 167, 200, 225.
Дяки, I, 101.
Евпатория, м. I, 32.
Европа, півд.-зах., I, 3.
Едіп, II, 133.
Езоп, II, 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 18, 19, 154.
Економічні пісні, I, 96.
Енґель, II, 138, 141, 142, 143.
Енох, II, 113.
Епископ, захланний, II 76, 77.
Епос: великокняжий, I, 7; великоруський, богатирський, I, 88; героїчний, руський до татарський, I, 85; руський найдавнїщий, I, 118; український історичний, I, 26.
Erben, I, 68, 89, 213.
Ервоан, I, 78.
Ерлєнвайн, II, 160.
Ерлях, етн., I, 55.
Esopet, збірка байок, II, 18.
Етнографія, I, 53.
Eusebius, II, 101.
Exempla, збірн., II, 67.
Євангелиє, I, 117.
Єгорій Храбрий, I, 254, 255.
Єгиптяне, I, 153.
Єзіди, II, 180.
Єзуїти, I, 19.
Єлена, II, 165; Прекрасна, II, 141; Премудра, II, 133; царівна, II, 133.
Єлисавета, англ. корол., I, 161.
Єрема й Ѳома, I, 124.
Єрмак, I, 27.
Єфименко, П. С., II, 201, 210.
Єфименкова, I, 108, 113.
Жаба, I, 124.
Жарт, I, 97, 118.
Жах, запор. коз., I, 34.
Желїзо, Йов, почаївський ігумен, II, 108.
Жемчужніков, Лев, артист, II, 83.
Жених, I, 87; і Турок, I, 86.
Женщини за панщини, II, 49; Українки, I, 46, 47.
Живило, I, 239.
Жиди, I, 22, 35, 36, 108, 114, 117, 145, 147, 151, 218, 223, 224, 231, 241, 251, 252, 253; II, 46.
Жінки, I, 87; завистна, I, 223; невірна, I, 68, 89.
Жінчин брат, I, 109.
Жук, I, 125.
Жуковский, Вас., I, 57, 58.
Журило, I, 92.
Жюлєв, II, 106
Забіла В., II, 198.
Заблудів, I, 17.
Завалів, II, 170.
Завалїшін, Дм., II, 87, 92, 93.
Завдачі, важкі, I, 245.
Загадки II, 133; українські I, 108.
Задниця, I, 235; холодна I, 239, 240.
Задонщина, I, 4.
Зазуля, I, 44, 69, 71, 75, 123; II, 26, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 53, 56.
Закамє, I, 27.
Залицяне, I, 97.
Залїзняк, Максим, I, 141, 143.
Залюбовський, етн., I, 107.
Замурза, I, 166.
Запороже, I, 23, 29, 32, 34, 131.
Запорожці, I, 20, 126, 129, 134, 136, 143; вертепні I, 148, 149.
Заратустра, II, 116.
Захід і Україна, I, 84, 86, 87, 147.
Збродовичі, брати, I, 68, 89.
Звізди, I, 9, 118, 119.
Звук за запах, I, 217, 250.
Здирство, I, 244.

Земля, I, 9, 117; оборона, I, 46, 47.
Зендавеста, II, 116, 123.
Зенди, I, 115.
Зенкевич, I, 106.
Зіґфрід і Брунгільда, II, 132.
Злидні, I, 110.
Злоги, тяжкі, I 76–9, 83, 87, 111, 112; примана дитині, I, 256.
Злодій-фільозоф, I, 217, 228—229.
Змії, I, 8, 89, 91, 110, 154; II, 4, 8, 12, 14, 17, 19, 21, 116, 121; у муравлисках I, 165; у тельбухах I, 169.
Змиїв Вал, II, 179.
Знахорство, знахорі, I, 98, 110; II, 2.
Зогака, царь, II, 123, 124, 132.
Золотий черевичок, I, 170.
Золотурська лєґенда, II, 107.
Золя, Еміль, I, 260.
Зорка, Самійло, історіоґр., I, 23.
Зороастер, II, 119.
Зоря, I, 70, 116, 117.
Іама, богиня, II, 117, 118.
Іван: Богословець, I, 122, 160, 161; Голик II, 133, 134; Гостинный сынъ I 124; Грозний I, 225; Капуанський II, 14. 15, 16, 19; сьв. II, 176, 180; Хреститель I, 174; Номаревич II, 161.
Ігорь, князь, II, 162.
„Изборникъ“ Сьвятослава, I, 6.
Изгой-князь, I, 13.
Ізопольський, етноґр., II, 100.
Іїма, бог, I, 117; II, 117, 118, 123.
Іконніков, I, 127, 134; II, 87.
Il Cortegiano, збірник XVI ст., I, 195.
Илия Муромець, I, 92, 93; II, 179; сьв. I, 117, II, 113; Швець II, 146.
Ильницький, I, 132.
Ірод, I, 22, 146, 150, 151.
Імами, сьвяті під землею, II, 119.
Imbriani, Vittorio, I, 208, 225; II, 133.
Імператор сплячий, II, 114, 115.
Інвентарі, I, 41, 42, 123.
Індийці, Індия, I, 153, 163.
Індра, I, 115, 116; II, 223.
Incubus et succubus II, 159.
Іннокентий, еписк., I, 64, 65.
Інтерлюдії, I, 146.
Інтермедії, 174, 186, 187, 216.
Інтернаціональний елемент у нар. словесности, II, 166.
„Исторія Руссовъ“, I, 8, 23—24, 47, 147.
Ispirescu, етноґр., I, 221.
Історіоґрафія, укр., I, 15, 20, 22, 47.
Ісус, I, 202.
Італія, I, 20, 86.
Jacobus de Varagine, II, 104.
Jacques de Vitri, епископ, II, 67.
Їда: горяча, I, 217, 228; ідеальна, I, 217, 231—232; і безплатна, I, 260
Йоґа, чарівник, II, 147.
Йосиф Другий, II, 28.
Jülg, I, 248; II, 147, 149, 167.
Julien (Жільєн) Stanislas, I, 206.
Justi I, 115; II, 117, 118, 124.
К осач, О.) II, 56.
К., П. = Драгоманов, II, 196.
К-ій, П. = Драгоманов, II, 178, 181.
Кавказ, I, 154.
Казань, I, 28.
Казки, I, 8, 12, 13, 67, 84, 85, 87, 89, 98, 106, 109; II, 131, 160; українські I, 88; казка-дума I, 8.
Калайдович, етноґраф, I, 54.
Календар, народній, I, 108.
Каліки перехожі, I, 122.
Каліля й Дімна (Kalilah ve Dimnah), II, 1, 13, 14, 15, 16, 67, 85, 119, 120.
Калиш, I, 29.
Калуга, I, 141.
Каляф, царевич, II, 132.
Кальвіністи, I, 17.
Кама, I, 140.
Cambray, II, 152.
Camerloher, W. v., I, 218.

