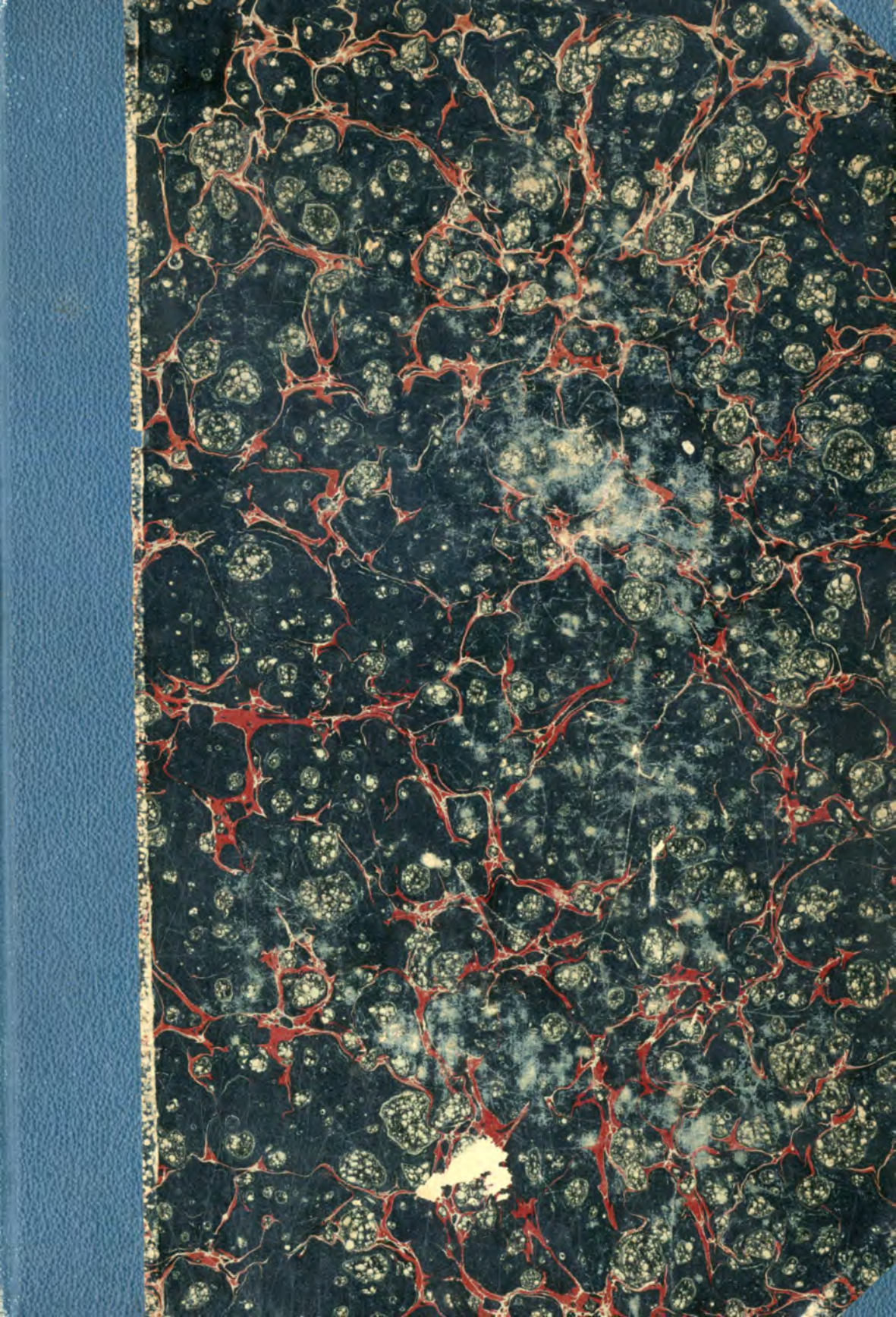






ЛННБ України ім.В.Стефаника



00441071 (H)











В 1043/4

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ  
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

Т. X.

# РОЗВІДКИ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ЗЛАДИВ

М. Павлик.

Т. IV.

У ЛЬВОВІ, 1907.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка

З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка  
під зарядом К. Беднарського.



15 p<sup>2</sup>

Збірка М. С. ВОЗНЯКА

Львівська бібліотека  
АН УРСР  
№ И- 35 504

И-7160



## Зміст IV-ого тому.

---

|                                                                                                                                                                                                                                | сторона |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Славянські перерібки Едіпової історії . . . . .                                                                                                                                                                                | 1—116   |
| Додатки :                                                                                                                                                                                                                      |         |
| I. Генеалогічна таблиця варіантів історії Едіпа . . . . .                                                                                                                                                                      | 117     |
| II. Болгарське оповідане про сьв. Павла Кесарійського . . . . .                                                                                                                                                                | 118—120 |
| III. Церковно-славянська історія кровосумішника Юди . . . . .                                                                                                                                                                  | 120—123 |
| IV. (Додатки до паралель: хорватських, литовських, бретонських; буддійський Едіп-Юліян) . . . . .                                                                                                                              | 123—124 |
| V. (Вказівка на болгарське рукописне оповідане про Павла Кесарійського — Начова, та статтю Стояна Новаковича; болгарська народня пісня про Едіпа; українська пісня про сьв. Григорія та польська легенда про него-ж) . . . . . | 125—132 |
| VI. Оповідане про Павла Кесарійського (Тіквешський текст) . . . . .                                                                                                                                                            | 132—136 |
| VII. Оповідане про Павла Кесарійського (текст Ст. Новаковича) . . . . .                                                                                                                                                        | 136—141 |
| Історія розвідки М. Драгоманова про кровосумішку (чотири її редакції) М. П. . . . .                                                                                                                                            | 141—196 |
| Замітки про славянські релігійні та етичні легенди :                                                                                                                                                                           |         |
| Кілька вступних уваг . . . . .                                                                                                                                                                                                 | 197—198 |
| I. Божа справедливість . . . . .                                                                                                                                                                                               | 198—266 |
| II. Дуалістичне сотворенє сьвіта . . . . .                                                                                                                                                                                     | 266—399 |
| Рисунки (табл. I—VI)                                                                                                                                                                                                           |         |

---





## Славянські перерібки Едіпової історії.<sup>1)</sup>

---

### I.

Болгарське оповідане про Павла Кесарійського. — Вказівки схожих із ним оповідань у інших народів. — Проби пояснити значіне тих оповідань і їх розповсюднене, відповідно ріжним науковим напрямам.

Іще в 1869 р. проф. Вол. Ламанский у своїй статі „Непорѣшенный вопросъ“, надрукованій в петербурьському „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ (CXLIІІ, 351, CXLIIV, 85, 114) помістив болгарське оповідане з рукопису XVII ст., що є тепер у бібліотеці в Любляні.

Се оповідане, подібно багатьом иншим, починає ся просто сентенцією: „Колико се ангелы радувать на небо то о одного грѣшника, кога се покае, нежели за праведнаго, ами послушайте благословеніи христіане да ви кажем чюдо що съ'е сторило“. <sup>2)</sup> Далі розказує ся історія двох дітей царя Анеоня Кесарійського, як вони лишили ся без батька й матери, як не бажали ані ділити царства, ані відступати частини його в вінї за сестрою, а через те жили разом, як опісля родили сина й пустили його в чайці на море, як брат умер, а сестра лишила ся на царстві.

---

<sup>1)</sup> В рос. оригіналі, себ то в рукописі Драгоманова, заголовок отсеі його статі такий: „Исторія Эдина въ славянскихъ переработкахъ“. — М. П.

<sup>2)</sup> Даємо сей цитат у болг. оригіналі. В болг. перводруці він поданий по російськи, себ то в перекладі Драгоманова. — М. П.



Хлопчик же приплив у „землю Иродську“, був вихований черцем Ермолаєм і став царем землі Иродської. Мати його предложила йому руку і він став царем у Кесарії. На ім'я йому було Павло. Коли Павло прийшов по благословління до Ермолая, той сказав йому: „Тобі не яло ся не то царювати, але й по світі ходити“. Павло відповів йому: „Чому-ж мені не яло ся царювати? Я мудрий, хоробрий (юнак), письменний і все знаю, добре й зле“. Ермолай дав йому записку (кніга), яку надібав при нім. Але Павло не читає її зараз, а дає своєму слугі віднести в Кесарію. Там Павло читає записку, перестає спати з жінкою-матір'ю, а що вечір замикає ся в окремій кімнаті тай плаче над тою запискою. Жінка-ж його (мати), чудуючи ся, чому він не приходить до неї в постіль, питає ся слуги і дізнає ся про записку, яку Павло їй віддає їй. Після розмови Павло йде на покаяння до Івана Золотоустого, який засилає його на один острів, саджає його в мармурові стовп, замикає на ланцюг і ключ кидає в море. По 21 роках ключ добувають із риби. Іван входить у стовп і бачить, що Павло сяє мов сонце, а з лиця його тече миро. І мати його спасла ся. „Чюутели, — так кінчить ся оповіданє, — благословеніи христіане, какъвъ грѣхъ прощава Господь, де то (коли) человекъ покае съ сичко сердце“.<sup>1)</sup>

Се оповіданє було перекладено на німецьку мову петербургським академіком Шіфнером, і той переклад надрукований у часописи „Germania“, XV, 288, у статі Райнгольда Келера.

Друкуючи болгарське оповіданє, д. Ламанский каже: „Ся повість, або легенда, судячи по викладу, по місцю дії та по декотрим подробицям, певно не славянський оригінал, а переклад із грецького. Можна допустити, що згадка про Івана Золотоустого, мабуть пізніша вставка, — належить славянському перекладчикови, або переказчикови. Але в усякім разі варто найти оригінал отсеї легенди. Тепер я не можу вдавати ся в такі шукання, як через недостачу тут доконечних підмог, так іще більше через ніколи. Віднайдене оригіналу було би тим більше бажане, що воно могло би значно допомогти пояснити питанє про переймання в народній поезії. Се оповіданє майже до найменших подробиць схоже з одною сербською епічною піснею: „Найда (Наход) Сімеун“. Така схожість, се новий переконуючий

<sup>1)</sup> „Непорѣшенный вопросъ“, ст(атя) III, Ж. М. Н. Пр. СXLIV, 112—114. — М. Др. — І сей цитат поланий у болг. перводруці по рос., як у рос. оригіналі Драгоманова. — М. П.



примір і доказ, що походжене декотрих, а може й більшого числа епічних народніх пісень дорогою переймання з боку, не може бути ніяким чином відкидано наукою“.

Отся гадка висловлена д. Ламанским трохи несміливо, через те що ідеї школи Бенфея про перехід оповідань від одного народу до другого були якийсь час нелюбі націоналістично настроєним славянським ученим, — тепер доволі розповсюджена навіть у славянському світі. Але оригінал наведеного висше болгарського оповідання, — коли розуміти під словом оригінал найблизшу грецьку редакцію, з якої зроблено болгарський переклад або перерібку, — все-ж таки незвісний. А в тім, найблизні свояки болгарського оповідання в письменстві славянським, латинським і інших мов були вже звісні і в часі надрукування статі д. Ламанского, тай окрім того було вже вказано на легко до-разу видну схожість основи сього оповідання і його подіб з основою грецької історії Едіпа, як вона виложена старинними тратіками. Ся схожість така близька, що до-разу повстає питане: чи маємо в тих оповіданнях діло з безпосередніми літературними перерібками тай устними відгуками історії Едіпа, чи з оповіданнями паралельними тій історії, які, вийшовши з глибокої старовини тай існуючої тоді спільности поетичного доробку різних народів, зберегли ся з декотрими спеціальними перерібками у різних європейських народів?

Не так давно славянські вчені, які видавали тай аналізували подібні оповідання, подибувані в писаній і устній словесности Славян, держали ся другої з наведених висше гадок. Так Костомарів, який подибає у старім, великоруським письменстві подібні оповідання, порівнявши їх із сербськими піснями про Наход-Сімеуна та з українською піснею, яку ми розбирати мемо далі, і згадавши класичну історію Едіпа, каже: „Легенда про кровосумішника в своїй основі, без сумніву, вигадка найглибшої старовини. З разу се та мітольоїчна історія, що виразила ся так вигадливо<sup>1)</sup> в міті про Едіпа. Давність існування сеї історії у Славян доказує ся збереженими у різних славянських народів відривками в народніх піснях тай оповіданнях. Поганська старовина хоть і прислабла, під впливом християн-

<sup>1)</sup> У Костомарова: „затїйливо“. В болгарським се перекладено двома словами: „сложно и искусственно“, себ то „скомпліковано й штучно“.  
— М. П.



ства, та не зовсім щезла; у тих, що ще не вповні порозуміли високу вартість християнства, вона була звязана з новими моральними поняттями і фантазія перенесла її образи на християнський світ. Представлюваний у легенді герой переміняє ся в християнського подвижника і називає ся то Андрей, то Григорій; темнота складачів переносить сцену дії то в Крит, то в Рим, — географічні імена, звісні їм із чутки; на сцену появляють ся то говорячі птиці, явна ознака давньої мітології, то монастирі, але з покаліченими додатками чужих їм образів... усе тут має на собі печатку тої перехідної епохи духового руху, коли старі поганські уяви уступали християнським і поки щезли, переплітали ся з остатніми, псували їх чистоту тай самі, своєю дорогою, віддалювали ся від первісного свого складу. Тут отся легенда, надіємо ся, буде одним із важніших матеріалів для досліду давнього духового життя. Із багатьох примірів, де старі поганські перекази входять у повісті релігійного характеру, мало таких, котрі би зберегали в собі так живо мітологічні елементи, як отся легенда. Її відносини до народніх пісень Сербів і Малорусів тай до народніх оповідань, чутих у Великоруси, вказані в нашій статі „Легенда о кровосмѣсителѣ“, надрукованій у III книжці петербурського „Современника“ 1860 р.<sup>1)</sup>

В названій що-йно статі Костомарова каже ся між иншим, що в легенді є сліди „птицеволхвованія — належність усіх мітологій, в тім числі й славянської“.

На подібних основах Костомарів опирає свою гадку про поганське і, як бачить ся, славянське походження аналізованих ним варіантів легенди, яка на його думку дістала свою теперішню форму аж потім, під впливом християнства. По словам Костомарова „сама невідповідність переступу карі по християнським поняттям вказує на її поганський початок. Переступ кровосуміш-

---

<sup>1)</sup> Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелева-Безбородка, II, 424. — М. Др. — (Докладный заголовок сего рідкого видання такий: „Памятники старинной русской литературы, издаваемые графомъ Григоріємъ Кушелевымъ-Безбородко, подъ редакціею Н. Костомарова. Сказанія, легенды, повѣсти, сказки и притчи. Санктпетербургъ. Печатано въ типографіи П. А. Кулиша. 1860. 4<sup>о</sup>, выпускъ первый, ст. III+1—303+1; вып. второй, ст. 304—482+2; вып. третій, ст. 278+2; вып. четвертый, ст. 4+220+2. — М. II.).



ника невільний. Церква християнська, яка розрізняє понуки від учинку, не покарала би так остро невільного грішника<sup>.1)</sup>

Професорови Орестови Міллерови звісні й західно-європейські варіанти легенди про кровосумішника, але він каже, що власне по ріжнородности варіантів, при повсюднім їх розпростореню, можна догадувати ся, що се оповідане істнувало й у західній Європі тай у Славян незалежно від Греків<sup>.2)</sup> Як би згодити ся з сею гадкою, то треба би признати, що легенда істнувала й у західних Європейців, у Славян, як і у Греків, перед розділенем тих племін, себ то від часу найглибшої старовини. Така думка вимагає, натурально, міто-космологічного пояснення основи легенди.

Проф. київської духовної академії Н. Петров у своїй статі „О народныхъ праздникахъ въ югозападной Россіи“ (Труды Кіевской Духовной Академіи, 1871, Сентябрь, Октябрь, Декабрь) вказує просто і ті давні божества, які треба бачити в героях наших легенд про кровосумішника, сина й матір: се, на його гадку, Род — Перун — Сонце й Рожаниця, які опісля в епоху дувірства перемінили ся в сьв. Андрея Первозванного та сьв. Катерину. Остатній висновок д. Петрова засновує ся на тім, що в одному з варіантів легенди про кровосумішника, який ми виложимо далі, грішник названий Андреем, хоть зрештою не апостолом, але автором „покаянного канона“, себ то Критським. Гадка д. Петрова сходиться в повні з духом ідей Афанасьева, автора твору, ще недавно дуже авторитетного, „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“, який, звертаючи увагу на українську пісню про несподіваний шлюб брата з сестрою (шлюб, до якого в більшому числі варіантів не дійшло), в яких брат називає ся Іваном, а сестра Марією, — бачить у браті первісного „бога громовника“, а в сестрі „діву громовницю“, „яких у християнську епоху заступили Іван Хреститель і Діва Марія“<sup>.3)</sup>

На такі пояснення славянських оповідань про кровосумішку вже відповіли ті, хто не бачив у них нічого первісно-славян-

<sup>1)</sup> Легенда о кровосмѣсителѣ, Историческ. монографіи Н. И. Костомарова, 1872, I, 295 і д. — М. Др. — (В найновішій виданю „Собраніе сочиненій Н. И. Костомарова. Историческія монографіи и изслѣдованія — Общества для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ. — Спб. кн. I (1903) ст. 189. — М. П.).

<sup>2)</sup> Илья Муромецъ и богатырство Кіевское, 1870, 12.

<sup>3)</sup> Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. 1868, II, 506.



ського, ані міто-космічного, а вважав ті оповідання просто відгукми грецької історії Едіпа, що одначе перейшла через навмисні церковно-християнські перерібки, які мали на цілі провести різні церковні тенденції, особливо-ж ідею про всемогучість покаяня та сповіди.

Ми мали нагоду ще в 1874—1876 рр. власне таким способом пояснити розповсюднене легенд і пісень про кровосумішку в примітках до декотрих українських пісень і прозаїчних легенд<sup>1)</sup> і представити докладний реферат про ті оповідання в такому розуміню на археологічному конгресі в Києві 1874 р.

Після того в „Russische Revue“, 1880, (IX Jahrg.), IX Heft, (ст. 119—146) д. Віктор Дідеріхс (Victor Diederichs<sup>2)</sup>) надрукував статтю по нашому предмету під заголовком „Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot“, у якій він порівнює руські, в тім числі й, опубліковані нами, варіанти легенди про кровосумішника з західно-європейськими та вказує сліди представлень, які лягли в основу декотрих із них, і з подробицями в византійській церковній літературі, напр. у так названому „покаянному каноні“ свв. Андрея Критського.

1885 р. академік Александер Веселовский у своїй статі „Андрей Критскій въ легендѣ о кровосмѣсителѣ и сказаніе объ апостолѣ Андреѣ“ (Журналъ Министерства Народнаго Просв. 1885, іюнь 231—237) побільшив число аналогій руських оповідань про кровосумішника кількома вказівками на середньовічні оповідання про апостолів Андрея та Йвана, головню на підставі праці Ліпсіуса „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ (1883, I).

Д. Веселовский, який мав нагоду давнійше зачіпати легенди про кровосумішника (в своїй рецензії на наші „Историческія пѣсни малорусскаго народа“ т. I і в своїй розвідці „Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ“ (X, 378—381, де говорить ся про легенду про каючого ся розбишаку), не хоче й балакати про мітологічне пояснене та давнє істноване тих

<sup>1)</sup> Историческія пѣсни малорусскаго народа съ примѣчаніями Вл. Антоновича и М. Драгоманова, 1874, т. I, 280; Малорусскія народныя преданія и рассказы, сводъ М. Драгоманова. 1876, 130—132.

<sup>2)</sup> Усе, що в скобках, додано нами зо статі А. Веселовского. — М. П.



легенд і трактують їх просто, як оповідання, заведені в християнську область християнськими церковниками.

Таким чином славянські оповідання про кровосумішку інтересні між иньшим задля прикладу до дослідів питання про їх походження ріжних метод пояснення схожих у ріжних народів оповідань. Як звісно, тепер серед європейських учених є три методи такого пояснення: 1) мітольоґічно-племінна (школа Куна, Гріммів, М. Міллера й ин., яка змагає звести схожі оповідання до найдавніших міто-космічних формул, що були спільні всему арійському племені, 2) літературно-інтернаціональна (школа Бенфея), яка поясняє схожість оповідань перейманем їх одним народом від другого через обопільний вплив не лиш устної, але й писаної словесности ріжних народів і 3) антрополоґічна (школа Андрю Лянґа, що пішов слідами Тайльора), яка поясняє схожість оповідань коінциденцією способів мислення, однакового у ріжних народів, звертаючи, як і перша школа, увагу головнo на оповідання мітольоґічного характеру, але пояснюючи їх не з поконвічних міто-космічних фраз, а як останки дикого світогляду й звичаїв, які збереглися в словесности більше цивілізованих народів, яко пам'ятки переживання (*survivance*).

Правду кажучи, всі три наукові напрями мають за собою резонні основи, і вже через те не повинні виключати себе взаїмнo, але кождий має бути прикладаний на своєму місці. Перший і третій напрям помагають нам схопити початок оповідання і процес першого його формовання, а другий може пояснити дальші перерібки оповідання та його міжнародній рух, який у багатьох випадках занадто очевидний, аби його можна було відкидати. Задля того, аби не захопити ся доктринерством школи і не впасти в натягання, треба доконче при порівнянім досліді особливо звертати увагу не лише на основи оповідання, але й на подробиці: розвій теми, побутові риси, географічні та історичні вказівки, тенденцію й т. п. Очевидячки, що коли напр. побутові подробиці певних схожих оповідань належать епосі пізнійшій (як напр. царство, мореплавання, торгівля й т. ин. більшої частини казок старого світа), то чудно бачити в розповсюдженню тих оповідань останки давнішого періоду. Заразом, коли побутова обстановка, — не кажути вже про географічні та історичні подробиці, — занадто схожа в варіантах оповідання у ріжних народів, то се вже промовляє в користь перейняття оповідання, розуміє ся, в пізнійшу епоху. При тому дуже можливо,



що основа оповідання й дуже давня, — згідно з доктріною мітольоґічної школи, — але перерібка його тай розповсюднене у різних народів належать, як покаже ся, часам відносно пізнім. Порівняне подробиць варіантів оповідання у різних народів повинно довести до вказання доріг його розповсюдження, понук і цілей перерібки, а нарешті місця й епохи первісного повстання оповідання, при чому дослідник може втихомирити ся аж тоді, коли побачить, що й основа оповідання й подробиці варіанта, який можна признати за найдавніший і більше або менше самостійний, відповідають побутовим (геоґрафічним, суспільним, моральним) ознакам життя певної сторони й епохи. При такому досліді покаже ся, що напр. основа якогось оповідання належить у певній стороні до ориґінальних памяток, або останків давніх космічних мітів або дикого побуту й світогляду, але в иньших сторонах оповідання тої основи належать до числа словесних матеріалів запозичених, пізнійших, оброблених із цілями етичними і навіть соціальними.

Такі, як нам бачить ся, славянські оповідання про кровосумішку, яких основа схожа з грецькою історією Едіпа. З огляду на інтерес, який збуджували в славянському вченому світі ті оповідання, — вони були перероблювані й скусно (напр. в оповіданню Гоголя „Страшная месть“) — і з огляду на можливість перевірити при аналізі варіантів тих оповідань методи різних напрямів у науці про народню словесність, ми вважаємо за потрібне зробити порівняний дослід славянських оповідань отсеї теми можливо повнійше. Вважаємо се тим більше доконечним на сьому місці,<sup>1)</sup> бо серед славянських учених і особливо серед учителів, які означають погляди більшости просвіченої суспільности, а через те й більшости збирачів памяток народньої словесности, — ще дуже переважають понятя вже застарілої школи мітольоґічно-племінної, як се видно й з наведених висше примірів славянських варіантів займаючого нас оповідання.

Найперше зведемо до купи всі ті варіанти, а потім почнемо порівняно-історичний дослід як їх подіб, так і їх самих.

---

<sup>1)</sup> Се-б то в болг. „Сборнику за народни умотворения“. — М. П.



## II.

Сербська пісня про Находа Сімеуна. — Старинні великоруські повісті: про сьв. Григорія-папу, про Андрея Критського та Юду-Зрадника. — Українські усні оповідання про кровосумішника, про Марію Єгипетську таї Андрея. — Українська пісня про вдовицю, що виходить за муж за свого сина.

Із славянських оповідань на тему історії Едіпа найблизші географічно і дуже близькі тенденцією таї подробицями до болгарської повісті про Павла Кесарійського виложені в сербських піснях про Наход-Сімеуна, поміщених у збірнику Караджича.

Ось найблизший до болгарської повісті варіант:

Виховував цар у місті Яні дівчину, не на те, аби віддати її иншим, але на те, аби взяти собі. Цар хоче, а дівчина не хоче. Прийшли сватати її лали та везири, але цар не дає і силоміць бере її собі за жінку. Минуло після того не багато часу, не багато часу — три роки: найшла ся у них дитина мужеського роду, але мати не хоче його годувати, а звиває йому папери та сорочки і заливає його в тяжке олово таї кидає в синє море. „Знеси, море, з землі неправду; який батько, такий виховувач“. Устав патріярха Сава, устав він лов ловити; ловив він літньої днини до полудня і не зловив нічого; але коли вертав ся до хати, то — Бог йому так дав таї доля принесла — найшов він оловянну скриню: принесла її вода до берега, у скрині дитина мужеського роду, не сьміє ся, не дає ручок, не хрещена, не молитвана. Взяв Сава дитину мужеського роду, відніс її в церкву Хилендарську, охрестив дитину мужеського роду, дали йому прегарне імя — Наход-Сімеун. Коли дитина доросла до коня та до ясної зброї і навчила ся гарно письма, тоді сказав йому патріярха Сава: „Чадо моє, Наход-Сімеуне! Я тебе, чадо, виховав, але не я тебе родив: я найшов тебе на березі моря. Візьми, синку, папери та сорочки, іди від міста до міста, шукай свого батька!“ Взяв Сімеун папери та сорочки і пішов від міста до міста таї дійшов до Яни міста. А в Яні місті помер цар, помер і поховали його; лишила ся пані цариця одинока в білому дворі. Сватають її лали та везири, просять її, але цариця не хоче, і каже пані цариця: „Нехай вибере ся шістдесят молодців, що найкрасших і що найвисших зростом, а я стану на білій стіні таї кину золоте яблуко: хто зловить золоте яблуко, тому я буду вірною дружиною“.



Вибрало ся шістдесят молодців, що найкрасших і що най-висших зростом, і стали в місті під стіною, а цариця стала на стіні тай кинула золоте яблуко, і зловив яблуко Наход-Сімеун і звінчав ся з панею царицею.

Коли минуло не багато часу, не багато часу — три неділі, пішов Наход-Сімеун борзий лов ловити. Лишила ся сама пані цариця в білому дворі. Коли цариця стелила постіль, то найшла папери й сорочки тай сказала: „Боже милосерний! За все тобі слава! Я тяжко согрішила перед Богом!“

Коли-ж сонце заходило, Сімеун вертав ся з борзого лову, вийшла йому на зустріч пані цариця, ронить слёзи по панському лицю: „Чадю моє, Наход-Сімеуне, ти согрішив перед Богом! Ти змішав ся з матірю своєю, не знаючи, чадю моє любе!“ Коли вчув се Наход-Сімеун, зронив слёзи по панському лицю; потім іде в Хилендарську церкву, припав до грудий Савиних, одягнених у шовк, і став сильні слёзи проливати: „О, мій отче, патріярхо Саво! Скажу тобі два-три слова: я согрішив тяжко перед Богом, я змішав ся з матірю мою, не знаючи, родителю Саво! Чи можеш мене простити за се?“

Каже йому патріярха Сава: „Чадю моє, Наход-Сімеуне! Не можу я простити тебе за се; не іграшка своя рідна мати! Лише так я можу простити тебе: збудую камінну вежу тай кину тебе туди, а ключі кину в море. Коли дістану з моря ключі, тоді й гріх твій буде прощений“. Збудував патріярха Сава камінну вежу, кинув Сімеуна у камінну вежу, а ключі кинув у синє море. Минуло часу трицять років; плили по морю рибалки тай зловили рибу злотоперу, принесли її в дар патріярсі Саві.

Коли Сава рибу розрізав, то найшов у рибі ключі, а Сава вже був і забув за них. Як побачив, то й нагадав: „Горе-ж мені перед Богом Вишнім! Я й забув за Сімеуна; отсе-ж і ключі від мого Сімеуна!“ Відімкнув він двері від темниці, а вже Сімеун умер, умер і став сьвятим. Тоді пустили голос на чотири сторони, зійшло ся багато попів, читали три дні і три ночі і держали велике бдініє, і читали великі молитви; молили сьвятого, (аби сказав) куди він хоче? Пішов він до Хилендара в церкву. Там сьвятий і спочиває в гарній Хилендарській церкві“.

Другий варіант більше обнароднив ся, і заразом у ньому вменшено й натовп гріхів, так потрібний духовним книжникам задля більшого піднесеня сили покааяня, — хоть грішниця-мати



й представлена тут у народнім образі палкої жінки, що спить із гарним вояком без подружжя.

Ось той варіант :

„Рано вийшов старець калуґер на Дунай, на студену воду, аби набрати дунайської води, і вмити ся і Богу помолити ся; і стала ся старцеві пригода: найшов він оловяну скриню, викинула її вода під беріг. Він подумав, що в ній скарби, тай відніс у монастир. Коли-ж відчинили оловяну скриню, то не найшли в ній скарбів, але найшли в ній дитину мужеського роду семиденну. Вийняв він дитину зо скрині, охрестив її в своєму монастирі і дав їй прегарне імя: Наход-Сімеун. Не віддав він дитини мамці, але вигодував її у своєму монастирі, вигодував медом і цукром. Коли минуло дитині рік, вона була така як инша в три роки; а коли минуло їй три роки, вона була така, як инша в сім років; а коли минуло їй сім років, вона була така, як инша в дванацять років; а коли скінчило ся їй дванацять років, вона була така, як инша в двадцять років. Чудово вивчив ся Сімеун письма: не боїть ся він ніякого дяка (ученика), ні навіть свого старця ігумена.

Раз рано у сьвяту неділю зійшли ся монастирські дяки тай стали грати ся усяко, скакали, камінем кидали. Наход-Сімеун далі ніж усі скочив і далі ніж усі камінь кинув. Осердили ся монастирські дяки тай кажуть Наход-Сімеунови: „Сімеуне, найдо поганий! Нема у тебе ні роду, ні племені; сам ти не знаєш, якого ти роду: тебе наш старець ігумен найшов у скрині на березі води“. Доскулило Наход-Сімеуну. Іде Сімеун у свою келію, бере чесне євангеліє, читає Сімеун і слёзи ронить. Приходить до нього отець ігумен і питає ся Наход-Сімеуна: „Що тобі, Сімеуне? Чому рониш із очий слёзи? чого тобі не стає в моєму монастирі?“ Відповідає йому Наход-Сімеун: „Пан-отче мій, ігумене! Допікають мені монастирські дяки тим, що я сам не знаю, якого я роду, що ти найшов мене на березі. Слухай, отче ігумене! Про Бога істинного, дай мені свого коня: поїду я в білий сьвіт шукати, якого я роду, простого чи якого панського; а як ні, то скочу в тихий Дунай!“ Жаль стало старцеві ігуменові. Він одяг Сімеуна як свого сина, справив йому гарну одєжу, дав йому тисячу дукатів і свого білого коня із своєї стайні. Поїхав Сімеун у білий сьвіт. Ходить Сімеун девять років, шукає свого роду-племені; але як його найти йому, коли нікого запитати ся? Коли поступило на десятий рік, то прийшло на думку Наход-Сімеунови йти назад у свій мана-



стир. Він завернув свого білого коня. Раз рано їхав він під білим містом Будимом; виріс Наход-Сімеун і став красший ніж яка дівчина. Пишно сидить на своєму білому коні, герцює конем по полі Будимському та поспівує своїм білим горлом. Побачила його Будимська королева тай кричить до гарної рабині: „Іди швидко, гарна рабине, злови під молодцем коня тай скажи йому: Королева кличе тебе, хоче тобі щось сказати“. Швидко пішла гарна рабinya, зловила під Сімеуном коня тай сказала по-шепки Сімеунові: „Молодче! кличе тебе королева і хоче тобі щось сказати“. Тоді він повернув своїм білим конем до двора на білий замок; коли пішов до пані королевої, зняв свою шапку, поклонився до землі тай сказав: „Пома'й Біг, королево!“

Королева прийняла від нього привіт, посадила його за готу софру (стіл). Принесли вино й горівку та всякі ласощі. Сидить Сімеун, п'є червоне вино і не може надивитися королеві на Наход-Сімеуна. Коли-ж зійшла на землю темна ніч, каже королева Сімеунові: „Скидай одягу, незвісний молодче! Ти вартий переспати ніч із королевою та цілювати Будимську королеву“. Сімеуна змогло вино; він скинув одягу тай ляг на постіль із королевою, і цілював у лице королеву. Коли-ж рано зазоріло, Сімеун протверезився тай побачив, що зробив. Дуже досадно стало Сімеуну; схопився він на лехкі ноги, одягся тай пішов до свого білого коня. Королева частує його і кавою з цукром і горівкою, але Сімеун не хоче нічого, сідлає білого коня тай їде Будимським полем. Тут нагадав Сімеун, що лишилося чесне євангеліє у королеві в білому замку. Завернув Сімеун буйного білого коня, лишив на подвір'ю коня, а сам пішов у білий замок. Аж сидить пані королева, сидить молода на ганку і читає чесне євангеліє тай ронить сльози по білому лицю. Каже Сімеун пані королеві: „Дай, королево, чесне євангеліє!“ Відповідає йому пані королева: „Сімеуне нещасний! В лиху годину найшов ти свій рід; на горі ти прийшов до Будима і ночував із королевою і цілював її в лице. Ти цілював так свою матір!“

Як учув се Наход-Сімеун, зронив сльози по білому лицю, потім узяв чесне євангеліє і поцілював королеву в руку. Їде Сімеун до свого білого коня, сідає на нього тай їде в монастир. Коли побачив його отець ігумен і пізнав коня із своєї стайні, що на ньому сидить Сімеун, і пішов йому на зустріч. Сімеун зіскочив з білого коня, поклонився до чорної землі, поцілював вітця ігумена в одягу й руку. Каже йому отець ігу-



мен: „Де ти був так довго, Наход-Сімеуне?“ Відповідає йому Наход-Сімеун: „Не питай ся, отче ігумене! в лиху годину я найшов свій рід і на горі дійшов до Будима“. Все йому розказав Сімеун. Коли вчув се отець ігумен, узяв Сімеуна за білу руку тай відчинив прокляту темницю, де була вода по коліна, а в воді змії та ящірки, кинув Сімеуна в темницю тай замкнув прокляту темницю і кинув ключі в тихий Дунай, і сказав старець по-шепки: „Коли вийдуть ключі з Дуная, тоді Сімеуна простить ся“. Так минуло дев'ять років, а на десятім році рибаки зловили рибу і в рибі нашли ключі тай показали старцеві ігуменові. Тоді нагадав собі ігумен Сімеуна. Він узяв ключі від темниці тай відімкнув прокляту темницю; не було в темниці води, не було ні зміїв, ні ящірок. Сонце світило в темниці; сидить Сімеун за позолоченим столом, а в руках держить чесне євангеліє“.