Камінець Подільський, I, 180.
Камінка (Струмилова), I, 174, 187.
Камінь, золотий, I, 9.
Камянець, I, 28.
Канівський манастир, I, 34.
Кантемір, історик, I, 218, 221, 225.
Каньовський, пан, I, 29.
Cappelletti, L., 226, 250.
Караджіч, Вук, I, 54, 55, 62, 124, 125, 213; II, 121, 135, 136, 151, 180.
Карбованець, I, 256, 257.
Карикатура, I, 97.
Карлик, II, 115.
Кармелюк, II, 57.
Карпати, I, 12.
Каршіпта, птиця, II, 118.
Kathasaritsagara, збірн., II, 147.
Кастіліоне, ґр. Б. I, 195.
Катерина, сьв., I, 77, 78.
Католики, I, 16.
Кафа = Теодосия, I, 32.
Качка, I, 73.
Квецалькоатль, бог, II, 118.
Keating, II, 152.
Келеп, I, 36.
Kennedy, II, 134, 151.
Кересара, іранський Геракль, II, 116.
Köhler, R., I, 218, 224, 238; II, 130, 131, 133.
Київ, I, 3, 5 10, 13, 19, 63, 121; Русь, I, 65; період I, 14; Могилянська Академія, I, 15; Могилянський період, I, 16, 20.
Кирик, бідний, I, 127, 134; II, 83, 85, 93.
Кирша Данілов, етноґраф, I, 54.
Кистяковський А. Ф., I, 51, 108, 113.
Китеж Вел., м. II, 128.
Кінокефалї, I, 152, 153.
Кіреєвский, П., I, 54, 68, 73, 74, 75, 89, 92, 93; II, 128.
Кіркор, I, 106.
Кіт у міху, I, 177, 178, 188, 193.
Кіффгайзерська леґенда, II, 114, 115, 116, 117, 121.
Clarus Saga, II, 134.
Kletke, II, 152.
Клоустон, I, 205.
Ключевський, II, 101.
Ключник I, 68, 89.
Клясифікация українського етноґрафічного материяла, I, 109.
Клясицизм, визант., I, 215, 216.
Knatchbull, W., II, 15.
„Книжне", I, 192.
Knust, II, 134.
Кнут, I, 17.
Княгиня молода, I, 11.
Княжо-дружинна епоха, I, 13.
Князь-поганин, I, 7, 8; князї I, 118, 120; київсько-варязькі, I, 8; українські, I, 60.
Кобзарі, I, 122, 124; II, 67.
Ковалів, селянин, II, 209.
Кожемяка, Кирило, I, 8, 12, 85; II, 146, 179.
Козаки, I, 31, 36, 70, 72, 144; II, 3; донські, 1, 28; донсько-уральські, I, 26, 27; запорозькі, I, 33; українські, I, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 38; уральські, I, 28; яїцькі, I, 27; театральн. персон., I, 22; земля, I, 33; епоха, I, 13, 14; пісньї, I, 97; торги, I, 37.
Козарянїн, Михайло, I, 89.
Козлів = Евпатория, I, 32.
Кознїрович, Михайло, I, 86.
Кокошкін, II, 50.
Kohl, I, 153.
Коінциденция, I, 144, 238.
Колїївщина, I, 64.
Колмачевский, Л., II, 10.
Колосов, лінґв., I, 234, 254.
Kolberg, I, 68, 80, 89, 145, 148, 213; II, 97.
Кольїнс, анґл. лїкарь, I, 225.
Кольонії ґенуезькі й грецькі, I, 84.
Коляда = Calendae, I, 119.
Колядки, I, 8, 9, 11, 12, 13, 48,

49, 94, 96, 115, 116, 117, 119, 120; II, 180.
Комедия, I, 22; різдвяна, I, 146.
Комісарі, I, 45.
Comparetti, D., I, 170, 204.
Конiський, Гр. I, 8.
Коні, I, 10, 74; будівники неба, I, 116; козацькі, I, 118; чудесні, I, 117; II, 135, 137.
Конопка, етн., I, 145.
Константин Великий, II, 101, 102.
Кончак, II, 101, 163, 164.
Конюший, I, 78, 79.
Корабель, летючий, II, 133.
Corau, етноґр., II, 6, 7.
Коран, II, 17, 177.
Корделія, I, 156, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 172; II, 85.
Коржинський, ігумен Васил., II, 169, 170.
Королевичі, I, 66, 73, 83, 111; краківські, I, 68, 89; польські під землею, II, 109—112, 123, 128; Королюшка, I, 69, 70, 74, 75, 76.
Король, I, 75; руський, I, 10; росийський, I, 169.
Косарські пісьні, I, 96.
Косач, I, 132.
Косачева, Ольга, II, 140, 144, 157, 158, 162.
Коскен (Cosquin), II, 84, 85, 133, 134, 135, 136, 161.
Космоґрафії, I, 153, 154.
Косинський, I, 20, 27.
Костій, див. Кощій.
Costinescu, етноґр., I, 221.
Костамаров, Мик., I, 5, 9, 15, 25, 29, 48, 49, 54, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 76, 81, 85, 86, 89, 97, 104, 107, 121, 123, 124, 126, 129, 132, 134, 135, 138, 141; II, 1, 2, 26, 54, 55, 63, 108, 126, 138, 141, 142, 143, 144, 161, 180, 187, 202, 203.
Котляревський, Іван, I, 22, 198.
Коханки, I, 78—80, 87, 89; невірні, I, 68.
Cochlo, II, 134.
Кочівники, I, 14.
Кочубеївна, Марія, I, 56.
Кошут, II, 39.
Кощій, II, 160, 162; Безсмертний, II, 130, 159.
Кравчина = Сава Чалий, I, 142.
Крайник, I, 11.
Krauss, Dr. F. S., I, 226, 249, 254; II, 21, 131, 135.
Крафтін, арфіст, II, 151, 152.
Крашевський, Йосиф, I, 174, 187.
Кремінь, м., I, 132.
Кривонос, II, 142.
Крилов, I, 220.
Крим, I, 84; ханство, I, 28.
Кровосумішка, I, 69, 86, 89, 126; II, 133; брата с сестрою I, 48; сина з матірю, I, 134; спокуса до... I, 169.
Кромер, I, 15.
Κρυπτάδια, I, 226, 249; II, 78.
Ксенофонт, II, 153.
Ксьондзи, театр. перс., I, 22.
Кузьмичевскій, П. = М. Драгоманов, I, 216, 260; II, 65, 166, 167, 169.
Куліш, Пант., I, 7, 8, 25, 35, 54, 85, 104, 107, 121, 127, 134; II, 82, 84, 132, 133.
Культура, західньо европ., I, 172.
Кумівщина, I, 36.
Кун, Ад. (Kuhn, A.), II, 115, 134, 136.
Купальські пісьні, I, 96.
Купчанко, Гр., II, 26.
Курганов, Н., I, 185, 210, 211.
Куссемакер (Koussemaker), I, 148.
Кушелев-Безбородко, кн., I, 73, 126, 134.
Кушка, Самійло, I, 7, 26, 32, 33, 34.
Кушнірі, I, 193.
L., A., поет, II, 27—28.
L., O., етноґр., I, 244.
Л—ий, А. І., етноґр., I, 92, 222, 235.
Лавра, київська, II, 95.
Лавренко, етноґр., I, 105.

Лавровский, I, 5.
Лазаревський, Ол., I, 24.
Lacroix, II, 127.
Lactantius, II, 101.
Ламанский, I, 5.
Lange, I, 212.
Langlois, I, 116, 117; II, 15.
Langlois, A., II, 13.
Langlois, E. H., II, 158.
Langlois, P., II, 120.
Ланові, I, 44.
Lancereau, II, 4.
Lappenberg, J. M., I, 193, 194, 250.
Ластівка, II, 27.
Лев, I, 203.
Лев X, папа, I, 18.
Leo, II, 136.
Lévêque, Eug., II, 155.
Леві, гебраіст, II, 177.
Levi, G., I, 223.
Legenda Aurea, I, 101.
Леґенди, I, 67; II, 122; космоґонічні, II, 180; українські I, 108.
Leger, Louis, I, 117; II, 161, 173.
Le Grand d' Aussy, I, 210; II, 18, 67, 133.
Лель, I, 117.
Lemaire, N. E., II, 7.
Ленорман, II, 105.
Lenz, H. O., II, 23.
Леон, м., I, 77.
Лермонтов, I, 66.
Лесаж, II, 74.
Лессінґ, I, 207.
Лис, I, 205.
Лисенко, Микола, I, 105, 106, 107, 122; II, 108.
Литва, I, 13—14, 16, 17; Лит.-польські часи I, 14; Литвини, театр. перс. I, 22.
Лицарі, I, 48, 87, 138; під землею II, 111, 122; українські I, 89. Далї див. Рицарі.
Лицьвяки = Білоруси, I, 118.
Личаки, I, 225.
Лібельлї, полїт.-рел. памфлєти, I, 16.
Лібрехт (Liebrecht), II, 114, 154.
Лїкурґ, II, 8.
Лїр, король, I, 160, 161, 166, 167, 168.
Лїрники, I, 123; II, 67.
Літописи, I, 215; памятки I, 14; Волинська I, 14; Густинська I, 15; Київська I, 14.
Літунове, рід чортів, I, 183, 190.
Літурґічне питанє, I, 217, 258—259.
Ломоносов, I, 65.
Лоначевський, А. І., I, 95.
Лопухін, I, 143.
Льокаї, I, 118.
Longo, A., I, 208.
Лубочні образки, II, 81.
Лужиці-Сербія, I, 86.
Лукашевич, II., етноґраф, I, 54.
Львів, I, 10, 15.
Львов, І. Я., II, 212.
Люберт, II, 147.
Любов, I, 97; пісьнї, I, 105.
Любовіцкий, посол, II, 1.
Люде: дивоглядні I, 153; чудесні, II, 134; племя II, 179; твориво, I, 171, 172.
Людоїди, I, 152, 153, 154; II, 139, 144, 145, 157.
Люкшіч, I, 67.
Лютня, 1, 82.
Лютер, I, 19.
Luzel, F. M., I, 68, 76, 89; II, 85.
Лябран, резиденция церк., II, 168.
Лялькы, театр., I, 146, 148.
Лямаї, Lamai, Lamii, Абдуль-бен-Махмуд, турецьк. поет, II, 73, 74, 75, 76.
Ляндарма, царь, II, 169.
Лясса, м., II, 168.
Ляссога, Еріх, I, 92.
Лафонтен, I, 224, 260; II, 15.
Лях Бутурлак, I, 32, 33.
Ляхи, I, 22, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 147; II, 27, 28, 31, 46, 59; вертепний, I, 149.
Магдебурґ, I, 138.
Магабарата, II, 1, 14; II, 13, 15, 19, 155.

Магадева, II, 131.
Магаден = Індра, I, 116.
Магомет, I, 200; II, 18.
Мазури, I, 145.
Майнов, II, 128.
Макарєв, II, 106.
Макіавельлї, I, 19.
Максимович, Мих., I, 5, 7, 15, 17, 23, 34, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 85, 104, 105, 120; II, 55, 100, 163.
Макферсон, I, 62.
Malcolm, II, 132.
Малпа, I, 205.
Мамай, II, 165.
Манастир, жіночий, здобутє, I, 137.
Манджура, Ів., I, 89, 121, 139; II, 189, 190, 198, 203.
Мандрівка людського творива, I, 171, 172, 173.
Мандрівні оповіданя, I, 100, 109, 121, 137.
Маніхейство, I, 115; II, 125.
Mapes, Вальтер, I, 161.
Марзияс, II, 150, 156.
Марина, I, 5.
Марія Дїва, II, 180.
Марія Тереса, II, 28.
Marie, I, 157.
Marie de France, писателька, II, 18, 19.
Марієнбурґ = Маґдебурґ, I, 135, 138.
Маріно С., I, 224.
Маркевич, Аф., I, 93, 146.
Маркевич, М., історик, I, 24, 148, 187.
Марко, королевич, I, 124: II, 121.
Маркович, історіоґраф, I, 23.
Маркович, О. В., II, 187.
Маркольф-Морольф, I, 219.
Martyrolog. Gallicanum, II, 104.
Маруся Богуславка, I, 29, 32, 34, 35.
Maspero, II, 161.
Масуді, I, 204; II, 16, 18.
Maury, Alfr., I, 154; II, 104, 105
Махляр, I, 179, 189.
Мацієвич, етн., I, 130, 131, 137.
Мачоха, I, 168, 169.
Медвідь, I, 125.
Межигорський Спас, I, 34.
Мекка, I, 201.
Мексиканцї, II, 118, 119.
Мельхиседек, I, 149.
Мемуари, I, 15.
Менглї (Малий) Ґірей, I, 13.
Менчиц, етноґр., II, 68.
Méon, I, 200; II, 71.
Меркурий, сьв., II, 106; Кесарийський, II, 107; Смоленський, II, 97.
Мерцї, I, 98.
Мессіянїзм, II, 113, 120.
Метлинський, етн., I, 54, 104, 105, 121; II, 209, 210.
Метлинський, С. Л., II, 191, 194.
Методи досліду народньої словесности, I, 144, 145; II, 10, 175.
Методий Патарийський, II, 96, 113, 114, 115, 120, 124.
Meyer, II, 130.
Мєльнїков, Павло, II, 82.
Микита = Бібіков, Дм., I, 41.
Микулїчна, Василїса, I, 103.
Мирові, I, 44.
Михаіл, архангел, II, 124; царь, II, 128.
Михайло, князь, I, 68, 89.
Михайлик, богатир, I, 13.
Михайло III, імп., II, 113.
Михальчук, I, 108.
Мишачий баль, I, 125.
Мідас, цар фриґийський, II, 138, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 167, 168.
Midrasch Raba, I, 223.
Міклошіч, I, 5.
Мікула Селянїнович, I, 154.
Міладіновцї, Дм. і Конст., I, 68, 89, 124.
Мільлєр, історик, I, 24.
Мільлєр, Всевол., II, 120, 125.
Міллєр, М., II, 153.

Мільлєр, Орест Ф., I, 85, 88, 94, 105.
Мілютінович, I, 55.
Мінаєв, II, 161.
Міннезінґери, II, 67.
Мінокіред, книга про небесний розум, II, 116, 118.
Містерії, I, 22, 186.
Місто й село, II, 200.
Місцевости, I, 100.
Місяць, I, 70, 116, 117, 179.
Міти, I, 94; II, 92, 113, 118, 155.
Міхнєвич, Владим., I, 144; II, 65, 199, 200, 201, 210.
Міщане, укр., I, 5, 186.
„Міщанка", пісьня, I, 111.
Мова, народня, I, 16, 19.
Мовчанка, I, 204.
Могила, II. I, 3, 19, 21, 28; Академія, I, 15: період, I, 16, 20.
Могили, I. 100.
Mohl J., II, 121, 124, 128, 132.
Мое, II, 134.
Мойри, II, 151.
Мойсей, I, 200, 201.
Мокош, бог, I, 8.
Молдава, I, 21, 29, 84.
Молитви, I, 98, 99.
Молодці, I, 10, 130, 131; с чудесним волосєм, II, 135.
Молоко, жіноче, II, 139, 140, 147.
Монахи, I, 208, 238, 240, 260; вагітний, I, 249.
Мондаіти, II, 180.
Mone, I, 148.
Moncant, Cénac, II, 130.
Montmartre, II, 104.
Монмут, I, 161, 163.
Monnier, Marc., II, 174, 178.
Мономах, Вол., I, 3, 4, 14, 46.
Монотеізм, I, 171.
Морава, I, 5, 86,
Моралїзация, I, 186.
Мордвінов, ґр. Н. С. II, 87.
Мордовців, Дан., I, 7, 9, 54, 70, 73, 89; II, 108, 124, 187, 197, 203.
Море: Каспійське, I, 27; Чорне, I, 27, 31, 32, 34.
Morlini, II, 15.
Москва, держава, I, 4, 12, 24, 26, 27, 63, 186; військо, I, 40; Русь, I, 26; Москвичі I, 17, 214; Москалї, I, 40, 226; II, 39, 44, 45, 65; театр. персон., I, 22.
Мослім, II, 17.
Мотиль, I, 124.
Мочульский, II, 180.
Мрії, I, 248.
Мудрці, I, 204, 205.
Мужики, I, 224; й пани в пеклї, I, 217, 244—245; українські, I, 16, 36, 37, 39, 44, 45, 46.
Мужі, I, 118.
Муза, перс. писатель, I, 204.
Музика, народня, I, 87, 148; українська, I, 122.
Муравлї, I, 124; II, 8.
Murner, Dr. Thomas, I, 193.
Мусульмане, I, 201.
Мясницї й піст, віра в них, I, 217, 255, 256.