Костомарів-же подибає у рукописі XVII ст., присланім йому з Новгороду (Великого) староруське оповіданє ось якого змісту:

„Був у римських сторонах король, на імя Піркус Мудрий. Мав одного сина та доньку одну, яких дуже любив. Постарівши ся тай ослабши дуже, покликав до себе всіх бояр і вельмож і лицарів і князів тай сказав їм: „Любі мої князі тай бояре! Знаєте, що мені від сеї слабости не встати; і доньку я маю, а не одружив її по закону, і отсе наказую тебе (дочко?) сину своєму і благословляю, аби він, брат її, по моїй смерті, сестру свою а мою доньку з чоловіком злучив по закону тай поводив ся з нею по моїй смерті чесно“.<sup>1)</sup> Се сказавши помер. Син його царював дуже мудро і свою сестру держав тай шанував добре, і любив і без неї ні пив ні їв; але нарешті дуже роз'явив ся до сестри, аби зробити з нею перелюбство; і покликав сестру свою тай став їй гадку свою повідати: „Прошу тебе, сестро моя, не против ся волі моїй, сповни бажанє моє; як отсего мого бажання не сповниш, то не зможеш бачити мене живого“. Не послухав брат просьби її тай зробив над нею волю свою. Королівна стала дуже плакати і ніхто не міг її потішити, але й король-брат її не раз потішав і перелюбство своє робив. І коли минуло пів року і дізнав ся король, що сестра його в животі зачала, то засумував дуже, і став плакати, але потішити його в горю не міг ніхто. Сестра-ж його стала його роз-

<sup>1)</sup> Все взяте в чужослів тут і далі перекладаємо до-слова з первісного оригіналу — докладніше ніж у рукописі Драгоманова, тай увесь поданий ним зміст оповідань виправляємо по тому-ж первісному оригіналу. — М. П.



раджувати: „Любий мій брате! Послухай мене! Не ми одні на сьвітї перші, що Господа Бога прогнівили і такий переступ учинили! Є у нас чоловік старий і дуже мудрий, і батько наш кликав його до себе, і розпитував його про все, і тайну батька нашого (він) знав і беріг, то й ми прикличмо його тай скажім йому (все): що він нам придумає, те ми й зробім“. Закликав король того чоловіка тай сказав йому з великим жалем усе за рядом, що йому лучило ся. Чоловік же той сказав йому: „Послухай, королю, моїх слів: коли хочеш, аби се діло було тайне, то скажи скликати всіх князів і бояр держави своєї, тай перед усіма віддаси королівну мені в руки, а сам іди до гробу Господнього і до всіх сьвятих місць помолити ся і просити прощї у Господа Бога за свій гріх. Я-ж, узявши сестру твою до себе, з жінкою моєю тайну сесю сховаємо!“ Король зробив так, а старий лицар завів королівну доньку в своє місто, у свій замок. Там вона сиділа з жінкою лицаря в окремій кімнаті і коли прийшов час родити, то лицар хотів закликати попа хлопчика охрестити. Але королівна сказала: „Не хочу я, аби сей хлопець хрещений був“.<sup>1)</sup> І казала лицареві зробити чайку малу, тай оповивши (хлопчика) казала його положити в ту чайку а під голову того хлопчика казала покласти п'ятдесят фунтів золота, а під ноги фунт срібла і лист написати казала: „Хто сего хлопця найде, нехай знає, що від брата й сестри родив ся і нехрещений і має під головою п'ятдесят фунтів золота, а в ногах фунт срібла; і хто найде хлопця сего, нехай охрестить його, за те візьме собі золото, а срібло ховати йому на науку письма“. І поклала той лист у посудину, з великими сльозами, і казала лицареві хлопчика того в чайці пустити по морю, аби він плив по морю, куди Бог йому позволить. Лицар так і зробив.

І коли він, уже вертаючи ся, був коло свого двора, то стрітив його посол королівський, прийшов від землі сьвятої, і сказав: „Государ наш король умер, і тіло його везуть із землі сьвятої“. Далі повість описує довго й широко неінтересні переговори королевої з лицарем і послом і сум її.

---

<sup>1)</sup> В оригіналі стоїть: „не хочу азъ, дабы сие отроча не крещено было“, але се друге „не“, — як показує ся далі — помилка, чия? чи того, хто писав рукопис, чи перводруку? — не знати. Ся помилка повторена й Драгомановим. — М. II.



По похороні царя якийсь князь Бургундський<sup>1)</sup> післав своїх чесних послів до королівни просити, аби пішла за нього. Вона-ж йому відповіла, що до смерти не хоче мати чоловіка... Учувши се князь дуже розсердився, зібрав силу не малу, і напав на землю її, багато міст вогнем попалив і людий постинав і багато лиха наробив; від того великого страху королівна втікла в одну твердиню і там довгий час жила.

Тим часом чайка з хлопчиком пліла по морю — чи довго, Бог його знає — і приплила у п'ятнишній день до одного монастиря, і стало ся тоді, що ігумен ходив при морі, і побачив чайку малу і казав її рибалкам до берега притягти і найшли в чайці хлопця в дорогім убраню і казав його взяти, і найшли письмо, і прочитав його, і взяв із-під голови золото, а з-під ніг срібло, і дізнав ся, що він високого роду, і взяв його тай охрестив і дав імя Григорій. І потім дав його на виховане одному рибалці. Рибалка-ж виховав його, і зробив ся з нього хлопець гарний. Коли-ж йому було сім років, взяв його ігумен до себе в монастир на науку письма, і швидко навчили його божественного письма, і за те його черці полюбили духовною любовю; став він четцем божественних книг. Одного часу лучило ся Григорію грати мечем із сином того рибалки, якого мав за свого батька, і вдарив якомсь мечем сина рибалчиного; син-же рибалчин став плакати та жалувати ся матери своїй; мати-ж його, вийшовши, стала Григорія лаяти, кажучи: „Пощо ти, Григорію, беш сина мойого! він ліпший від тебе, і ми чи знаємо, відки ти?“ І каже їй Григорій: „Мати моя возлюбленна! хиба-ж я не син твій, що ти мене так лаєш?“ Тоді вона-ж розказала йому, як його найдено. Молодець став просити ігумена, аби пустив його „въ военъски чинъ послужити“. Ігумен обіцявав йому, що по його смерті буде начальником ігуменом, але Григорій настоював на своїм бажаню: іти „своихъ родителей искати“. Почувши се, ігумен пішов у свою келію і взявши письмо, яке найшов у чайці, дав його Григорію. Він же прочитавши порозумів, що родив ся від брата й сестри, і сказав: „Боже вседержителю! каковыхъ азъ родителей имѣхъ! нынѣ же егда тако есть, поиду в землю святую работати Господеві за грѣхы родителей своихъ, и тако животъ свои скончаю“.<sup>2)</sup> Григорій відплив до святих місць, але зняв ся супротивний вітер

<sup>1)</sup> В оригіналі „князь бургонской“. — М. П.

<sup>2)</sup> Слів від „Почувши се“ нема у Драгоманова. — М. П.



і заніс його в землю, де він родив ся. Тут він дізнав ся про смерть короля, про те, що він не лишив сина, лиш одну сестру свою,<sup>1)</sup> про напад чужого князя та про зруйноване землі. І сказав Григорій (одному городянину, який узяв його на квартиру): „Я рибалка і вояк і з мечем у воєнності мужній; іди, скажи начальникови міста сего, щоб він мені обіцяє дати? Я воювати му за правду тої дівчини і за все місто против її неприятелів“. Григорієви пощастило ся вбити Бургундського князя і за один рік він очистив усю землю. Діставши свою нагороду, він хотів іти в инше місто, але йому предложили, аби оженив ся з королівною. Королівна уступила вговорюваням лицарів. Повінчали ся вони по закону і жили в веселости. Григорій по звичаю своєму ніколи ні пив, ні їв, але перше входив ув окрему кімнатку і прочитував письмо, яке з ним було в чайку покладено, і відти виходив зі сльозами. І лучило ся раз одній служниці бачити, як король плаче і читає письмо, і сказала вона пані своїй королівні: „Чим ти прогнівила государя свого?“ Та відповіла: „Ні одна жінка так не живе, як я з государем моїм перебуваю, але скажи мені, чому ти таке мені кажеш?“ Служниця розказала їй, що бачила сльози в очах пана. Коли раз король поїхав на лови, то королева пішла в ту його осібну кімнатку і найшла і прочитала своє письмо. Потім оповідане рисує довго та широко роспуку королевої, розмову її з чоловіком-сином і роспуку остатнього. „Ліпше, як би я була спалена вогнем, або черв'яками звіджена, ніж мала я зробити таке!“ скрикує королева тай каже синові: „Нынѣ стану азъ Господу Богу молитися и труды ко трудомъ прилагати и странствовать до исходу души своея! Ты же владей кравевствомъ!“ Рече к ней сынъ ея: „Не тако, мати моя, но ты государствуй в кравевствѣ семъ; азъ же поиду странствовать и плакать вся дни живота моего, аще Господь Богъ простить грѣхи наша!“<sup>2)</sup>

І встав у ночі, одяг ся в старецьку одежу і попрощав ся з матір'ю своєю, і пішов босими ногами, куди його Бог напутить, і прийшов ув одно місто і в дім одного рибалки, і просив того, аби пустив його на ніч. Рибалка же завважив, що гість його пан, а не простий чоловік і сказав йому се. Григорій відповів: „Я странник і без усякої чесноти; лише пусти мене, ради Бога,

<sup>1)</sup> Звістки про сина й сестру короля нема у Драгоманова. — М. П.

<sup>2)</sup> У Драгоманова цитат від „нынѣ“ переведений на російське. — М. П.



в дім свій". Вчула се жінка рибалчина і сказала чоловікови своєму, аби пустив його. Рибалка завів його в свій дім і дав йому хліба їсти. Рибалка сказав Григорію: „Коли хочеш, то я знаю на морі острів, пусте місце, подобно (там) жити Бога ради странному чоловікови". Григорій урадував ся і впав йому в ноги тай попросив показати йому те місце... На другий день рано відвіз рибалка Григорія на острів, що був віддалений шіснацять поприщ, і найшли там пусту полату. Григорій увійшов до неї і наказав рибалці замкнути себе і ключ кинути в море... Григорій пробув у тій полаті сімнацять років, плачучи та молячи ся Богу. Того часу не стало в Римі папи. Коли дуже заметушили ся, аби найти мужа сьвятого на престіл сьвятого апостола Петра й Павла,<sup>1)</sup> то почув ся голос із неба: „Пошукajte мужа сьвятого іменем Григорія, тай осьвятить його папою". Вчули люди таке невимовне чудо і зрадували ся, і післали по різних країнах шукати сьвятого мужа Григорія. Стало ся так, що ті послі ночували у того самого (рибалки), який замкнув Григорія. Аж тепер, розмовляючи з ними, той нагадав собі свого гостя. Того самого дня зловив рибалка лиш одну рибу, і в ній найшли ключ, яким був замкнений Григорій перед сімнацятьма роками. На другий день рано знайшли Григорія живого тай вінчали його на папу. Слава про сьвятість нового папи розповсюднила ся скрізь і дійшла нарешті до його матери, тому вона й рішила ся піти попросити його, аби простив їй гріхи. Григорій пізнав її тай дав їй відпуст, а потім постриг її в черниці тай зробив ігуменею в дівочому монастирі".<sup>2)</sup>

Інша старинна великоруська повість (зо збірки належної професорови О. І. Буслаєву<sup>3)</sup>), передає історію кровосумішника з особливим подробицями:

Будо місто і в тім місті був один купець на імя Пулї-в ач. Ішов із ліжничі (спальні) своєї і чув той купець птиць, називаних голуби, як два говорили між собою: „Вуде у нашого пана радість: жінка його вродить йому сина і назвуть його Андрей, і той хлопчище усе свого батька, а матір свою візьме собі за жінку і 300 дівць-стариць „растлить блудомь". А то

<sup>1)</sup> Слова від „Коли" пропущено у Драгоманова. — М. П.

<sup>2)</sup> Памятники старинной русской литературы, изд. Гр. Куселева-Безбородко, II, 418—23.

<sup>3)</sup> Сеї уваги Костомарова нема у Драгоманова. — М. П.



був монастир від міста того трицять поприщ. І вчувши се той купець зачудував ся говірці тих птиць і наказав бабі зробити йому (хлопчикови) смерть. Але баба побояла ся суду божого і не зробила смерти хлопцеві, і сказала все матери його. Мати-ж його казала його охрестити. Назвали його Андрей. І казала мати перерізати його черево поперек ножем і дошки привязати пояском і пустити на море. По наказу божому дошка припливає до дівочого монастиря, збудованого в честь „Неопалимої купини“. Ігуменя зразу підозривала калуґерок, але ті стали плакати та клясти ся: „Мы не вѣмы, госпоже, сего дѣтища и не растлихомся“. Ігуменя взяла хлопця, казала зашити черево його і вигодували його козячим молоком. „Отроча же бысть 15 лѣтъ и вложи на умъ ево ветхи зломышленье і ненавистникъ рода христіанскова дияволъ мысль злую, і нача отрокъ той єдину по єдиной дѣвицѣ і старице оскверняти блудомъ, овогда сильно творяще блудъ, овогда любовию въ тайнѣхъ улучи время, і то и съ игуменьєю блудъ<sup>1)</sup> сотвори“.

Тут сама повість осуджує вивороть впливу того принципу, який думали провести в суспільности складачі подібних оповідань. „Коли ігуменя побачила своє беззаконство, то зібрала всі сестри тай стала каяти ся за свій гріх. Але показало ся, що всі були грішні. Тоді сестри запитали ся ігумені, як вона согрішила. Вона відповіла: „(Андрей) перелестив мене своїми богатьома притчами (про) давнійших людей, які впали в гріх: митарів і гонителів і блудниць і блудників і всіх праведних від віка. (Він) сказав: покаянiєм і сльозами й милостинею ми спасемо ся“. Після спільного покаяня калуґерки почали займати свій час постом і молитвою та милостинею, а Андрея із монастиря вислали, і замкнули міцно монастирські ворота, аби ані один мущина не входив у монастир. Андрей пішов у місто Крит і не знаючи батька свого ні матери, найняв ся у батька свого стерегти виноград. І наказав йому (батько): „Коли побачиш, що хто йде в виноград, то чи в день чи в ночі, застріль його на смерть“. Раз купець (батько його) каже сам до себе: „Піду в виноград мій, стрібую сторожа свого. І прийшов о-півночі до виноградних воріт і побачив (його) той наймит, і взяв лук свій і застрілив батька свого на смерть, думаючи, що то злодій прийшов; і побачив

---

<sup>1)</sup> Слово „блудъ“ (тут і висше) тай слова „творяще блудъ“ чомусь-то пропущені в болг. перводруці і в рос. оригіналі — може за- для цензури; намісь них покладено точки. — М. П.



наймит, що то його пан, і налякав ся, і пішов сховав його під яблоню, і сказав пані своїй. Пані трохи поплакала і поховала його; і за малий час захотів наймит той узяти паню свою за жінку. В ночі, по шлюбі, жінка завважала на череві свого чоловіка рубець. На питанє її молодець оповів цілу історію.

Потім, розуміє ся, описує ся роспука обох. Мати посилає Андрея шукати якого попа, аби простив йому гріхи, але піп не прощає йому через велику скількість його гріхів. Андрей убив попа аналоєм церковним. І пішов сповідати ся до другого попа, але й той сказав: „Не подобає нам таких на душу брати“. Андрей відповів: „Христос прийшов у світ прикликати грішників на покаяне, а ти, попе, не хочеш простити мене за гріхи мої! Сказано в євангелію: коли звяжете на землі, буде звязано на небесіх і т. д.“. Піп відповів: „Не хочу я такого гріха носити на собі, бо не має прощення такий чоловік, що зробив (такий) гріх“. Андрей і того попа вбив і поясом своїм витяг його з церкви. Третього попа Андрей убив церковним замком. І сказав собі Андрей: „Іду в місто Крит, там є єпископ. Той мене прийме на покаяне, бо він розумний і богобоязний — той мене простить. А як не простить мене, то піду в далеку сторону до царя в орду, і здвигну великі війська, і підпалю місто Крит а людей в полон візьму, а єпископа убу“.

Але добрий і чоловіколюбний Бог не хоче смерті грішників, а чекає, аби покаяли ся. І прийшов Андрей у місто Крит і поклонив ся єпископови. Єпископ приймив його і казав найти матір Андрееву. І бачив єпископ, що Андрей укріплений мужністю, і що хоче бути вибраний посудиною божою, тай став випитувати його на самоті. Потім покликав і його матір і став їх навчати в двох. Пустивши їх, єпископ казав викопати яму три сажні глибоку та по пів сажня з усіх боків. Покликав єпископ Андрея з матір'ю і післав його по чорнило та папір, і коли Андрей увійшов у яму, єпископ казав накрити його залізними веригами тай запечатати в ямі і дав заповідь (на) 30 років, і коли виповниться ся та яма землею і стане земля над ямою, тоді прощений буде від гріхів своїх. А матери його єпископ прорізав ніздрі і замкнув замком, а ключ того замка казав кинути в море, а багатство їх єпископ казав роздати бідним. І казав єпископ Андреевій матери ходити по світі і Господа Бога Спаса Нашого Ісуса Христа славити і милости просити за свій гріх. „Тоді будеш прощена (сказав єпископ), як сей ключ вийде із моря“. Андрей, сидячи в ямі, зложив канон, який сьпі-



ває ся у піст п'ятої неділі в четвер, і так пробув трицять років. І прийшли до єпископа гості з багатьох сторін і між ними була й тота жінка із замком на ніздрях. І того часу казав єпископ на трапезу купити рибу, і спатрошили їй черево і випав із риби ключ і показали той ключ єпископови. Єпископ пізнав ключ, казав закликати матір Андрєву і зняв замок із її носа. І казав єпископ Андрєву матір постригти в чернечий чин. І прийшов єпископ до Андрея з усім собором до ями. Андрей сидів над ямою, дописував дев'яту пісню великого канона... По смерті єпископа (третього дня) Андрей став на його місце і був єпископом у Криті. Трицять років жив боговгодно та праведно, постив, молив ся, творив милостиню, і збудував чимало церков і т. д., і т. д.<sup>1)</sup>

Нарешті третє оповіданє Костомарів викладає у своїй статі „Легенда о кровосмѣсителѣ“. Се історія про Юду Зрадника.

„Був один муж у Єрусалимі, на імя Рувим; друге його імя було Симон. Він походив із Данового коліна — не дурно то сказано в книзі Битія: „Да будетъ Данъ змія на распутіи“. Се значить, поясняє ся в повісті, що з коліна Данового народить ся Антихрист.

Рувим мав жінку, на імя Циборія. Вона зачала сина і при-снів ся їй такий страшний сон, що збудивши ся з переляку сказала чоловікови: „Снило ся мені, що я-дї вродила сина, за якого причиною згине увесь наш нарід“. — Пусте говориш, і слухати тебе не варто!“ сказав їй чоловік. „Ні, відповіла Циборія, я вроджу сина; не лукавий дух налякав мене мрією: то була дійсна об'ява“. І справді Циборія завагоніла і в свій час породила сина. Родичі задумали ся: вбити дитину — страшенно; але не переливки й виховувати руїнника свого роду; вони поклали дитину в скриньку з письмом, на якій зазначили, що імя синові Юда, тай пустили на море. Хвилі принесли скриньку на острів Іскара. Там царював цар, у нього не було дітний. Пішла цариця перейти ся морським берегом і бачить, коло бе-

---

<sup>1)</sup> Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелева-Безбородко, II, 415—417. — М. Др. — Се резюме виправлено нами по первісному оригіналу в виданю Кушелева. Драгоманів дописує в рос. оригіналі своїй статі до сего оповіданя ось яку замітку, лише не знати до якого місця: „Подібна подробица подибує ся в великоруських і українських варіантах легенди про каючого ся розбишаку. Се легенда записана і в Болгарії. Ми надіємо ся зайняти ся нею иншим разом“. — М. П.



рега колише ся на хвилях скринька. Цариця казала її взяти тай відчинити. Там найшла вона гарного хлопчика; вона зітхнула й сказала: „Горе мені неплідній! Як би я хотіла мати оттаку дитинку; тоді би й царство моє не лишило ся без наступника“. Вона казала дитину годувати, а про себе пустила чутку, що вона вагітна, а як прийшов час, коли могли повірити, що вона вродила, то показала мов би то вроджену, ту дитину, яку найшла у скриньці. Цар, чоловік її, не підозрівав хитрощів і дуже радів, думаючи, що справді йому вродив ся син, і ввесь нарід радів із ним. Хлопчика стали виховувати по царськи. Але через якийсь час цариця справді завагоніла і в свій час породила сина. Коли оба хлопчики підросли і стали грати ся з собою, то Юда кривдив і бив царського сина, а той через него часто плакав. За те цариця не раз била Юду; вона знала, що то не її син і любила свою рідну дитину більше ніж приймака. Через якийсь час і всі дізнали ся, що Юда не царський син і найдений на березі моря у скриньці. Йому стало соромно. З досади він убив свого буцім-то брата і знаючи що його жде за те біда, втік і прийшов у Єрусалим, замішавши ся в товпу тих, що несли туди дань. Там він наймив ся між слуг у Пилата, який тоді був єрусалимським ігемоном (начальником); Юда подобав ся Пилатові; остатній узяв його до себе у двір, а через якийсь час так полюбив, що зробив його найстаршим і завідателем над усім своїм домом, і всі слуги, від малого до великого слухали Юди. Раз Пилат дивив ся з дому свого у сад, що був перед його очима недалеко від його дому, і побачив там гарні яблука. Пилат сказав Юді: „Мені хоче ся попоєсти яблук із того саду; як не попоїм, то вмиру“. Юда побіг у сад і став рвати яблука. Сад той належав до Рувима, батька Юдиного. Господар побачив, що чужий чоловік заліз до нього в сад і рве яблука, кинув ся на нього і став лаяти. Юда те-ж відповів йому лайкою, а потім оба стали бити ся; тоді в бійці Юда вхопив камінь і кинув у шию Рувимови. Рувим віддав дух. Юда не підозрівав, що вбив свого батька, нарвав яблук тай прийшов до Пилата.

Через якийсь час Пилат віддав удовицю Рувимову Циборію за свого любого слугу Юду і з нею передав усе майно покійного Рувима. Але раз Циборія, вже яко жінка Юди, стала сумувати. Чоловік її, Юда, став розпитувати її, що воно таке. „Я найнещасливіша з усіх жінок, — сказала Циборія, — я кинула сина свого у море, чоловік мій умер ненадійно не



знати з чого, а Пилат додав мені сльози до сліз, віддавши мене силоміць за тебе“.

Коли вчув Юда про хлопчика вкиненого в море, то розказав, що з ним діяло ся, і тоді показало ся, що Юда вбив свого батька, а матір свою взяв собі за жінку.

Тоді за порадою матери своєї Циборії, задля покаяння Юда пішов до Господа нашого Ісуса Христа, який тоді навчав нарід і зціляв недужих у Юдеї. Юда сподобив ся дістати прощення. По невідомим божественним присудам, Господь так полюбив його, що приймив у число апостолів і поручив йому дбати про тілесні потреби. Як потім Юда став зрадником, се звісно з євангельського оповідання, і повість нічого не додає до того, що там є.<sup>1)</sup>

В устній українській словесности є легенда, похожа на Костомарівську історію Андрея. Вона записана д. Манджурою в селі Синегубовці (Александрівського повіту, Єкатеринославської губернії).

„Був чоловік та жінка, і був у них один син. От раз і снить ся їм, що як виросте їх син, то батька вбе, а з матірью буде жити, а там і матір убє. Повставали вони і хвалять ся один другому, що їм преснилось. „Ну, кає, давай розпоремо йому живіт, заднім в бочку і на море пустим“. Взяли, розпороди йому живіт, заднили в бочку і пустили на море. Плив він, плив, а матроси й почули. „Шо то, кажуть, дитина в боцці плаче?“

Піймали ту бочку, виняли його, зашили йому живіт і зросили його. От як виріс він, попрощавсь з матросами і пішов свого хліба шукать. Приходе до свого батька, і той того не зна; він і нанявсь у його саду стерегти с таким уговором, що він, хто-б не прийшов в сад, буде до трьох раз окликать, як в третє не озветь ся, то буде стрілять. Ну, прослужив він нестільки ремня, хазяїн і кає: „Дай піду повірю його, чи він так і робе, як казав?“ Приходе в сад, той його раз окликнув — мовчить, він у друге, — мовчить, він у третє, — мовчить, він взяв і випалив. Коли прийшов, роздививсь — хазяїн. Він тоді в горницю до хазяйки, повінчавсь з нею і став жить. От раз бере він сорочку в неділю, вона й побачила у його рубець, шрам той. „Що се в тебе?“ „Та се, кає, мене маненьким ма-

<sup>1)</sup> Переклад виправлений нами по Костомарову, Собр. соч. кн. I (1903), ст. 192—193. — М. П.



троси на морі піймали з розпоротим животом та зашили“. „Я-ж, кае, твоя мати!“ Він її тут же і вбив; убив і пішов собі.

Ходив, ходив, приходе до попа, просе, щоб той наложив на його, щоб йому можно було свій гріх спокутати. „Які-ж твої гріхи?“ „Такі то й такі“ „Ні, кае, не могу!“ Він того попа взяв і убив. Приходе до другого, і другий теж каже, він і другого вбив. Пішов до третього, третій уже і спокутав. „На тобі, кае, хлопче, оцю вуголину з яблуні та посади он на тії горі і носи рано й вечір навколюшках воду ротом та поливай цю вуголину; як вона прийметь ся і поспінуть яблуки, так трухни; як осиплять ся, то прощають ся тобі гріхи“.

От як вийшло йому двацять п'ять год, яблуки поспіли; він трухнув, всі осипались, тіки двох зосталось. Пішов він упять до того попа. „Ну, ходім же, кае, я тебе в колодязь закину“. Посадив його в колодязь, замкнув на залізні двері, засипав землею і ключі в море закинув. От через трицять год ловили батющини риболови рибу, піймали щуку, розпороли, аж там ключі. Приносять вони ті ключі до батюшки. „А, кае батюшка, в мене є спасенник“. Зараз до того колодезя, відкрили його, а він уже там вмер, і свічка над ним горить. Тоді йому все простилось, і він пресвятивсь.<sup>1)</sup>

Подібне оповідане, на жаль, не в дуже скусній редакції, надруковано в І. томі „Трудовъ експедиціи въ югозападный край“ д. Чубинського, під заголовком „Марія Єгипетська“. А про те се оповідане цікаве верствою новітших побутових подробиць та наївними поясненнями власних імен, які подибують ся в нїм. Тут Марія не любить свого чоловіка, а любить иншого, родить сина Андрея і троїть свого чоловіка. Подлюбовник каже: „Заріж свою дитину, до я тебе возьму“. Марія поступає з сином, як у передущім оповіданю. Хлопчик приплив до берега коло саду одного огородинка, де його находить огородинкова донька. З часом огородинник уже хотів оженити дорослого найду із своєю донькою, але молодець, пігнавши ся на полюваню за заяцем, попав у своє рідне село. „Він пішов у те село, переночував у їдної баби і не знає, що то його село, і на другий день об'явивсь громаді. От громада його приписала до

<sup>1)</sup> Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и рассказы, 130—131. У рукописі, який нам прислав д. Манджура, се оповідане названо було „Андрей Первозванный“, але хто йому дав сю назву, — назву, якій д. Веселовский, — як побачимо далі, — дає велике значіне — чи оповідач, чи д. Манджура, не знаємо.



свого общества“. Він наймив ся у своєї матери, якої полюбивник не хотів оженити ся з нею, кажучи: „Коли ти не пожалувала свого дитяти, до ти й мене стратиш з(о) сьвіта“.

Далі розказувати нічого.<sup>1)</sup> Наведемо лише кінець оповідання після того, як Андрей дізнав ся, що оженив ся з матір'ю. Андрей „зараз сказав, щоб його спустили в старий колодязь, де не було води, да там і жив, нічого не їв(ши) п'ятнацять год; а Марія пійшла в пустиню, да там і вмерла, нічого не ївши, сім год. Як пійшли в той колодязь, де жив Андрей, до так як живий сидить собі над проскурочкою, згорнув руки і очі закрив, неживий! Через те його й назвали Крицьким, що він у колодязі кривсь п'ятнадцять год без хліба! А Марію через те назвали Ягипецкою, що вона жила в Ягипті у пустині сім год, да там і вмерла, де її леви загребали“.<sup>2)</sup>

На сім оповіданню бачимо інтересний процес: як подробиці різних історій переплітають ся і далі складають ся в окрему історію.

В українській народній словесности є окрім того багато варіантів пісні про матір, яка віддає ся за свого сина.<sup>3)</sup> Най-

<sup>1)</sup> В укр. оригіналі після слів: „Він (син Марії Єгипетської) согласивсь (на її пропозицію: „Ну, ти мині будеш чоловіком“). Вони і повінчались“ є два рядки точок, се-б то пропуск. — М. П.

<sup>2)</sup> „Труды экспедиции“, I, 182—183. На се оповідане походить друге в нашій збірці „Малорусскія народныя пред.“ 132—133, але редакція його ще гірша. Тут блудниця Марія Єгипетська кає ся в пустині гола. Там її найшов якийсь митрополит, який рівночасно називає ся й „розбойник“. Він посилав її задля наконечного спасіння в Єрусалим, але „корабельщики“ годять ся перевезти її через море лише під одною вмовою — коли згодить ся согрішити з ними. Марія подумала собі, що Бог простив їй уже багато гріхів, і годить ся согрішити з першим моряком, який їй подобав ся. Ангел божий післав її в Єрусалим, але вона не могла найти дверей, сіла між бідними, дістала милостиню, і через те Бог знов простив їй гріхи тай казав їй іти назад у пустиню, де її взіли вовки. (В укр. оригіналі сказано про се лише так: „получила вона дару три мідниці (три гривні) і купила собі троє хліба і возратилась у пустиню і там її смерть спостигла і хоронили її вовки“. — М. П.). Здає ся, що митрополит мусів бути син і співгрішник Маріїн. Далі розглядаючи західно-європейські оповідання про кровосумішника, ми подибаємо таке-ж повторене гріхів, як у сім оповіданню. — М. Др. (В рос. оригіналі сеї примітки нема. — М. П.).

<sup>3)</sup> Найважливіші варіанти у Костомарова, Истор. монографіи, I, 327 і д.; Шейковського, Опыт южнорусскаго словаря, I, 103; Чубинського, Труды этногр. экспедиции въ югозападный край, V, 888, 921—927; Головацького, Пѣсни Галицкой и Угорской Руси,



більше характерним вважаємо варіант, поміщений у збірнику Чубинського „Труды этногр. експедиції“, т. V, 888 (нр. 458):

Над морем глибоким  
Стоїть терем<sup>1)</sup> високий,  
Із під того терема  
Вийшла вдова молода,  
Породила два сина.  
Як два сина родила,  
Чорним шовком обвила  
І в китайку сповила,  
На корабель вложила,  
В тихий Дунай пустила  
І Дуная просила:  
„Ох ти, тихий Дунай,  
Моїх діток поприймай!  
А ти корабель новий,  
Сколиши моїх синів!  
А ти, бистрая вода,  
Гляди діток, як сестра!  
А ви, жовті піски,  
Покорміте дітки!  
А ви, луги, не шуміть,  
Моїх діток не збудіть!  
У двадцятому<sup>2)</sup> году  
Вийшла вдова на воду,  
Стала воду набірать,  
Став корабель припливать,  
А у тому кораблі  
Два дунця (донці) молодці:  
Став до вдови приставать;  
Єден сидить на розі,  
Розчісує свою косу;  
Другий сидить на в дону,  
Поглядає на вдову.  
— Здорова була, вдова,  
Чи любиш ти дунця?  
Чи підеш ти за дунця?  
— Ой я люблю дунця,  
І за дунця піду:

в „Чтеніяхъ Моск. общества исторіи и древностей російскихъ“, 1863, IV, 187; 1866, III, 702; 1870, III, 22.

<sup>1)</sup> Терем поясняє Др—в: „женска стая“ (жіноча кімната). — М. П.

<sup>2)</sup> У Др—ва хибно: „у дванадцятому“. — М. П.



За єдного сама йду,<sup>1)</sup>  
 За другого дочку шлю!<sup>2)</sup>  
 Як забрала у свій дом,  
 Посадила за столом,  
 Частувала медом-вином.  
 — Ох ти, вдова молода,  
 Дурна твоя голова!  
 Ти нас сама родила,  
 В тихий Дунай пустила  
 І Дуная просила:  
 „Ох ти, тихий Дунай,  
 Моїх діток поприймай!  
 Який тепер сьвіт настав,  
 Що брат сестри не пізнав!  
 Ой і що то за сьвіт є,  
 Що син матусю бере!  
 Да піди, мати, утопись,  
 А я піду в темний ліс,  
 Нехай мене звівір із'їсть.

(Вол. губ.<sup>3)</sup>)

Дуже численні варіанти сеї пісні містять у собі цікаві риси для характеристики способів тай образів народного творива, але для нашої цілі вони мають другорядне значінє.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> У Др—ва ся стрічка пропущена. — М. П.

<sup>2)</sup> В болг. перводруці подано скрізь побіч українського тексту пісень і болгарський переклад, який ми, розуміє ся, пропускаємо. Українські пісні подані Др—вим радикальною правописю, з лат. ј. т. и. — М. П.

<sup>3)</sup> Так напр. ув однім із галицьких варіантів старинне слово терем заступлено словом терен, бо тепер нарід уже його не розуміє (Чтенія, 1870, III, 23). В другім варіанті (тамже, 22) се слово дало повід ось до якої картини:

А у полю тернина,  
 Білим цвѣтом зацвіла,  
 А с-під тої тернини,  
 Вийшла вдова молода і т. д.

В однім варіанті у Чубинського (нр. 486 А, ст. 921) зверненє матери до стихій розростає ся ще більше:

„Тихий Дунай, не гуди,  
 Моїх діток не збуди;  
 А ти, жовтий пісочок,



Тепер ми спинимо особливу увагу читача лише коло одної подробиці, яка є в кількох варіантах, напр. у Чубинського, т. V, нр. 486. А. (ст. 921):

Годуй моїх діточок;  
А ти, бистрая вода,  
Моїх діток доглядай;  
А ти, густий очерет,  
Вари дітям вечерять:  
А ви, луги, не гудіть,  
Моїх діток не збудіть.  
Нехай мої дітки сплять,  
Щоб поросли літ за п'ять.  
А я до вас прибуду  
У шеснадцятом году“.

В нашій рукописній версії, записаній у Городненським повіті (Чернігівської губернії) розмова зовсім інша, переносить ся в час уже після грішного шлюбу. Брат каже сестрі:

„Ходім, сестро, на море,  
Потопимось обоє“.  
Море каже: „Не втоплю“,  
А вода каже: „Викину“,  
Вітер каже: „Закину“.  
„Пойдем, сестро, в тьомний ліс,  
Нехай нас звер з'єст“.  
Каже звер: „Не з'єм“,  
А ліс каже: „Не пушу“.  
Сестра каже: „Ходім в монастирь,  
Пускай же нас Бог простить“.  
Монастирь каже: „Не пушу“,  
А Бог каже: „Не прощу“,  
Сонце каже: „Висушу“,  
Місяць каже: „Осьвіщу“.

В сій версії вдовиця родить дванацять синів і пускає їх у ріку „до дванацяти років“, а після дванацяти років на кораблі припливають три молодці:

Первий молодець й у дудочку грає,  
А другий книжечку читає,  
А третій молодець  
Вдови правдочки питає і т. д.



А у тому кораблі  
Два дончики молоді,  
Один книжку читає

або у Шейковського:

Гдеп листи читає.

Так само звертаємо його увагу на слова, які вимовляють грішники в багатьох варіантах пісень про кровосумішку: „ходім“, або: „іди в монастир, що-б нас Бог простив“, або „щоб матір нашу Бог простив“ (напр. у Чубинського, V, нри 485. Б., нр. 479. А., нр. 485. Ж. З., нр. 486. II.<sup>1)</sup>

Сі подробиці звязують нашу пісню з прозаїчними оповіданнями та піснями інших народів, напр. Сербів.