Нагай, I, 44.
Набігаб, II, 17.
Навзаводи в загадках, силї, II, 132.
Навроцький, Володимир, I, 232.
Найстарший, I, 205, 206, 207.
Наливайко, I, 27.
Напередовець, бог, I, 115—116.
Наполєон, I, 143.
Наречені, I, 89; наречена богатиря, I, 93; вередлива, II, 133; з загадками, II, 137; невірна, I, 68; претенсіональна, II, 128; примховата, II, 136, 137; хитра II, 133.
Наришкін, II, 212.
„Народнє", I, 192; белєтристика, I, 109; ґеоґрафія, I, 100; знанє природи, I, 99; наука, I, 99; поезия, I, 55; право, I, 123; просьвіта, I, 60, 64; психольоґія, I, 99; скуство, I, 99—100; социольоґія, I,

99; словесність укр., I, 171, 172; II, 182, 187; теольоґія, I, 99.
Народництво укр., I, 128.
Нарти, богатирі, II, 146.
Наср-Еддін-Ходжа, I, 217, 218, 219, 221, 225, 228, 232, 233, 234, 246, 254, 255, 256, 260; II, 19, 22.
Насильство, I, 87.
Nasif Mallouf, I, 218.
Настася Королевішна, II, 132; Прекрасная, II, 141.
Настя, II, 138, 139, 140, 141, 165.
Натуралїзм, I, 96, 117; культ, I, 116.
Нафта, I, 101.
Наход Симеун, I, 86.
Национальности, I, 171.
Небаба, II, 142.
Небо, I, 9, 117, 189, 190, 199; українське, I, 182—183; бенькет на... I, 125.
Невдячність дїтей, I, 167.
Невічнїй царенко, II, 161.
Невольники, укр., I, 30—35; в Туреччинї, I, 122.
Недоля, I, 99.
Нелюба, II, 184.
Немирич, I, 28.
„Немирівна", I, 112.
Неправда, I, 122, 123.
Нерон, II, 113; Антихрист, II, 114.
Нестер, мужик, I, 254.
Нестор, лїтоп., I, 3, 4.
Нечай, I, 141, 143; II, 142.
Нємцова, Божена, II, 186, 134.
Николай, сьв., II, 98, 101, 105.
Нїзамі, перс. поет, II, 132.
Нїмеччина, I, 10, 86; Нїмцї, I, 5.
Нїн, II, 9, 11.
Нїссім, Р., писатель жид., II, 177.
Nitiçâstra, II, 13, 19.
Новгород, I, 186; II, 200.
Новелї, I, 84, 86, 87, 101.
Novellino, збірник, I, 224.
Новий рік, I, 119.
Новицький, етноґр., I, 107, 108, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137.
Новіков, етноґраф, I, 62.
Новосєльский, I, 107.
Ной, I, 153.
Номис, С., I, 50, 52, 105, 192.
Носаченко, Іван, I, 142.
Носович, I, 107; II, 26.
Nouvaux Contes à rire, I, 210, 213.
Ос — цкій, Вл., етн., I, 150.
Ober-Ammergau, I, 149.
Обіцянки, I, 217, 232.
Обжинкові пісьнї, I, 96.
Обрядові пісьнї, I, 119.
Овідий, II, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 167.
Огірки, I, 222, 225.
Огонь, I, 12.
Одноногі, одноокі, I, 153.
Озіріс, I, 154.
Oesterley, I, 200, 205, 208, 210; II, 18, 76, 132, 147.
Окуневська, Нат., II, 46, 60.
Окуневський, Др. Теоф., II, 169.
Олексїй Попович, I, 92.
Олег Сьвятославич, II, 101.
Олена, константиноп., сьв., I, 169; княгиня, II, 105; княжна, I, 112; II, 109, 110, 124, 125, 128, 138, 141.
Ольга, II, 165.
Олїмп, славянський, II, 147.
Омар, II, 17.
Омір, I, 15.
Оньков, Богдан, I, 16.
Оповіданя народнї, I, 84, 97.
Орґани, I, 82.
Орловцї, I, 73.
Ормузд, II, 116, 117, 124.
Ortoli, I. B. Frédéric, I, 157, 243.
Осада міста, I, 85.
Осли, I, 227, 235, 238, 259; муедзін, I, 217, 259; заповіт, II, 70, 71.
Осетинцї, II, 125.
Оссиян-Макферсон, I, 53.
Острог, місто, I, 3, 15, 19.

Острозькі, князі, I, 15; Конст. Конст., I, 3, 17, 18.
Отман, II, 17, 18.
Отроки, три, I, 186.
Ошука Жида, I, 217, 250—255.
П., Б., етнóґр., I, 250.
П., П-К, М., I, 175, 216, 221; II, 193.
П... зъ К... II, 32.
Павзанїй, II, 153, 156.
Павловський, Ол., II, 198.
Пави, I, 11, 44.
Падура, Т., II, 47, 52, 53, 198.
Палїй, Семен, I, 28, 135, 138.
Пан, бог, II, 156.
Пани, I, 10, 11, 114, 117, 122, 123, 147, 179, 183, 190, 224, 253; II, 38, 42, 60; знищенє, II, 128; польські, I, 38, 39; театр. перс., I, 151; панї, I, 48.
Панїнї, індийський ґраматик, II, 12.
Пантеїзм, I, 96, 117, 171.
Панщина, I, 22, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 64, 123, 245; II, 25, 26, 28, 29, 30, 31. 32, 35, 38, 39, 41, 44, 57, 58, 59.
Панчатантра, I, 166, 169, 203, 204, 219, 248; II, 4, 5, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 85, 133, 135, 155.
Паразит, дивоглядний, II, 128.
Паралєлїзм, I, 136, 137.
Парасольоногі, I, 153.
Paris, Gaston, I, 237; II, 18, 177.
Пародиї, I, 97, 118, 146.
Parfait, I, 146.
Пассиї, I, 146, 149, 186.
Пастухи, I, 118, 146.
Patrick, Kennedy, II, 134, 151.
Паулї, Жеґота, I, 54, 92.
Pauli, Joh., Франціщканець, I, 244; II, 76, 77, 81, 82.
Pauli, клясик, II, 153.
Пахом, дядя, I, 259.
„Peau d' âne", казка про дївчину, противну кровосумішцї, I, 160, 166, 169, 170.
Пекарский, I, 185.
Пекло, I, 183, 190, 199, 201, 242, 243; для грішника, I, 217, 259, 260.
Pelbartus de Themeswar, II, 78, 81, 82.
Перґер, I, 109.
Перекази, I, 85, 97, 100; українські, I, 48, 49.
Перемисльний, пан, боярин, I, 11, 12.
Перепелка, I, 124, 206.
Перепет, I, 85; і Перепетиха, II, 179.
Перехід народньої словесности, I, 136, 137.
Переяслав, I, 33.
Perrault (Перро), I, 160.
Персия, I, 28.
Персі, I, 62, 167, 168.
Перстенї, три, I, 207.
Перуанцї, II, 118, 119.
Песиголовцї, I, 152, 153.
Пессімізм, II, 155.
Петербург, I, 63.
Pétis de la Croix, II, 132.
Петро, сьв. I, 117, 202.
Петро Великий, I, 143, 219.
Петрусь, I, 48.
Петрушевич А., II, 98, 99, 103, 108.
Печенїги, I, 217; II, 106, 144.
Пипін, А. Н., I, 57, 66, 84, 85, 124, 153, 172, 199, 208, 210, 212, 214; II, 12, 72, 125.
Пиріг, I, 212.
Письмовникъ Курганова, I, 185, 210, 211.
Piwocki, M, II, 143.
Піґмеї, I, 110, 153.
Підкова, запор. коз., I, 34.
Підгірє, гал., I, 40.
Піємонт, I, 86.
Підлясє, I, 86.
Піо, II, 118, 119, 122, 130.
Пірон, драматурґ, I, 167.
Пісьнї, I, 13; дїточі, I, 49; духовнї, I, 109; галицькі, I, 72, 73; игорні I, 85; колискові, I, 121; народнї, I, 170; по-