Уважаємо теж за доконечне, для яснійшого вказання сеї звязи, навести цілком один із закарпатських руських варіантів (записаний на Угорщині, коло Маковиці). Тут, як нарешті і в кількох українських варіантах, родить діти не вдовиця, а дівчина.<sup>2)</sup>

Ходило дівчатко коло Визлой води,  
Плакало, молило премилого<sup>3)</sup> Бога:

<sup>1)</sup> У Др—ва цитати поплутані або й хибні: „№ 486, Ж. Н., № 485 Б. Ж. З.“, тому ми їх поправили. Для докладности наведемо повнійше цитати й слова: „Пійдем, сестро, в монастир, Нехай же нас Бог простить“ (V, нр. 485. Б. ст. 918, в. 27—28); „Да йди, сестро, й в монастир, Ой щоб тебе Бог простив“ (нр. 479. А. ст. 910, в. 40—41); „Иди, мати, в монастир, Щоб там тебе Бог простив“ (нр. 485. Ж. ст. 925, в. 29—30); „Иди, сестро, в монастир, Щоб же нас Бог простив“ (нр. 485. З. ст. 921, в. 30—31); „Пійду, брате, в монастир, Щоб матір нашу Бог простив“ (нр. 486. II. ст. 926, в. 29—30). — М. П.

<sup>2)</sup> Чубинський, V, нр. 486. Д. Ж. З. Роджене двох синів поясняє ся тут, як і в багатьох інших варіантах, тим, що вдова „двох козаків (купчиків, дончиків) любила“. Се одна з розповсюджених уяв первісної культури. — М. Др. — Властиво в варіанті нр. 486. Д. ст. 924 родить двох синів від двох купчиків не вдова, а дівчина; дівчина-ж родить „два ребенків“ (не знати від кого) і в варіанті 486. Ж. ст. 924—925, але далі є й „вдова“, що виходить за-між за одного свого сина, чим часом як другий женить ся з її донькою, а своєю сестрою; дівчина-ж родить двох синопків від двох козаків і в варіанті нр. 486. З. ст. 925, з яких далі знов один женить ся з матір'ю (вдовою), а другий з її донькою. — М. П.

<sup>3)</sup> „премилого“ поправка Др—ва; у Головацького „про милого“. Він же поправляє добре ще кілька помилок Головацького (через право-



„Что мі дай, то мі дай, милий Пане Боже,  
 Лем ти мі то не дай дітинського болю,  
 Дітинського болю, бо я ся го бою!“  
 Скоро оно, скоро словце вигварило,  
 Двох білих синочков на сьвіт породило.  
 Само оно, само в'но їх (о)крестило,  
 Само оно, само мена їм давало :  
 А одному дало Ердили Адамчо,  
 А другому дало то Ердили Янчо.  
 Оно їх шмарило до той Визлой води :  
 „Нягай вас колише тота Визла вода,  
 А нягай вас плекат сама Матка Божа!“  
 А само ся взяло долов ку Будину,  
 Долов ку Будину, ку Будинской корчмі,  
 Напой продавати, піняжки читати (числити).  
 То та Визла вода барз ся розиграла,  
 Двох білих синочків на брег виметала.  
 Так они ся взяли долов ку Будину  
 Долов ку Будину, ку Будинской корчмі :  
 „Кочьмарько, кочьмарько, молода кочьмарько,  
 Дай ти нам напою тако й без міряня,  
 Ми тобі піняжки тако й без читаня“.  
 Она їм напою тако й без міряня,  
 Они ей піняжки тако й без читаня.  
 Она їм напою тако й до скляночкы,  
 Они ей піняжи до ей кишеночкы,  
 „Шугайчици двоми, шумви ви обоми,  
 Чорни очи мате, мі ся подобате,  
 Котрий мня возмете, не побануєте!“  
 Янічкы молодший так то ей повідав :  
 „Дуже я походив, дуже я побродив,  
 Жеби син матірь взяв, никде я не видав!“<sup>1)</sup>  
 Скоро она, скоро словце вислухала,  
 На добрий<sup>2)</sup> порошок там ся россыпала.

пись остатного!) За те у Др—ва доволі помилок проти тексту Головацького, які ми, розуміє ся, поправляємо. — М. П.

<sup>1)</sup> І в деяких інших українських варіантах народня фантазія не хоче допустити сповнення такого страшного гріха. Так у Чубинського гр. 486, вар. В. кінчить ся ще щастивіше:

Дурна, дурна ти була б,  
 Що за сина ти пішла-б“.

<sup>2)</sup> Може помилка зам. „дробний“. Наведений варіант надрукований в окремім відділі п. з. „Пісьни рускаго маковицкаго люда в Угріи, собрания Александромъ Павловичемъ, Приходскимъ священникомъ въ се-



Ся пісня переплітає ся ріжними паростками з иншими, в яких іде діло лише про шлюб брата й сестри, а не сина й матери. В варіанті Шейковського, в початку котрого, як і в передущих варіантах, говорить ся про двох синів, пущених удовицею на воду, після слів удовиці:

Ой я донщика люблю,  
За донщика я пійду,  
За їдного сама йду,  
За другого доч даю.

Йде далі ось який докір:

Ой ти, вдова, ти вдова,  
Дурна-ж твоя голова,  
Що за брата сама йдеш,  
А за сина доч даєш.  
Бодай попи сконали —  
Сестру з братом звінчали і т. д.

В инших варіантах (Чубинський, нр. 486. З.; Головацький, Чтен. 1870, III, 22 = Пѣсни т. III, 22—23) хоть із разу каже ся про намір устроїти два шлюби, то далі про шлюб матери зовсім забуває ся.

Все те показує, що український нарід, який сьпіває ті пісні, не мов би бажає збути ся страшного для нього сюжету, усунути фактичну злуку матери й сина. Сей страх навіть допущення подібної злуки визначає пісні українські особливо від наведених висше писаних оповідань, болгарського й руських, із якими зрештою сходять ся й пісні сербські, що описують докладно власне гріх злуки матери з сином. Не досить того, — ті оповідання, як і сербські пісні, роблять самого героя оповідання сином гріха кровосумішки; тим часом як українська пісня зовсім пропускає той мотив і через те робить темним мотив пущення матірю сина або синів на воду, або бодай ослабляє його натяком на сором удовиці родити діти.

Вже сї ріжницї прозаїчних оповідань від устної української народньої пісні промовляють в користь того, що сюжет пісні повстав зовсім не в народнім українськїм осередку і що та

---

лѣ Бѣловежѣ, Пряшевской Епархіи". Др—в цитує: „Чтен. въ М. О. И. и Др. 1886, III, 702“, що відповідає відбитцї т. II, ст. 702 (1878 р.).

пісня — результат занесення в народній український осередок теми чужої, яка в церковних своїх редакціях власне дуже докладно розвиває гріховні подробиці, потрібні тим церковним редакціям для яркішого виставлення церковної ідеї про всемогутність покаяння й сповіди. Подібні подробиці встигли перейти в прозаїчні устні українські оповідання, тому що ця форма народньої словесности більше відчинена на вплив переповідань книжності і церковної проповіді, але вільніша пісня народня відкинула їх, коли вже вони лякали народню уяву, і видавалися їй гидкими. Коли сербські пісні, як показує ся, ближші церковно-книжним оповіданням, то се стало ся, розуміє ся, тому що на сербський наріз церковний напір був довший та й інтензивніший, ніж на український наріз. До того-ж не треба забувати, що сербські пісні про Находа-Сімеуна епічного складу, а такого роду пісні лекше засвоюють сюжети прозаїчних тенденційних оповідань (далі побачимо на ть приміри), ніж пісні складу ліричного, як українські пісні про вдовицю та її сина.

Але який упертий прихильник мітольоґічно-племінної теорії походження народніх оповідань буде все-ж таки настоювати на тому, що й основа української пісні все таки останок старинного племінного міта, що в письменно-церковних і прозаїчних редакціях, як і в сербській пісні, дістав християнську закраску, а в українській пісні коли й пропустив декотрі подробиці, то через те, що дійсна різниця між світоглядом теперішнього українського народу та його праславянських і навіть праарійських прадідів — дуже велика. Подібні здогади можуть бути найліпше захитані порівнянням як прозаїчних оповідань, так і пісень займаючої нас теми з анальоґічними їй оповіданнями, збереженими у класичних письменників, безперечно старинними й такими, в яких виразно зберегли ся міто-космоґонічні риси. До таких оповідань ми тепер і звернемо ся.

### III.

Кровосумішні подружя в старинних грецьких космо-теогоніях. — Мало-азіатські міти кровосумішних тем. — Відносини до подібних мітів



старинно-грецьких історій про Едіпа. — Пробі космогонічного пояснення тих історій. — Етично-гуманний характер історії Едіпа у грецьких трагіків. — Більша присутність космогонічних елементів у грецькій історії Телефоса. — Безпідставність здогадів про існування у Славян в передхристиянську епоху тай в епоху „двоствірства“ оповідань в роді малоазіятських космогонічних мітів кровосумішної теми.

Подружні злуки з такими рідними, як мати й син, батько й донька, брат і сестра, подибують ся дуже часто в старинних космогонічних мітах, в тім числі й у Греції. Так у Гезіодовій Теогонії, Уран злучує ся з Гаєю і родить із нею Титанів, Киклопів і Сторуких.<sup>1)</sup> Після того син Урана-ж і Гаїї Кронос коли не вбиває батька, то збавляє його мужеських ознак.<sup>2)</sup> Кронос женить ся з сестрою своєю Реєю<sup>3)</sup> і потім побиває свого батька. У Гомера Гера називає ся „сестрою й жінкою Зевса“.

В таких мітах дійсно легко побачити космічну основу, задля доказання якої часто доволі лише звернути увагу на етимологію імен, як се робить школа М. Міллера. Так Уран, — санскритське ім'я якого для божества в Ведах, Варуна, походить від кореня вар, — одягати, обіймати, — се просто небо, як Гаїя — земля, одно з найбільше вживаних імен якої — „мати всього“, а потім „мати богів і людей“.

Ім'я Кронос походить найімовірніше від *κραίνω* в значінню пристигати, через що Кроносови посвячений був місяць жнив, найбільшої жарі сонця, літнє небо. Реа те саме що Га (Γη-μήτηρ = Δη-μήτηρ, Γέα = Ρέα, як *κηρύκειον* = caduceus, meridies = medidies), та-ж сама земля, сестра сонця або ясного сонця. Зевс = ясний, який у декотрих діалектах називав ся близько до нашого Δηρ, теж небо (латинське sub Jove frigido = під холодним небом), то син землі Реї або Деметри (богині-матери), то чоловік її доньки, Кори, се-б то тої самої землі, цариці підземного світа. Він же й брат і чоловік Гери (однородної з санскритсько-славянським svar, небо, зендським hvar — сонце), своєї небесної пари, яка часто являє ся з атрибутами й богині землі Геї.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Hesiodi Theogonia, 154 і д.

<sup>2)</sup> Ibid. 176 і д.

<sup>3)</sup> Ibid. 453 і д.

<sup>4)</sup> Про вивід імен див. між иншим Preller, Griechische Mythologie, 1872, I, 44, 92.



Не важко порозуміти, як у віці фетішізму склали ся ті фрази про відносини землі, неба й т. п., із яких повстали пізнійше, в віці антропоморфізму, оповідання про злуки їх персоніфікацій. Ті оповідання переплели ся з собою в дальшій періоді розвою мітології, коли вона потім, антропоморфізуючи ся все більше й більше, почала систематизувати ся, — коли зводили ся до купи оповідання про мітичні особи, які в різних місцях ставили ся в різні відносини — являючи ся то сином, то братом, то батьком — коли ті особи з'індивідуалізували ся, тим часом як первісно вони були лише різними іменами тих самих предметів. Первісні-ж дикі родинні відносини і в людських суспільностях не перешкоджали тому, аби за тими персоніфікаціями збережені були такі відносини, які опісля признано за неморальні. Коли-ж, у купі з рухом до теїзму, суспільність підняла ся до такого морального рівня, що давніші злуки почали видавати ся гидкими, тоді подібні старі міти або забували ся, або переробляли ся на-ново. Але через якийсь час, задля неможливости для монотеїзму виперти зразу всі давніші вірування, релігійна думка увійшла в період пантеїзму, піддержаного новою увагою до природи, яка була вже початком наукового досліді природи.

Старі міти відроджують ся знов або збирають ся з уст нижших клас або з суспільности у більше припізнених народів (напр. для просвіченого геленського світа у Траків, Фрігійців і т. п.). Сей період пантеїстичного піетизму в класичному світі представляє ся так названим орфізмом і посвояченими з ним містичними, гелено-тракійськими та гелено-азіатськими повірками, які були дуже розповсюднені особливо коло часу рідва Христового.

В крузі оповідань оттого періоду видне місце зайняли й оповідання про кровосумішку, і при тому з подробицями ледви чи не більше нахабними, ніж навіть давніші, коли дивити ся на них зо становища звичайної встановленої моральности та забути, що під образами богів заховані космічні появи, які молода ще тоді філософічна думка поклала без ваги в найсмідливійші відносини.

Одно з найхарактерніших і найбільше розповсюджених у ту епоху оповідань такого роду, се фрігійський міт про Кібелю-Деметру та Сабація-Зевса.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> На одному старому вістварі в Римі є напис, переписаний Груте-ром (Gruteri Inscriptiones antiquae. Amsterd. 1707, XXII, nr. 6):



Із кількох варіантів оповідань про тих богів наведемо два, які передає Арнобій у своєму творі написаному задля обличення язичників, — *Adversus nationes*, — тай один переданий Павзанієм. По одному з оповідань (фрігійських) у Арнобія, Юпітер-Зевс (*Diespiter*), палаючи похитю до своєї матери Церери (Деметри), перекинув ся биком і в такій формі напав на неї. Церера розлютила ся, через що й дістала ім'я *Brimo*. Синові повело ся придобрити трохи матір удачем чудного самопокарання (самооскоплення).<sup>1)</sup> Церера породила прегарну доньку, називану то Лібера, то Прозерпіна. Юпітер знов перемінив свою форму, перекинув ся драконом і в такій формі злучив ся з Прозерпіною, яка в свій час породила бика, через що й говорило ся: „бик породив дракона, а дракон бика“. В пам'ять сего, каже християнський обличитель, установлено й св'ято з особливим обрядом посьвячення, св'ято назване Себадії, на якому грає ролю золотий змії.<sup>2)</sup> Подібне оповідання мав на оці й инший християнський письменник, Атенаторас, коли говорив про те, як Зевс, у формі змія з рогами та чотирма очима, злучив ся з Деметрою-Реею, породив від неї Ферсефону, і потім те-ж у формі дракона злучив ся з Ферсефоною, яка породила Діоніза.<sup>3)</sup>

Павзаній розказує два варіанти історії Атиса-жреця, чоловіка богині-матери, якого культ був так розповсюднений у старовину. Із тих варіантів для нашої цілі важне оповідання Лідійське. Згідно з ним, Зевс випустив сім'я на землю, яка й породила гермафродитну істоту *Atdictis*. Боги відтяли їй мужеський орган, із якого виросло мідалове дерево. Під дерева зв'їла донька ріки Сангарія тай породила хлопчика, Атиса, над-

---

*Jovi Sabaz(io)*; на другім у Відні: *J.(ovi) O.(ptimo) M.(aximo) Sarapid(i)* [ibid. nr. 8]; на третім, у Сентіні: *Jovi Soli Invicto Sarapidi* (ibid. nr. 9). Тут бачимо виразно, як то зливаються божества геленські, римські, фрігійські, єгипетські тай персидські. Сабацій називав ся й Панаас — батько, тай Мен — місяць.

<sup>1)</sup> *Arietem nobilem bene grandibus cum testiculis deligit, exsecata hos ipse et lanato exuit ex folliculi tegmine; accendens maerens et summissus ad matrem et tamquam ipse sententia condemnasset se sua in gremium proicit hos eius.*

<sup>2)</sup> *Adversus nationes*, lib. V, 20—21 (Ed. Aug. Reifferscheid. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, IV, Vindobonae, 1875): „sacra... in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis“.

<sup>3)</sup> *Athenagoras*, *Legatio pro christianis*, XX (Gallandii, *Bibliotheca veterum patrum*, Venetiis, 1766, II).



природної краси. Аїдістїс полюбила Атїса, і коли той хотїв женити ся з донькою царя в Пессїнунтї, то навела на нього скаженість, у якій він оскопив сам себе. За його приміром пішов і його тєсть. Атїс умер, а Аїдістїс умолила Зевса, аби тіло Атїса було нетлінне.<sup>1)</sup> В сїм оповіданю вкорочено декотрі подробиці, розвиті в оповіданю Арнобія про Аїдістїс (Agdestis), зложенім по Тимотею й иншим „теологам“. У Фріїї є скала Agdus, із каменя якої Девкаліон і Пірра зробили людей після потопа, з неї повстала й сама Велика Мати таї инші боги. На тій скалі спала Велика Мати, коли Юпітер хотїв її знаспівувати. Сїм його впало на скалу, і в девять місяців народила ся гермафродитна істота Аїдістїс, страшенно буйна, схильна до руйнованя і т. и. Задля уговканя її боги рішили збавити її мужеської сили, що й зробив Лібер (Бакхус), перемінивши жерело в вино таї упоївши Аїдістїс. Із крови Аїдістїс виріс гранат (malum punicum), якого плодом принадила ся Нанна, донька царя та ріки Сантарія, зїла його, зачала таї породила Атїса. Мати богів полюбила Атїса, полюбила його й Аїдістїс. Цар Пессїнунта Мідас, бажаючи відвернути його від злуки з такою безславною Аїдістїс, віддає за нього свою доньку Ію. Далі, як у Павзанїї, лише з більшими подробицями про самокаліченє ріжних осіб, починаючи з доньки Мідаса, на яких навела несамовитість Аїдістїс. Із крови Атїса вирости фіялки, з його відріжаних частин сосна, з його нареченої мідал. Юпітер не згодив ся на те, аби Атїс воскрес, але зробив так, що він не тліє, волося його росте вічно, а від хитаня його мізинного пальця трясє ся земля. Аїдістїс завела щорічне сьвято в честь Атїса<sup>2)</sup> в Пессїнунтї.

Хоть як псували ся сї оповіданя, переходячи від народу до народу, із віка в вік; хоть як обертали ся вони в історії, які мали стати ся з людьми (а таке антропоморфізованє розвиває ся особливо, коли міт переходить ув область иншого народу, у якого є свої боги, тоді коли старі космічні міти починають видавати ся чудними більше розвитку розумови) — а про те в них не затерла ся космічна основа, яку чули виразно всі їх оповідачі,

<sup>1)</sup> Pausaniae Descriptio Graeciae, ed. Schubart et Walz, 1838, VII, с. XVII, 5 (Achaica).

<sup>2)</sup> Arnobii Adversus nationes, V, 5—7. Тут образи богинї-матері-землі таї Атїса, весняного, а потім умираючого чоловіка її, набрали вульканїчних рисів.



хоть би вони й вражали ся її формою, як напр. християнські обличчелі. Орфічний Зевс, Сабацій, Атис тут очевидячки сонце, або весняне небо, або місяць, які являють ся то народженими матірю землею, нічю, місяцем, то братами їх, що рівночасно породили з ними все існуюче. Давнійші епітети тих предметів: батько, мати, брат, сестра, — спільні годівники й родичі, перейшли в міти про злуку тих персоніфікацій стихій. Ті міти дістали звязнійшу форму в період антропоморфізму, пережили час філософічного змагання до монотеїзму — а ще певнійше — не були зовсім зачеплені філософічним теїзмом сократо-платонівської епохи, зберігаючи ся та розвиваючи ся в припізнених культурно областях, як Фрігія, Тессалія, по части Беотія. А що старе космічне розумінє в тих мітах менше затерло ся, то в дальшу епоху, коли перед повною побідою деїзму релігійно-космічні ідеї переживали період пантеїзму, ті космічні міти знов відроджували ся, розростали ся, переплітали ся, даючи богату тему віруваням про метаморфози, тай буйне поле для розвою містичної обрядности. Остатня доля судила ся мітам про злуку Папаса-Зевса-Сабація-Діоніза-Загрея-Баґая з Матірью (Деметрью)-Нанною-Реею-Кібелею-Аідістіс, які мали собі паралелі в міті Таммуца-Адоніса, народженого від злуки батька й доньки Мірри, переміненої потім у дерево, Адоніса, з крови якого те-ж виростає дерево, вістун весни, тамариск.<sup>1)</sup>

Історія Едіпа, коли в ній узяти найзагальнійші риси, напр. шлюб із матірью та вбивство батька, — може бути прирівняна до виложених висше малоазійських мітів, а тим більше до мітів Гезіодової Теогонії. Нема нічого неможливого в тім, що основа сеї історії теж космічного походження. Але ся історія склала ся в стороні, в якій рано почало ся культурне житє, але яка потім попала в число другорядних політично й культурно, — в Беотії. Мітолотія беотійська була заслонена в віці діяльного морського руху та грецької письменности критською та йонійською, яка головно відбиває ся у Гомера й Гезіода. Велике значінє мусіло мати й те, що в Беотії по всій імовірности була переміна пануючої верстви людности і пізнійшій верстві давнійша видала

<sup>1)</sup> На скільки ясно було навіть у чужій землі, куди зайшов фрігійський культ Кібелі й Атиса, їх космічне значінє, видно з напису на одному греко-римському вітарі: „Матери всіх людей і богів Реї та превишньому Атису, всеоглядаючому“. Orelli, Inscriptionum latinarum collectio, 1828—1856, nr. 6040.



ся зовсім чужою, фінікійською кольонією Кадмеїв.<sup>1)</sup> Се тим більше мусіло помагати очоловіченню космічного міта про Едіпа, який для нової верстви людности зробив ся царем, подібно тому, як Грекам і Римлянам часто видавали ся царями, царицями та їх дітьми чужі божества: Кібеля, Атіс, Адоніс, Діоніз, Загрей і т. д., не вважаючи на те, що багато рисів мітів про ті особи не переставало нагадувати про їх космічне значіне.

Все те разом могло дуже рано перемінити історію Едіпа в людську історію, через що вона й стала особливо наручним матеріалом для цілей штуки й моралізації.

Уже у Гомера й Гезіода ми бачимо міт Едіпа у такій пізній людській формі і при тому короткій. „Я бачив (у царстві тінний), каже Одиссей, і матір Едіпа, прегарну Епікасту, яка сповнила великий переступ (велике діло — *μεγα ἔργον*), несьвідомо вийшовши за муж за сина (він оженив ся, вбивши батька). Боги зараз же зробили так, що люди про се дізнали ся. Едіп царював далі в богатоворотних Тебах над Кадмеями терплючи лиха, по пагубній волі богів. Епікаста зійшла в кріпкий з міцними ворітьми Ад, привязавши довгий шнур до високої стелі, захоплена сумом, а йому, Едіпови, полишила після себе чимало смутків і лих, які накоїли йому Ерінії його матери“.<sup>2)</sup>

Хоть ув отсій формі й нема того оброблення оповідання, яке бачимо у трагіків, хоть пізнійший, моральний елемент іще не примушує Едіпа зректи ся зараз же царства, як лише він дізнав ся про шлюб із матір'ю, — а про те вже в ній видно змнякшене події словами: сповнила переступ „несьвідомо“. У пізнійших поетів і трагіків пізнійший моральний елемент виступив сильнійше: Едіп осліпляє себе тай зрікає ся царства, а окрім того доволі первісна ідея про злість богів, які придумують людям лиха, розроблена більше в ідею про долю, яка неминуче сповнить свої напередні нариси. Задля сеї ідеї розробляв ся особливо епізод про те, як батькови Едіпа було пророчено, що син його уба батька тай оженить ся з матір'ю, як родичі хотіли збути ся Едіпа, викинувши його на гору,

<sup>1)</sup> Завважаємо, що етнографічна сумішка людности в Беотії та верства в думках її переказів туземних і фінікійських, мусіла поспувати імена героїв тих переказів, так що тепер важко дібрати ся в них до чисто геленських, а особливо до старинно-арійських корінтів, які бачать певні вчені в іменах Едіпа, Лая й т. п. Про Фінікіян у Беотії див. у Ленормана, *Premières civilisations*.

<sup>2)</sup> *Odyss.*, XI, 271—280. Пор. *Ilias*, XXIII, 680.



як його найшли пастухи, і він виховав ся у царя Поліба, пішов шукати своїх родичів, убив батька зустрітивши його на дорозі, як він, виратувавши Теби від ворога (Фікс або пізнійше Сфінкс), усе-ж таки став чоловіком матери (тут Іокасти). Потім до сього приспособили ся й пояснення причин Едіпових лих, — переступ Лая: вхоплене ним Хрізіппа, сина Пентея, та суперечні оповідання про дитин Едіпа, з яких доля його доньки Антіони стала пригожим сюжетом задля викладу різних морально-політичних ідей.<sup>1)</sup> Образи старинних космічних уяв (дід Едіпа Полідор, — багатий дарами, один із епітетів сонця, — женить ся з *Nyx*, себ то нічною; вхоплений Лаям хлопчик Хрізіпп — володар золотих коний, теж сонічний образ), останки старинних переказів про боротьбу ясних і темних космічних сил (убивство Сфінкса, Тевмеського лиса) — останки старинних історичних споминів послужили за матеріал до збудовання поетичних оповідань, які стали такі голосні, завдяки талантам Есхіля, Софокля та й Евріпіда. Ось чому міт про Едіпа так розріс ся і розроблений трагіками, вже зовсім утратив здібність вернути ся до своїх первісних космічних основ, навіть у дальшій епосі містичного пантеїзму.

Питанє про походжене міта про Едіпа має вже доволі велику літературу.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Варіанти різних письменників розібрані в статі Шнайдевіна *Die Sage vom Oedipus* в „*Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*“, 1853, V. XIII, ст. 159—206. По російськи порівнянє варіантів оповідань про Едіпа див. в розвідці ківського професора Міщенка „*Отношение трагедій Софокла кь современной поэту действительной жизни въ Афинахъ*“, 88—96. Сліди дикого побуту, які видно в подібних оповіданнях, показані в книжці Воеводського „*Канибализмъ въ греческихъ легендахъ*“, 121, 293 і д.

<sup>2)</sup> Що до питання про мітологічне значінє історії Едіпа та зв'язь його зо старинно-арійськими мітами (Веди) див. Preller, *Griech. Mythologie*, 1861, III, 343 і д.; Michel Bréal, *Le mythe d'Oedipe*, в *Revue archéologique*, 1863 і окремо, та критику його у Comperetti, *Edipo e la mitologia comparata*. Pisa, 1867; і Cox, *The Mythology of the Aryan Nations*. London, 1870, I, 221—223, 435, 454—456, II, 68—74, 367, і відповідь Бреала Компаретті в *Revue critique d'histoire et de littérature*, Jan. 22, 1870. Сумніви що до Бреалового поясненя імені Лая див. у Ad. Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, IV, 400; пізгаода у М. Міллера, *Essays*, II, 167, 186—187. Із нових розвідок див. L. Constans, *La légende d'Oedipe étudiée dans l'antiquité, au moyen age et dans le temps modernes en particulier dans le Roman de Thèbes, texte française du*



Порівняні мітольоґіи пояснюють імя Едіпа; *Oidi-pous* = „з напухлими ногами“, се-б то з ослабленими, і бачать у ньому сонце то в момент заходу, то в момент переходу до зими, — як у момент сходу воно представляло ся головою — *Kéfalos*; а імя батька Едіпового *Laos* зближають з іменем одного з епітетів хмарного ворога ясених богів у Ведах, *Dasyu* (як *lacruma* = *dacruma*).

Таким чином у Бреалю й Кокса мітична основа Едіпової історії зводить ся ось до чого: сонце вбиває хмари, темноту, що яко ніч є й батьком його, і женить ся з хмарною-ж богиною, жінкою (або по Бреалю з багатьома жінками) батька, якої імя Іокаста Кокс виводить із того самого кореня, що й Іола, фіолетова — зоря. По Преллеру-ж Едіп — зима, зо звязаними ногами, виколеними очима, зима, що вбиває батька — літо тай женить ся з матірю — землею. Д. Де Губернатіс (*Letture sopra la mitologia Vedica*, 1874, III, 120—121) пояснює міт про Едіпа теж за підмогою Вед. Він звертає увагу на гимни в честь Аїні, вогню, який ідентифікував ся з небесним Аїні, сонцем. Інструмент аранї, яким витирав ся вогонь із дерева, називає ся батьком і матірю Аїні. „О небеса й земле, кличе гимн, я скажу вам правду, що що йно народивши ся, дитина (Аїні) прожирас своїх родичів“, — і вже під впливом пізнійшого світогляду гимн додає: „Я, смертний, не можу порозуміти бога!“ В таких первісних уявах автор бачить жерело мітів про батьковбивців і дідовбивців: Кира, Едіпа, Ромуля, Зевса. Вогонь небесний, грім представляє ся народженням від хмар, які розсікає сонце, або від темноти, яку прогонює сонце — дитина, захована в водах небесного океана. Наводячи фрази з Вед, у яких дійсно є такі представлення, д. Де Губернатіс пояснює ними не лише більше старинні, але й пізнійші легенди. „Мені не треба, каже він, указувати тут, як Аїні, родичовбивець, злучений з Аїні — дитиною, захованою в воді задля вратовання від смерти (якій піднали попередні сонця), мусить допомогти при поясненню тих дуже численних мітичних тай епічних легенд, які появляють ся в самій незмінній формі народніх казок, де старий цар, якому призначено погинути від руки сина або внука, хоче погубити його, що йно той народив ся, пускає його в воду, від

---

XII siècle. Paris, 1881. Книжка Констанса має зрештою самостійне значінє переважно в другій своїй половині, яко студія про середовічний роман про облогу Теб.



якої дитина спасає ся чудесним способом". Автор уважає можливим пояснити таким чином і первичні і вторичні історії, „чи герой називає ся Крішна, чи Карна, Кир або Паріс, Ромуль<sup>1)</sup>), і я зважую ся додати ще, чи називає ся він Мойсей, чи Ісус, бо в біблійній легенді Мойсей кинений у Ніль, виратуваний донькою Фараона, який опісля, через Мойсея, погине в морі, представляє, хоть і неясно, все-ж таки форму міта про батьковбивця. В легенді про Ісуса цар Ирод наказує вибити невинних молодців; один із них спасає ся, Ісус, який опісля в числі своїх чудес покаже хід по морю і який, хлопчиком, аби прийти в Єгипет, імовірно відновив чудо Мойсея, котрий, виратувавши ся від Ніля, перейшов щасливо Червоне море. Мітичні елементи, як показує ся, зрушені з місця, але їх походжене було імовірно одно й те саме“.

Коли подібні пояснення порівняних мітологів видають ся натягненими, то головню тому, що вони не зупиняють ся лише на поясненню первичних основ міта, які одні можуть бути пояснені первісними фразами про появи природи, а хочуть пояснити й усі пізніші подробиці, хоть би так різнородно обробленої з різними цілями історії, як історія Едіпа, або навіть і вторичних і третичних історій (як історія Кира, Мойсея, Ирода й Ісуса), які можуть уже переходити від народа до народа та й обробляти ся з різними цілями, артистичними, моральними, релігійними, політичними й національними, як напр. історія Кира, яка є в купі з тим історією переходу влади від Медян до Персів. Первісній космічній мітології може належати в таких разях хіба лише пущене в рух найзагальнішої теми, а зовсім не всі її подробиці, особливо-ж не ті комбінації їх, які бачимо в сій або иншій історії, як се по части чує напр. і сам д. Де Губернатіс, коли говорить про рушене з місця мітичних елементів. Тежа порівняних мітологій хитка особливо тоді, коли вони починають рівняти консеквентність подробиць у якій небудь історії з консеквентністю природних появ. Так напр. коли би й дійсно Едіп був сонцем вечірним або зимовим, або зимою,

<sup>1)</sup> Далі аж до слів „Червоне море“ включно зацитовано було в російській рукописі зразу по італійськи — мабуть на те, аби легше перейти російську цензуру (стаття призначена була зразу очевидячки до якогось російського видання), але потому (здає ся, 1876 р., в Відні) Драгоманів переклав сей уступ по російськи і приклеїв його побіч італійського оригіналу. Історія рукопису Драгоманова розказана вкінці сей розвідки. — М. II.



то ніяким чином консеквентність подій в його історії у трагіків, як його викидуване, вбивство батька, женитьба з матір'ю, осліплене і т. д. не зійдуться з консеквентністю появ дня, або навіть пори року: сонце лише над вечір або під зиму стає „напухлоногим“, а хлопчиком, пущеним у море, або на гору воно являє ся рано, вбиває воно батька-ніч рано, женить ся з матір'ю, коли вона ніч, то в ночі, коли-ж вона — зоря, то в день; коли мати Едіпа — земля, батько — літо, а сам Едіп — зима, то зв'язує його тай виколує йому очі нове літо, і при тому не так як у грецькій історії, де Едіпа зв'язали зараз-же після народин, а вже після шлюбу з матір'ю він себе осліпив, а то так, як про се сьпіває ся в німецькій пісні, яку Преллер уважає можливим зблизити з грецькою історією:

Der Sommer ist da,  
Der Winter liegt gefangen,  
Der Sommertag ist da,  
Er kratzt dem Winter die Augen aus.<sup>1)</sup>

Ясно, що й що до подробиць, як і що до найзагальнішої основи, одиноко раціонально в таких разях буде держати ся принципу, що такий чи инший образ міг піти в рух під впливом відблисків у людській фантазії появ природи в віці фетішізму, але що комбінація сих образів у певну історію могла скласти ся в дальших періодах розвою зовсім незалежно від появ природи, відповідно потребам самої людської фантазії, а особливо відповідно тим цілям, із якими вже пізнійше обробляла ся та історія.

Сим разом в історії Едіпа є, розуміє ся, образи космічної мітології: вбивство Сфінкса, яке Бреаль dokonче хоче зробити найголовнішим пунктом історії, — розуміє ся, одного роду з подвигами сонічних героїв: Аполльона, Гераклеса, Беллерофонта, Персея й н. проти чудовищ темноти. Дуже важна й та обставина — на яку однако мало звертають уваги, — що в Беотійсько-Атицьких місцевостях існували сліди культу Едіпа і при тому вкупі з культом земної богині Деметри і зв'язаних із нею підземних богинь, у місцях, де мав бути спуст у підземне царство. Ми вказали вище риси космічних осіб в історії предків Едіпа. Але в цілому, історія Едіпа, як вона тепер лежить перед нами в епосі і особливо у трагіків, стала вже зовсім людською, задуманою задля переведення певних морально-релігійних і політичних ідей.

<sup>1)</sup> Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 1844, 725.



Далеко яснійше зберегла космічну основу анальоґічна з історією Едіпа історія Телефоса. Не вважаючи на те, що сеся історія через свою належність зовсім припізненим землям, як напр. Аркадія, зразу ще більше відсунула ся на другий плян, а потім розбила ся на частини, з яких кожда, в великими ріжницями, розроблена була траґіками, — та все-ж таки в ній можна зовсім ясно вловити первісну основу тай побачити так само ясно її космічне значіне, далеко яснійше ніж в історії Едіпа. До тогож декотрі редакції історії Телефоса стоять далеко ближше до ново-європейських історій про кровосумішника, і через те двічі чудно, що при розсуді питання про значіне міта Едіпа та про жерела ново-європейських оповідань про кровосумішку, історія Телефоса полишає ся в тіни.<sup>1)</sup>

Телефос, син Ауге, доньки царя Аркадського Акноса та Гераклеса, був викинений по наказу батька й матери,<sup>2)</sup> але вихований козою, або ланею, дістав ся потім у Малу Азію, де опинила ся й його мати, продана в неволю.<sup>3)</sup> Аркадська легенда по всій імовірности зіткнула ся з подібною їй легендою малоазійською, перґамською та пессінунтською, і через те й аркадський Телефос перенесений грецькою легендою в Малу Азію, де він явив ся борцем проти Греків, які йшли на Трою.<sup>4)</sup> Рівночасно інші легенди кажуть Телефосови являти ся в таборі Агамемнона, де він шукає лікарства на рану від поцілившої його стріли, даної Ахіллесови Хіроном, і показує дорогу

<sup>1)</sup> Більше ніж ніші, та все-ж таки недостаточно зипиняє ся коло неї Компаретті, противник космічної теорії Бреаля.

<sup>2)</sup> „Батька й матери“ по болгарському перводрукови; в рос. ориґіналі написано „отца матери его“; зразу і в болгарському перводруці було так само „баща на майка му“, але в поправках зазначено, що треба читати „баща му и майка му“. Поправки робив певно сам Драгоманів. — М. П.

<sup>3)</sup> *Apollodoris Bibliotheca*, II, 7, 4; *Diodori Siculi Bibliotheca*, IV, 33; *Pausaniae Graeciae Descriptio*, особливо VIII, с. 48, с. 54, IX, с. 21. У всіх тих письменників нема зрештого нічого про женитьбу з матірю.

<sup>4)</sup> *Pausanias*, I, с. 4, VIII, с. 45, IX, с. 5. По місцю, де в Малій Азії був особливо культ Телефоса і по ріжним місцевим переказам, на які натякає Павзаній, можна здогадувати ся, що перґамсько-пессінунтська легенда про Агдістис і Атиса звязана з сим культом і історією Телефоса. В часи Павзанія Галли, які грали таку роль в культурі Атиса, виводили себе від Аркадійців Телефоса; вони зайняли область Санґарію, горівчане озеро Мідаса, гору Агдістис, Перґам і т. п. *Pausanias*, I, с. 4.



в Трою. Отся-ж остатня тема й була переважно розроблена грецькими трафіками, може й Есхілем, а напевно Софоклем тай Евріпідом.<sup>1)</sup> Із тих трагедій для нашої теми особливо важні Евріпідові „Телефос“ і „Ауґе“, де є подробиця про те, що батько Ауґе казав забити її в скриню в купі з сином, і що скриню принесло хвилями до малоазійського берега. Як ми бачили висше в славянських оповіданнях і як побачимо далі в ново-європейських відмінах тої-ж легенди, кровосумішник дитиною не викидає ся на гору, як Едіп, а кладе ся в скриню і пускає ся на воду. Правда, він викидає ся без матери, але за те заднене в бочку сина з матірю грає ролю в дуже численних ново-європейських казках і піснях. В усякім разі Евріпідова подробиця про забите Телефоса в скриню та пущене на воду чинить побіч інших подробиць важний мосток, який звязує ново-європейські оповідання зо старинними. Але у Евріпіда мати Телефоса просто стає жінкою царя Мізії Тевтра і нема ніякого натяку навіть на задумовану кровосумішку. За те остатня колізія розказана в історії Телефоса у компілятора класичних мітів Гігіна.

У нього Ауґе, донька Алєя, породила на горі Партенії Телефоса, зачатого від Геракля, тай лишила його там; хлопчика вигодувала ланя, і пастухи рівночасно з Партенопеем, сином Мелєатра й Аталанти. Ауґе побоюючи ся батька, втікла до царя Тевтра в Мізію, який прийняв її за доньку. Тевтра хотів вигнати з царства Ідас. На той час Телефос по наказу пророчні шукав матери вкупі з Партенопеем і прийшов у Мізію. Тевтр обіцяв йому руку Ауґе, коли той оборонить його від ворога. Телефос із Партенопеем вигнали Ідаса, і цар віддав йому його матір за жінку. Ауґе не бажала злуки ні з яким чоловіком і через те хотіла вбити Телефоса і приготвила меч, коли той прийде на шлюбну постіль. Але появив ся раптом між ними дракон і заставив Ауґе випустити меч. Тоді знов Телефос хотів убити Ауґе, але вона вимовила ім'я Геракля, по чім Телефос пізнав, що вона його мати тай відвів її в батьківщину.<sup>2)</sup> Таким чином історія кінчить ся так, як у тих малоруських варіантах,

<sup>1)</sup> Про них див. Welker, Die griechischen Tragoedien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus, у Rheinisches Museum, 1839, 2 Suppl. I. Abth., I—III B., I, 32, 53, 409 (Софокль) і II, 479—480, 763—767 (Евріпід).

<sup>2)</sup> Hygini Fabulae, ed. Mauricius Schmidt, Jenae, 1872, p. 93, fab. 6, XCIX, C.



де каже ся: „Хвалить Бога, що роспитались, гріха не набрались“.

Хоть як пізні форми взяла історія Телефоса, але збережені в ній імена найщасливішим способом дають можливість відкрити первісну чисто-космічну основу. Сонічне значінє Геракла не потребує доказів, Ауге — буквально блиск, блискуча, Аврора,<sup>1)</sup> Телефос — далекосвітятий, так що без усяких натягань основу оповідання можна пояснити так: сонце родить із зорею сина — сонце дальшого дня, яке знов стає чоловіком зорі. Не вважаючи на те, що міт про Телефоса відбив ся від головного русла грецької релігійної мітології і сильно очоловічив ся, все-ж таки до пізнього часу були в Аркадії, Беотії, як і в Пертамі сліди вповні божеського культу Телефоса.<sup>2)</sup>

Отсе в купі зо згаданим висше мітом про кровосумішку Мірри, матери Адоніса, з батьком, важніші класичні тай азіатсько-класичні історії кровосумішок, у простій лінії, які більше або менше виразно досягають історій богів, що персоніфікували космічні появи.<sup>3)</sup>

Звертаючи ся тепер до наведеної висше української пісні, — питаємо ся, що в ній спільне з тими оповіданнями і з якими найбільше? Очевидячки, що з мітами, які зберегли чистійше ніж

<sup>1)</sup> Із Павзанія, VIII, с. 48, можна бачити, що в Аркадії шанувала ся в одному місці з Ауге і близнючка її *Eileithyia*, відповідаюча італійській *Lucina*.

<sup>2)</sup> Павзаній, VIII. 54, IX. 21, V. 13. Історія Телефоса тай Ауге представляла ся на вазах, у скульптурі. В *Villa Borghese* є група, дуже інтересна для історії переходу старинних представлень діви й сина (Адоніс, Бакхус, Горос, Телефос) у нові.

<sup>3)</sup> Ось іще вичисленє по *Girgin*, CCLIII: „*Contra fas concubuerunt: Jocaste cum Oedipo filio, Pelopia cum Thyeste patre, Harpalice cum Clymeno patre, Hippodamia cum Oenomano patre, Procris cum Erechtheo patre, ex quo natus est Aglaurus, Nyctimene cum Epopeo patre rege Lesbiorum, Menephron cum Cyllene filia in Arcadia et cum Bliade matre sua*“. Пор. його-ж LXXXVII, LXXXVIII, CCVI, CCIV. Цікаво, що старинніші грецькі оповідання говорять більше про злуку брата з сестрою, або батька з донькою, ніж матери з сином, — значить, сі злуки були колись більше побутовими, а оповідання про злуку матери з сином розробили ся пізнійше, не так через побутовий „канібалізм“, як через відомі космогонічні формули, які розповсюдили ся особливо в віці пантеїзму. — М. Др. (До тексту: в болг. перводруці... „найважніші класичні тай азіатсько-класичні кровосумішні історії, які просто походять, одні в більшому, другі в меншому розмірі, від історії богів, персоніфікацій космічних появ“. — М. П.).



інші космічну основу, ся пісня сходить ся лише найзагальніше в темі, тай однорідна вона з ними в тім, що в декотрих варіантах кровосумішники переміняють ся в рослини. Але схожість теми ще не дає сама собою підстави ні для твердження, що одно оповіданє вийшло з другого, ні для здогаду, що коли якийсь нарід має якесь оповіданє в його пізнійшій формі, то аби він доконче мав його і в тій стариннійшій формі, яку ми бачимо серед иншого народу.

Сим разом і українська пісня і взагалі славянські оповідання про кровосумішку могли появи́ти ся у нас і зовсім без того, аби доконче у наших предків був міт і культ, подібний мітови й культови Зевса-Сабазія та Дементи-Кібелі. Афанасьєв каже, що в кровосумішниках української пісні (зрештою про брата й сестру треба бачити Громовника і Громовницю, які повернули ся в християнських святих Івана Хрестителя й Марію, а д. Петров бачить у сині й матери, кровосумішниках нашої пісні, Рода-Перуна-Сонце й Рожаницю, які перемінили ся опісля в св. Андрея Первозванного та св. Катерину, а то тому, що в однім із варіантів оповідання про кровосумішника (диви висше<sup>1</sup>) герой називає ся св. Андреем, автором покайного канона. Але ані Афанасьєв, ані д. Петров не вказали ні на одно оповіданє, посереднє межі здогадними, на їх думку, мітами про бога Громовника та діву Громовницю, або про Рода й Рожаницю, та теперішніми оповіданнями, ні на одно, де би св. Іван і Марія, Андрей і Катерина поставлені були в подібні становища, ні один обряд, який просто вказував би на культ не Громовника і Громовниці, або Рода й Рожаниці взагалі, — навіть допустивши, що той культ у наших предків був так докладно розвинутий, як догадують ся наші вчені, — а спеціально на культ їх спілки власне в таких відносинах, про які здогадують ся ті вчені. Те, що якийсь рис у представленю про сьогочи того святаго нагадує такий чи инший рис мітольоґічного світогляду, зовсім іще не дає достатньої підстави твердити, що давніше доконче була ціла мітична особа певного роду, а коли й була, то аби риси її цілком перейшли на особу святаго, і ще

<sup>1</sup> В рос. ориґ. і в болг. перводруці „низше“, але треба „висше“ тому, що в наконечній редакції ті оповідання переставлено на початок, до II-ої глави, де вони, як ми бачили, й надруковані, при чому там же надруковано й початок того, що каже про справу Афанасьєв і Петров, повторений, як бачимо, й тут. — М. П.



менше дозволяє переносити назад на стару мітологічну особу все, що говорить ся тепер про якого сьвятого. Ще менше згідно з докладною науковою методою стягати образи тай обряди, вживані в різних місцях і при різних нагодах, і з них робити самовільні мітичні особи тай ставити їх у становища, які подибуємо в певнім оповіданю, котре може зовсім припадково зв'язує ся з певним іменем. Так напр. назва в декотрих варіантах оповідання про кровосумішника героя Андреем (в інших, як ми бачили, він Григорій або Павло) поясняє ся тим, що сьв. Андрей Критський уважає ся автором звісного покайного канона і таким чином зовсім не вяже ся внутрішню з осіннім сьвятом Рода й Рожаниці. навіть як би таке сьвято й дійсно існувало в такій формі, яку бажає відновити д. Петров у той час року, коли по теперішньому календарю сьвяткують день сьв. Андрея (30 листопада). Подібне треба сказати і про сьв. Івана та Марію, яких бачить у нашій пісні Афанасьєв, лише тому, що в декотрих варіантах, і то зрештою в пісні про кровосумішку брата з сестрою, а не сина з матір'ю, герої називають ся Іван і Марія (в інших вони називають ся инакше), яких Афанасьєв зараз же ідентифікує з Іваном і Марією Купальського сьвята, які, на його гадку, вже напевно в усіх своїх становищах сьвв. Іван і Марія, Громовник і Громовниця. Хоть як богата останками мітологічного сьвітогляду наша народня словесність, але ніде в ній не находимо слідів оповідання про якусь злуку бога-сина, в роді Сабація, з землею, хоть остатня й у нас називає ся матір'ю. Очевидячки, що подібний міт або не встиг іще скласти ся у нас до прийняття христіанства, або був такий слабкий, що швидко й щез, а то на нього вказали би були духовні обличчелі, яким ми маємо подякувати хибонь чи не за більшу частину докладних відомостей про нашу старинну мітологію. Вони певно не полишили би були без уваги такого вірування, а поступили би з ним так, як поступили перші христіанські моралісти в мітах про Кібелю тай подібними їм.

Усе, що доси звісно про старинну руську, як і загально-славянську мітологію (окрім мітології Балтійських Славян), не дозволяє думати, що вона стояла вище від мітології Вед, у якій антропоморфізм що-йно зачинав ся і родоводи богів не були систематизовані. Ось чому в старинній мітології східних Славян годі ждати таких мітів, як Гезіодові. А що пантеїзм, якого ніяк не можна змішувати з первісним фетішізмом, представляє ще пізнійший ступінь розвою мітології, ніж антропомор-



фічний політеїзм, то ще менше можна ждати в нашій старинній мітології мітів в роді орфічних.

Правда, здогадувати ся про остатні в мітології старинних руських оповідань можна на підставі оповідань про метаморфози, якому подібне зустрічаємо в наших піснях про кровосумішку. Д. Шейковський добачує в тих метаморфозах фітоморфізм, себ то культ богів у формі рослин. Але поперед усього, ми завважаємо, що з варіантів наведеної висше пісні лише деякі, а далеко не всі кінчать ся метаморфозою. Так із 11 варіантів у Чубинського, де йде діло про шлюб матери й сина, метаморфози подибуємо лиш у трьох (нр. 486, Ж і З<sup>1</sup>), натяк на неї в однім (Е), далі в шістьох варіантах нема нічого подібного, а діло або кінчить ся тим, що до гріха не доходить, або грішники просто пропадають, потають у землю або поїдають ся звірями, а в двох (И й Ж) ідуть у монастир. Із чотирьох варіантів у Головацького про метаморфозу говорить ся лише в однім (1870, III, 23; інші без метаморфози: 1863, III, 187; 1866, III, 702; 1870, III, 22). Окрім того про метаморфозу в квітку говорить ся в тих варіантах, у яких із піснею про кровосумішку (сина з матір'ю) очевидячки змішала ся инша, про стрічу брата з сестрою, як се видно особливо в варіантах Шейковського (див. висше) та Маркевича (Обычай, повѣрья й т. н. Малороссіанъ, ст. 87—88, надрукованім і у Шейковського.<sup>2</sup>) Тай у самій пісні про стрічу брата з сестрою, метамор-

<sup>1</sup>) Цітат Драгоманова не певний: в нїм поперед усього вказано не три, а лише два варіанти (може через помилку переписувача сього місця — неб. Ілярія Гарасимовича), тай з тих у варіанті Ж мати з однім сином іде в ліс на жир звірям, а лише сестра посилає ся другим братом у садок, аби стала квіткою; а в варіанті З переміняють ся у квітки брат і сестра. (Пор. арештою наш виклад змісту всіх дотичних пісень, ст. 28 зам. 2 і 3). Розилутати справу важко через заплутаність самих дотичних пісень, у більшій частині яких говорить ся рівночасно про матір і сина, сестру і брата, тай то все перемішано. Взагалі сказавши, сама форма українських пісень про кровосумішку, особливо сина з матір'ю, з найгірших, і вже се одно докажує, що тема кровосумішки для складачів українських народніх пісень або чужа й незрозуміла їм самим, або й гидка, через що ті складачі мовби навмисно старали ся замазати все, так аби того ніхто не розумів. По-найбільше в сих піснях іде діло про вдовицю та про несподівану стрічу брата з сестрою (теми — на які є стілько цільних українських пісень!) і тема кровосумішки видає ся лише випадковою причінкою до них. — М. П.

<sup>2</sup>) Остатній починає ся так:

Край долини глибокій  
Стояв терем високий;



фоза зовсім не сталий кінець. І тут декотрі варіанти кінчать ся без неї, — чого не було би, як би пісня мала характер напевно обрядовий, звязаний з культом рослини. Богато-ж варіантів і тут кінчать ся тим, що грішники йдуть у монастир, або в инше місце шукати покаяння, — напр. у Чубинського, нр. 485, Ж, 3, і и., у Головацького 1863, III, 73; 1866, I, 575 і и.

Сказаного, гадаємо, зовсім доводі для того, аби твердити, що переміна в рослину, котра могла би давати який будь привід бачити в українській пісні про шлюб матери з сином — останок космічного міта, в роді малоазійського міта про Сабація, що дістав ся в сю пісню з иншої, яка заслугоє на окремий дослід.

А в тім, під кінець отсеї статі, коли ми робити мемо висновки з нашого дослід, ми зачепимо й загальне питанє про те, на скільки такі фантастичні подробиці можуть бути ознакою старинности тай поганського, до-християнського часу повстаня тих оповідань, у яких вони подібують ся, — бо подібних подробиць находимо велике число і в памятках зовсім християнських. Те саме треба сказати і про птичі віщування, в яких Костомарів бачить сліди старинно-славянського „птицеволхво-ванія“!

Із-під того терема  
Виходила удова  
Чорнобрива, молода

і потім раптово переходить в иншу пісню — про стрічу брата з сестрою в шинку:

Чорнобрива, молода,  
Повір меду і вина й т. д.

і кінчить ся, як багато її варіантів:

Ходім, брате, до бору,  
Станем зільлем-травою,  
Ой ти станеш жовтий цвіт,  
А я стану синій цвіт і т. д.

В двох варіантах у д. Петрова (Труды Киевской Дух. Акад. 1871, Сентябрь, 567, 568) нема метаморфози.



IV.<sup>1)</sup>

Неможливо, аби схожість славянських оповідань і казок про сина-кровосумішника з історією Едіпа була випадкова. — Приміри устних відблисків Епідової історії в грецько-кипрійських, альбанських (арнаутських) і гасконських казках. — Церковний характер і тенденція славянських оповідань про сина-кровосумішника. — Відповідні оповідання в апокрифах про апостолів. — Здогад д. Веселовського про їх відносини до легенди про кровосумішника Андрея. — Мусіли на певно існувати в старинній християнській літературі особливі повісті про сина кровосумішника. — Історія Юди-Зрадника, латинський оригінал оповідання староруського. — Християнсько-египетське оповідання про Йвана, сина Тарського царя. — Його покайний характер. — Здогад, що жерело його грецьке, як і жерело болгарського оповідання тай сербської пісні.

З усього сказаного ясно, що славянські оповідання про кровосумішку між матір'ю й сином не мають доволі признак, які давали би нам підставу до здогаду, що се останки якихось старинних космічних мітів, як напр. розглянені висше малоазійські перекази. Наші оповідання дійсно схожі на Едіпову тай Телефосову історію, але на їх зовсім людську форму. Сю схожість можна пояснити або випадковою коінциденцією, або розповсюдженням грецьких оповідань у славянських землях через устний переказ і літературне запозиченє. Перший здогад треба відкинути (бодай що до болгарських та староруських оповідань і сербських пісень), бо схожість між усіма тими славянськими оповіданнями та клясиною історією Едіпа далеко близша, ніж се буває в разях випадкової коінциденції, коли схожість між оповіданнями різних народів обмежує ся найзагальнішими рисами, лише в основах фабули. Треба відкинути й здогад, що Славяне завоюли собі ті оповідання від Греків устним способом. У сучасній устній словесности європейських народів і спеціально середземноморських, звісно кілька оповідань, у яких можна бачити останки устного переказу старинногрецьких історій, в роді

<sup>1)</sup> Початок отсеї глави, аж до слів: „Ось зміст отої казки“ перекладаю з болг. перводруку, бо дотичних сторінок рос. оригіналу я не дістав. Се тим прикрійше, що там, очевидно, були (як і перед тим), указки на те, в яким порядку мають іти дальші сторінки рос. оригіналу (нумеровані 1876 р. инакше). Взагалі, від IV-ої глави почавши, в рос. оригіналі великі прогалини, а нарешті він уриває ся зовсім. Се все зазначено в нотках до перекладу. — М. П.



Едіпової. Така особливо кипрійська казка, в якій декотрі подробиці схожі навіть на подробиці в поданих вище мало-азійських мітах, із яких може лишилися сліди на острові Кипрі як форма пережитку.

Ця казка взята д. Компаретті-м зо збірника Сакелларіоса *Та Κυπριακή* (Athaenis, 1868, III, 147) та й поміщена в додатку до видання Д' Анкони „*La legenda di Vergogna*“, про яку часто говорити мемо далі<sup>1)</sup>.

Ось зміст отої казки:

Був один пан; мав три доньці, але не міг віддати їх за-муж, і придумав виставити їх портрети на воротах свого дому, який стояв на березі моря. Одному капітанови корабля подобалася наймолодша донька, і він устиг намовити батька, що віддав її за нього заміж перед старшими. Але коли молодий збирався увійти в спальню молодої, то відчинилася стеля, появився привид і сказав женихові: „Тримайся як найдалі від Рози, вона злучить тебе з батьком, породить із ним сина і стане жінкою того сина“. Наляканий жених пішов до тестя, сказав йому, що помилився і просив дати йому за жінку старшу доньку, що той радо й зробив. Те саме повторилося й з другим женихом, який мусів узяти замість Рози другу її сестру. Роза захотіла дізнатися про причину, чому два чоловіки зреклися її, пішла до одної сестри, далі до другої, вмолила їх пустити (її) до своїх чоловіків у темноті, і ті, вважаючи її за своїх жінок, оповіли їй, в чім діло. Аби не сповнилося пророцтво, Роза наймає людей убити батька, але на могилі його виростають яблука, які Роза купує, зїдає й вагоніє. Коли Роза дізналася, яке вона яблуко зїла, і потім породила хлопчика, то проколола йому груди, поклала в скриньку та й пустила на море. Хлопчик дістався до корабельника, був виратуваний і став сам корабельником, а потім усе-ж таки оженився з матір'ю, яка, маючи вже від нього діти, побачила на його грудях близну та й дізналася про його історію. Нещаслива каже в кінці казки: „Доси переслідувала мене моя заклата доля; і ось тепер сталося те, що говорив привид; я покидаю тебе сумним, а дітий сиротами та й піду, вмиру, бо так казала доля“. І вона пішла та й скочила з терраси і вбила себе.

---

<sup>1)</sup> Op. cit. 116—123. Французький переклад її поміщений у Emil Legrand, *Recueil des contes populaires grecs*. Paris, 1881, pp. 107—113.



В отсій казці старогрецька фаталістична ідея піддержана імовірно і впливом мусульманських поглядів.

Є й альбанська (арнаутська) казка в збірнику Гана, яка може належати до циклю старинногрецьких оповідань Едіпового типу<sup>1)</sup>, на жаль, очевидячки записана від кепського оповідача. Видавець назвав її *Perseus*. В ній розказано, як одному королеви проречено, що буде вбитий своїм онуком. Король запорядив, аби всіх хлопчиків, роджених його доньками, кидали в море. Але один із них спас ся і був вихований пастухами. Тим часом появило ся чудовище Лубія, яке загрожило<sup>2)</sup>, що випе всю воду, як йому не дадуть королівни. Коли та пішла на беріг, спасений молодець, онук короля, вбив чудовище тай відіслав батькови королівну, „яка не дізнала ся про його горе“ (und liess die Tochter des Königs ziehen, ohne dass diese seinen Kummer erfuhr<sup>3)</sup>). Король віддає свою доньку за спасителя, який на бенкеті несподівано вбиває короля тай стає сам королем.

Оповіданє, очевидячки, неповне. Дуже імовірно, що королівна в первіснім оповіданю й була мати самого альбанського короля Персея<sup>4)</sup>. Підчеркнені слова натякають на те<sup>5)</sup>.

Тенденція<sup>6)</sup> альбанської казки, як і грецької, фаталістична. Бернгард Шмідт у своїй збірці грецьких казок і т. д. каже, що чув на острові Закінтосі багато подібних оповідань про свідоме або несвідоме батьковбивство та про несвідомий шлюб матери з сином — але форма їх не була відповідна (freilich nicht in verwendbarer Form).

Шмідт надрукував у своїй збірці лиш одну казку, в якій видно безперечні сліди класичних оповідань про Едіпа, але в ній розвито лиш один мотив: побите Сфінкса, який предкладає загадки до вгадання:

<sup>1)</sup> Речення від „В отсій казці“ до „Едіпового типу“ перекладаю знов із болгарського перводруку, бо в рос. оригіналі їх нема. — М. П.

<sup>2)</sup> У Драгоманова „объщало“. — М. П.

<sup>3)</sup> В рос. оригіналі хибно: „которая не знала о своемъ (зам. його) горѣ“. — М. П.

<sup>4)</sup> В болг. перводруці стоїть: „Імовірно, що якби варіант був записаний добре, то арнаутська Андромеда була би мати свого Персея“. — М. П.

<sup>5)</sup> Hahn, Griechische und Albanesische Märchen, 1864, II, nr. 98.

<sup>6)</sup> Відси перекладаю знов із болг. перводруку, бо рос. оригіналу нема. — М. П.



„Коло Теб жила раз цариця, яка їдала на дорогах та на скалах і завдавала загадки всім, хто йшов попри неї. Вона розголосила, що хто вгадає загадки, того вона пропустить і навіть вийде за нього заміж, але хто їх не вгадає, того вб'є. Один молодий царевич чув за ту царицю, а що люди казали, що була прегарна, то й поклав піти на скалу, де вона сиділа, надіючися, що візьме її заміж. Батько старався отямити його, але той не послухав і пішов шукати цариці. Остання, побачивши його, сказала йому: „Ах ти, бідний! Ти такий гарний і хочеш умерти. Верни ся до свого батька! Богато вже людей приходило сюди, але ні один не міг угадати моїх загадок. Хиба-ж ти зможеш?“ Молодець відповів: „Ти сим не жури ся! Я надію ся, що їх угадаю“. Тоді та предложила йому першу загадку: „Що то є, що з'їдає те, що родить? Родить діти тай з'їдає їх?“ Молодець відповів: „Ех, пані царице, атже се дуже легко вгадати! То море; воно з'їдає свої діти, бо з моря виходять ріки і знову вливаються в море“. Тоді цариця сказала: „Еге-ж! Чекай, я завдам тобі ще одну загадку: „Що то є, що біле тай чорне, тай ніколи не старіє ся?“ „Ех, відповів молодець, і се не важко вгадати. То час. Він і чорний і білий, бо появляє ся яко день і ніч; він не старіє ся, бо існує від коли сьвіт стоїть, і існувати ме до кінця сьвіта“. „Еге-ж“, відповіла цариця. Тепер я завдам тобі ще одну загадку, якої ти ніколи не вгадаєш“. „Побачимо“, відповів царевич. Тоді цариця сказала й третю загадку: „Що то є, що ходить найперше на чотирьох ногах, потім на двох, а нарешті на трьох?“ Царевич відповів: „Отся загадка найлекша. То чоловік; він лазить дитиною на чотирьох ногах; як виросте, ходить на двох ногах, а як почне старіти ся і вже не може держати ся без підпори, то помогає собі палицею і ходить на трьох ногах“<sup>1)</sup>.

Отся грецька казка походить й на деякі інші південно-європейські народні оповідання.

Так напр. ув одній іасконській казці бідний молодець дізнає ся, що за горою, в печері наповненій золотом живе велике чудовище з людським голосом, яке обіцяє половину свого майна тому, хто відповість йому на три його питання. Молодець любить доньку сусіднього князя, який обіцяє йому дати свою

<sup>1)</sup> В. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, 143—144, 247—250 (де між иншим показані й варіанти), і передмова, 10. — М. Др. (Цитат, бачу, недокладний. — М. II.).



доньку замуж, коли той побідить велике чудовище. З благословенем і наказом архієпископа він зустрічає ся з чудовищем, яке між иншими загадками завдає йому й загадку Сфінкса в Едіповій історії: „Що то є, що рано лазить (як змії та червяки), в полудне ходить на двох ногах (як птиці), а на захід сонця ходить на трьох ногах“. Молодець відповідає, як Едіп, влучно на се питанє, як і на передущі, після чого вбиває чудовище<sup>1)</sup>, забирає його скарби таї женить ся з донькою князя<sup>2)</sup>.

Вже на перший погляд видно ріжницю всіх трьох відгуків Едіпової історії (кипрійського, альбанського таї гасконського) від наших славянських оповідань про кровосумішника, від рукописних (болгарської й руської), та від сербської пісні, як і від устних українських легенд. Усі ті славянські оповідання, хоть яка велика географічна далечина місцевостей, де вони записані, визначають ся схожістю своєї основної редакції таї подобиць і тенденції: а власне бажанєм (окрім оповідання про Юду), аби виявила ся ідея, що покаяня та сповідь викупають і найтяжші гріхи. Ся схожість у редакції таї однаковість тенденції не допускають ніякого сумніву про те, що всі ті оповідання, се лише варіації церковних перерібок Едіпової історії, зложені зовсім свідомо на книжний спосіб.

Але доси не найдено візантійських редакцій тих оповідань; звінсі в східній церковній літературі лише деякі окремі риси, котрі показують, як тема про кровосумішку (Едіпова тема) була вжита духовними книжниками східної церкви з християнською побожною цілю; а нарешті найшов ся й один коптійський варіант історії кровосумішника, незвичайно схожий з болгарською історією про Павла Кесарійського та з французькою історією про св. папу Григорія, з якої повстала руська історія про ту-ж особу.

З пізнаних доси апокріфічних оповідань про апостолів бачимо, що ідея про гріх Едіпа служила часто християнським книжникам задля переведеня ріжних тенденцій, відповідно їх

<sup>1)</sup> Про казки з подібними питаннями й відповідями є ціла література, з якої найважніші розвідки ми вказали в примітках до нру VI в „Політичних піснях українського народу XVIII—XIX ст.“, ч. I, розд. II. Тут додамо замітки Р. Келера до сербської казки в „Archiv für slavische Philologie“, V, 47—60. Після нашого огляду появил ся огляд славянських пісень з аналогічними питаннями в розвідці Потебні „Объяснение малорусских обрядных пѣсень“, II, при 88—91.

<sup>2)</sup> Bladé, Contes populaires de la Gascogne, I, 3—4.



релігійним цілям. Отся ідея заакцентована у них тим більше, що гріх робить ся зовсім євiдомо.

В так названих апокріфічних діянях апостола Івана, які приписують ся самовільно його ученикови Прохорови, розказує ся про матір, яка намовляла свого молодого сина, аби соґрішив з нею. Молодець слухав проповіді апостола Івана, який покликав його до себе тай пояснив йому його становище під иншими йменами: як одна мати намовляла свого сина і, коли той не хотів соґрішити, то прискаржила його фальшиво перед судцем за посягнене на її честь, як судець осудив молодця, але Бог не допустив, аби стала ся така неправда.

Все сповняє ся, як казав апостол. Мати прискаржує свого сина перед проконзулем, який каже кинути молодця в темницю з ящірками та зміями. Так само каже проконзуль зробити й з апостолом, якого грішна жінка прискаржила за те, що вчив її сина, аби грішив. Але коли єв. Івана хотіли кинути в темницю зо зміями, він помолив ся і від його молитви земля затрясла ся, проконзулева рука ухля так як був її підняв, аби дати наказ, у грішної матери ухли обі руці тай очи їй поєкривляло, а всі присутні впали мертві на землю. Але молодець і апостол лишили ся цілі серед отрійних змій. Тоді проконзуль порозумів діло тай став молити апостола, аби простив його. Апостол простив його і ціла історія кінчить ся ось яким чудом: усі воскресли або подужали тай похрестили ся, навіть і грішна мати<sup>1)</sup>.

Та сама історія, лише зо зміною імен і чудес, оповідає ся і в однім латинськiм апокріфі, якого жерело мусить бути східне: про молодця тай апостола Андрея. Діє ся вона на острові Патмосі в „Македонії“<sup>2)</sup>. Ся історія ввійшла, без означеня імен матери й сина, але з означенем імени апостола Андрея, і в єспанську апольогічну книжку „El libro de los exemplos“, гл. СІІ<sup>3)</sup>. Се оповіданє служить, окрім звеличання імени апостола, ще й до піднесеня ідеї, що „син воліє вмерти, ніж повісти

<sup>1)</sup> R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I, 391—393.

<sup>2)</sup> J. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, III, 461—463. Пор. Lipsius, op. cit. 558.

<sup>3)</sup> Biblioteca de los autores Españoles. Escritores en proza anteriores al siglo XV. Madrid, 1860, 471. Мораль єспанської історії згідна зі словами молодця в історії апостола Андрея.



лихе слово на свою матір" (El hijo onte debe la muerta tumar, que a su madre feamente disfamar).

Д. Веселовский зводить усі три варіанти історії про грішну матір і несправедно намовленого сина, зі словами, наведеними Дідріхсом із твору ап. Андрея — покайного канона (читаного тепер по православних церквах у четвер п'ятої неділі великого посту), словами, в яких „відорваний грішник“ попікає себе між иншим і за такі гріхи, як опоганене батьківської постелі<sup>1)</sup>, і гадає, що сей матеріал — найблизше жерело оригіналів староруського оповідання про кровосумішника Андрея Критського, тай подібних йому українсько-руських сповідань про кровосумішника Андрея.

Наводячи ті оповідання, д. Веселовский каже: „Ми вказали вище на покайний канон Андрея Критського тай на можливий вплив, який він мав на занесенє імени Андрея в оповіданє про кровосумішника. Але хто-ж той єпископ Крита, про якого Андрей у Буслаєвській повісті (у Костомарова) каже, що був розважний, богобоязний, і простить його? Найлекше представити собі в сій ролі — автора покайного канона, який знав чудесну, спасенну силу покайня, себ то Андрея Критського. До нього могла причепити ся легенда про страшного грішника; зразу єпископ міг бути його проводирем і аж потім передав йому своє власне імя; в прототипі наших варіантів безіменний кровосумішник приходив до Андрея Критського і був прийнятий ним, тим часом як инші духовники відіпхнули його, налякані невідомимістю його гріха<sup>2)</sup>).

Викладаючи далі згадані вище оповідання про грішну матір і апостола Івана тай Андрея, д. Веселовский каже так:

„Еспанський єпхемро віддалив ся від свого жерела: нема ані власних, ані географічних імен; лишило ся — само імя сьвятого Андрея в легенді про грішну матір, яка посягала на кровосумішку. Сей узагальнений тип легенди міг бути першим поводом заведеня імени сьвятого Андрея в те особливе оповіданє про кровосумішника, яке в наших оповіданнях визначено іменем Андрея Критського — але й Первозванного<sup>3)</sup>), се б то апостола (в Драгоманівському варіанті).

<sup>1)</sup> Мусимо зрештою завважати, що приміри тих гріхів узяті не з класичних переказів, але з жидівських, як гріх Рувима, Авесалома й ин.

<sup>2)</sup> Журн. Мин. Нар. Просвѣщенія, 1885, Юнь, 235.

<sup>3)</sup> Так у Веселовского; в болг. перводруці стоїть: „іменем Андрея, не Критського, але Андрея Первозванного“. — М. П.



Чому нагадав ся власне критський святий, на се вказано було вище; аналогія з апокріфом про апостола Андрея робить імовірним висловлений нами здогад, що в оригіналі руських легенд се імя мав не грішник, а той, хто вивів його на „спасенний путь“<sup>1)</sup>.

Здогади д. Веселовского що до заходу імени св. Андрея в історію про кровосумішника, як вона виложена в рукописі д. Буслаєва та в українських устних варіантах, і що до назви самого кровосумішника, досить імовірні, хоть можливо взяти й простійшу дорогу, а то: коли оповідане про кровосумішника було готове і показаний канон Андрея Критського став дуже звисний, то у якого перерібника оповідання могла явити ся ідея приписати самому авторови канона долю великого грішника, тим більше, що на перших сторінках канона говорить ся про такі гріхи, як опоганене батьківської постелі й т. п. В користь отсього здогаду промовляє й те, що в українських устних варіантах повісти про кровосумішника Андрея, які повстали очевидно під впливом церковних книжників, закрало ся й імя Марії Єгипетської лише тому, що воно згадує ся в церковній службі, яка читає ся в четвер п'ятої неділі великого посту, а то в короткій біографії Андрея Критського, яка читає ся в середині його канона і в якій каже ся лише, що Андрей зложив свій канон тоді, коли й єрусалимський патріарха Софроній Великий написав житие Марії Єгипетської<sup>2)</sup>.

Але в усякім разі апостольські історії, які наводить д. Веселовский, мають иншу фабулу, відмінну від фабули наших історій про кровосумішника; і сам д. Веселовский каже про особливе оповідане про кровосумішника, яке могло повстати під впливом історій, похожих на еспанський епхеміо.

Те особливе оповідане мусіло бути далеко більше схоже зо старинногрецькими історіями Едіпа й Телесоса, ніж з апостольськими легендами, яких зміст ми навели вище і про які можна сказати, що вони мало доторкають ся до фабули Едіпової історії, з тою ще великою різницею, що в них мати свідомо трібує скусити свого сина, тим часом як виложені вище славянські легенди про кровосумішника, в тім числі й легенда про Андрея, схожі з історією Едіпа й Телесоса в найважній-

<sup>1)</sup> Там же, 237. — М. Др. (Переклад обох цитатів із Веселовского виправляю по оригіналу в Ж. М. Н. Пр. — М. П.).