дїл, I, 95—97; обрядові, I, 8; побутові, I, 97; українські, I, 6, 13, 49, 56—60, 66, 84, 85; II, 197.
Піст, I, 256.
Pitrè, G., I, 55, 62, 208, 219, 237, 249; II, 133, 134.
Платов, I, 143.
Плесниско, II, 103, 110, 112.
Пліній, I, 153.
Пліско, Максим, історіоґр., I, 23.
Плютарх, I, 250; II, 155.
Плянуд, II, 9.
Плятон, I, 18; II, 8, 155.
Побут перед-княжий, I, 118.
Повіря, I, 98.
Поволже, I, 153.
Поґодін, I, 12, 13, 56, 59, 85.
Поганська молитва, I, 9.
Погода і доля, II, 217, 232—233.
Погоня, урочище, II, 98, 99, 105, 169, 171.
Подарок до речі, I. 217, 221—226.
Подґжіо (Poggio Bracciolini, Florentinus). I, 219, 237, 260; II, 19, 71, 72, 75, 76, 77.
Поднїпрянщина, I, 131.
Подужав, але вмер. I, 217, 241.
Поезия, народня, I, 26; українська I, 7, 13, 29, 47, 85; історична, I, 25; козацька, I, 47.
Полетика, роменськ. депут., I, 24.
Полїнковський, I 108.
Полїтеїзм, I, 155.
Полїтика, I, 98.
Полин, I, 75.
Половцї, I, 217; II, 95, 96, 100, 101, 108, 112, 163, 164.
Полтавська битва, I, 126, 134.
Польща, Поляки, I, 4, 14, 20, 28, 35, 38, 40, 41, 45, 46, 84, 86, 108, 123, 210, 211; II, 3, 29, 44, 45, 62, 109—112; історики, I, 26; повстаня, I, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 123; II, 30; театр. перс., I, 22; украïнофіли, I, 43; та Україна, I, 147, 195.
Помежи дощ, I, 217, 220—221.
Понплянкоа, барон, I, 76, 77, 87.
Попадя: I, 101; поросла курячим пірєм, II, 93.
Попи, I, 101, 183, 190; II, 70; в козячій шкурі, II, 87; в рогами, II, 87—92; захланні, I, 127, 134; II, 69, 70, 71, 79, 80, 81, 82, 83; малопросьвічений, I, 249; увільнене від... II, 214.
Попівна в лїсї, I, 170.
Поплавська, П., П., етноґр., II, 61.
Попович, Алеша, I, 68.
Poradov, Julien de... II, 178, 179.
Порівняний дослід укр. народньої словесности, I, 144, 145.
Португалія, I, 86.
Порцмарш, король, II, 152.
Посвистач, бог, I, 8.
Посилка на той сьвіт, I, 217, 241—245.
Послонищї, укр., I, 50—52, 108.
Потанїн, Н., I, 16; II, 159, 168.
Потебня, II, 180.
Потьомкін, II, 199.
Похилевич, II, 125.
Поцїй, I, 17.
Правда, I, 122, 123; і Кривда, II, 83, 84, 85.
„Правда Руська", I, 113.
Православіе, I, 16, 17.
Prelog, Dr. W., I, 218.
Преторіус, писатель, II, 1 5.
Приднїпрянські землї, I, 48.
Прижов, І. Г., 1, 5, 6, 7, 9, 13, 15, 20, 23, 24, 25, 29.
Прикарпатська земля, I, 85.
Prym, E. I, 236.
Природа, I, 98.
Прозаічна нар. словесність, I, 170.
Прокоповнч, Теофан, I, 3, 20, 22.
Прольоги, I, 101.
Проповідь с питанями, I, 217, 257—259.
Простак, I, 238, 239, 240, 247, 249.
Протестанти, I, 16, 19, 47; II, 76.

Прусаки, I, 84.
Пряшівська сторона, I, 136.
Псевдоклаїстен, I, 153.
Псевдоклясичність, I, 21, 22.
Псков, II, 200.
„Псковська судна грамота“, I, 113.
Пташицкий, проф., I, 214.
Птиця, II, 15, 86; II, 19.
Пугачев, I, 26.
Puymaigre, I, 55, 68, 189.
Пуффендорф, іст. ґерм., I, 23.
Пушкін, А., I, 56, 57, 65, 66, 139.
Пч., О. I, 145.
Пянство, I, 97.
Р. Л. Н. = Драгоманов, II, 172, 212.
Равмер, II, 113.
Радгост, гора, II, 122.
Радивил Чорний, Микола, I, 17.
Radloff, II, 87, 125, 165.
Разін, Степан, I, 128, 138, 139, 140, 141, 143, 144; II, 126, 127.
Рай, I, 201, 243, 244; для бідного, I, 217, 259—260.
Рак, I, 124.
Ракшаза, злий дух, II, 136, 162.
Ralston, II, 85, 160, 161.
Рамсенїт, єгип. царь, II, 86, 87.
„Рассєя“, I, 141, 143.
Рахмани, I, 110.
Раціоналїзм, II, 142, 143.
Реалїзм, I, 53, 62.
Reville, II, 119.
Ревтий, Симеон, етноґр., II, 37.
Резия, царівна, I, 135.
Редакция „Кіевск. Старины“, I, 191.
Рекрутчина, I, 38, 39, 97; II, 59, 60.
Релїґія, I, 96, 101.
Ренан, II, 92.
Рени, I, 76.
Реформация, I, 18, 101.
Риба, I, 79, 80.
Рибнїков, П. Н., I, 54, 135; II, 134, 137.
Рицарство, I, 32; укр., I, 34.
Rivière, етноґр., I, 249; II, 146.
Рівність, II, 52.
Rig-Veda, I, 116.
Ріґельман, історик, I, 24.
Рід, I, 224.
Riezler, S., II, 114.
Різдво, I, 119.
Ріккерт, II, 112, 115.
Ріль, II, 113.
Рітбиф, Ruteboeuf, Rutebues, поет, II, 70, 71, 72, 75, 76.
Ровінский, I, 153, 154, 172, 196, 213; II, 72, 158, 162.
Роґан, Маргарета, I, 77, 78, 87.
Родина, I, 96—97, 98.
Розбійник, I, 86, 109.
Розум, здоровий, I, 203.
Розумовскі, II, 199.
Роман, I, 84; князь, I, 89, 120; II, 98, 100; Волинський, I, 86; Галицький, II, 170; Мстиславич Волинський, II, 100, 101.
Романи, I, 48.
Романтизм, I, 53, 62.
Romulus, видавець байок, II, 7, 9.
Rosenoel, збірник східних казок, I, 201.
Росия, I, 29, 38; східна, I, 84; Росияне, I, 27, 211; історики, I, 26.
Роскол, роскольники, I, 101, 127; II, 82, 93; великоруські, I, 115.
Рослини, казки про... I, 109.
Ростов, м., I, 132.
Ростовський, Дмитро, I, 3, 20, 146, 148, 187.
Рубан, іст., I, 8, 24.
Рубець, I, 106.
Руданський, А., II, 48, 52, 56, 62, 194, 202.
Рудий, Панько = М. Гоголь, I, 196.
Рудченко, Ів. Я., I, 57, 67, 106, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 152, 233, 246, 249, 255, 259; II, 86, 129, 133, 135, 174.
Руліковский, I, 107; II, 179.