<sup>2)</sup> Тріфідіонъ, Москва, синодальна друкарня, с. 117б, ст. 67д.



ших основах фабули. Ясно, що мусіли існувати в християнській літературі й безпосередні перерібки тих класичних історій.

За примір одної такої перерібки, яка визначає ся особливою схожістю з класичними взірцями, може послужити історія Юди, бодай перша її половина.

Про яку небудь славянщину оттого оповідання чудно було би й говорити, бо воно не що инше, як дословний переклад із латинської мови на староруську.

Латинська історія про Юду була надрукована Моне-м іще 1838 р., а потім передрукована Дю-Мерілем у „Poesies populaires latines du Moyen âge“ (ст. 325 і д.), у двох редакціях, віршованій і старшій, прозаїчній.

Оповіданє Костомарова дуже походить на остатню, як про се можемо переконатися порівнюючи його<sup>1)</sup>. Коли властиво зложена ся історія про Юду, сього годі сказати тепер, але ще

---

<sup>1)</sup> Перепишуємо сю історію для тих, хто не має під рукою Дю-Мерілевого виданя:

Fuit quidam vir in Jerusalem nomine Ruben, qui alio nomine dictus est Simon, de tribu Dan, vel secundum Hieronymum de tribu Isaschar; qui habuit uxorem, quae Cyborea nuncupata est. Quadam igitur nocte, cum sibi mutuo debitum exsolvisset, Cyborea obdormiens somnum vidit“, і т. д.

В віршованім оповіданні розказано те саме, але з більшими стилістичними прикрасами:

Dicta vetusta patrum jam decernere theatrum aedunt,  
Et nova succedunt, quae prisca poemata  
Ergo novis quaedam placet ut nova versibus edam,  
Quae discant multi novitatis stemmate culti,  
Et me, si quis amet, legat et per compita clamet.  
Orbi multi modus dum jus constaret Herodus,  
Nec non Pilato florente scelerato,  
Scripta ferunt nuda de claro semine Juda  
Mundo prolatum, quemdam Ruben vocitatum,  
Uxor erat grata cui, tunc Cyborea vocata.  
Confert tranquilla nox; illi jungitur illa  
Digno jure thori; pactum famulatur amor  
Oscula congeminant; in amoris vota propinant,  
Taedarumque Deo ludendo vacant hyminaeo і т. д.

Побачивши сон, Цибореа каже:

Aut somnis vanis, aut fallitur alvus inanis.

(Випишуємо сю віршу з рос. оригіналу, який тут лучив ся; в болг. перводруці пропущено рядки 4—7 і від „Побачивши“ до кінця. — М. П.)



в XIII ст. генуезький архієпископ Яків Вораджинський (Jacobus a Voragine) помістив її в своїй збірці „*Legendae Sanctorum*“, називаній теж „*Historia Lombardica*“ або „*Legenda Aurea*“<sup>1)</sup>.

*Legenda Aurea* переписувала ся, перекладала ся, переробляла ся в усіх західно-європейських країнах і в різних мовах — у прозі, віршах, повістях і драмах, то й не диво, що історія Юди була розповсюджена по всій Європі таї зайшла і в Русь. А що історія про Юду не дуже розповсюднила ся в східно-славянському світі (хоть окремі подробиці з неї і видно в українськім оповіданю про Андрея Критського), то ми й не будемо багато говорити про неї, відсилаючи цікавих до відповідної західно-європейської вченої літератури, напр. до згаданої книжки Дю-Меріля, та до виданя Д' Анкони „*La legenda di Vergogna... e la legenda di Guida, testo italiano in prosa e francese antico in verso*“ (яка чинить XLIX випуск „*Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII. Bologna, 1869*), та до статей про сю легенду G. Paris у „*Revue critique*“, 1869, нр. 26; 1870, I, 413 і д.; Mussafia в „*Literarisches Centralblatt*“, 1869, нр. 28; R. Köhler у „*Jahrbuch für romanische und englische Literatur*“, 1870, 317—324; Constans, *La legende d' Oedipe*, 95 і д.; Creuzenach, *Judas Ischariot in Legende und Sage des Mittelalters* у „*H. Paul's und W. Brauns Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*“, II, 177 і д.<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ми користували ся виданем Graesse, 1846. Історія Юди поміщена в XLV главі, в життю сьв. Матея, якого, по церковному переказу, вибрано апостолом намісь Юди Зрадника. Яків Вораджинський опирає ся на старшій апокріфній історії: *Legitur enim in quadam historia licet apocrypha, quod fuit quidam vir in Jerusalem, nomine Ruben, qui alio nomine dictus est Symon de tribu Dan, vel secundum Hieronymum de tribu Isaschar, qui habuit uxorem, quae Cyborea nuncupata est* і т. д. Видно, що тоді вже були варіанти історії Юди. — М. Др. (Сей цитат виписуємо з рос. ориг. У болг. перводруці пропущено все, почавши від „*nomine Ruben*“ і лише додано „і т. д.“. — М. П.)

<sup>2)</sup> Зо славянської літератури вказуємо окремо на сліди перерібки Юдо-Едіпової історії в чеській мові, показані в статі J. Feifalik, *Studien zur Geschichte der altböhmisches Literatur*, VII. Ueber die Bruchstücke einer alttschechischen Kaiserchronik und über die Benützung



Завважаємо лише, що ся історія Юди — найбільше схожа перерібка з клясичними взірцями Едіпової історії, лише з тою різницею, що дитину Юду не викидають на гору, але пускають у воду. Але ся подробиця подибує ся і в клясичних оповіданнях, як в історії Телефоса та Персея, з яких остатня була дуже розповсюджена скрізь, де читало ся по грецьки та по латинськи.

А що в історії Юди-кровосумішника нема спеціально обрядових тенденцій (як та, що лежить в основі християнських редакцій історії кровосумішника, що має на цілі підняти значіне сповіди), то первісна її редакція може походити з найдавнішого часу християнської церкви, коли християнські компілятори старинних літератур задовольняли ся такими загальними цілями, як понижене Юди-Зрадника. Можливо, що перша редакція кровосумішної історії зложена за часів Ієроніма, котрий писав про Юду, як видно з того, що згадує ся в теперішніх редакціях отсеї історії.

Але з часом, коли була встановлена нарешті обрядність у католицькій християнській церкві — східній і західній — сі справи стали показувати ся дрібними для побожних людей; почато переробляти клясичні історії і задля проведення ідеї, що всякий гріх може бути викуплений покаянем і прощенням із боку сьвященника.

Ся ідея вложена і в основу наведеного висше болгарського оповідання про Павла Кесарійського, тай руських про Григорія й Андрея Критського. З тих оповідань, оповідань про сьв. Григорія, як покажемо низше, се чиста перерібка одного західно-європейського оповідання, старшою формою якого є французька поема про сьв. Григорія, зложена коло XI столітя.

Але ані болгарське оповідань про Павла, ані руське про Андрея не походять із західної Європи. Первовзірці сих оповідань мусять бути східні, поперед усього, розуміє ся, византійські.

Повстає питанє: де жерело самого французького оповідання про сьв. Григорія?

Нема ще досить матеріалів, аби рішити нарешті питанє про жерела всіх отих оповідань, як болгарських, так і руських



(про сьв. Андрея), тай французьких, бо доси найдено на християнському сході лиш одну редакцію повісти, яка похожа змістом особливо на болгарське й французьке оповіданє тай на сербські пісні, але з мови якої видно, що вона ледви могла послужити бодай за посереднє жерело славянських оповідань.

Се коптійська Історія царя Арменіоса, перекладена й поміщена в збірці д. Амеліно „Оповіданя й романи християнського Єгипта“<sup>1)</sup> вкупі з іншими оповіданнями, перекладеними з коптійського або з арабських перекладів коптійських оригіналів. Д. Амеліно гадає, що всі ті редакції повстали між 1/2 IV і 1/2 VII ст. по Р. Хр.<sup>2)</sup>

Історія французького вченого д. Амеліно, найдена ним самим, бачу, в арабській редакції, починає ся пригодами, які не вяжуть ся з нашою темою. В тому початку для нас інтересна лиш одна подробиця, яка дає можливість означити час, коли зложена первісна редакція тої історії: а власне в єгипетській повісти розказує ся, як побожний і щедрий для бідних Тарський цар (в іншому місці Тирський) Арменіос був чудесно спасений від нападу сильного війська царя Магів. Магі, се очевидячки Перси часів Сассанідської династії (226—650 р. по Р. Хр.), а що в цілій повісти не згадує ся нічого про могаметанство, невірні-ж вороги християн називають ся „Магі“, то виходить, що перша редакція повісти мусіла бути зложена ще перед могаметанською епохою.

Повість про царя Арменіоса сходить ся з нашою темою лише в другій своїй половині, де розказує ся властиво про долю Арменіосових дітей по його смерті. Він мав двоє дітей: сина Івана та доньку. Іван не міг утихомирити ся по смерті свого батька й матери. Аби розрадити його, везіри й вельможі зробили бенкет, на якому присилювали царевича напити ся. П'яного посилають до дому. Сестра зустрітила його в воротах і стала його обіймати, коли се він звалив сестру на землю тай знасилював її. Вона дуже засумувала, завагонївши. Незабаром брат завважав, що живіт її росте, а лице сумніє, тай сказав їй: „О мила сестро, в якому стані я бачу тебе?“ Вона відповіла йому: „О брате, коли ти був у везирів і вернув ся п'яний, я стала тебе витати, а ти тоді звалив мене на землю, і ось

<sup>1)</sup> Amélineau, Contes et romans de l' Égypte chrétienne, I, 165—189.

<sup>2)</sup> Op. cit. XLIV.



стало ся мені, як тепер бачиш". Учувши сї слова брат пішов мандрувати по світі і нарешті зайшов у монастир, де й постриг ся тай одяг рясу. Бог, знаючи його міцну постанову тай його добрий намір, простив його. Від тоді він став праведний і невинний.

На другий день везири, вернувши ся в палату, побачили саму його сестру, що гірко плакала. Так вони ходили в палату цілий місяць. А що брат не вернув ся тай очікування їх були марні, то вони вкоронували його сестру царицею намісь нього. Коли скінчило ся їй девять місяців, вона породила хлопчика тай казала зробити йому три таблички, одну золоту, другу срібну, третю зо слоневої кости. На остатній казала видовбати ось які слова: „Батько сеї дитини є її внук, а мати її її тітка". Зараз же казала вона зробити й колиску, кинути туди хлопчика і три таблички. Тай казала написати ось які слова на одному листі книги: „Золота табличка для дитини, коли виросте, срібна для того, хто подбає про її вихованє". Запечатавши письмо, казала кинути колиску в ріку. Над тою рікою був монастир, збудований в честь Якова... Того дня відбував ся його роковий празник. Стало ся так, що того дня ігумен монастиря пішов на беріг ріки, здибав одного рибалку, дав йому дїнар за всю рибу, якої наловить за ніч і пішов собі з наміром післати на другий день по рибу. Рибалка ловив до самого ранку. Коли се захитала ся колиска на воді. Рибалка витяг її тай кинув на беріг. Незабаром прийшов ігумен із конем забирати рибу. Рибалка дав йому рибу тай колиску, кажучи: „Ми вмовили ся, що все зловлене мною буде твоє, значить і колиска твоя".

Ігумен відчинив колиску, найшов там таблички, взяв перше золоту табличку; дуже зачудував ся табличці зо слоневої кости, але й її взяв; нарешті взяв і срібну табличку і подав її рибалці, кажучи йому: „Постарай ся виховати гарненько сю дитину, то тоді ся табличка буде твоя". „З радної душі", відповів рибалка, взяв дитину й заніс її своїй жінці, прерадий, бо табличка вартувала сто дїнарів. Коли хлопчик підріс і став гарний та сильний, то почав бити діти рибалчині. Ті сказали йому одного дня: „Ти так нам платиш? Ми тебе виховали, а твоє серце люте для нас?" Він їм відповів: „Ви кажете мені, що ви не мої браті, та що мій батько не є й ваш батько!" Ті сказали йому: „Ба, таки ні!" Він пішов, найшов жінку рибалчину тай сказав їй: „Ти не моя мати?" „Ні, відповіла та, один калугер привів тебе до нас і ми тебе виховали".



Що йно вернув ся рибалка, а хлопець і каже йому: „Поведи мене до калуґера, бо мені треба“. Рибалка завів хлопця до калуґера. Побачивши гарний вид того калуґера, хлопець дуже зрадував ся й сказав йому: „О калуґере, чи то ти мій батько?“ „Ні“, відповів калуґер. „А хто-ж тоді мій батько?“ запитав ся молодець. „Нічого не знаю, відповів духовник; знаю лише, що найшов я тебе в колисці, в якій було й три таблички, одна золота, друга срібна, сю я дав рибалці за заходи коло тебе; а третя була зо слоневої кости. Тепер я можу порадити тобі одно: надягнути калуґерську рясу тай стати калуґером“. „Ні, відповів хлопець, я хочу бути вояком“. Тоді калуґер дав йому золоту табличку, він заніс її на базар і продав за тисячу діна-рів. Із сих грошей купив собі гарного осідланого коня, зброю, шаблю, копе тай инше, що було треба. Тоді вернув ся до калуґера тай сказав йому: „Хто мій батько? Скажи мені, поки тебе покину“. Тоді калуґер дав йому табличку зо слоневої кости. Що йно хлопець поглянув на напис, заплакав гірко, попросив ся з калуґером і пішов. Бог так хотів, що хлопець справив свої кроки до рідного міста. Він побачив, що військо облягло місто тай запитав ся: „Що се за місто? І чому вояки облягають його?“ Йому відповіли: „Сим містом править одна жінка; а се цар і його вояки, які хочуть заволодіти ним“. Що йно вчув молодець отєї слова, пустив ся конем на міські ворота, які йому відчинили ся. Він приїхав, зупинив ся в одній гостинниці й переночував там. На другий день рано накликач почав кликати: „Йдіть на бій і Бог нехай змилює вас над вами, о вояки!“ Коли хлопець учув сей поклик, то зараз же вийшов і став у ряд межи міських вояків. Коли оба війська були готові кинути ся в бій, божа сила допомгла йому і він побідив царя тай узяв його в неволю. Побачивши се, всі неприятельські війська втікли і вже не вернули ся. Хлопець повів короля в гостинницю, де був зупинив ся. Всі пішли швидше сказати королевій сю добру вістку тай сказали: „Король, який облягав місто, взятий у неволю одним молодим вояком, чужинцем“. Королева дуже зачудувала ся, пішла шукати його в гостинницю і хотіла нагородити його за його вчинок, але він не прийняв нічого. Побачивши, який він гарний, мужній, молодий і міцний, вона запропонувала йому оженити ся з нею тай стати королем. Молодець сказав їй: „З радної душі“ тай прийняв сю пропозицію з радістю й душевною простотою. Тоді королева казала йому сісти на коня й завела його в свої палати, де лишила



його на ніч. На другий день рано казала закликати попів у церкву, аби відправили службу божу. Після того казала приладити великий обід у честь побіди над королем, який облягав місто. Коли се зробили, вона вийшла заміж за молодця, який не розлучався від неї ні в день, ні в ночі. Одного дня королева, сидячи зо своїми служницями, сказала їм: „Чи бачили ви коли красшого мужа від мого молодого подруга?... Але у нього, казала вона далі, є одна слабкість, за яку ніхто не знає окрім мене“. „Яка-ж се слабкість, пані?“ запитала ся одна служниця. „Скільки раз іде на сторону, сказала королева, вертає ся блідий і з зачервонілими очима: без сумніву, мусить мати злих духів“. Іntenдантка палати сказала їй: „Я беру се діло на себе“. Вона сховала ся, коли король пішов на сторону, і бачила, як він узяв табличку зо слоневої кости тай кинув її на віконце. Що йно король вийшов, інтендантка ввійшла, взяла табличку тай занесла її королеві. Та взяла табличку в руки, скрикнула тай упала без тями.

Побачивши її в такому стані, скільки служниць пішло сказати королеві, що пані впала була без тями. Король пішов швидко в палату і побачивши королеву, сказав: „Не плач, Бог тобі допоможе“. Та сказала: „Якже-ж мені не плакати та не ридати, коли ти під утроби моєї!“ Після сих слів королевої, король пішов у поле, не знаючи, куди йде. Нарешті дійшов до берега, де побачив рибалку тай сказав йому: „Візьми мою одіж, і дай мені своє тебе (guebbeh)“. Рибалка відповів: „Се не для твого Величства, Государю“. „Я так хочу“, сказав король. І зараз же скинув свою одіж і дав її рибалці. І зробивши се, сказав йому: „Чи не зробив би ти мені великої услуги? Іди, купи мені залізну веригу“. Рибалка пішов швидко, купив йому веригу тай приніс. Король одяг веригу на свої ноги, кинув ключ у море тай сказав рибалці: „Може би ти зробив мені найбільшу радість? Перевези мене через море на той острів, що його ондечки видно в долині“. Рибалка не міг відмовити, особливо коли той сказав: „О, Господи, змилосоуди ся над тим, хто є плодом такого гріха, який іще ніколи не був зроблений на землі, хто, аби помножити свої гріхи, оженив ся з матір'ю, будши сином своєї жінки“. Той молив ся так далі і сказав: „О Боже мій, ворота покаяння все відчинені для грішників. Зарікаю ся, що не їсти му ні хліба, ні вареної страви цілий свій вік“. Оттак він був на тім острові чимало років тай жив лише травою. Їебе, яке носив, пірвало ся



і тіло його було виставлено на зимову студінь і літню спеку. Він повторяв раз-у-раз: „Змилосоуди ся, о Боже, над тим, хто є дитиною гріха і хто согрішив із своєю власною матір'ю, яка носила його в своїй утробі. О Боже мій, ти, що знаєш усе, чого не знають люди, чи хто инший зробив подібний гріх?“ Сльози текли по його щоках як каплі дощу.

Патріярхи одного часу добирали собі на службу молодих духовників, а то таких, які визначали ся добрим житем, і, вмираючи, віддавали їм управу патріярхату. Король прийшов і застав патріярха на смертній постелі тай повідає йому: „Скажи мені, о отче, імя того, хто буде твоїм наступником у патріярхаті“. Патріярха відповів йому: „Я випробував усіх молодих духовників, і не найшов ані одного, який був би гідний на таку службу“. „Порадь же мене, повідає йому король, що мені діяти?“ Патріярха сказав: „Бог тебе порадить, що робити; він ніколи не лишить церкву без чоловіка, який би кермував нею“. Що йно патріярха сказав отсі слова, тай віддав Богови душу.

Незабаром після того король вибрав кількох зі своїх слуг, дав їм гроші й запаси тай сказав їм: „Ідїть по всіх манастирях; коли найдете якого калугера, гідного на сю службу своїм добрим житем, то приведїть його мені, зробимо його патріярхою“. Слуги пішли всі тай стали шукати, як їм був наказав король. Бог так хотїв, що вони прийшли і до рибалки, який узяв був одїж короля. Вони сказали йому: „Злови по нам риби попоїсти“. „З радної душі“, відповів рибалка. Він зараз же взяв свої сіти тай кинув їх у ріку. Одна велика риба зловила ся швидко. Рибалка борзо понїс її своїй жінці тай сказав їй: „Звари її гарненько, бо мати мемо гостей“. Коли жінка розрізала черево риби, то найшла ключ від вериги, пізнала його тай сказала се своєму чоловікови. Той їй повідає: „Се ключ від вериги, яку я надїв на ноги короля, коли відвозив його на острів. Від тоді я рідко бачив його. Той ти певно став як дикий звїр, бо давно-ж він там“. Посли королївські, вчувши що каже рибалка своїй жінці, сказали йому: „Просимо тебе, добрий чоловіче, перевези нас через ріку на острів, нехай ми побачимо чоловіка, який стане нам у пригоді“. „Чекайте тут до завтра, сказав рибалка, і я постараю ся сповнити ваше бажанє“. Після того він подав їм рибу, яку вони звїли з великим смаком і переночували в його хаті.

На другий день рано вони поїхали морем до острова, де найшли справдешнього відлюдника, з руками піднятими вгору,



як молив ся на колінах Богу, аби його простив. Він узяв останок свого „тебе“, аби вкрити своє голе тіло.

Вони зловили його тай привели з великою радістю до короля. Король казав покликати дванацять єпископів, які проголосили його папою.

І так він був спасений надією на поміч Бога, який творив через нього різні чудеса тай дав йому силу сціляти хорих і недужих.

Мати його, з жалю за тим що стало ся з її братом а потім і з її сином, заслабла тяжко і мало що не вмерла. Хвороба скомплікувала ся слабістю очей. Учувши, що славлять сьвятість патріярхи, вона взяла скілька своїх служниць і пішла до нього, з надією, що сцілить ся молитвами сьвятого батька. Що йно вона явила ся перед ним, він її пізнав. Вона попросила його зараз же, аби поблагословив її тай сказала йому: „Змилосерди ся надомною, отче; я глибоко вірую в твою сьвятість і від коли очі мої звернені до тебе, я знаю, що від твоїх молитов перестане мене боліти“. Патріярха приступив до місця, де молив ся, плакав гірко та закликав Бога, аби поміг на біль королевої. Вона була вилічена зараз же: сили її вернули ся, очі її провиділи ясно і вона подужала зовсім. Тоді вона сказала: „О сьвятче божий, я верну ся у своє місто, моли Бога за мене“. Патріярха відповів їй: „Добре, але мусиш перше вчути, хто я!“ „Ні, сказала вона, я не пізнаю вашої сьвятости“. Він повідає: „Я твій син“. Королева що йно вчула сї слова, тай упала без тями коло ніг патріярха. „О мати мила, сказав той, бач яку велику ласку показує Бог тим, хто кає ся“. Він зараз же вкрив її ангельською одіжю і вона спасла ся через свої добрі наміри. Бог знаючи, що перший і остатній їх гріх був сповнений несьвідомо, прийняв їх покаяне, простив їм гріхи і через них зробив знамена і чудеса, поки переніс їх із сього тлінного сьвіта. Вона дуже зрадувала ся, побачивши свого сина патріярхою тай обоє померли в землі божій (Слава й честь йому!) Знайте, братів, що покаяне ще існує, не впадайте в роспуку за Бога. Той, хто зробив який гріх, нехай швидко покає ся, нехай шукає прощї за свої гріхи; Бог ласкав, він приймає грішників і прощає їх. Помолім ся йому, аби прийшов нам на поміч, аби ми робили лише те, що його все задовольняє, аби він простив нам гріхи та грішки через ту, що заступає ся, сьвяту Богородицю,



діву Марію, та через заступництво всіх отців, пророків, апостолів, мучеників, усіх святих і всіх, які задовольнили Бога, тепер і на віки: Амінь, амінь, амінь“.

У найденім д. Амеліно рукописі авторство виложеної висше повісти приписує ся Тарському єпископови Тусимови. Якби можна було здати ся на се свідощтво, то ми знали би на певно, що єгипетське оповіданє перекладено з грецького. Але, розуміє ся, всі подібні свідощтва не дуже певні. В усякім разі дуже ймовірно, що оповіданє про царя Арменіоса та його дітий переведено на коптійську мову з грецької, а так само ймовірно, що першовзір його був зложений далше від центрів старинно-геленської культури і в тій епосі, коли маса читаючої публіки вже була забула старинно-геленське письменство і могла взяти християнську перерібку Едіпової історії за щось нове, хоть д. Амеліно й може мати рацію, кажучи, в супереч розпросторенним доси думкам, що грецька церковна література взяла далеко більше з єгипетської, ніж навпаки.

За здогадом, що істнувала якась первична або вторична грецька християнська редакція повісти д. Амеліно, промовляє болгарське оповіданє про Павла Кесарійського, яке, розуміє ся, не могло бути перекладене з якоїсь східної мови, але з огляду на близоту болгарської редакції з єгипетською, не може бути вважане і за самостійну перерібку Едіпової історії, а ще меньше за самостійну вигадку болгарського книжника. За сим здогадом промовляє й істнованє сербської пісні про Находа Сімеуна, яка, судячи по всім її подробицям, мусіла мати походженє схоже з болгарською.

Таким чином порівнянє болгарської, сербської та єгипетської редакції промовляє за здогадом, що коло VI—VII ст. по Р. Хр. в гелено-християнському сході істнувала якась церковна перерібка класичної історії Едіпа, Телефоса й н. з додатком рисів з історії Персея.

Що така перерібка істнувала ймовірно в византійській літературі, се потверджує ся ще фактом, що византійські письменники змінили класичну історію Едіпа ще в сильнішому праїматичному та людському напрямі, так що декотрі їх риси нагадують виложене висше єгипетське, болгарське таї руське оповіданє про св. Григорія. Так напр. Суїдас і Кедрен обертають уже Сфінкса в жінку зо звір'ячою натурою, розбійницю-воеводу, від якої Едіп увільняє Теби, при чому Ляй не вби-



тий Едіпом, а паде на полі битви<sup>1)</sup>. Церковно-византійська перерібка Едіпової історії вела далі діло в тому напрямі, але не лише що не вменшила переступів класичної історії, а навіть побільшила, як сього й треба було задля її тенденції — показати власне силу покаяння. З такої византійської перерібки мусіли вийти оповідання про кровосумішника (єгипетське, болгарське та сербське), схожість між якими не можливо пояснити инакше.

З якого жерела походить старофранцузьке оповіданє про сьв. Григорія — се питанє ще не рішено, але в усякім разі схожість його з єгипетським оповіданєм дуже велика, не лише в основі, але й у подробицях, як се видно буде зо змісту французького оповідання, котре виложимо низше.

В IX т. „Сборника матеріаловъ для описанія мѣстностей и племень Кавказа“, ст. 184—188 надрукована вірменська устна відміна історії кровосумішника, дуже схожа з болгарською. Ся нова східно-християнська перерібка ще раз потверджує здогад, висловлений нами висше<sup>2)</sup>.

## V.

Західно-європейські подоби болгарської історії про Павла Кесарійського; французький роман „Vie du pape Gregoire le Grand“; час його зложеня тай жерела. Наш здогад, що французький роман узятий зо східно-християнського письменства. — Перерібки французької історії про Григорія Великого в різних західно-європейських країнах. — Дальші перерібки сеї-ж теми в побожних книгах і в сьвітських новелях та драмах. — Паралельні побожні історії про сьв. Юліана та сьв. Альбана. — Розпросторенє теми в легенді про сьв. Григорія в устній словесности західної Європи.

В західній Європі історія кровосумішника була дуже розпросторена як у книжній так і в устній словесности різних

<sup>1)</sup> Suidae Lexicon, Οἰδίπους, ed. Gaisfordi, 1834, p. 3649; Georgii Cedreni Compendium historiarum, p. 25—26.

<sup>2)</sup> Сей уступ даємо тут із IV т. „Сборника за народни умотворення“, де рецензия на II і III вип. „Живой Старини“ (критика, ст. 18); те саме і в відбитці сеї частини рецензії, ст. 18. Лише що замість ужитого нами в тексті слова „висше“, в оригіналі сказано було „в IV-тій главі“. — М. П.



народів. Найстарша зо звісних доси західно-європейських редакцій сеї історії, се французький устний роман, надрукований Luzarche-ом під назвою „Vie du pape Gregoire le Grand“ (Tours, 1857) і подрібно з'аналізований Littré в його „Histoire de la langue française“ (1869, II, 170 і д.). Ця історія вражаючо схожа з болгарською тай єгипетською, як переконано ся з дальшого викладу.

Французький роман починає ся так як болгарське оповідане, просто заявою думки, що хоть би який великий був гріх, то люди нехай не впадають у роспуку, а нехай вірують у божє милосерде, і на доказ отсеї думки розказує ся ціла історія:

Давно був граф ув Аквітанії, який умираючи сумував, що не встиг віддати свою доньку, тай поручив її опіці брата. Брат і сестра жили в великій приязни, ніколи не розлучали ся, пили з одної посудини, різали їду одним ножем, і спали на постелях, які стояли близько себе. Диявол, або як говорить поема, воріг захотів покористувати ся тим і розпалив брата похитю до сестри. Вагаючи ся межі страхом, аби не сповнити гріх, та боязню, аби не обезчестити брата, коли покличе кого на ратунок, сестра подала ся насильству тай завагоніла. Диявол дуже радів; але „дияволи нічого не знають (li diables n'en sotent)“, каже поема, і з дальшої історії показує ся, що диявол усе-ж таки був застиданий. В пригоді брат і сестра сповідають ся баронові, на якого батько їх радив особливо здавати ся<sup>1)</sup>. Барон радить молодому графові поїхати в Єрусалим, обороняти гріб божий, а сестру його бере в свій дім, де вона й родить хлопчика, який опісля став сьв. Григорієм. Молода графиня не хоче держати при собі хлопчика і каже покласти його в чайку з дарами (чотири марки золота, сіль на знак того, що він іще не хрещений<sup>2)</sup>, паліум александрійський, десять марок срібла) та дощечками, на яких написано, що хлопчик родив ся від сестри й брата, і просьба (до того, хто його найде) виховати його за додані гроші, післати в школу, аби вивчив ся молити ся Богу, і коли хлопчик доросте, то показати йому табличку, яка поясняла його походжене. Тоді, коли хлопчика по-

<sup>1)</sup> В болгарському перводруці се реченє виглядає так: „Брат і сестра, побачивши як стоїть діло, сказали все баронові, до якого батько їх порадив був їм обертати ся все в важких пригодах“. — М. П.

<sup>2)</sup> Порівн. нашу примітку на ст. 14. — М. П.



кладено в бочку, а бочку пущено в чайці на море, прийшли сказати, що батько його помер. Молода графиня вертає ся до дому тай стає управницею Аквітанії, не бажаючи виходити ні за кого замож. Але один могутний герцоґ іде на неї війною, аби присилувати її вийти за нього замож.

Тим часом чайка з дитиною дістала ся рибалкам, а ті віддали її аббатови монастиря. Аббат піклує ся хлопчиком, дає йому своє імя Григорій тай поручає його виховане доньці одного рибалки. Виховуваний рибалкою, Григорій показує про те своїм виглядом і поведінкою своє знатне походжене. Раз він побив сина жінки рибалчиної, що його виховувала, і та вилаяла його найдою. Молодець іде до аббата, жалує ся, виявляє бажане піти шукати такого місця, де би не знали про його сором. Він хоче стати лицарем і божить ся, що не знати ме радости, поки не дізнає ся, хто його родичі. Аббат виявляє йому всю тайну, позакілько її знає, гадаючи, що тим спонукає молодця до того, аби лишив ся. Але дарма. Молодець від'їжджає морем і заносить ся як раз у те місце, де родив ся, і то тоді, коли там панує війна, описана докладно французьким варіантом, як воно й мусить бути в країні *chansons de geste*. Молодець Григорій побіджає герцоґа, який воює з його матірю, і за новою причиною диявола всі вассалі аквітанської графині присуджують його стати мужем графині. Служниця графині підглядає, як Григорій плаче над дощечкою з написом про його народини, каже се пані, яка нарешті й сама бачить дощечку. Коли страшенна тайна вияснює ся, Григорій дуже лає диявола, заявляючи зрештою, що „коли він і робив по волі диявола, то не по своїй власній, і що коли Бог схоче, то ніколи ще зло не мало таких радієних наслідків“, яких він чекає з усеї тої історії, тай наказує матери острє покаяне: „вбивати тіло, постити, молити ся Богови, скинути дорогу одежу, годувати голодних, одягати голих, погрібати мертвих, відвідувати черців та відлюдників, бо як настане суд і кожний здавати ме свій рахунок і важити муть ся добро та зло<sup>1)</sup>, то треба аби вони не важили однаково, але аби добро переважувало зло“. Сам Григорій надягає одіж бідного тай іде на мандрівку. Він приходить на ніч до рибалки, який зразу не хоче пустити його, вважаючи його купцем за його біле тіло та пухкий вигляд. Тут французька

<sup>1)</sup> E sera fait li parlement Del bien e del mal ensement.



редакція просто відтіняє злобні відносини французького селянина до богачів та лицемірів-мандрівників, — на що в руській редакції лишився лише блідий натяк у тім, що рибалка не зразу пускає Григорія до свого дому. Насміваючи ся над помірністю Григорія підчас вечері, рибалка радить йому піти в печеру, віддалену від людей, на скалі серед моря. Григорій пристає. Рибалка відвозить його, заковує тай кидає ключ від оков у море, — сам, а не на розказ Григорія, як у руській редакції. Минуло двацять і сім років, і коли про Григорія забули всі, навіть рибалка, зібралось духовенство вибирати папу. Тоді появилася ангел і наказав їти шукати замкненника Григорія тай поставити його папою. Довго блудили послы собора, поки прийшли до рибалки. На вечерю їм витягли рибу, а в ній найшли ключ, який нагадав рибалці про Григорія. Відлюдника найдено, приведено в Рим, де Бог звіщає його прихід чудесами: сліпі провиджують, німі промовляють і т. д. Нарешті графиня Аквітанська приходить сповідати ся до папи, який пізнає в ній матір і радить їй постригти ся. По смерті вона стала блаженною<sup>1)</sup>.

Авторитетні західно-європейські вчені здогадують ся, що сей французький роман зложено в XI—XII ст. Декотрі з них (Грейт, Літтрé, Д' Анкона, про розвідки яких іще говорити мемо далі) звязують повстанє й розпросторенє сеї історії в західній Європі з єресю *incestuousum*, яка хвилювала латинською церквою в XI ст., через те, що декотрі духовники стали вважати свояцтво по Юстиніану, себ то брата й сестру — за другу степень, дітей їх — за четверту, внуків їх — за шесту; по теорії єретиків у тій степені шлюб міг бути дозволений у виїмкових випадках. Ся суперечка спинена була папою Григорієм VII. Учені, які звязують поему про Григорія Великого з тою суперечкою, засновують ся на трактаті, поданім Петром Даміаном папі Льву IX у 1041 р., де було зібрано з недалекого минулого тай сучасного життя багато примірів кровосумішки.

Декотрі західно-європейські вчені думають, що можна ще перечити ся, до якого Григорія належала первісно наша легенда: чи до Семого, за часу якого спинено голосну суперечку, чи до Першого, про якого здавна існував переказ, що він був відлюдник і був указаний на папу чудесною ліскою.

<sup>1)</sup> Сей переклад роблено з рос. оригіналу розвідки. — М. П.



Але між легендою і питанням про степені свояцтва, дозволені для шлюбу, нема ніякої звязи.

Ідея легенди, так кажучи, радикальніша, а то: що „кож-дий гріх може бути прощений Богом“. Ось чому ся легенда могла повстати і давнійше і після того, як підняла ся суперечка про степені свояцтва в західній церкві в XI століттю. В загальї ціле питання про повстанє легенди могло зняти ся лише через те, що західно-європейським ученим не були звісні оповідання в роді болгарського та єгипетського<sup>1)</sup>.

Найшвидше можна здогадувати ся, що західно-європейська подоба тих оповідань — історія Григорія Великого, се перша перерібка з якогось східного оповідання, византійського або єгипетського, яке могли пізнати французькі побожні путники, що в X—XI ст. пильно відвідували Палестину.

Здогад, що французький роман міг повстати самостійнійше з устних відблисків Едіпової історії, в роді наведених висше, треба відкинути з огляду на великі різниці тих казок від французького романа, який так дуже схожий із болгарською тай єгипетською історією про прощу кровосумішника.

Так само треба відкинути й здогад, що класична історія була перероблена самостійно автором французького романа, бо в тім романі нема ніякого батьковбивства, а кровосумішка подвоєна, як і в східних клерикальних історіях на сю тему<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> А в тім, із нових дослідників, які старають ся звязати повстанє повісти про кровосумішника Григорія з обставинами в західній церкві в кінці XI столітя, Seelisch (*Die Gregoriuslegende, Zeitschrift für Deutsche Philologie*, B. XIX, 1887, Heft IV) знає зо статі Дітріхса й її славянські подоби, але не зміє пояснити по своїй теорії походженє сербської пісні й особливо болгарського оповідання. Автор готов був би признати остатній за погречену перерібку західної легенди, але з огляду на трудности, що виходять із такого признання, в загальї зрікає ся вказати його місце тай відносини до Григорієвої легенди (op. cit. 407). Відкрите коптійської повісти підтинає до решти всі теорії в роді д. Зелішової. Між иншим воно підтинає й гєнезу західно-європейських повістий про кровосумішку, яку складає Зеліш, уважаючи за найстаршу форму історії ту, з якої перероблена відміна в німецьких народніх книжках (Simrock, *Deutsche Volksbücher*, XII, 83—103), бо в тій відміні нема подробиці про найденє в рибі ключа й т. н. Ся подробиця, як бачимо, находить ся вже в коптійській повісти.