Румянцівська опись України, I, 24.
Рус = Москаль, I, 40.
Русак = Русин, I, 210, 211.
Русалки, I, 110.
Русин, I, 4, 145; галицько-угорські, I, 39; західні, I, 214; угорські, I, 40.
Русов, Ол., I, 122.
Русь: до-татарська, I, 85, 115; західна, I, 16, 20; земля, I, 10; Київо-галицька, I, 87; Московська, I, 4; півд-зах., 63; північна, I, 3, 5; північно-східна, I, 5, 87; Прикарпатська, I, 48, 49; старо-київська, I, 63.
С—ка, А., II, 24.
Саврадимка, II, 129.
Sagittarius, B. Casp., II, 104.
Sagleo, II, 105.
Сагайдачний, Петро, I, 20, 21, 22, 28.
Садовніков, I, 196; II, 147, 159.
Saint Brieuc, м., I, 78.
Сайн Амулючана, царевич, II, 147.
Саккетті, новеліст, I, 224, 225.
Сакс, Ганс, I, 167, 244.
Salverte, Eusèbe, II, 104.
Салядін, I, 207.
Сам, бог, II, 116, 117, 121.
Самобранка скатерть, II, 134.
Самовидець, I, 23.
Самовільна, II, 129.
Самодиви, II, 121.
Самойлов, I, 20.
Сандомир, м., I, 10.
Сандрільон, I, 160, 168, 169, 170.
Сасі, Сильв. де..., II, 14.
Сассаніди, II, 116.
Сатана, II, 124, 125.
Сатира, I, 84, 97, 124; пісьні, I, 96, 97.
Saussay, And. du., II, 104.
Сахаров, I, 54, 68, 89, 117, 120, 125.
Свекруха, I, 48.
Свиной чехолъ, свинячий кожух, казки, I, 170.
Свинопас, II, 136.
Свирговський, Іван, I, 29.
Світ, той, I, 242, 245.
Свояцькі пісьні, I, 97.
Sebillot, I, 249; II, 85, 134.
Секрети, зрада..., I, 165, 166.
Сектанти, I, 101.
Секѣльнович, Войтек, друкарь, I, 214.
Село й місто, II, 200.
Селянин, I, 200, 201; II, 12.
Селянінович, Мікула, I, 154.
Семиренко, I, 108.
Семіони, сім..., II, 133.
Сенесе, II, 21, 22.
Сензуалізм, I, 18.
Сен-Морісська лєґенда, II, 107.
Серби, Сербія, I, 25, 49, 54, 86; Біла, I, 85; сербо-кроатське племя, I, 84.
Середа, М., етноґр., II, 63.
Сестра, I, 86; нечесна, I, 68, 89; отроює брата, I, 109.
Сємєньский, Л., II, 109, 110, 124.
Сєніцький, етноґр., II, 54, 55.
Сила, навзаводи, II, 132.
Симоновський, історик, I, 24.
Син, молошний, II, 146.
Синегуб, А., II, 208.
Сирітські пісьні, I, 97.
Сирку, I, 212, 219.
Сироїди, I, 110.
Sybel, G., II, 114.
Сібір, I, 27, 28, 45.
Сіклєр (Sichler), II, 178.
Сіль, I, 165, 166.
Сілєн, бог, II, 150, 153, 155, 156; Сілєни, II, 156.
Simenus, I, 154.
Сімрок, II, 129, 134.
Сіндібад, мудрець, I, 204, 205.
Сіндібад-Наме, збірка, I, 185, 204, 205, 207.
Сіноптіс, I, 15.
Syntipas = Сіндібад-Наме, I, 204.
Siouffi, II, 180.
Сіра кобила, I, 217, 226—227.
Січ, I, 34, 136, 143.

Скарби, I, 98, 99; II, 86; сонячні, I, 164.
Скарґа, I, 19.
Скорина, Фр., I, 16, 216.
Скромність і чемність, I, 206.
Славяне, I, 25; західні, I, 48; землї, I, 54.
Сливки, I, 221.
Слова... игрушка, I, 97.
Словаки, I, 136; Словаччина, I, 86.
Словесність і література, I, 171.
„Слово о полку Игоревѣ", I, 2, 3, 4, 6, 7, 14, 46, 47, 215; II, 162, 163, 164.
Смерд, I, 46.
Смерть, I, 110, 150; II, 158; імаґінована, I, 233—241; ознака, I, 239, 240.
Смоківниця, сьвята, I, 206.
Смотрицький, Мел., I, 19.
Сни, I, 69, 70, 73, 76, 207; три, I, 203; кращі, I, 181—184, 185, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 206, 208, 209, 210, 211.
Собака: заповіт, II, 72, 73, 74, 78, 81; похорон, II, 68, 70, 74, 75, 76.
Собакопоклонство, II, 75.
Собкова, Михаліна, II, 183, 184, 185.
Sowizrzał, I, 194.
Содома й Гоморра, II, 128.
Созіох, мессия, II, 117.
Соколи, I, 12, 69, 73, 122.
Сократ, II, 8.
Солїн Полїгістор, I, 153.
Соловіївка, с., порізане польських повстанців українськими селянами, I, 45; II, 50.
Соломон, II, 120, 155, 175; цикль, I, 166.
Сома-Дева, брамін, II, 13; збірка казок, II, 19, 147.
Сонце, I, 116, 117, 119; бог, I, 9.
Сонячне божество, II, 117.
Сотворенє, I, 9; сьвіта, I, 110, 115, 117, 119; II, 125, 180.
Софійський Временник, I, 85.
Socin, Alb., I, 236.
Спаситель, II, 116.
Spencer, II, 161.
Спільність народів славянських, ґерманських і кельтських, I, 83, 84.
Спільно-руський період, I, 97.
Spineloccio, I, 124.
Спіріґуалїзм, I, 171.
Спітпура, демон, II, 118.
Справа, східна, I, 29.
Springer, Ant., II, 30, 31.
Срезневский, I, 5, 8, 54, 59, 104, 105; II, 55, 100.
Ставр, I, 13.
Стадіон, ґр., II, 29, 30, 31.
Станові, I, 42, 44.
Старо-руський період, I, 120.
Стасов, I, 13, 85.
Steblecki, Josaph., аббат, Вас., II, 170.
Steel, II, 161.
Стенька Разін, I, 26, 27.
Стефанович, Олександер, II, 40, 56, 57.
Стецкий, I, 107, 108.
Стоянов, А., I, 129, 131, 132, 134, 135; Д. З., етноґр., I, 212.
Страшний суд, I, 97, 110, 154, 155.
Суди, I, 10; волостні, I, 108, 113.
Судні, підкупні, II, 73, 74, 78.
Судомир — Сендомир, I, 120, 121.
Суздаль, I, 12.
Сум, I, 97.
Сумцов, II, 165, 176.
Сурка, дівчина-героїня, II, 165
Sušil, I, 68, 89, 117.
Суча, богатир, II, 179.
Сученко, казка, II, 183.
Схід і Захід, I, 171, 172.
Схолїаст, II, 150.
Схоластичність, I, 21.
Сьвітила, небесні, I, 50.
Сьвітлояр, озеро, II, 128.
Сьвяте письмо, популяризация, I, 16, 19; по укр., I, 65.