<sup>2)</sup> Лише для повноти предмету нагадуємо тут середньовічні твори, в яких видно самостійне пізнанє класичних редакцій Едіпової історії. Такий віршований плач Едіпа по своїх синах, що надрукував по Берлінському рукопису Du Meril, *Poésies latines du Moyen âge* (1854, 310—313).



Таким чином найімовірніший здогад той, що тема і навіть основні подробиці французького роману про сьв. Григорія взяті з книжної східно-християнської церковної словесности, де варіанти сеї історії зберегли ся й доси в болгарським і єгипетським оповіданю.

Ввійшовши-ж у літературу такого впливового за хрестових походів народу, як Французи, історія кровосумішника тай папи Григорія змогла розпросторонити ся широко по західній Європі.

Істнують останки віршованої латинської редакції історії сьв. Григорія, надруковані Лео в „Blätter für litterarische Unterhaltung“, 1837, 1431.

Латинська історія сьв. Григорія, поміщена в звісному середновічному збірнику *Gesta Romanorum*, який став дуже популярний в Європі коло XIV столітя, се не що инше, як укорочене французького роману<sup>1</sup>). Лише що складачі *Gesta Romanorum* не обмежують ся покайною моралю Григорієвої історії, а додають іще декотрі доволі хитрі толкування: батько кровосумішної пари, імператор, се сам Ісус Христос, донька його душа, син його чоловік, плід їх людський рід, який в особі Адама кинений у житейське море й т. и.

Німецький поет Гартман фон дер Ауе (род. коло 1170 р.) написав по різних книжкам, як каже сам, довгу поему про сьв. Григорія, доволі схожу що до теми тай подробиць із французьким романом і з його латинським наслідуванем — *Gregorius uf dem Steine*<sup>2</sup>).

---

В сій римованій вірші зовсім античні ідеї і вона мусить бути новішого походження. D' Ancona (*La legenda di Vergogna*, 22) згадує про французький прозаїчний роман про Едіпа в *Collection Silvestre*, пр. 22, але ми не маємо його під руками. Дюльбоп наводить *Roman d' Edipus* Рауля Лефевра, але вже з XV ст. Тут історія розказана як у класиків, лише що замісто Сфінкса покладено велиття (*Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen*, 182). Далеко старші ті оповідання про Едіпа, які входять як пролог у склад роману про похід сімох лицарів проти Теб, але й рукописи сього роману, які дослідив д. Констан, не старші XII ст. *Le Roman de Thèbes* звязав ся з поемою Стація *Thebais*, письменника, якого вважали за Тулузького горожанина й християнина, і через те студіювали його історію ще в першій половині середніх віків, особливо у Франції.

<sup>1</sup>) Littré, *Histoire de la langue française*, II, 251 і д.; *Gesta Romanorum*, вид. Н. Oesterley, 1872, cap. 81 (73), ст. 399—409.

<sup>2</sup>) Видана первісно Грейтом *Specilegium Vaticanum*, Frauenfeld, 1838, 180—303. Повнійше видане Herm. Paul, *Gregorius von*



Вальтер Скотт у передмові до свого Трістрама (Tristram, 3. вид. CXIV, CIX) наводить виїмки зо старо-англійської поеми про папу Григорія<sup>1)</sup>, незвичайно пошкожої на французьку. Звісно ще кілька німецьких прозаїчних перерібок сеї самої історії про свв. Григорія з іменем і без імени, шведський витяг із німецької історії й т. и.<sup>2)</sup>.

Збірник *Gesta Romanorum* містить окрім згаданої вище редакції історії свв. Григорія ще кілька перерібок сеї самої теми з іншими йменами таї подробицями. Ми вкажемо лише на ту з них, яка називає ся „*De amore inordinato*“. Тут імператор умирає, лишаючи любу жінку й сина. Мати так любила сина, що не могла обходити ся без його присутности таї „спала з ним, поки йому не скінчило ся вісімнадцять років. Бачучи се, диявол збудив похоть між матір'ю й сином, так що син пізнав матір“ (Пор. вище в французькім оповіданню про брата й сестру). Коли мати завагонїла, син сумний пішов у далекі сторони, а мати породила хлопчика, якого й убила. Та коли вона його вбивала, то на руку їй капнула кров і зазначила чотири кружечки, яких нічим не можна було змити. Королева носила ту руку все закриту. Але що вона дуже шанувала свв. Дїву, давала милостиню, ходила що п'ять день до сповіди таї признавала ся до всіх гріхів, окрім кровосумішки та синовбивства, то свята Дїва явила ся її духовникови таї казала йому запитати ся королевої за покривало на руці, коли-ж вона не схоче сказати правди, то казала зірвати його таї заявити, що гріх її буде прощений, як вона висповідає ся за нього. Духовник так і зробив: показало ся, що в одному кружечку стояли букви CCCC, себ то *Casu Cedisti Carne Cecata*

---

Hartmann von Aue, 1834 i в *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, von Paul und Braune, B. III, 90 i д. Пор. Lippold, Ueber die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue, 1869 та Heintze, Gregorius auf dem Steine, der mittelalterliche Oedipus, Stoper Gymn. Programm 1877.

<sup>1)</sup> Див. порівняне у Літтре, op. cit. Пор. Н. Paul, XIV—XV.

<sup>2)</sup> Окрім наведених вище вказівок пор. у Greith, 178—179, Paul, XIV; XV. Про німецький прозаїчний витяг із поеми Гартмана та про поміщенє його в „*Der Heiligen Leben*“ або „*Passional der Heiligen*“, який був надрукований багато раз починаючи з 1471 р., та про шведський переклад Григорієвого життя з тої книжки, виданий у Грайфвальда (*Legenda Sancti Gregorii Svecana*, 1855) див. статю R. Köhler у *Germania*, IV, 184—241, *Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine*.



(ти подала ся припадком осліплена тілом), у другому DDDD, себ то *Demoni Dedisti Dona Donata* (ти дала демонови подаровані дари), в третьому MMMM, себ то *Monstrat Manifeste Manus Maculata* (показує явно заплямлена рука), в четвертому RRRR, себ то: *Recedit Rubigo Regina Rogata*, себ то: счезла червоність після молитви до королевої. Королева висповідала ся тай була прощена<sup>1)</sup>.

В сім оповіданю проведена ще одна нова клерикальна ідея, окрім ідеї про могутність покаяня, а власне думка про користь із спеціального почитання сьв. Богородиці. Ся думка заставила середньовічних книжників розробляти навіть сьвідомо на різні лади страшенну тему кровосумішки, незвісну класичній Едіповій історії.

Так напр. у збірнику Якова з Вітрі, зложеному в XIII ст. для потреб проповідників, розказує ся історія, як одна жінка в Римі породила дитину від сина, але покривала свій гріх побожними ділами та молитвами до сьв. Богородиці. Диявол задумав зробити скандал побожній матроні, перекинув ся астрольо́м, запопав довіря в імператора тай обвинуватив матрону за кровосумішку. Всі повірили астрольо́гови і ніхто не хотів піти з переступницею на суд перед імператора. Але вона помолила ся сьв. Богородиці, висповідала свої гріхи тай пішла сама. Побачивши її, астрольо́г збив ся з пантелику тай промовив: „Се-ж Марія йде з тою жінкою і держить її за руку“, тай щез. „Таким чином удовиця визволила ся від смери й нечести силою сповіди та підмогою сьв. Богородиці“, каже повість Якова з Вітрі. З такою клерикально-обрядовою моралю вона виходить поза межі простої людської моралі. Ся повість була дуже широко розпросторена в середньовічних збірниках, особливо в підручниках для проповідників<sup>2)</sup>. Подібні теми розроблені з особливою любов'ю і в иншій формі старофранцузьких творів, звисних під іменем *Dits*. Таке напр. оповіданє *Dit du*

<sup>1)</sup> *Gesta Romanorum* von Hermann Oesterley, cap. 13, ст. 291—293. По звичаю, в кінці стоїть хитре *Applicatio*: Імператор — Ісус Христос, жінка його — людська природа, син їх — людська душа, сотворена на божу подобу і т. д. — М. Др. (Переклад оповідання „*De amore inordinato*“ виправлений мною по рос. оригіналу розвідки. — М. II.).

<sup>2)</sup> *Exempla ex sermonibus vulgaribus Jacobi Vitriacensis*, вид. Crane, *The exempla of Jacques de Vitry*, 1890, 110—111 (cap. CCLXIII), 246—249.



Beuf, надруковане в збірнику Jubinal, Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites des XIII, XIV et XV s., I, 32—41. Тут удовиця грішить із сином, син іде в Рим і дістає прощу від самого апостола, який робить його своїм дворакон. По 13—14 роках до папи приходить мати й донька, плід тої любови, і папа дає прощу, але перше зашиває всіх трьох у бичачі шкіри на сім років, каже їм жити окремо і все своє майно віддати Богови. По сімох роках грішники приходять у бичачих шкірах у Рим, під опікою сьв. Діви, вмирають того самого дня, коли приходять, і ангели несуть їх на небо, співуючи *Te Deum laudamus*. У другій подібній байці (там же 79—87) про гріх матери з сином, за намовою диявола мати вбиває свій плід і не сповідає ся з гріха свого, але сьв. Діва робить так, що папа невидячки був присутний підчас обох гріхів і йому висповідала ся переступниця, яка дістає прощу тай стає черницею. В варіанті-ж отсеї байки, надрукованім у Méon, *Fabliaux et contes des poètes français des XII—XV s.* (1-ше вид. 1756), коли переступниця явила ся перед суд імператора, то сьв. Діва змінила її лице і завинник не пізнав її<sup>1)</sup>.

Але середновічні наставники не задоволили ся сими перерібками Едіпової історії і зложили паралельну їй історію про сьв. Альбіна або Альбана, в початку якої розказує ся про кровосумішку батька з донькою, так само як у старих переказах про Агдістис і інших героїв, на яких ми вказали вище в цїятаті з Гіііна.

Латинської віршованої історії про сьв. Альбана Грейт найшов редакцію зо XIV ст. в Ватикані, вкупі з німецькою віршою про Григорія. Вона видана опісля Гауптом у *Berichte*

<sup>1)</sup> *Histoire littéraire de la France*, XXIII, 121—122. Італійські, еспанські тай англійські варіанти вказані у D' Ancona, *La legenda di Vergogna*, 31—33, і в *Histoire littéraire de France*, loc. cit. Ще ховаськійша мораль декотрих подібних оповідань у *Contes dévots*, де сьв. Богородиця сповняє службу придверниці намісь одної калуґерки, що втікла була з капеляном, аби закрити її сором, як вона служить акушеркою коло ігумені, устроює шлюб за те, що їй співали аве й т. и. (пор. Dunlop-Liebrecht, 307—308. *De la Sacristine, Du Bourgeois qui aime une Dame, De l'abbesse qui devint enceinte*. — М. Др. (Переклад остатніх байок виправлений по рос. опіріналу розвідки. — М. П.).



der Berliner Akademie (1860, 241 і д.)<sup>1)</sup>. Є й останки сеї історії в пам'ятці з XII ст., знайдений Леманом<sup>2)</sup>.

Історія сьв. Альбана рижнить ся від історії сьв. Григорія тим, що в першій могутний північний цар по смерті своєї жінки злучує ся з своєю донькою й дістає від неї сина, як воно лучає ся і в сербській пісні. Хлопчика заносять в Угорщину, обсипають його богатством і покидають на дорозі. Коли хлопчик підріс зо своїми блискучими прикметами, то король угорський так полюбив його, що записав йому свій престіл. Альбан оженив ся з донькою імператора, яка була його матір'ю і пізнала його по річам, покладеним із ним, коли його викидали з батьківського дому. Вони обоє йдуть у пустиню, де сподобляють ся прощі.

Отся історія зайшла і в деякі редакції *Gesta Romanorum*, була перероблювана й друкована по німецьки (є перерібка з 1474 р.), по французьки, по еспанськи й т. и.

Складачі варіанта в *Gesta Romanorum*, як і складачі еспанського варіанта, ще більше помножили гріх у своїм оповіданню: так напр. коли Альбан (в еспанськім оповіданню він називає ся Гізано, Альбаном же називає ся угорський король) вертає ся до дому з Риму зо своїми родичами, всі з прощею від папи (в *Gesta Romanorum* із прощею від пустинника), то диявол іще раз підводить батька його тай сестру його на гріх. Гізано, обурений, убиває своїх родичів, іде знов у Рим, стає пустинником і вмирає по 7 роках прощень<sup>3)</sup>.

Убивство родичів у сих двох історіях нагадує один гріх Едіпа, пропущений у тих редакціях, до яких належить болгарське оповіданє про Павла Кесарійського та його подоби.

Той гріх розказаний спеціально в иншій побожній середновічній історії — про сьв. Юліяна. Тут окрім християнських ідей зберегла ся ще й антична ідея про неминучість напереднього назначеня, яка зрештою не чужа й християнській філософії тай була піддержувана в середніх віках впливом мусулманів.

<sup>1)</sup> Інші рукописи знаходять ся в Парижі й Познані, в бібліотечі Дзялинських.

<sup>2)</sup> Інші варіанти вказує Constans, l. c. 115.

<sup>3)</sup> Oesterley, *Gesta Romanorum*, cap. 244, p. 641; Köhler, *Germania*, XIV, 300—304; D' Ancona, *La legenda di Vergogna*, 25—26.



Історія Юліяна була широко розпросторена в середньовічному письменстві, не виключаючи й славянського.

Суть її така: Юліан — у декотрих варіантах син колишньої калуґерки — любив дуже лови і раз пігнав ся за оленем, який йому сказав, що він убіє свого батька й матір. Аби втекти від гріха, Юліан тікає з батьківського дому. Мандруючи по світу він виратував одно обсажене місто від ворогів і в нагороду дістав руку царівни. Тим часом у те місто прийшли припадково батько й мати Юліяна тай заявили його жінці, хто вони. Вона відступає їм свою постіль, а сама йде до церкви. Юліан, увійшовши швидко в кімнату, побачив на постелі чоловіка й жінку, подумав собі, що се його жінка з любов'ю убив їх. Дізнавши ся, що зробив, він утік у пустиню тай став святим<sup>1)</sup>.

І так середньовічне церковне письменство розробляло в різних комбінаціях і комплікувало часто Едіпову історію тай поєднавши з нею оповідання. Після церковної літератури взяла ся за ці теми світська література.

Середину між старшими церковними перерібками інтересуючих нас оповідань і пізнішими, світськими, займає італіян-

---

<sup>1)</sup> Greith, Specilegium Vaticanum, 155 іл.; Jacobus de Voragine, Legenda Aurea, cap. XXX; Oesterley, Gesta Romanorum, c. XVIII, p. 311: quod omne peccatum, quamvis praedestinata gravissimum, nisi desperationis baratro subiaceat, sit remissibile; Пипін, Очерк літературної історії руських старинних повістей і сказокъ. 192; Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, 222; M. Landau, Die Quellen des Decameron. Індійські історії, подібні Юліановій, згадує Graesse (Gesta Romanorum, ins Deutsche übertragen, II, 258), покликаючи ся на Asiatic Miscellaneous, II, 462 і M. I. jours par Loiseleur-Deslongchamps, IV, 643, та ми не маємо під рукою тих видань. При нагоді згадаємо й болгарську пісню „Тодоръ и майка му“ (брати Міладиновці, Български народни пѣсни, вр. 134, ст. 192), яка представляє мов би вивороть оповідання про Едіпа-Юліяна: Тодор вичитує в книзі, що буде вбитий батьком і першою своєю любов'ю Петканю, тому й йде в чужу землю, багатіє й гонить велике стадо овець, вертаючи ся в рідну країну. Вночі він попадає в хату своєї матери та першої любки Петкани, які й убивають його. Чи ся пісня не відгук східних варіантів історії Юліяна?

В Білорусі записано оповідання, яке можна вважати за зруйноване наслідування легенди про св. Юліяна. (Романовъ, Вѣлорусскій Сборникъ, IV, 26—27. Купеческій сынъ). Покаянне розказано тут, як у легенді про св. Григорія, але попсовано.



ська історія XIV ст., видана Д' Анконою, *La legenda di Vergogna*<sup>1)</sup>. В тій легенді зілляно деякі риси історії сьв. Альбана та сьв. Григорія в балакучу редакцію з деякими подробицями в лицарському дусі. Барон у царстві Фараона, по заповіту своєї жінки берегти доньку від тілесної злуки, не хоче дати її замуж, але за підмовою чорта грішить із нею сам. Донька дуже сумувала, та батько потішав її примірами грішників, які стали сьвятими, починаючи зо сьв. Магдалини. Народженого від гріха сина охрестили під іменем Vergogna (сором) і пустили в море, яким він приплив у Єгипет, де його прийняв бездітний король Girardo Aventuroso. Батько хлопчика, як і в історії сьв. Григорія, пішов у Єрусалим, де й помер, а мати в монастир. По варіанту Д'Анкони, землі її захопили барони, тому що вона не хотіла виходити з монастиря, а по іншому варіанту їй видав війну могутній барон, який домагався її руки. Коли вона раз молила ся перед образом Христа й заснула, явився їй у сні ангел і казав їй іти в спальню батька, пошукати там грошей і наймити за них їздців і піхотинців тай воювати з ворогами. Чутка про даму, що воює зо своїми баронами тай дає гарну платню воюкам, дійшла в Єгипет, і наступник престолоа, приймак випрошує у короля дозвіл іти їй на підмогу з 50 лицарями. Далі розказує ся те саме, що в історії сьв. Григорія, лише з тою різницею, що грішника саджають на камінь або в печеру і він іде в Рим, як і його мати. Обое дістають прощу, ідуть у монастир, спасають ся і папа каже написати на їх могилі: „Тут лежать два порохи: мати й син, брат і сестра, чоловік і жінка, роджені від великих баронів у королівстві Фараона; вони в раю“. Сей напис, як запевняє оповіданє, є в Римі, в монастирі S. Presidio<sup>2)</sup>.

Пізнійші сьвітські новелі й драми покористували ся темами, до яких була вже привчена публіка церковними книжниками, але в творах сьвітських авторів видно змаганє залишити

<sup>1)</sup> Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, кн. XCIX. La legenda di Vergogna, testi di buon secolo in prosa e in verso. Pop. Novella d'un barone di Faraoná. Scritto nel buon secolo della lingua toscana, Lucca 1853 (надрукована в 80 екземплярів і нап'явісна лише з рецензії Köhler-a в Jahrbuch für romanische und englische Literatur, 1870, 513 і д. та з цитатив D. Comparetti в його Edipo nella mitologia comparata).

<sup>2)</sup> Переклад оповідання про Vergogna виправлений по рос. опіріалу розвідки. — М. П.



всяку тенденцію, через те вони розказують історію лише як оряд припадкових пригод; і в декотрих редакціях краски зовсім поблекли і навіть не доходять до кровосумішки, а все кінчить ся щасливо перед гріхом<sup>1)</sup>.

З італіянських новелістів XVI ст. Брєвіо (*Rime et prose volgari*, 1545, пов. IV) та Бандельльо (*Novelle*, 1554, пов. XXXV) і н. представляють стичку ось як: Мати родить доньку від сина, який опісля женить ся з тою донькою. Те саме розказує ся і в *Heptameron*-і Навареської королевої Маріаріти (вид. 1558, XXX, — *un jeune gentil homme, agé de quatorze à quinze ans, pensant coucher avec une des demoiselles de sa mère, coucha avec elle même*) і в англійській драмі XVIII ст. *Mysterious mother*, творі поета Уальполя, який запевняє, що не знав ані Банделлі, ані Маріаріти Навареської, а взяв тему своєї драми з дійсної пригоди, розказаної архієпископу Пільотсону якоюсь жінкою. Протестантський архієпископ порадив-ді матери не виявляти невинним молодим людям страшної тайни, а самій не надіяти ся на прощу. А в тім, і Бандельльо і Маріаріта Навареська запевняють, що взяли сюжети своїх новел із дійсного життя. І багато людей вірило їм, навіть Лютер. На Уальполеву драму похожа змістом і французька сьвітська книжка „*Usage des romans*“, у якій розказує ся, що великий лицар Барієр, на прізвище „бич Турків“, став, не знаючи сього, батьком і чоловіком своєї сестри. Подруги не могли дізнати ся про свій стан і факт виявив ся аж по їх смерті.

Мусимо нарешті завважати, що розпусність італіянських звичаїв XVI ст. подиктувала одному з тодішніх новелістів Сансовіно (*Dello cento novelle scelte dà piu nobili scrittori della lingua volgare*; ed. terza, Venezia, 1563; giorn. II, пов. IV) дуже масну редакцію звісної теми. Зміст отої новелі подає ся в початку такий: „*Madonna Lisabetta, vedova rimasa, del figliuolo s'inamora, il quale d' una fanciulla servente della madre fieramente innamorato, con lei trovar credendosi, con la madre si giace, e quella impregnata, ne nasce una figlia, della quale il figliuolo fratello, padre et marito ne diviene*“. Автор розказує свою новелю як примір, у яке сумне становище можуть попасти закохані дами. Мати закохана в свого сина

<sup>1)</sup> Див. про се Dunlop-Liebrecht, op. cit. 289—290 і примітки 368, 368a, та D' Ancona, La legenda di Vergogna, 47 і д.



каже, що доля та зьвізди поставили її в такий стан і через те що їй лишає ся робити, як не притягти до себе свого сина ошукою? Вона покликає ся на примір інших народів, де такі злуки дозволені. Нарешті мати свідомо годить ся на те, аби син її оженив ся з донькою, яку вона родила від нього. Але син не знає сеї обставини тай автор не похваляє сього шлюбу.

В еспанській новелі Juan-a Timonedas-a (його збірка була надрукована в Анконі 1576 р.) мати в пору розмовляє ся з сином і спасає ся таким чином від страшеного гріха, так само як у багатьох варіантах української пісні<sup>1</sup>). В еспанській же драмі Juan-a de Matos „El marido de su madre“, написаній у XVII ст., не стала ся властиво ніяка кровосумішка, а лише була небезпека, що стане ся, і то подвійна, як у церковних історіях св. Григорія. До фактичного шлюбу Григорія з його матір'ю не дійшло; вкінці показує ся навіть, що й брат його матери (батько Григорія), не є її брат, а годованець; родичі Григорія побирають ся по закону, а він сам стає Сирійським патріярхою (дія відбуває ся власне за часу Іотфріда Буйльонського) тай дістає від ангела патеріцію<sup>2</sup>).

Інтересно, що світський англійський автор іще в XIII ст. переробив історію Григорія в поемі Sir Degore, але без кровосумішки, яка грає таку важну роль в тій формі церковних історій. В сій поемі герой Деґоре, син доньки англійського короля (який заявив, що віддасть її за того, хто його побідить на турнірі) та звівшого її в лісі незвісного лицаря, який лишив дівчині меч і такі рукавички, що не придадуть ся ні на чію руку, окрім її. Королівна родить хлопчика, відсилає його в колисці пустинникови, додавши окрім золота й срібла рукавички тай записку, де зазначено, що рукавички придадуть ся на руку матери дитини. В свій час Деґоре побіджає короля, дістає яко наречену його доньку, але ще на весільному бенкеті, примірюючи рукавички до рук дам, — що він робив звичайно, — пізнає в нареченій свою матір. Мати признає ся до всего і дає синові меч, по яким він іде шукати батька. Після ріжних пригод, — між иншим у замку красунь, які хотіли звести Деґоре й відтягти від його замислу — він подибує в лісі

<sup>1</sup>) D' Ancona, La legenda di Vergogna, 55.

<sup>2</sup>) R. Köhler, Germania, XV, Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine.



лицаря, себ то свого батька, хоче бити ся з ним, але лицар пізнає свій меч, приказує ся до сина, їде до короля тай женить ся з матірю Дефоре. Таким чином уся та замотана колізія кінчить ся зовсім щасливо, по сьвітськи, а не по церковному, себ то без усяких страшенних гріхів і покаяня<sup>1)</sup>.

Розроблена так широко в літературі протягом цілих століть, интересуюча нас тема мусіла зайти і в устну народню словесність, тим більше, що церковне письменство піддержувало в народі спомин про ту тему до остатнього часу<sup>2)</sup>.

І дійсно подибуємо в різних західно-європейських країнах устні оповідання дуже схожі на сербські пісні про Находа Сімеуна, які можуть пояснити нам, яким чином повстали в літературних, головно церковних оповідань, сербські тай українські пісні, розглянені нами в першій главі нашої розвідки.

Ми не маємо наміру вичерпати увесь матеріал (кажемо се взагалі про всі наші праці, друковані тут<sup>3)</sup>), далеко від головних наукових центрів і їх підручників), а вкажемо лише декотрі характеристичні перерібки нашої теми в устній народній словесности. Постараємо ся найголовніше показати, яким чином мусіли, а бодай могли повстати й їх славянські подоби.

Устні західно-європейські народні оповідання, в яких розроблена тема про кровосумішку, се по найбільшій частині відгуки церковної історії, головно історії сьв. Григорія, але майже все вносять у неї декотрі своєрідні подробиці, а декотрі з них очевидячки бажають уменшити число гріхів а бодай сьвідомість тих гріхів.

З італійських устних народніх оповідань абруцьке, надруковане в збірнику *Finamore, Novelle popolari abruzzesi*

<sup>1)</sup> Thomas Warton, The history of english poetry from the close of the eleventh to the commencement of the eighteenth century. 1774, 180—184. — М. Др. (Переклад про Дефоре виправлено по рос. оригіналу розвідки. — М. П.).

<sup>2)</sup> D' Ancona згадує брошуру в користь покаяня, надруковану 1806 р. *Opera nuova d' un caso occorso di tre pellegrini che sono partiti da Torino e andati al santo perdon di Roma a confessargli dal sommo pontefice: dove s' intende la gran virtù della penitenza* (op. cit. 64). В Німеччині роблено так само, як видно з виданих Зімроком книжок *Volksbücher*.

<sup>3)</sup> Себ то в софійському „Сборнику за народни умотворения“. — М. П.



(в Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, V, 95—96), зовсім походить на церковні історії про свв. Григорія, з декотрими незначними різницями: так напр., коли кровосумішник дізнає ся про свій гріх, то замикає ся в кімнаті князівського двора. Історія стає ся так: Коли мали вибирати папу, то й грішник міг явити ся на збори, через те, що ключ від його оков найшов ся в череві риби. Золота горлиця (*palumbes*) злітає з неба на його голову і він стає папою. Родичі його (брат і сестра) приходять до нього сповідати ся, він розгрішує їх, після чого з неба сходять три ангели тай заносять усіх трьох у рай.

З інших звісних нам італіянських оповідань, після Фінаморового, найбільше схоже з церковними редакціями історії свв. Григорія оповідане записане Кнустом „Il figliulo di germani“<sup>1)</sup>. Воно інтересне для нас між іншими й тим, що в початку його є рис, похорий на одну подробицю в болгарській історії про свв. Павла, а власне: брат і сестра рішають ся жити яко чоловік і жінка, аби не ділити спадщини.

„Знайте, — каже італіянська казка, — що був колись один чоловік і жінка, які мали двоє дітей, хлопчика та дівчинку. То були такі богачі, що не знали, що робити з грішми. Умирає батько тай кличе жінку: „Жінко моя, каже, коли ти вмиреш, то зроби заповіт“. І вмер батько. Захорувала мати тай закликала сина й доньку. „Сину мій, я хора, нині-завтра Бог покличе мене; всі отсі гроші, все богатство держи дома“. Син відповідає: „Не турбуйте ся; зробимо, як ви кажете“. Померла мати. Лишили ся брат і сестра. Стали великі. Брат хотів оженити ся, сестра вийти заміж. Але заповіт, полишений матірю, казав, що вони не мають права нічого рушати, ні золота, ні срібла, ні гроший. Тоді брат каже сестрі: „Жиймо одно з одним“. Сестра завагоніла й породила сина з прегарним червоним кучерем. Його поклали в скриньку тай кинули в ріку. Вода занесла його на острів. А там тоді був пан, який купав ся в морі. Завважавши скриньку відчинив її, аби подивити ся, що там, і побачив прегарного хлопчика, взяв його, приніс до дому тай каже жінці: „Жінко моя, я найшов отсего хлопчика в морі, дай йому трохи молока, трохи прохолоди (*giulebbe*) тай прий-

<sup>1)</sup> Jahrbuch für romanische und englische Literatur, VII, 398—411.



мемо його за сина“. Хлопчика годували до вісім років, а потім післали його в школу вчити ся читати й писати. Був у них инший син, який часто говорив (приймаючи): „Ти не брат мій, мій батько найшов тебе в морі“. Хлопчик плакав і казав: „Пане милий, брат мій ображає мене, каже, що ви мені не батько. Дайте мені ваше сьвяте благословліне, я піду шукати свого батька-матери“. Бідний восьмилітній хлопчик пішов по сьвітї і став жебрати. Бідненький, ходячи по одному місту, прийшов до склепу тай став просити, аби йому що дали. А там були брат і сестра, які змилосердили ся над ним. „У нас, кажуть, нема нікого, — закличмо бідного хлопчика до дому, даймо йому пити та їсти“. Так вони тримали його в своєму домі вісім років. Стало хлопцеві шіснацять років. Одного разу брат каже сестрі: „Перестаньмо-но ми грішити; стілько вже років жиемо з собою; візьми ти його за чоловіка“. Та каже: „Еге-ж, брате мій, ти гарно придумав“. І ось у вечір, коли всі враз вечеряли, брат і каже: „Сальваторе, може би ти оженив ся з моєю сестрою? Не буде тобі ні в чому нестатку, тут багато гроший, багато золота й срібла, ти будеш паном“. „Як ви хочете (відповідає той), так і я“. В неділю справили весілля. Велика радість. А в вечір повечеряли тай пішли спати. Молода будить ся. „Ах, яке горе!“ Встає брат із постелі, біжить і питає ся: „Що таке?“ „О, брате, я пізнала, що се мій син, я пізнала кучер. Се великий гріх!“ Молодець будить ся. „Що вам?“ „Сину мій (каже та), я тебе обіймаю й цілую, яко сина; а яко чоловік ти сповнив зо мною великий гріх“. Син відповідає: „Як! ви моя мати? А се мій батько? Я ваш син, я сповнив з вами великий гріх! Але не впадайте в роспуку. Я піду покаяти ся за всі гріхи, які я сповнив з вами. Батьку милий, мати мила, дайте мені ваше сьвяте благословліне, я піду блукати по сьвітї“. Пішов він у ліс і став їсти лише по трошечки лісової трави, пив по-трошечки води з колодязя, і лише тим жив; бив себе в груди каменем і без перестанку молив ся Богови. Так жив він два роки. Виросла йому борода й волосє і виглядав він як убійник. Коли се помер сьвятий отець у Римі, тай хотіли зробити папою чужинця. Всі кардинали римські стали ходити по всіх лісах і находять нашого Сальватора в печері, де той спасав ся. Питають ся його люди: „Хто ти такий?“ Той відповідає: „З ласки божої. християнин“. „Чого ти тут?“ „Я тут за мої великі гріхи“. Посадили його під бальдахин, несуть його в Рим і роблять його зараз же сьвятим отцем.



Він казав прибити заяву, аби, хто має який гріх, ішов до нього, то він простить. От сестра й каже братови: „У нас великий гріх, а ми вже старі. Ходім до папи в Рим, побачимо, чи простить він нам наш великий гріх“. „Твоя правда, сестро, ходім“. І пішли вони в дорогу, аби дійти до Риму. Коли йшли вулицями, то побачили сьвятого отця, що йшов у процесії. Брат і сестра впали на коліна тай стали кричати: „Сьвятий отче, прости!“. Папа приходить до них, пізнає їх обох і каже: „Йдїть у церкву; після процесії я прийду туди висповідати вас“, — кінчить процесію тай являє ся в церкву, дає їм своє сьвяте благословїне тай іде в сповідальницю. Кличе він мушину тай повідає: „Скажіть мені ваші гріхи“. „Я (каже той) мав сина від сестри; того сина я зважив ся кинути в море“. Сьвятий отець сказав: „Батеньку милий, я ваш син; прощаю всі ваші гріхи, які ви сповнили від початку до сього дня“, і дав йому своє сьвяте благословїне. Потім обертає ся в той бік, де була мати: „Скажіть мені ваші гріхи“. „Сьвятий отче, я породила сина від брата тай кинула його в море. Я побачила бідного хлопчика, який жебрав, годувала його вісім років і вийшла за нього замож. Коли я вийшла за нього, то пізнала, що він мій син. Отче, прости“. „Мати мила, я прощаю тебе“... „Сину мій, тепер я рада, я вмеру рада, тому що ти папа“. І кажучи се, вони обіймили ся всі троє, звернули очі в небо мовлячи: „О Боже, ти простив нас, і ми йдемо в вічну славу, в рай“. Вони померли всі троє, обіймивши ся. Їх поклали в домовину, яка й тепер є в церкві сьв. Петра в Римі“.

Сіцилійська казка Crivòliu, поміщена в збірнику Lauga Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*, 1870, нр. 85, се теж очевидна перерібка історії Григорія, тай то дуже близька французькій поемі, лише з тою різницею, що Crivòliu (син брата й сестри), якого пущено на воду і який попадає в рідню рибалки, не стає чоловіком матери, а дізнавши ся про свої народини, зараз же замикає ся в печеру, де не їсть і не п'є нічого і де його коліна пускають коріне в землю. Коли настає година вибору папи, кардинали пускають білого голуба на зборах архієпископів і єпископів, з тим, що на чий коліна він сяде, той має бути папою, — але голуб не сідає ні на чий коліна. Те саме роблять і на зборах сьвященників, черців та пустинників. Нарешті находять печеру Crivòliu, — голуб сідає на його го-



дову, він стає папою і, як у попередніх легендах, прощає свого батька й матір<sup>1)</sup>.

У збірнику устних бретонських легенд, виданим недавно Люзелем (F. M. Luzel, *Legendes chrétiennes de la Basse Bretagne*, II, 18—29 (т. III колекції *Maison neuve, Les littératures populaires de toutes les nations*) знаходимо перерібку Григорієвої історії, інтересну тим, що в ній початок, де розказано про грішну злуку брата з сестрою, виложений зовсім оригінально; але відхили того оповідання, се не плід вільної народньої фантазії, а клерикально настроєної і, можна сказати, навіть хоробливої думки. В легенді сказано, що був одного часу брат (на 19 році) та сестра (на 18 році), які так дуже любилися, що не відступали одно від одного. Се дало повід сусідам пускати всякі можливі чутки тай запевняти, що їх відносини не зовсім без закиду. Місцевий піп навіть не хотів їх висповідати тай післав їх до відлюдника, який жив у недалекому лісі, не вважаючи на те, що вони не були грішні, лише так на них брехали. З болем серця пішли вони в ліс і завважали, що за ними летіли цілу дорогу два білі голуби, ворони, сойки й сороки та не давали їм супокою. Коли брат і сестра висповідалися перед відлюдником, той запитався їх: „Що ви бачили, як ішли сюди?“ Вони розказали йому про птиці. „Ворони, сойки та сороки, які ви бачили, і шум, який ви чули, — сказав пустинник, — се злі язики та брехуни вашого села й околиці, а ви — білі голуби. Всі вони будуть осуджені Богом за те, що брехали на вас, — розумієся, коли ви не виправдаєте чуток і не сплодите яко чоловік і жінка дитину“. „Боже великий! що ви се кажете, отче!“ скрикнули ті перелякані. „Як там воно є, діточки, але знайте, що коли ви того не зробите, то всі, що брешуть на вас, се б то майже всі жильці вашого села, будуть осуджені; коли-ж ви прогрішите, то всі вони спасуться. Подумайте-ж, що я вам отсе кажу, йдїть до дому, тай приходїть до мене знов, коли зважитеся на таке“. Брат і сестра дуже засумували, але покляли спасти своїх односельчан. Коли вони йшли (в-друге) до пустинника, то завважали, як два чорні голуби були переслідовані гурмою білих воронів, сойок і сорок. Пустинник запитався їх: „А що, зробили ви так, як я вам казав?“ Вони розказали, що бачили по дорозі, і пустинник пояс-

<sup>1)</sup> Оповідане, записане Кнустом, і Crivòliu перекладено з рос. оригіналу розвідки. — М. П.



нив їм, що білі птиці, се спасені селяне, а чорні голуби, се осуджені брат і сестра. „Тепер же, — сказав пустинник, — коли вам народить ся дитина, то покладіть її на велику дорогу з мошенкою повною грошей задля того, хто її найде“. „Ох, горенько! (скрикнули ті). Ви причина нашої погибелі!“ „Еге-ж (відповів пустинник), я причина всему; але ліпше буде, коли загине двоє, ніж усе місто“. Далі розказує ся те саме, що в історії папи Григорія. Легенда кінчить ся, — як і треба було ждати, — покайнем батька й матери спасеного грішника — папи, який замикає їх у темну кімнату з дев'ятьма котами, які не їли вже чотири дні. Коти повідгризали їм м'ясо до костей, а що нещасні ще не вмерли були, то їх кинули в вогонь. Попіл (із них) поклали на біле полотно на церковному престолі, де папа правив службу божу<sup>1</sup>). Коли кінчила ся служба божа, злетіли два білі голуби з неба тай понесли купу попелу. „Брат і сестра спасли ся. Син їх, папа, помер на місці, і всі враз пішли в рай божий“.

Аби показати, що клерикальні книжні оповідання можуть увійти не лише в прозаїчну устну словесність, але й у пісні, то наведемо тут іще бретонську народню пісню, в якій є риси з історії св. Альбана та з історії св. Григорія. Початок її повстав імовірно під впливом тих історій, але потім вона набрала самостійного характеру. Ця пісня допоможе нам розібрати зміст сербської пісні про Находа Сімеуна і навіть української пісні про вдовицю, що виходить за сина. Окрім того, ця пісня послужить нам і до пояснення загального питання про чудесний елемент у теперішній устній словесности християнських народів:

„Слухайте всі, — каже кельтська пісня, — слухайте gwerz (епічна пісня), недавно зложений; іверц, недавно зложений, де йде діло про Марі Келенн. У ній іде діло про Марі Келенн, яка звела зо світа свою матір, а батько її звів її на те, аби вона спала з ним на постелі. Сім років спала вона з ним разом на постелі тай породила семеро дітей. Старий Келенн каже одного разу своїй доньці Марії: „В місті Бюртюлі є манастир; прошу тебе, Маріє, піди туди; прошу тебе, Маріє, піди туди; чей ти можеш бути спасена. Чей ти можеш бути

<sup>1</sup>) Епізод про ключ, яким був замкнений грішник, розроблений спеціально в інших бретонських легендах. Op. cit. I, 83 (Le fils de Saint Pierre) і 262 („Celui qui racheta son père et sa mère de l' enfer“).



спасена, а я вже ніколи!" Марія Келенн, учувши її слова, пішла одягати ся. Пішла вона одягати ся, аби йти в монастир, у Бюртюль. Марія Келенн казала, прийшовши в місто Бюртюль: „Я впаду на коліна перед Ісусом, моїм божественним паном, і перед своєю сповідю попрошу прощі для могого батька“. Марія Келенн пішла сповідати ся до найвеселішого з усіх сьвященників. Сповідася вона у сімох сьвященників, але не дістала відпущу. Ніхто не хотів дати їй відпущу, тому що вона говорила правду. Вона вже вертала ся назад, коли се здивав ся з нею молодий сьвященник. „Маріє Келенн, скажіть мені, відки се ви йдете в такому стані? Ви певно були десь, бо у вас сльози в очах!“ „Я була в Бюртюлі, в монастирі, тай сповідала ся у сімох сьвященників; я сповідала ся у сімох сьвященників, але не дістала відпущу“. „Маріє Келенн, верніть ся зо мною, та підемо разом у церкву“. Се був молодий сьвященник, який з нею разом каюв ся тай терпів. Прийшовши в церкву, каже він Марії Келенн: „Маріє Келенн, сповідайте ся і не таїть ніякого гріха“. „Першу дитину, яку я породила, сховала я в попелі в печі. Я сховала її в попелі в печі, а мій батько був тому причина. Другу дитину, яку я породила, закопала я під каменем печі, і знов батько мій був тому причина, — робіть зо мною, що хочете. Робіть зо мною, що хочете, хоть би ви присудили мене на вогонь!“ „Маріє Келенн, зачекайте трошечки; дайте мені обтерти піт із лица, бо серце мое готово завмерти“. „Четверту дитину<sup>1)</sup>, яку я породила, закопала я на тоці коло дому; я закопала її на тоці коло дому, і мій батько був тому причина. П'яту дитину, яку я породила, закопала я під ніжною стола; шесту дитину, яку я породила, закопала я під порогом дверей, а сему дитину я занесла в сад і ніхто не дізнав ся ні про що“. „В ім'я Бога, Маріє Келенн, зупиніть ся ще, я обітру піт із могого лица і т. д.“. „Робіть зо мною, що хочете, моя сповідь скінчена“. „Маріє Келенн, скажіть мені, чи є у вас скриня, яка замикає ся на ключ?“ „Еге-ж, дома є скриня, яка замикає ся на ключ“. „Ви ляжете в неї, Маріє, ви ляжете в неї, не сказавши про те нікому ні слова. За рік я прийду, і тоді відпущу вам ваші гріхи“. Молодий сьвященник бентежить ся і терпить духом разом із нею, — і коли минув рік, він прийшов до неї. Коли відчинено скриню, то там не було нічого, лише частина її

<sup>1)</sup> Про третю дитину пісня не каже.



серця, така за велика як горіхове зерно, — і подумати страшно! Сьвященник поклав її в хустину тай заніс у місто Бюртюль, заніс у місто Бюртюль і поклав на паркан від цвинтаря. Поклав на паркан від цвинтаря, а сам пішов правити службу бо-жу... Бюртюльський сьвященник казав того дня пану Ляфлеру (Келенну): „Коли ворон переможе білу голубку, то Марія тай ви підете в пекло<sup>1)</sup>. Слава Богу тай сьвятій Трійці, біла голубка перемогла, біла голубка перемогла, і пан Ляфлер спасений! Пан Ляфлер спасений, і обоє пішли в рай. Вони пішли обоє перед Бога, — нехай се буде з усіма нами“<sup>2)</sup>.

В італіянській устній словесности находимо ще оригіналь-ніший і далеко більше скомплікований варіант нашої історії. Основа його похожа на основу іасконської казки, але подробиці розложені инакше тай скомбіновані з подробицями з інших казкових мотивів або з церковних легенд про кровосумішника.

В корсиканському варіанті сказано, що герой казки пішов слідами своїх двох братів, убив змія, який робив чимало пакостий Франції, так само як те чудовище, про яке говорить ся в іасконській казці, з'аналізованій нами в попередній главі, і яке стоїть намісь давнього Сфінкса. Французький король обіцяє, що віддасть доньку за того, хто вбє змія. Мати зразу здержує свого сина, але потому з гніву дає йому на дорогу скільки затроєних пиріжків. Молодець дає тих пиріжків своєму коневі

<sup>1)</sup> В бретонських оповіданнях часто говорить ся про боротьбу ворона та білої голубки над домовиною вмерлого, поставленою на паркані від цвинтаря, яку вони сунуть крилами то на цвинтар, то поза цвинтар.

<sup>2)</sup> В другому варіанті, про який збирач лише згадує, переважає менше церковний погляд, і в скрині находять семеро поросят. — М. Др. (Переклад сеї пісні зроблено з рос. оригіналу розвідки. Пісня надрукована в збірнику Luzel, Chants populaires de la Basse Bretagne, I, 88—95. — М. II.). В бретонській народній словесности є й пісня, в якій розказана історія сьв. Юліана (Luzel, op. cit. I, 139). Друга пісня говорить відорвано про покаяня і навмисно вибирає найстрашніші гріхи, аби показати силу покаяня. В ній виводить ся на сцену своєрідний Юліан-Едіп, у виді жінки. Три молодіці приходять у Рим, висповідати ся у пани; одна з них признає ся, що вбила свою матір і сховала трупа під листе тай збавила її таким чином церковного відсвйі-вання. Сьвятий отець посилає грішницю до свого секретаря, архієпископа, який замикає їх на три роки в покаянину кімнату. По трьох роках жінки лишають ся живі і навіть спасають своїх чоловіків, які вмирають разом із ними, після того як ті вернули ся з Риму. (Luzel, op. cit. I, 85—88).



і той відкриває, що вони були затроєні. Після того він отроє розбійників, які вбили були його братів, і нарешті приходить до французького короля, що відгадує загадки героїв, які йдуть на „чудовище з сімома головами“. Молодець завдає свою загадку, взяту з власної пригоди з пиріжками, і король не може її відгадати. Потім молодець убиває чудовище тай бере королівну<sup>1)</sup>.

Фльорентійський варіант іще більше комплікує сю тему. Починає ся він епізодом із казки „Попелюх“ (Cendrillon або Peau d'âne): Жінка одного царя наказує перед своєю смертю чоловікови, аби оженив ся лише з тою жінчиною, на яку стане її перстїнь<sup>2)</sup>. Але перстїнь стає лише на його доньку. Батько силує її согрішити з ним і вона вагонїє. Тодї батько каже вирізати дитину з її утроби тай кинути трупа доньки в одну кімнату двора, а дитину ховати, поки їй не поступить на 12-ий рік. Коли привели дитину до двора, то батько її дозволів їй ходити скрізь, лише наказав слугам не показувати їй кімнату з домовиною її матери. Розуміє ся, хлопчик устигає побачити трупа своєї матери і визнає свою тайну. Тодї він каже вийняти дошатко з утроби жеребної кобили, сїдає на нього, вирізує з тіла своєї матери кусник шкіри тай кладе його на свою руку (робить собі рукавицю?<sup>3)</sup>) Потім їде в дорогу шукати царівни, про яку чув, що хотїла вийти заміж за того, хто завдасть їй таку важку загадку, що вона не зможе її відгадати, інакше вбивала своїх претендентів. Молодець завдає їй ось яку загадку:

Nato non son io,  
Neppure il cavallo mio.  
In man porto mia madre,  
Son figlio della figlia di mio padre.

себ то: я не родив ся, кінь мій теж, на руці ношу свою матір, син я доньки могого батька. Царівна не може відгадати

<sup>1)</sup> Ortoli, Les contes populaires de la Corse, 128—132.

<sup>2)</sup> Ся дуже розпросторена приказка мусїла зразу бути также клерикального походження. Бодай по перед-азіатським варіантам батько, який силує свою доньку стати йому за жінку, є иншої віри, напр. жидівської.

<sup>3)</sup> Та сама подробиця у De Gubernatis, Novelline di S. Stefano, nr. 9; M. Frère, Old Decan days, nr. 17; Hahn, Griechische und alban. Märchen, nr. 62, Götting. gelehrte Anzeigen, 1870, 1272—1273.



загадку, перебирає ся в мужеську одіж і йде ночувати в гостинниці, де стояв молодець, аби взнати його тайну. Се їй дійсно вдає ся, але досвіта вона помилкою взяла на себе його одєжу намісто своєї і через те мусіла вийти за нього заміж<sup>1)</sup>.

Як бачимо, в сій казці, хоть і має вона в собі декотрі подробиці з клерикальних оповідань, нема ніяких тенденцій; се лише калейдоскопічна комбінація різних сюжетів, накиданих для розривки слухача.

Нарешті провансальське оповіданє, надруковане недавно в *La Tradition* д. Berenger Feraud (1891, Juin). *Le crime d' Oedipe dans un conte provençal contemporain*, се просто відблиск новель Сансовіно та Маргарити Наварської, лише що ся протонародня копія зникає гріховні подробиці своїх оригіналів: мати не має переступної похоти до сина, а бажає застидати його за зносини зо служницею, задля чого лягає на його постіль; але служниця робить так, що мати засипає і син, беручи її за служницю, грішить із нею перед тим, нім вона пробуджує ся. Коли потім син женить ся з донькою своєю та материною, то мати вбиває себе пістолетом і лишає синові записку. Син читає записку і тяж убиває себе, а молодця каже написати на гробі їх: „Осьде спочиває мій чоловік, мій брат і мій батько — осьде лежить моя мати, жінка й мати мого чоловіка“, тай іде в монастир „молити ся Богу, аби простив обом нещасним страшенне переступство, яке вони сповнили лише через сумний зустріт обставин“.

Очевидячки протонародня фантазія хоче в сій казці спекати ся і страшенних для неї фактів і тенденцій, занесеної в неї книжною, головню церковною літературою.

Таке зникшенє церковної теми рішучим усуненєм фактичного гріха матери видно навіть у старій, зовсім грубій своїми побутовими подробицями, датській пісні, наведений В. Грімом (*Altdänische Heldenlieder, Balladen und Märchen*, 1811, 244—247. *Der unrechte Bräutigam*). З огляду на схожости та й ріжницї сеї пісні з українською, наводимо її тут цілком:

„Англійська царівна жила безжурно, жила безжурно тай заручила ся за молодого пана Стіфе. Навчена була вона на добро й честь, і ніколи не думала про иншого чоловіка. Датський ца-

<sup>1)</sup> G. Pitre, *Novelle popolari toscani*, nr. VI, *L' indovinello* (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, 1882, fasc. II, 183—189).



ревич довго добивав ся її руки. Тривало се майже 40 день, нарешті вона захопила ся. Одного дня одягла ся в синю намітку тай пішла вниз у кімнатку. Пішла вниз у кімнатку, тай породила гарного хлопчика. Взяла дитину, вповила її в пеленки тай поклала в позолочену скриньку. Поклала й їду, сіль і свічку, на знак, що дитина ще не несена в церкву. Наділа синю намітку тай пішла в низ берегом; пішла в низ берегом і кинула скриньку в воду далеко від берега. Кинула її далеко: „Богатому Христови поручаю тебе, богатому Христови віддаю тебе — я вже тобі не мати“. Король ходив на лови берегом. Найшов скриньку, викинену на беріг. Відчинив скриньку й поглянув. Гарний хлопчик лежав у середині. Король вийняв із мошенки своєї гроші тай дав на християнське вихованє дитини. Потім узяв маленьку дитину тай дав її одній жінці на вихованє: „Доглядай же мені дитину гарненько, вона певно великого роду“. Пять зим та годувала його. Підріс хлопчик і прийшов до царя. Ріс він до 18 років і носив царський стяг. Король дав йому місто й землю, а до того й свою гарну доньку. Король сказав своїй доньці: „Коли ти хочеш вийти за муж?“ „Коли ти, татку, злюбиш, коли твоє батьківське серце схоче!“ „Пан Кароль найзнатнійший молодець у цілому мойому дворі“. „Ні, Стіте (найзнатнійший), того я люблю“. Так тривало до весіля. Дівчина сумувала цілий день. Нарешті відгуляли весіле цілих пять день; але молодиця не хотіла цягти. Шестого дня, над вечір, потягли молодицю силоміць. Кинули її на постіль. Пан Кароль довго не стояв спокійно. Почав гладити її по білому личку: „Оберни ся, мила, до мене“. „Мовчи, Каролю, милий сину мій, я твоя мати“. „Сором у мойому батьківському царстві, аби мати виходила за муж за свого сина. І за великий стид уважає ся на сім острові: ви носите золоту корону, а ви вже не дівчина“. На другий день рано запитав ся король: „Як ви почували?“ „О царю, дякувать вам за все добро. Я оженив ся з матірю своєю — що за стид! Король бажав мені добра, але молодиця була моя мати“. „Донька моя, я її спечу, або спалю, або пішлю поганському цареві“. „Ах ні, не будьте такі острі з моєю матірю. Нехай вона жие безжурно! Дайте її пану Стіте, се моя рада“. І вона вийшла за молодого пана Стіте.



## VI.

Західне походження виданої Костомаровим історії свв. Григорія та польських казок на сю тему. — Імовірно, що оповідання про Андрея Критського мають спільну византийську основу. — Руське оповідане про Андрея вкупі з українським оповіданем про Андрея й Марію Єгипетську та з фінійською легендою про пророцтва чинять особний круг. — Які відносини української пісні про вдовицю, що виходить замуж за свого сина, до історії Павла-Находа-Григорія? — Імовірно, що первісна основа сеї пісні великоруська. — Здогади про новину чудесного елемента в народній словесности та про збільшене його під впливом церковним. — Додатки: I. Генеалогічна таблиця варіантів Єгипетської історії. II. Болгарське оповідане про Павла Кесарійського. III. Церковно-славянське оповідане про кровосумішника Юду.

Вертаючи ся з країни західно-європейських оповідань назад у країну славянських оповідань, бачимо поперед усього, що виложена в першій главі руська історія свв. Григорія, видана Костомаровим, се просто переклад із латинської історії того самого святого, яка ввійшла і в *Gesta Romanorum*. Увесь той славний збірник і частини його зайшли в своїм русі на схід і на Русь. Тут він був звісний іще в XVII ст., переважно під білорусько-українським іменем „Дѣи Римскіє“. В дуже гарній розвідці д. Пипіна „Опытъ литературной исторіи русскихъ повѣстей и сказокъ“ показано скільки руських редакцій історії свв. Григорія з „Дѣи Римскіє“, які є в Імп. публичній бібліотеці (в Петербурзі), як напр. „Прикладъ о дивномъ промыслѣ Божіи и почитаніи св. Григорія“ (Погодінск. нр. 1775, гл. 39), „Повѣсть о дивномъ смотренію Божіимъ и о початію св. Григорія, папы Римскаго и да никтоже да не отчаивается своего спасенія“ (Царськ. нр. 440, л. 465—488, нр. 420, л. 1. 12 марта), „Повѣсть зѣло полезна о преподобіѣмъ отцѣ Григоріи, папѣ Римскомъ и о житіи его“ (Румянц. нр. 370, л. 114—147, Толст. 2, 175. Публ. Бібл. XVII, Ө. 18, л. 287). Богато копій „Дѣи Римскихъ“, які вказує д. Пипін, є західно-руського походження, не кажучи вже про те, що й північно-руські копії майже всі зроблені з польських або західно-руських взірців. Толстовська-ж копія („Исторія изъ римскихъ дѣяней, переведена ново и списана з друкованой с Польской книжицѣ и языка на рускомъ“), Царського (нр. 420 „Исторіи розманыя“ і т. д.) та Погодінський „Прикладъ“, як видно вже з заголовків, — західно-руські<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Пыпинъ, op. cit. 183, 184, 194.



На жаль, ті копії не видано ані цілком, ані навіть кусниками. Видані 1878 р. петербурьським „Обществомъ любителей древней письменности“ „Римскія Дѣянiя“ (Gesta Romanorum) се звід, зроблений із двох рукописів, кн. Вяземского та д. Тiхонравова, без відповідного порівняння з іншими рукописами, в тiм числi й тими, якi є в петербурьській же публичній бiблiотецi. Кн. Вяземский думає, що його копія („Древнiя повѣсти съ прикладами“) схожа з копією Царського нр. 711; зроблена вона, як видно з заголовка, — зрештою нового замісто старого, втраченого, — в Могилеві 1688 р. Екземпляр проф. Тiхонравова („Книга, именуемая притчи разума“), відки кн. Вяземский узяв три повісти для доповнення своїх 26, — переписаний, як можна судити з заголовної картки, ще пізнійше, 1729 р.<sup>1)</sup>. В екземплярі пр. Тiхонравова є й повість, поміщена вкінці зводу, виданого кн. Вяземским, „Прикладъ о дивномъ промыслѣ Божiи и о почитанiи святого Григорiя“. Обi частинi зводу видавець називає білоруськими редакціями „Gesta Romanorum“, засновуючи ся на тому, що мова, похотжа на ту, якою вони писанi, називала ся в старовину, особливо у Великорусів, польсько-славянською, литовською і навіть польською. Але в мові виданих кн. Вяземским „Римскихъ Дѣянiй“ нема нічого спеціально білоруського, мова ж повістий, взятих із рукопису проф. Тiхонравова, очевидячки мова українського письменства XVI—XVII ст. Така мова „Приклада о дивномъ промыслѣ Божiи и о почитанiи св. Григорiя“.

Полишаючи розсуд питання про оригінал отього й інших оповідань надрукованого в Петербурзі зводу „Римскихъ Дѣянiй“ иншим людям, якi зможуть порівняти всі захiдно-руські тай великоруськi копії тих iсторiй одні з одними тай з польськими, коли вони будуть відкриті, — ми не можемо не завважати й тепер, що „Прикладъ о дивномъ промыслѣ Божiи и о почитанiи св. Григорiя“ в петербурьському виданю, очевидячки, відповідає „Прикладу“, згаданому д. Пипіним і иншим подібним „Повѣстямъ“. Порівнюючи сей „Прикладъ“ із повістю, виданою д. Костомаровим, бачимо між обома найблизшу схожість. Тiхонравовський варіант української редакції лише трохи багатший фразами, так кажучи, більше літературний ніж Костома-

<sup>1)</sup> Отчетъ о дѣятельности общества любителей древней письменности за 1877 г. Приложение, нр. V, — на диво, віддiлене від самої пам'ятки „Римскія Дѣянiя“, 1878, I—II.



рівський, великоруської редакції. Імена в обох редакціях ті самі, злегка змінені: у д. Костомарова Пѣркусь і князь Бургундіи, у д. Тихонравова Паркусъ і князь Бургундійскіе. Обі-ж редакції властиво не що инше, як переклад латинської редакції, в роді напр. тої, яка ввійшла в *Gesta Romanorum* видання Oesterley (cap. 81, ст. 399—409) під іменем „De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii pape“, де батька грішницї-матери названо Marcus, а побідженого Григорієм царя Dux Burgundiae. Вже сих подробиць зовсім досить, аби означити місце обох варіантів в європейській літературі<sup>1)</sup>.

До відблисків оповідання в *Gesta Romanorum* належить і польське усне оповіданє, надруковане у Kolberga, Lud, XVII, 197—198, лише що в польському варіанті видно сліди простонародньої редакції:

Був собі один можний пан. І виїхав собі на вояж, а жінку лишив дома. Тим часом жінка дозволила собі кепсько, і мала дитину. Як народила ся, вона, бо стид їй було, — казала дитину покласти в колиску, і з парюю дукатів та карточкою, що ще не хрещена, пустила на ріку.

Зловили ту дитину з колискою перевізники, і один із них узяв її до себе на вихованє, назвав Ясьом і виховав. А мав уже сам двох синів. Хлопець Ясьо виріс гарний; але раз посварив ся з тими братами при грі в пилку і прийшло між ними до кулаків. І вони два повстають на нього: „А що ти за один! ти найдух! батько тебе лише так держить у себе“.

Дізнавши ся, хто він такий, і зажурений тим, що він не син отого перевізника, який його лише доглядає, втік Ясьо від нього в світ. І найшов і трафив до того двора, де його власна мати мешкала. Тут яко бідний подорожний просив, аби його прийнято. А вона його взяла за писаря до себе. І полюбили ся. Але він усе був думний (задуманий) про те, відки він узяв ся, де його родичі? — Бачучи се, вона його запитала ся: „що йому є, що невеселий“. — Він ніколи не хотів сказати, чому. А про те вона йому признала ся, що він їй сподобав ся,

<sup>1)</sup> Другий варіант в Имп. публ. бібліотекі (Погодінської збірки), зрештоюваний коротко Костомаровим у його статі „Легенда о кровосмѣсителѣ“, се властиво вкорочене першого варіанта. — М. Др. (Окрім початку сеї глави до оперед слів „В дуже гарній розвідці д. Пипіна“, все инше переведено (до кінця повисшого уступу в тексті) з рос. оригіналу розвідки. — М. П.).



що хоче з ним ожени́ти ся, і що все майно йому запише. Розуміє ся, що пристав Ясьо на таку милу для обох пропозицію.

І коли по шлюбі до неї пішов, і стали любити ся, він їй признав ся, що не має родичів і що його в колисці найшли перевізники на воді, з дукатами і карточкою. Тоді вона перелякана повідає: „То ти мій син!“ — Але й його страшенно се вразило. І як пішов з дому, то вже більше не показав ся.

І надійшов над трясавище (trzesawę), а там по середині на ній був палац пустий. І вчув від рибалок, що там лише порожнява, а в ній іще й перешкода (страхи). Але він зовсім на те не вважав, казав рибалкам перевезти себе там, і аби нікому не казали про нього, аби ніхто не знав. Як його перевезли, бачили, що ви́йняв ключ із кешені (не знати чи його найшов, чи від матери вкрав), і відчинив одні двері — пусто; другі двері — пусто; треті двері: а тут стоїть пассийка (росп'яте) і дві свічіці запалені перед нею на столі. Взяв, замкнув ся в палацу, ключ вікном кинув у воду, а сам уляк перед пассийкою тай молив ся.

По довгій дуже часі одні панство переїжджали туди і казали собі варити вечерю (вже у дітий того рибалки), і зварено їм рибу. Коли ту рибу заїдають, аж тут находять у середині ключ, і аж тоді счинає ся розмова і говорять про того чоловіка, що перед роками замкнув ся в палацу і ключ кинув у воду, і що се певно той самий ключ. Подорожні цікаві, взяли ключ, казали перевезти ся до палацу і пробують; а тут ключ підходить до замків. І відчиняють троє дверей, і находять за третіми: а тут клячить дід старенький із сивою бородою, що вже був св'ятим отцем, і молить ся.

І вістка широко про се розійшла ся по світі. А та старенька (його мати), яка не могла через гріх умерти, дізнавши ся про нього приїхала до нього. І коли при ньому стала, він їй дав три рази в писок на відлів (по чортівському) тай обоє зараз у порох обернули ся<sup>1)</sup>.

Цікаво, що ся протонародня редакція захопила декотрі книжні подробиці, але рівночасно знякшила й гріхи, касуючи подвійну кровосумішку, яка характеризує церковні повісті.

Другий польський варіант отсеї повісті ще більше похожий на оповідане про Григорія в „Римських Діянях“ і зберіг

<sup>1)</sup> Казку переводимо з польського оригіналу. Затитулована вона „Kazirodztwo“ і записана в Люблині на передмістю Пяски. — М. П.



подробиці книжного оповідання аж до епізода з подвійною кровосумішкою включно, але в кінці сей варіант не зважає ся розказати обопільне признане сина й матери, коли той став напою: син прощає гріхи своєї матери, але не каже, хто він такий. (Wład. Kosiński, *Materiały do etnografii górali beskidowych* — *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, вид. краківської академії наук, VII, 9, nr. 70, виложено в статі д. Bystronia, *Polskie podania ludowe spokrewnione ze średniowieczną legendą o świętym Grzegorz, Wisła, II, 1888, ст. 762—766<sup>1)</sup>*).

Таким чином ми можемо означити зовсім докладно генеалогію отсих трьох славянських перерібок Єдиної історії: руське оповідання про Юду, руське оповідання про сьв. Григорія та польські оповідання про того-ж сьв. Григорія. Ми знаємо вже в ряді подібних оповідань і місце болгарського оповідання про сьв. Павла Кесарійського тай сербської пісні про Находа Сімеуна. Лишає ся нам іще означити генеалогію або бодай місце, яке займає в крузі тих оповідань — руська історія про сьв. Андрея Критського з її українськими устними подобами, тай українська пісня про вдовицю, що виходить заміж за сина.

Історія Андрея, се сумішка подробиць історії Юди тай історії Павла Кесарійського й т. и. Трудно допустити, аби ся комбінація склала ся аж на Руси, а не вже в християнському південному сході, де повстали основи історії про Юду та Павла Кесарійського.

<sup>1)</sup> Тут мусимо згадати й оповідання про Григорія, яке є в виданю д. Вагасца, Вайкі й т. и. *zebrane na Rusi, 1886, 71—72\**); але збирач не каже, від кого записав свій матеріал, чи від Русина чи від Поляка, тай окрім того видно, що він часто викладає його своїми словами, через те його матеріал не має взагалі наукової оригінальності і може служити лише вказівкою, що звідси тема існує в звідній околиці. В усякім разі оповідання д. Баронча свідчить, що в прикарпатській країні записано два варіанти, які є очевидною перерібкою з латинського або німецького книжного оповідання про Григорія. В них інтересні дві подробности: 1) імя героя — Григорій і 2) нерішучість оповідання представити Григорія плодом свідомої кровосумішки. В сьому варіанті Григорій родить ся від закоханих, які зразу не знали, що вони собі брат і сестра. Коли вони про се дізнали ся, то зараз же пішли в пустиню каяти ся. До ржиниць Барончового варіанта належить подробиця, що Григорій не був найдений рибалками в ріці, але царівною — як Мойсей.

\*) У Драгоманова хибно подано сторони: 80—81. — М. П.



В усякім разі історія Андрея Критського мусіла бути занесена на Русь дуже рано, бо пустила корінь навіть в українських оповіданнях. Ми здогадуємося, що й фінська легенда, яку наведемо нижче, вийшла з якогось руського жерела, може в новгородські часи<sup>1)</sup>.

Незвичайно цікава фінська легенда, надрукована в II томі збірника фінляндських казок Rudbeck-a, Salmelainen (Гельсінґфорс, 1854) і перекладена на німецьке в Erman-a Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland, 1858, XVII, 14—20<sup>2)</sup>. Названа вона німецьким перекладчиком „Die Weissagungen“.

До одного селянського дому прийшли два знахарі ночувати. Того часу стала родити вівця. „Треба би їй допомогти“, сказав молодший. „Та нічого доброго не буде, — однаково те ягня ззість вовк“. Але вони помогли бідній вівці. Незабаром почала родити господиня і стала дуже кричати. Молодшому знахареві зробилося жаль і він просив старшого допомогти й жінці. „Та нічого доброго не буде, — відповів той, — народить ся син, який убіє батька тай оженить ся з матір'ю“. А про те сказав: „Нехай відійде біль від жінки!“ — і вона зараз же породила сина. На другий день оба знахарі пішли геть, а го-

<sup>1)</sup> Початок отої казки схожий на початок історії Юди, через те вважаємо за потрібне навести тут, задля доповнення вказівок шведських перерібок історії сьв. Григорія, бібліографію шведських редакцій історії Юди, які могли мати вплив і на повстанє фінської казки. Майже дословний переклад історії Юди надрукував Р. О. Bäckström у своїй збірці Svenska Folkböcker, Sagar, Legender och Afventyr (Stockholm, 1845, II, 198—206). Тут же вказані й датські варіанти тай друковані шведські видання для народу. Є й німецький переклад шведської історії про Юду з видання 1833 р. в Neues Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache und Alterthumskunde, B. VI, 1844, 144—153.

<sup>2)</sup> В тій історії Юда не тоне, бо кому призначено повиснути, той не може утонути. — М. Др. (Така нотка в болг. перводруці. В рос. ориґиналі намісто того стоїть инша нотка, така:) Вкорочене її зробив іще давніше акад. Шіфнер у Bulletin historico-philologique de l'Academie de St. Petersburg, 1855, XII, 378. Із Ерманового Архіва казка передрукована в Graesse, Märchenwelt. Італіянське вкорочене у D'Ancona, La legenda di Vergogna, 106—111. Лише д. Д'Анкона дарма називає сю казку згадкою про грецький міт: вона попросту зложена з двох церковних легенд, які зайшли в Фінляндію літературним способом, — а що обі ті легенди вийшли з грецького міта, се инша річ.



сподар, який усі їх розмови чув, пішов сумний до жінки тай оповів їй, що напрозорчили ті люди. Жінка перелякала ся й обоє радили ся що їм робити. Зразу хотіли вони вбити сина, але їм не стало сміливости сповнити се, а потім поклали вони лишити дитину, нехай росте, тай почекати що буде, бо може ще пророцтво й непевне. В осени настав празник Кеугі. Вони вбили ягня тай зварили, по старому звичаю, юшку. Зваривши юшку, відчинили вікно тай поклали на нього м'ясо, аби пристигло, а юшки насипали в тарелі тай з'їли всею родиною. Тоді господар нагадав пророцтво тай сказав: „А наші гості опуканці; вони казали, що вовк із'їсть отсе ягня, а воно й стоїть перед нами в ющі“. З'їли юшку, тай хотіли взяти ся за варене м'ясо, аж воно впало з вікна на землю, а вовк — хап! і з'їв його до остатнього кусника! Всі перелякали ся страшенно, побачивши, що перша половина пророцтва збула ся, і боячи ся, аби й друга не здійснила ся. В роспуці батько вхопив дитину з коліски тай хотів розрізати йому горло, але мати прибігла й сказала: „Не вбивай нашої дитини, краще прив'яжм її до дошки тай пустім у море, нехай пливе, куди хоче“. „Ну, гарно“. Батько змінив намір, а про те зробив йому ножем маленьку рану на грудях. Мати взяла дитину на руки, вповила її гарненько, прив'язала до дошки тай пустила на хвилі. Хлопчик приплив до монастиря, де його й виховали, але що йому було нудно там, то аббат пустив його в світ<sup>1)</sup>. Молодець приходив до дому матери і в неприсутности батька наймає ся стерегти поле з буряками. Мати його дає йому рушницю тай наказує стріляти злодіїв. Наймит застрілює діда, який набрав повен фартушок буряків. Господиня була рада тому, що молодий наймит застрілив злодія тай зварила йому гарний обід. Чекали вони, чекали діда, і нарешті господиня пішла подивити ся, чи не чоловіка її вбив наймит. І справді. „Нещасний чужинче, ти вбив мого чоловіка!“ „Та я-ж його не знав, го-

<sup>1)</sup> Про записку або инший предмет, на якому роличі написали історію хлопчика, в сім оповіданню нема нічого. Тут мати-жінка пізнає сина по шраму на грудях, подібно тому як в історії Едіпа, по переповідні Гігія (Huginus, *Fabulae*, 66 і 67), Едіпа пізнає старий слуга по шрамах на ногах. Подібні шрами подибуємо і в инших відгуках середньовічних варіантів історії Едіпа Юди-Григорія: в старофранцузькому романі про облогу Теб (*le Roman de Thèbe*, див. напр. у Constans, *op. cit.* 109), у руській історії Андрея Критського тай відповідній їй українській казці.



сподинько! Не міг же я знати незвісного мені. Я взяв його за злодія“. Господиня признала молодцеві рацію, поховала чоловіка, а наймита лишила у себе і через якийсь час вийшла за нього заміж. Шрам на грудях зрадив історію молодця. „Ах, — повідає мати, — пророцтво тих двох чужинців здійснило ся: і ягня звів вовк і ми стали чоловіком і жінкою, після того, як ти вбив батька“. „Що-ж нам діяти?“ питає ся син матери. „Іди зараз (повідає вона) і питай ся вчених, які знають письмо, чим ми можемо викупити наш гріх?“ Син послухав ради<sup>1)</sup>, пішов у дорогу і довго мандрував з сумом у серці, памятаючи раз-у-раз, як то страшенно він согрішив. Здибав ся з ним старий чернець, який держав під пахою книгу. Молодий чоловік оповів йому свою пригоду. Зараз же дід отворив книгу, перекинув усі листки, і сказав: „Те, що ти зробив, нещасливий, не може бути нічим викуплено, — се занадто страшенно“. Сей присуд так уразив нещасливого, що він, не володіючи собою з лютої, вдарив черця кулаком і звалив його на землю. Потім він пішов далі й далі, поки знов не здибав другого, ще старшого черця, тай оповів йому, що він зробив з родичами і як убив діда. І той дід поглянув у книгу і дав таку саму відповідь. Коли молодець учув се, то знов попав у гнів, убив і сього черця тай пішов далі. Швидко прийшов він до третього черця з книгою під пахою, оповів і йому про свої переступи, кажучи: „Я вбив батька, оженив ся з матір'ю і мандруючи вбив двох дідів, бо вони мені сказали, що за такі гріхи нема прощї; що ти тепер скажеш?“ Дід поглянув у свої книги, подумав трошечки тай каже подорожному: „Нема такого великого гріха, якого не можна би було викупити, коли лише жаль щирий. Ідїть обоє на скалу; там ти маєш видовбати колодязь, поки не покаже ся вода, а твоя мати нехай стоїть побіч із чорною вівцею на руках, поки вівця не побіліє“. Вчувши се, молодець подякував за раду, пішов до дому тай сказав своїй матери, що мовив чернець. Вилізли вони обоє на скалу; молодець із долотом, аби добати колодязь, а мати з чорною вівцею на руках. Минуло чимало часу; молодець працював без перестанку, і хоть як мучив ся, а не бояв ся нічого. А та скала

<sup>1)</sup> В рос. оригіналі розвідки додано до сього потку про те, що все дальше перекладено до слова, — ту саму, яка є далі в тексті болг. перводруку, про те, що кінець байки перекладений до-слова. Здає ся, се остатнє певнїйше, тому ми його й держимо ся. — М. П.