Сьвяті, I, 97, 110.
Сьвятополк, Київський, II, 96.
Сьвятослав, князь, I, 5; Ігоревич, I, 85.
Сьміх, I, 97.
Сѣдѣльники, II, 163.
Т—овъ, II. = М. Драгоманов, I, 47.
Т—овъ, М. = Драгоманов, М., I, 127, 134, 135, 136, 144, 155, 174.
Tabula krajowa gal., I, 97, 99, 101.
Tawney, II, 147.
Тайна, слабість від..., II, 148, 168, 169.
Талмуд, I, 17, 222, 223.
Тальві, I, 66.
Тамерлян, I, 217, 218, 221, 222.
Танець, I, 12.
Татаре, I, 7, 12, 13, 14, 21, 29, 30, 32, 86, 121, 152, 211, 260; II, 98, 106, 108, 146; Кримські, I, 217.
Твашгрі = Гефест, I, 116.
Творивo народнє устне, II, 97.
Thilo, II, 176, 180.
Thorburn, II, 84.
Театр: ляльковий, I, 145; релігійно-побутовий, біло-руський, I, 150—152; руський I, 185; український, 147.
Теккерей, I, 53.
Тельбухи, на верха, II, 149.
Temple, II, 161.
Теодозия, м., I, 32.
Теодосий, царь, I, 161—163.
Терешко, дурень, II, 133.
Тиберий, імп., I, 222.
Тиун, I, 120.
Tkany, II, 160.
Tylor, II, 161.
Тіхонравов, I, 70, 148, 172, 182, 187, 199.
Товариші подорожі, I, 199, 206.
Tommaseo, I, 55.
Тонїда, гетера, I, 250.
Торки, I, 217.
Торческ, м., I, 129, 131, 132, 134; II, 103.
Трава, I, 74.
Трапезонт, I, 32.
Трастаона = Ферідун, II, 118.
Трехтемировський манастир, I, 34.
Трійця, I, 117.
Трістан, II, 152.
Трони, ріжнобарвні, I, 166.
Тростина, говоряча, II, 153.
Троян, царь, II, 151, 167, 168.
Труби, I, 116.
Трувери, II, 67.
Туреччина, I, 7, 10, 28, 29, 84.
Турки, I, 13, 14, 21, 29, 31, 32, 35, 40, 121, 217, 260; II, 108; анекдоти, I, 217 і д.
Турандокт, китайська царівна, II, 132.
Tûti-nâmeh, збірник, I, 204.
Туча, I, 11.
Тютюн, I, 101.
Убійство жінки чоловіком, I, 48.
Уваров, ґр., I, 63; II, 107.
Угри, I, 12, 39; земля, I, 11; повстанє, I, 47; Русь, I, 84.
Удільні: війна, I, 10; епоха, I, 8, 14; -княжий період, I, 49; часи, I, 118.
„Удовець", весняна іграшка, I, 92—93.
Україна, I, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 24, 25, 28, 29, 35, 36, 46, 49, 54, 84; II, 3; оріґінальність, I, 121; Правобічна, I, 115; II, 47; Слобідська, I, 132; Степова, I, 49.
Українки, I, 7, 67.
Українофіли, I, 43.
Українці, I, 12, 13, 17, 38; II, 181.
Українські: вояки, I, 20; духовенство, I, 25; історія, I, 59; культура XVII—XVIII ст. II, 201; міщане, I, 5, 186; мова, I, 66, 67; нарід, I, 25; народня поезия, I, 66, 67; пісьні про женщин, I, 209, 212; полон жінок і дїтей, I, 30; унї-

верситети, I, 28; церква, I, 20; черці, I, 20.
Улянд, I, 55, 78, 124.
Ulenspiegel, I, 185, 192, 193, 194, 195, 196, 214, 219, 221, 250.
Ульянъ, царь, II, 107.
Умістне зупиненє, I, 217, 230, 231.
Унія, I, 16, 19, 21, 22; II, 108.
Унтерберґська лєґенда, II, 114.
Упир, оповідання, див. Шідді-Кур, I, 248; II, 131, 132.
Урал, I, 27.
Урея, сьв., II, 104.
Урочища, I, 100; II, 144.
Успенский, Гл., II, 200.
Утопленник, пригнада єму, I, 217, 256—257.
Ф., І., I, 214.
Fabliaux, I, 101, 200, 208, 210; II, 66, 67, 76.
Faraon, baron, I, 86.
Фараон (Pharaon), етноґр., I, 248.
Fauche, H., II, 13, 15.
Фацеції I, 101, 207, 208, 219; II, 71, 72.
Федоров, Іван, I, 17.
Федорович, Михайло, царь, I, 126, 132, 133.
Федр (Phaedrus), байкар, II, 7, 9.
Федькович, Осип, I, 48, 49; II, 126.
Féer, II, 155.
Ферідун = Трастаона, II, 118.
Ferraro, I, 124.
Фіґи, I, 221, 226.
Фіґури, II, 38.
Фільострат (Philostratus), I, 153; II, 153, 156.
Фірдусі, II, 117, 123, 124.
Фіоль, Швайнольт, I, 16.
Фірменіх, I, 55.
Фліс, I, 189.
Фльоренция, колєкция руських видань, I, 170.
Flögel, I, 218.
Фляндрия, I, 86.
Foigt, G., (Фойґт), II, 114, 115.
Фраваші, духи, II, 116, 121.
Франко, Іван, II, 27, 31, 46, 128, 129, 130, 133, 135.
Французька нар. поезия, I, 55.
Frere, M., II, 161, 162.
Фрідріх II, Гогенштавф, Барбароса, імпер., I, 207; II, 109, 114, 115.
Хазаре, I, 217.
Халанский, II, 97, 100, 138, 146, 147.
Халї, II, 121.
Ханенко, історіоґр., I, 23.
Ханство, Астраханське, I, 28; Казанське, I, 28; Кримське, I, I, 28.
Хаос, I, 116.
Характерництво, I, 143.
Хемніцер, I, 241.
Хитрий, II, 86.
Хірурґ, I, 77.
Хліборобство, I, 119.
Хлопи, II, 27, 35; українські, їх мова, I, 60.
Хмари, I, 116.
Хмельницький, Богдан, I, 4, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 35, 36, 37; II, 1, 2, 4, 6, 12, 16, 17, 22, 141, 142, 144.
Хмельницький, Юрий, II, 143.
Хмельнищина, I, 36.
Ходаковський, I, 54, 58, 62.
Ходзько, А., II, 173.
Ходжа, турецький, I, 212, 219, 220, 221, 227, 236, 241, 247, 252, 257. Пор. Наср-Едін-Ходжа.
Ходкевич, воєвода I, 17.
Хозроес Нушірван, II, 13.
Хома й Ярема, комічна пісьня, I, 96, 124.
Хомяков, I, 63, 64.
Хороводні пісьні, I, 96.
Хотин, I, 21.
Хохол, I, 185, 196, 211, 213, 252.
Хрестові походи, I, 207.
Християнська віра, I, 33; земля, I, 7.
Христос, I, 110, 115, 117, 118,

150, 201; II, 101, 102, 119, 175, 176, 180.
Христофор, сьв., I, 154, 155.
Хроніки, I, 14.
Хто перемовчить, I, 217, 229—230.
Худі люде, I, 13.
Ц., Г. = М. Драгоманов, II, 24.
Цап: заповіт, II, 81; похорон, II, 80, 81; сьвячений, II, 69, 82.
Царгород, I, 7, 8, 9, 85, 118, 122.
Царевич, завмерлий, I, 164; під землею, II, 137; хорий, I, 165; II, 85.
Царівна: вперта, II, 128, 129, 132; з завдачами, II, 132; з загадками, II, 132, 133, 134; під землею, I, 130, в підземному царстві, I, 170; понижена, II, 128, 133, 134; претенсіональна, II, 137; прогнана, II, 85; сильна, II, 133; фатальна, II, 128.
Царь: II, 15; двоголовий, II 179; „невірний", I, 10; ошуканий, I, 161—163; російський, II, 47; праотець, I, 117; „турецький", I, 10.
Царська величність (три сьвіти Джемшіда), II, 118, 181.
Цвінґлї, I, 19.
Царізм, I, 40, 45; II, 50, 51, 52, 55.
Цезарізм, II, 28, 29, 39, 41, 43, 44, 48, 58, 61.
Церква, I, 10, 98.
Цертелев, П. кн., етноґраф, I, 54; II, 198.
Цєнґлєвич, II, 28.
Цигане, I, 145, 151, 185, 196, 197, 211, 213, 218, 220, 221, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 241, 250, 252, 253, 254; і сьв. Юрий, I, 217, 255—256.
Цикльони, I, 152, 153.
Ціїсарь, австр. I, 39, 40, 41, 46.
Ціцерон, II, 155.
„Цюрило", I, 92.
Чай, I, 101.
Чайка, I, 29.
Чалий, Сава, I, 29, 142.
Чари, I, 98, 108; чарівниці I, 164.
Чарівеньці, рід чортів 183, 190.
Челяковський, I, 54.
Чемберс, I, 53, 62.
Cenerentola, казка, I, 166.
Чепа, ґеоґр., I, 24.
Чернушка, казка. I, 170.
Чернь, I, 147; Дніпрова I, 34.
Черняк, етноґр., I, 142.
Чехія, I, 86; земля I, 10; чехословацьке племя I, 84.
Чечот, етн., I, 106.
Чигирин, I, 7.
Cinthio, M. Giovanbattista Gyraldus, новеліст, I, 208, 209.
Чоловік, убійця жінки, I, 68.
Чорногора, II, 126.
Чорноморія, I, 90.
Чорти, I, 98, 110, 115, 151; II, 93; чортова жінка II, 115, 130.
Чубинський, I, 48, 50, 51, 52, 55, 68, 70, 74, 89, 96, 103, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 121, 125, 126, 130, 134, 167, 228, 234, 242, 246, 251, 254, 256; II, 26, 83, 85, 124, 130, 132, 133, 135, 138, 141, 159, 181, 187, 202, 203, 204, 206.
Чудесна сила, I, 98.
Чудо, люде з чудесними прикметами II, 128 130, 131.
Чулков, етноґраф, I, 54.
Чумаки, I, 67, 125, 126, 130, 133, 232.
Чурило, I, 5, 92.
Шалопути, I, 101.
Шанфлєрі, I, 55.
Шапка, мужицька, II, 51.
Chappays, I, 210.
Шарварки, I, 180, 189.
Шатро, I, 74.
Шашкевич, М., I, 54.
Шафонський, ґеоґраф, I, 24.
Шах Наме, II, 121, 132.
Schwabe, II, 7.
Schwartz, II, 115.
Шевченко, Андр., II, 198, 205.

Шевченко, Платон, II, 191.
Шевченко, Тарас, I, 34, 66, 109, 126, 174, 198, 204.
Шевчук, Стратій, II, 186.
Шевчукова, Ксеня, II, 183, 186, 187.
Шейковський, I, 244.
Шейн, I, 54, 107, 115, 120, 121; II, 26, 64, 206, 210.
Шекспір, I, 160, 161, 167, 168, 171; II, 129.
Шелов, етноґр., II, 63.
Шиньки, жид., I, 37.
Шишацький-Ілїч, ґр., I, 8.
Шідді-Кур (Істория Упиря), I, 248; II, 131, 132, 138, 146, 167.
Schiefner, II, 85, 133.
Шільґер, II, 132.
Шішков, I, 126, 134; II, 87, 93.
Шішманов, Ів., II, 168.
Школи: I, 21; руські I, 186; досліду народньої словесности: I, 87, II, 154 — ґрунтова II, 125, 174.
Шкура: бичача II, 84; вовча I, 193; волова I, 127; з матери II, 133; заяча I, 193; II, 87, 127, 134; коровяча II, 85; осляча I, 158, 166; теляча II, 93; цапяча, II, 87, 91.
Шлюб, I, 113; брата з сестрою I, 112.
Шляйхер, А., I, 5.
Schleicher, етноґр., I, 238.
Шляхта, польська I, 45; українська I, 28.
Schmidt, Bernhard, II, 150.
Schmidt, Fr. Wilhelm Val. I, 200.
Schmidt, M., II, 150.
Schneller, II, 130.
Шопка, I, 145, 146.
Шотландия, I, 53, 54; баляди I, 53; народня поезия I, 62.
Schott, I, 169, 244; II, 130, 136
Шпильки, I, 164.
Шпіґель (Spiegel), Фр., II, 75, 116, 117, 118, 120, 132.
Шпінелєт, I, 124.
Schröer, K. Jul., I, 148.
Штунда, I, 101; II, 94.
Шульгин, В., I, 43, 149.
Шутъ Максимка, I, 196.
Щапов, I, 103.
Щедрівки, I, 96, 117.
„Щиголь“, пісьня, I, 124.
Щучин, м., I, 132.
Юда, I, 86, 202, 260.
Юзефович, Т., II, 112, 138, 142, 143, 144, 157, 158, 162.
Юлїяна, II, 136, 138.
Юпітер, I, 213.
Юрий, сьв., I, 217, 255—256; II, 176.
Яворівське передмістє, I, 187.
Яйце: кіньське I, 217, 246—250; осляче I, 249; фатальне II, 160.
Яковлєв, влр. простонар. віршар, II, 64, 65, 198.
Якушкін, I, 54, 68, 74, 75, 89, 125.
Ямаспа, II, 116.
Ямаспанама, книга, II, 116, 117.
Ян Казимир, II, 143.
Ян Усмошвець, I, 8.
Яничаре-Турки, I, 31.
Ярош, м. I, 30.
Ярмоленко, Прокіп, I, 90.
Ярославна, I, 7.
Zamyad-yast, II, 118.
Zeppa, I, 124.
Zingerle, II, 135.
Zündel, II, 6, 7.

Друкарські похибки в тт. I і II.

						надруковано	має бути
I.	ст.	22	р.	20	з гори	Лаха-пана	Ляха-пана
„	„	65	„	14—15	з низу	такі важні	таке важне
„	„	89	„	19	„	Wenzig	Wenzel
„	„	145	„	7	з гори	окрему відділого	окремого відділу
„	„	150	„	8	з низу	чатуетъ	гатуетъ
„	„	171	„	17	з гори	національніще	національніще
„	„	175	„	7	„	Ти	Ци
„	„	„	„	9	„	Маю	Маю,
„	„	„	„	14	„	поля	пуля
„	„	„	„	18	„	хоць	хоч
„	„	176	„	4	„	Уцюкл	Утюкл
„	„	„	„	11	„	нєго	него
„	„	„	„	14	„	я	ю
„	„	„	„	21	„	Тат	Тай
„	„	„	„	24	„	Знал	Знав
„	„	177	„	1	„	нє	не
„	„	„	„	12	„	єм	єм я
„	„	„	„	22	„	Биднаіш	Биднаяш
„	„	„	„	34	„	взяў	взьоў
„	„	178	„	8	„	всадзїл	всадїл
„	„	„	„	18	„	натрапиль рад-єс	натрапіл, рад-єсь
„	„	„	„	30	„	у пред	в перед
„	„	179	„	16	„	(не)	не
„	„	„	„	21	„	управіл	вправіл
„	„	180	„	11	„	стоіте	стойте
„	„	„	„	14	„	субую	собую
„	„	„	„	27	„	Ідиз	Ідиж
„	„	„	„	34	„	братонькове	братьонькове
„	„	181	„	13	з низу	ісгати	іскати
„	„	182	„	5	з гори	ругок zie u	ругок zie y
„	„	„	„	14	„	могль	могл
„	„	„	„	8	з низу	Іще	Іще (ніт)
„	„	183	„	15	з гори	томже	томжо

						надруковано	має бути
I	ст.	183	р.	7	з низу	товариства	товариша*)
„	„	244	„	13	„	Wenzig	Wenzel
II	„	144	„	29	з гори	козаяькою	козацькою
„	„	147	„	5	з низу	Osterley	Oesterley
„	„	150	„	17	з гори	го	єго
„	„	160	„	20	„	Ерванлєйн	Ерлєнвайн
„	„	223	„	12	з низу	Костамаров	Костомаров

зам. Jüngl м. б. Jülg.

*) Від ст. 175 до 183 — усе похибки в транскрипції Ґаватовичевих інтермедій; поправки зроблено за новим екземпляром його „Tragaedii“ (див. мою розвідку „Якуб Ґаватович (Ґават), автор перших руських інтермедій з 1619 р. (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка тт. XXXV—VI, 1900, 15 і 42).
М. П.

B 1.043/1-2
u355504