була саме над дорогою, і йшли сюди і добрі й злі. Раз іде дорогою гарний, прегарно одягнений пан і питає ся молодого чоловіка, що він робить? Той оповів йому свою історію, признав ся, що він мусить викупляти свої гріхи, тай запитав ся, від себе пана, хто він такий і чим займає ся?

Починаючи відси ми перекладаємо фінську казку до-слова, бо кінець її особливо важний для порівняння з оповіданем великоруським і українським<sup>1)</sup>.

„Я, відповів пан, такий штукар, що роблю з кривого просте, а з простого криве; я тепер іду до суду, і можу допомогти й тобі, як лише мені заплатиш“. Молодий чоловік дуже розсердив ся, що він так тяжко покутує, а той жинє з пустих суперечок; давнійший його гнів пробудив ся, і він ударив своєю клюкою пана по голові, так що той зараз же упав мертвий. Ледви він се зробив, явило ся чудо: скала сама розступила ся — показав ся колодязь із водою, а чорне ягня на руках його матери побіліло. Обое зачудували ся дуже, але молодий чоловік знов зажурив ся, подумавши, як він викупить нове вбивство. Що його робити? Він пішов до черця, з яким радив ся перше, і розказав, що зробив. Зразу повідає: „Колодязь готовий, а чорне ягня побіліло“. „Як так? запитав ся дід, — за шість тижнів ви справили ся?“ Молодий чоловік каже далі: „Прийшов до мене такий і такий пан, і я його вбив на смерть“. „Ну, тим красше (відповів дід); він більше ображав Бога ніж ти, і через те час твоєї покути вкоротив ся; тепер ви можете жити спокійно“. Так очистила ся від своїх гріхів ота пара грішників, і вони жили від тоді щасливо разом; жінка яко мати, а мущина яко син<sup>2)</sup>.

За заогодом, що фінська казка та руське оповіданє про Андрея Кригського мають спільне жерело, промовляє й те, що в Галичині є устне оповіданє, дуже похуже на фінське. Вся наша розвідка була вже написана, коли ми дістали від д. Івана Франка ось яке оповіданє, записанє д. В. Охримовичем у Сенечолі Долинського повіту, від баби Параці Проданки:

<sup>1)</sup> До речі, нагадуємо читачеві Гоголево оповіданє „Страшная месть“.

<sup>2)</sup> Кінець отсеї легенди підходить близько до славянських легенд про покаєня розбашаки та про пайбільший гріх, як ось болгарський варіант надрукований у „Сборнику за народни умотворения“, т. III, ст. 179—180. Ми гадаємо оглянути ті легенди в окремій статі. — М. Др. (Переклад фінської казки зроблено з рос. оригіналу розвідки. — М. П.).



Був собі купець. Пішов він купечити в далекі краї, в далеку дорогу. В однім селі захопила го ніч і він впросив ся на ніч до одного газди. Газда був молодий, і жінка его перший раз „спала в кут“ (родила). Тої ночі мала ся найти у неї дитина. Будит ся в ночі купець, слухає: на вікні сидят три вброни і розмовляють з собою. То були три ангели. Один каже: Ци є? Другий каже: Ой нїт. Третий каже: Бо як би тепер найшов ся, то був би з него великий богач. За хвилюку знов звідуге ся перший: Ци є? Другий каже: Ой нїт. Третий каже: Бо як би тепер найшов ся, то був би з него великий жебрак. За хвилюку знов звідуге ся один: Ци є? Другий каже: Ой є! Третий каже: Но, коль тепер найшов ся, то буде з него великий розбійник: вітця уба, а з матірю слюб озьме. Як тото вповіли, стріпотали крилами і полетіли. Вчинив ся день, каже тот купець газді вшитко, що чув. Тогди газда напудив ся і яв того купця просити, аби взяв з собою дїтвача і даде в лісі спрятав (стратив). Купець узяв дїтвача з собов, і як їхав через великий ліс, увидів великого гада і вер тото дїтвача тому гадови, а сам поїхав далі. Гадав собі, що гад дїтину піжре. Ай бо стало ся не так: гад напудив ся і утік, а дитина жива лежала. І надїхав тогди тим лісом паний чоловік і узяв з собою тото дїтвача і привіз его домів ід своїм дїтьом. І плекав ся той хлопчище разом з дїтьми того чоловіка, що го найшов, і виріс на ладного парубка. Добре му було у того газди, лиш едно си кривдував, що всі го кликали: найда і сьміяли ся з него. Ненависно му було, що сини газди того прозивають го і посьмішкують ся з него — так уже му було ненависно, що раз. Тогди він утік від свого газди і пішов сьвіт за очі. Ішов він ішов, аж прийшов у едно село і там наняв ся у одного газди на службу. Служив він ладно: і газда ему був рад і він газді. Раз виправив го газда пильнувати вівса від медведя. Узяв слуга собі пушку, розіклав коло колиби огонь і надслухує, чи не надїйде медвідь. Слухає, слухає, аж чує, що у вівсі щось шелестить. Ніч була місячна, і він видів, у котрім місци рушав ся овес, і стрілив у тото місце. Як стрілив, тото впало і захарчало. Він гадав, що то медвідь і пішов дивити ся, чи великого вбив медведя. Приходить, дивит ся, а то не медвідь, лиш его газда лежить мертвий, а з рани кров ся льє. А тото було так: газда хотів его підглянути, чи він не спит, тай поліз у овес, а той гадав, що то медвідь, тай го убив. Ну, як він тото вчинив, напудив ся дуже, але еднако пішов домів



і розповів вшитко як було: так і так, я гадав, що то медвідь, тай убив. Всі знали, що він був чесний і вірний і нич му не було. Справили газді похорони. По смерти газди тяжко було вдові самій газдувати: яке тото вдовина! Ото-ж і лишив ся той далі служити, а за якийсь час побрали ся — уже той слуга і газдиня. Як они ся пібрали, увиділа она ему раз на плечох знак і по тім знаку пізнала его. Зачала випитувати ся: як? що? Він тогди признав ся, що він найда; перед тим того не казав, бо бояв ся, щоби ся з него знов не сьміяли. Зачали через людей перевідувати, і акурат показало ся, що то єї син. Тогди вона з великої роспуки повісила ся, а він перебрав ся за жебрака і ходив по монастирах, аж доки гріху не спокутував<sup>1)</sup>.

Сяк чи так, а поки не будуть означені докладнійше найближші жерела оповідання про сьв. Андрея Критського, можна вважати очевидним, що руська повість, українські устні оповідання про Андрея й Марію Єгипетську та виложена висше фінська легенда представляють круг оповідань як найтіснійше проміж себе звязаних і похожих. Із усіх оповідань, які нас займають, найбільше відокремлена українська пісня про вдовицю,

---

<sup>1)</sup> (Оповідане даємо в оригіналі, з рукопису д. Франка, доданого до рос. оригіналу розвідки. — М. П.). Для повноти треба вказати й білоруські оповідання про Юду Разбойніка тай Андрея Крицкого, надруковані у Романова (Бѣлорусскій Сборникъ, III, 307—312; IV, 162—163). В ті оповідання зайшли імена займаючих нас повістей про Юду й Андрея, та оба герої представлені не кровосумішниками, а розбишаками, які вбивають батька й матір. Се варіанти осібної легенди про найбільший гріх, яка повстала з комбінації біблійного оповідання про Лота з апокріфом про треблаженне древо та хрести, на яких роспятий був Христос і розбишаки. Ми займемо ся тою легендою окремо, з огляду на її нові, в тім числі й болгарські варіанти. В білоруськім оповіданню про Андрея Крицкого покаєнє схоже з легендою про сьв. Григорія, а окрім того Андрей усе говорить: помилуй мя, Боже, помилуй мя. Ми зовсім лишаємо на боці скомпліковане оповіданє в початку Костомарової статі „Легенда о кровосѣсителѣ“. Костомарів каже, що чув те оповіданє в схожих що до основи змісту тай ходу подій варіантах у кількох губерніях (Истор. моногр. I, 1872, ст. 309), але нам бачить ся, що славний історик зільяв різні варіанти оповідань і навіть пісень ув одну повість, додаючи при тому, задля звязи, й дещо від себе. — М. Др. (Початок отсеї нотки до слів „помилуй мя“ перекладаємо з рос. ориг. розвідки — він написаний на останній картці Охримовичевого оповідання), а кінець уже з болг. перводруку. — М. П.).



що хоче вийти за сина. А в тім, отся пісня стоїть у всякім разі ближше до тих оповідань, до яких належить і болгарська історія про Павла Кесарійського, сербська пісня про Находа Сімеуна, західні історії про сьв. Григорія й т. и., ніж до тих, до яких належить оповідане про сьв. Андрея; та багато подробиць фабули в оповіданнях першого круга з'атрофовані в українській пісні, тай те, що лишило ся в ній із тої фабули, розказано дуже своєрідно.

А в тім, уся та перерібка не могла сховати анальоїї між піснею та фавулою оповідання про кровосумішника Павла-Находа-Григорія. До сих анальоїї належать: 1) пущене очивидячки нешлюбно родженого сина (або синів) на воду, 2) подвійний шлюб: матери з сином і сестри з братом. Власливо, по розуміню сеї пісні, зовсім не потрібно подвійного шлюбу; окрім того не знати відки появляє ся й донька, яку вдовиця хоче віддати за „другого козака“, виходячи сама за першого. Ми гадаємо, що вся та колізія вийшла просто з непорозуміння редакції, і що в первовзірцю мусів бути епізод із подвійною кровосумішкою, як в історії Павла Кесарійського та Григорія, себ то зразу кровосумішка сестри з братом, а потім сина з матірю. Пісня мусіла поветати по части з подібного роду книжних оповідань, але не порозуміла їх гаразд, бо вони були гідкі протонародній сьвідомості; ось чому ті оповідання не зберегли ся ясно в народній памяти. В користь отсього здогаду промовляє й те, що в пісні, навіть у теперішній її формі, донець син читає „листи“ або й „книгу“ і потім заявляє вдовиці, що він її син. У теперішній редакції пісні се читане зовсім не потрібне і навіть чудне для донця. Очевидячки, що сї „листи“ або „книги“, се та записка (в болгарських та сербських варіантах говорить ся про книги), або те евангеліє, яке було покладено в колиску Павла-Находа-Григорія і по яким пізнає ся його походжене.

Ось підстави, на яких ми зважуємо ся дивити ся на українську пісню яко на своєрідний відгук історії Павла-Находа-Григорія, який найдалі відбив ся від свого первовзірця. Не далі зрештою, як наведена висше датська пісня. Відки зайшов на Україну той первовзірець? Чи з західної Європи, чи з південно-славянського сьвіта, яко варіант пісні про Находа Сімеуна, важко сказати.

Є зрештою декотрі підстави твердити, що в сїм або в тім разі пісня поветала в Великоруси і відти зайшла на Україну.



Вже напрасне називане донців майже в усіх українських варіантах показує, що пісня не українського походження. Те саме можна сказати і про слово терем, яке було до того незрозуміле в західній Україні, що співачки перевели його на терен.

Окрім того мова багатьох варіантів пісні не лише що має в собі чимало великоруських рисів, але навіть робить ся зовсім російською в деяких місцях. Так напр. навіть декотрі з варіантів Чубинського мають очевидні великоруські сліди в мові тай складі, особливо сей варіант (Ж):

У багатого купця  
Одним одна доч була<sup>1)</sup>,  
Та все пила, гуляла,  
Два ребенків достала,  
І в пеленки сповила,  
В шовкові(і) пояса,  
Тай на Дунай понесла і т. д.  
А ви, жовтії піски,  
Не давайте їм тоски...  
Ой ти, вдова молода,  
Чи підеш ти за мене...<sup>2)</sup>  
Ой ти, вдова молода,  
Глупа в тебе голова:  
Ти мати наша родная,  
А то сестра наша.  
\* (Іди, мати, в монастир,  
Щоб там тебе Бог простив;  
А ти, сестро, в ті садки,  
Де дівчата цвітки рвуть, —  
С тебе гріхи ізберуть;  
А ми підем в [темний] ліс,  
Та там нас звівр із'їсть.

---

<sup>1)</sup> В варіанті Д. замість наведених трьох рядків (2—4) стоїть:

Була дочка хороша,  
Та зовуть її Машою,  
Машою, хорошою...

Варіант З. починає ся так:

У батюшки, у отця  
Була дочер умниці. — М. Др.

(Виправляємо всі цитати по Чубинському, бо в болг. перводруці і навіть у рос. оригіналі розвідки вони поплутані. — М. П.).

<sup>2)</sup> Остатні два рядки цитуємо задля (великоруського) слова „меня“. — М. П.



Ще до ліса не дійшов,  
 (А) вже мене звів найшов (українськ.). \*  
 Підожди, підожди,  
 Немножечко погоди, —  
 Господу Богу помолюсь,  
 Государю отклонюсь,  
 Тай на той світ готуюсь<sup>1)</sup>.

Не вважаючи на те, що сей варіант записаний у Черкаському повіті Київської губернії, ми маємо право, виключивши кілька віршів, зазначених межі зьвіздочками, та змінивши вимову слів, признати його зовсім великоруським. Нам лишаєся повторити бажане, висловлене в іншому місці: про те, аби як найшвидше була досліджена колишня Слобідська Україна та Земля Війська Донського, країни, де здавна стикали ся та змішували ся Великоруси й Малоруси і де ми можемо найти чимало даних для рішення питання про взаємний вплив обох народностей у складаню оповідань і пісень. Поки що ми маємо два варіанти займаючої нас пісні, записані д. Манджурою: перший в Александровському повіті Катеринославської губернії, а другий у Валковському повіті Харківської губернії, котрі, яко не надруковані, наводимо в нотках<sup>2)</sup>. Вони цікаві, раз тому, що

<sup>1)</sup> Чубинський, Труды, V, ст. 924, 925. — Коли се було написано, ми дістали різні матеріали від Я. П. Новицького з Маріупольського повіту Катеринославської губернії. Ся місцевість іще українська, але близька етнографічній межі. Серед записаних д. Новицьким пісень є й така: „Ой у нашого царя, Появилась новина. Удовушка молодода, Уродила два сина і т. д. Син далі називає ся забродчик.

<sup>2)</sup>

# I.

Ой там жила удова —  
 Спородила два сина  
 І Хведора й Василя,  
 В китаечку сповила —  
 Та на Дунай отнесла.  
 Ой ти, тихий мій Дунай,  
 Дітей моїх привітай,  
 А ти жовтий пісок —  
 Прокорми моїх діток,  
 А ти, зелений комиш —  
 Дітей моїх поколиш.  
 Вийшло вдові трицять п'ять,  
 Пішла вдова воду брать,



в них проскакує великоруський склад і вирази (дочушка, руса коса), а, друге, тому, що вони задержали тему прозаїчних оповідань чистійше таї аснійше, подібно варіантам на другій малоруській окраїні — галицьким, і через те потверджують наші попередні здогади.

---

Став корабель припливать,  
 А в тім кораблі  
 Два дончики молоді,  
 Один у листочки чита,  
 Другий вдівоньки пита:  
 Ой ти, вдова молода,  
 Чи підеш ти за мене?  
 Ой, я дончика люблю,  
 Я за дончика піду,  
 За другого дочку дам.  
 Який тепер сьвіт настав —  
 Син матері не пізнав,  
 Які тепер попи стали —  
 Сестру з братом звінчали.  
 Іди, сестро, в монастирь,  
 Шоб тебе Бог простив,  
 А я піду в темний ліс,  
 Нехай мене звівір із'їсть.

(С. Алексієвка, Александр. пов.).

## II

А в нашого короля  
 Проявилась новина:  
 Одна дочушка була,  
 По садочку ходила,  
 Шавлієчку садила,  
 Два синочка зродила,  
 Та обидва Василя.  
 Китайкою сповила,  
 Чорним шовком з'язала,  
 Тай пустила на море.  
 Ой, ти море-корабель,  
 Колиши моїх дітей  
 До дванацяти годей.  
 Зарікала ся вдова  
 Сім літ по воду ходить;  
 На восьмому году  
 Пішла вдова по воду,  
 Стала вона воду брать —  
 Став корабель припливать,



Ось нарешті майже зовсім великоруська пісня, записана тим же роботящим збирачем, яка, здає ся, належить до одного цикля з попередніми:

Ой по Дону, по Дону,  
Скрозь по синьому морю  
Тамъ пливло судно,  
Размалевано дно,  
А вь томъ суднѣ  
Немного гребцовъ —  
Сорокъ тисячъ молодцовъ.  
А межъ ними атаманъ  
Черноморець Иванъ.  
Онъ на Донцевъ говорить:  
„Ахъ вы донцы молодцы,  
Пригребайте вы гребцы  
Ко вдовиному дворцу“.  
А тамъ вышла удова,  
Чорноброва, молода.  
„Здрастуй, вдова молода,  
А чи пойдешъ за мене?“  
— „Я пойти да не пойду,  
Отказаться не могу“.  
Взялъ онъ гострый ножъ,  
Ей головочку иснёсъ.  
А гдѣ взялись гайдуки,  
Подхватили донца,  
Повели его вь свѣтлицу  
Да посадили вь темницу.

---

А в тому же кораблі  
А два донці-молодці  
Один сидить на носу,  
Чеше русую косу,  
Другий сидить на рулі,  
Праве рулем по воді,  
Та роспитує її.  
Ой, ти вдова, удова,  
Чорнобрива, молода,  
Чи любиш ти донця,  
Чи пілеш ти за донця?  
За старшого сама йду,  
За меньшого дочь даю.  
Який тепер свѣт настав —  
Син матері не нізнав;  
Ой як мині тебе братъ,  
Шо ти мині рідна матъ.

(Валковськ. пов. Харківськ. губ.).



Тут герой донець повернув ся в „атамана чорноморця“ і дістав 40.000 товаришів (те-ж донців). Мотив, чому він убиває вдову, не названо, вкінці дороблено покаране за вбивство в новішому дусі. Пісня взагалі неповна, а все-ж таки, бачить ся, ми маємо тут діло з історією вдовиного сина-кровосумішника, який тут убиває матір за те, що вона готова вийти за нього замож. Подібно тому як у наведеній висше казці про Андрея, він убиває матір після її признання.

Зв'язь що йно наведеної пісні з кругом пісень про кровосумішку виступає яснійше при порівнянню її з отсим варіантом, у яким до доволі розпростореної української пісні про поворот війська з походу додано мотив і вірші з пісні про вдовицю, що виходить за сина :

Налетіли до вдови соколи,  
Криличками увесь двір сьвітили<sup>1)</sup>,  
Голосочком удову збудили:  
„Устань, удово, та устань молода,  
То всі пани із походу йдуть,  
Твого пана неживого везуть“.  
Як пішла удова аж<sup>2)</sup> до синього моря  
Води з моря брать,  
Аж на синім морі кораблик,  
А у тому кораблі сімсот тисяч козаків,  
Запорожців-донців.  
Запорожець-донець а суденечко жене,  
Суденечко жене, а пісеньки поє (великор.)  
Стала вдова воду брать  
Став корабель припливать.  
Запорожець-донець і листи чита,  
І удівоньки пита:  
„Ой, удова молода, чи підеш ти за мене?“  
— Ой, сватали люде мене  
Кращі, лучші од тебе,  
Багатіші од тебе,  
А я за їх не пішла,  
Ще й доганоньку знайшла;  
І за тебе не піду,  
Ще й доганоньку знайду“.

<sup>1)</sup> „Сьвітили“ написано в рос. оригіналі самим Драгомацовим; у болг. перводруці стоїть „осьвітили“, здає ся, хибно. Зрештою „сьвітили“ се може вкорочене слово зам. „осьвітили“, і в таким разі треба би писати „'сьвітили“. — М. П.

<sup>2)</sup> Два остатні слова вирвані в рукописі (письма самого Драгоманова), видно лише „дов“ і „жть“; у болг. перводруці слово „аж“ пропущено, але, бачить ся, воно повинно стояти. — М. П.



Ой, як виняв Запорожець-донець із під бока  
 Гостру шабельку  
 Тай ударив удову молоду:  
 Покотилась голова  
 До крутого берега.

(Записана в Томашовці Александр. повіту, Катеринославської губ.  
 1854 р.; із паперів д. Ст. Носа).

В отсїм варіанті вдовиця не хоче виходити замож, але ся відмова, очевидно, пізнїйша перерїбка: корабель і козак, який „листи читає“, все те взято просто з піснї про кровосумішку.

Чекаємо инших варіантів, які потвердять виведену нами з аналізи попередніх оповідань і пісень доконечність істнованя великоруської піснї про кровосумішника, яка мусїла послужити за оригінал і для української, як ся остатня для білоруської<sup>1)</sup>.

Але де би, в якій області в Росії не склала ся займаюча нас пісня, се властиво питанє другорядне<sup>2)</sup>. Важнїйше те, що ся пісня склала ся в усякім разі з оповіданя, яке не має нїя-

<sup>1)</sup> У нас є білоруська пісня, надрукована в „Гродн. губ. Вѣдомостяхъ“ (на жаль, не знаємо пра), в збірнику д. М. А. Дмитрієва, затитулованим недокладним терміном „Пѣсни западно-русскаго (?) народа“, — майже зовсім українська, але з ось яким кінцем:

Чіго здзенчик углядаеш,  
 Чі удоуки не знаеш?  
 Я удоуку знаю,  
 У удоуки прауди питаю:  
 „Ці любиш ти мене,  
 Ці пайдзеш за мене?  
 — Я за себе не пайду,  
 Я за твайго таварїша  
 Сваю дочку аддам\*).

\*) Перепишуємо сю пісню з рос. оригіналу розвідки (руки неб. Іл. Гарасимовича); в болг. перводруці ось які відміни: зам. „чіго“ — „что“, зам. „здзенчик“ — „зденчик“, зам. „удоуки“ — „удовоцки“, зам. „ці“ — „ци“ (теж зам. „чі“ — „чи“). — М. П.

Другий білоруський варіант, записаний д. Шейном (ст. 258) складає ся увесь із вибору віршів з українських варіантів, розібраних у початку (нашої) статі. В нїм оповідає ся теж про двох синів удови. Пор. теж Шейнъ, Матер. для изученія языка и пѣсень сѣверо-западнаго края, I, 1881 р., 415—416.

<sup>2)</sup> Вважаємо незайвим вказати й аналогії між галицькими варіантами піснї про вдовицю та польським оповіданєм про Яся в початку й кінці. — М. Д. (Ся потка є лише в болг. перводруці. — М. П.).



кого місцевого значіння, ані побутового, ані мітичного<sup>1)</sup>. Двох-трьох подробиць фантастичного характеру, які подибують ся в варіантах розібраних пісень, або в народніх оповіданнях, зовсім не досить на те, аби супроти стільких указаних висше рисів коінциденції варіантів пісень і оповідань наших із книжними легендами, давати їм народне мітольоґічне значінє та здогадувати ся про давнину істнованя їх у нас, на місці. Діло в тім, що фантастичний сьвітгляд, се рис, розуміє ся, старинної первісної культури, але старинної в розуміню культурнім, а зовсім не хронольоґічним. Маса народу й доси думає первісним спо-

<sup>1)</sup> Про яке будь побутове значінє подібних пісень і оповідань чудно й казати, а через те, — завважаємо до речі, — чудно й містити такі пісні серед побутових. Коли на Україні й істнувала, як і треба думати, в незатямні часи непередливість у полових відносинах, то й сама пам'ять про те давно стерла ся, так що й повставати проти неї не було ніякої підстави вже добрих сїм-вісім віків. Коли сліди первісної культури що до того лишили ся ще в декотрих місцях у Великоросії (снохацтво та зв'язь із сестрами, мало зрештою доказана — див у д. Михайловського, *Борьба за индивидуальность*, *Огеч. Записки*, 1876, I, 182—183), то й тут загальне правило народньої моральности теж дуже давно тай ясно осьвідомило ся, бодай теоретично. Ся проста сьвідомість без хитрощів церковних грамотіїв висловила ся і в народній поезії — в билії про Ілля Муромця, як він вирубав увесь рід „Солов'я разбойника“, якого діти були „въ единый ликъ“, бо він поженив своїх синів із доньками, „чтобъ Соловейкинь родъ не переводился“ (Кир'ївський, *Пѣсни*, I, 37). А в тім, ми нашли в одній із великоруських пісень, записаних у Курській губернії, нятяк на побутову кросушітку:

На ряки, на речюшки,  
На пяску, на камушку  
Силазень касицы вьеть,  
Утушка палощицця,  
Девушка харошшицця.  
Баяря дивуютца;  
„Ни дивуйтєся, баяря,  
Ни дивуйтєся, гаспала!  
Я сваймъ харошиствамъ  
Батюшку састарила,  
Бизъ ума наставила,  
Бизъ ума, бизъ разума  
Тихаю паходаю,  
Вежливаю пагавораю,  
Нисками паклонами,  
Частыми пацаловами.

(Рускій Филолог. Вѣстн. 1880, III, 104).



собом і може й найпізнішому оповіданню навіть про історичну особу надати риси фантастичні<sup>1)</sup>.

Доходячи до питання, на скільки присутність чудесного елементу в якомось народнім оповіданню можна взяти за доказ, що те оповідане повстало тай істнувало ще в старинні часи у народа, у якого находимо його тепер, ми стаємо й перед одним із найкапітальніших предметів у досліді народньої словесности.

Ще недавно панувала між європейськими вченими думка, що всі народні утвори, які визначають ся фантастичним характером, се спадщина по глибокій старовині, ще з поганської, перед-християнської епохи. Ся думка не пропала й доси в західній Європі, та ще більший авторитет має вона серед Славян. Ми бачили се з поглядів різних учених про наші оповідання, які вважають ся по більшій частині за останки старинних, поганських переказів нашого племені. Але при складанню подібних судів робить ся величезну методологічну помилку: матеріяли, які представляє народня словесність, беруть ся тай мірять ся абсолютними й самовільними мірами. Аби розрізнити в тім матеріялі поганський елемент від християнського, багато вчених користує ся зовсім абстрактійним християнством, яке істнує лише в ідеях євітлійших сучасних християн, себ то тим, на яке мав вплив протестантсько-деїстичний рух XVII ст. Все, що в народній словесности не підходить до тої мірки, признає ся за поганське в розуміню перед-християнського поганства. Таким чином поясняє ся той матеріял у народній словесности, який руські вчені назвали живим слово „двоевѣрство“.

Але трудно представити собі щось більше фальшивого від сеї методи, особливо на славянському ґрунті, де вона допомагає

<sup>1)</sup> Такий напр. козак Нечай або Палій, що побиває війська „сорок тисяч“, як і мітичні тай казкові герої, але через те не перестає бути історичним героєм, а зовсім не робить ся останком давньої білїни мітичного або взагалі старинного походження. — М. Др. (Сеї потки нема в болг. перводруці; є вона в рос. ориґіналі розвідки (2-ої редакції, з 1876 р., переписаної неб. Гарасимовичем). Пізнійше, як ми бачили з III т. розвідок Драгоманова (ст. 210—214 і л.), остатний показав докладно, під якими впливами говорить ся по фантастичному про Палія в українській народній словесности. — Все доси перекладене, починаючи від першого цїтата з Чубинського зроблено з рос. ориґіналу розвідки. Все дальше, аж до самого кінця розвідки, перекладено з болг. перводруку, бо рос. ориґіналу я поки що не дістав. — М. II.).



зразу-ж наповнити час до Кирила й Methodія та сьв. Володимира цілим капіталом казок, легенд, фантастичних образів і навіть моральних ідей, лише тому, що той капітал не годить ся з тим представленням про християнство, яке мають німецькі вчені протестанти й раціоналісти та їх наслідувачі в славянській науці.

А по правді, то історичне християнство, яке засвоїли собі наші прадіди в середні віки, як і прадіди інших ново-європейських народів: Германці, Кельти, Фінни й т. и. племена, було дуже далеке навіть від систематичного деїзму (тим більше від раціоналізму), було пройнято політеїстичними (поганськими) і при тому дуже скомбінованими представленнями, як у різних сторонах з багатою мітольогією: Сирії, Єгипті, Малій Азії, а на решті було відчинено на ще більше східні впливи: вавилонський, персидський, індійський, етіопський і т. и. Давні християни не відкидали поганських богів, а мали їх за дияволів, і таким чином зовсім не відчувували ся від давних мітольогій; окрім того старі християни повертали повірки тай оповідання всіх (поганських) народів у християнські: так напр. єгипетський бог Анубіс переміняє ся в сьв. Христофора, Геліос у сьв. Іллю, Горос у сьв. Георгія й т. и. Таким чином сьвітогляди Єгиптян, Малоазійців і т. и. народів, обдарованих наلكою фантазією, були перенесені до спільного скарбу християнських поглядів іще перед розпросторенем християнства з Середноморського басейна між варварськими народами Середньої та Північної Європи.

Ті народи жили серед далеко біднішої відносно природи тай на низькому культурному рівні, через що й їх поганство було властиво біднійше фантастичним елементом ніж поганство південно-європейських, азійських або північно-африканських народів, або християнство в III—IX ст., яке було пройнято останками поганської культури різних старинних народів. Ось чому розпросторенє християнства між тими варварськими народами мусіло вбільшити чудесний елемент у їхніх сьвітоглядах, обогатити, а по части й сотворити їхню двосвірну мітольогію. Окрім того вхід середновічної християнської епохи з її аргументаціями між тих варварів мусів сотворити у них цілий ряд моральних уяв, які видають ся чудними з деїстично-раціонального погляду, але які можуть бути названі поганськими лише в найширшому, а не звичайно - церковному значіню слова.



Все сказане доси потверджує ся уважною, порівняно-історичною аналізою оповідань в роді того, яке нас осьдечки займає, тай подібних йому.

Ми бачили напр., що Костомарів уважає за останок якогось-то старославянського поганського „птицеволхвованія“ те, що в легенді про Андрея птиці прорікають Андреевому батькови долю його дитини. Але мов би навмисно, власне сеї подробиці нема в народній казці про Андрея. В книжнім оповіданю про сьв. Юліяна те саме пророчить олень, як і в бретонській пісні, яка взагалі зберегла більше клерикальний характер. Очевидячки, що в однім разі птиці, а в другім олень зайняв місце класичного оракула, який не міг зберегти ся в християнській легенді. Середновічні духовники не вагували ся казати звівірам розуміти надприродні справи, або сповняти ріжні чудесні ролі в їхніх історіях.

Аби не відбігати від образів і предметів, які займали нас ув отсій статі, ми наведемо кілька паралель із творів середновічних духовників.

Так напр. у вказанім нами народнім оповіданю про Марію Єгипетську героїню ховають льви (в иншому варіанті зрештою появляє ся більше звісний Українцям вовк), але й по *Legenda Aurea* героїня похована була львами (вони-ж викопали могилу й сьв. Павлу, а ворони носили їду сьвятим, як Иллі в старому завіті і т. д.<sup>1)</sup>). Другий примір: у легенді про монастир сьв. Дзюба (*Du Saint Bec*) у Нормандії, розказує ся, що Нікодим, іздіймаючи тіло Христово з хреста, зібрав кров його в палець від своєї рукавиці тай зробив нею багато чудес. Коли Жиди стали переслідувати Нікодима, то він поклав той палець у купі з періаментом, на яким була написана його історія, в великий дзюб птахи тай кинув у море. По 1000—1200 роках дзюб виплив у Нормандії, коли герцої тої країни був на ловах за оленями. Аж ось олень і собаки щезли. За якийсь час герцої найшов оленя тай собак, як вони клячали молячи ся на тому місці, де був вплив сьвятий Дзюб<sup>2)</sup>. Там було засновано й

<sup>1)</sup> *Jacobus a Voragine, Legenda Aurea, c. LVI (De Sancta Maria Aegyptiaca), c. XV (De Sancto Paulo Eremita)*. Пор. у главі *CLVII (152)* як лев боронить невинність сьв. Марії, яка була кинена ворогами віри в рів до вовків, і допомагає їй повернути на християнство молодців, які приходять до неї.

<sup>2)</sup> *Henry Estienne, Apologie pour Herodote, XXXVII, 4.*



аббатство du Ves, яке по всій імовірності само названо було так тому, що лежало на морському носі.

Взагалі олень грає пророцьку роль в багатьох західно-європейських середньовічних легендах. Одна з найбільше розпросторених старших легенд того рода, се легенда про навернення на християнство сьв. Пляціда, пізнійше сьв. Евстахія. Тут бачимо ясний примір, як середньовічні духовники казали зв'їрям пророкувати, — примір, який не має нічого спільного з місцевими європейськими передхристиянськими повірками: коли Пляцід переслідував оленя, то побачив між його рогами росп'яте й олень, як колись то Валаамова ослиця, сказав слова, якими був навернений колись Савло на християнство: „За що мене переслідуєш?“ Олень представляв ся ще в римських катакомбах як символ людської душі тай християнина, який хрестить ся в Йордані, згідно зо словами псалма: „Як олень іде до води, так душа моя йде до тебе, Боже“. Образ оленя, нападеного львом, представляв з давна самого Христа в його боротьбі з Сатаною<sup>1)</sup>.

Розуміє ся, що середньовічні духовники стосували ся до умов життя, в якому вони грали велику роль, але як би був олень не згадував ся так часто в біблїї, а роги його не нагадували були Христового хреста, якого культ був дуже розпросторений, то розуміє ся, що лише з місцевих європейських матеріалів важко було би повстати тим легендам про оленів, які тепер дуже розходили ся в середньовічному християнстві. Так само й з іншими зв'їрями — свиньми, собаками й т. и. Не виходячи з меж наших легенд, покажемо ще один примір: у легенді про Юду розказує ся, що коли він був малий і вкусив Христа, то з нього (Юди) вискочив біс у виді чорної со-

---

<sup>1)</sup> Alfred Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen âge, 1843, 171—6. У тій книжці, особливо в III-тій главі можна найти багато примірів на potwierdжене нашої гадки. А з таких збірників, як Legenda Aurea, Contes devots, можна бачити, як то християнські книжники зберегли цілу класичну мітичну зоологію (кентаври, сатири й т. и.), вбілшиши її ще гебрійською, єгипетською, індійською тай перенесли в північні сторони. Коли середньовічні черці бажали особливо піднести в очах вірних се або те сьвяте місце, сю або ту реліквію, то тут уже їх запопадливости в натовплюваню чудес не було міри. Старий український переклад легенди про сьв. Пляціда з усіми згаданими подробицями находить ся в петербурському виданю „Римскихъ Дѣяній“, II, 300 і д.



баки<sup>1)</sup>. Ми бачили висше, в бретонській пісні, ролю, яку грала біла голубка в пробованю праведности душі. Ще в найдавніших легендах душі мучеників (напр. про сьв. Євлампія) та сьвятих відлітають у виді білих голубів<sup>2)</sup>. Слідячи символічне значінє голубів, ми дійдемо через християнське сьв. письмо в країну старинних семітських релігій<sup>3)</sup>.

Взагалі, беручи все чудесне в народніх оповіданнях, — як се робить більшість тих, які пишуть про такі предмети і особливо більшість славянських письменників, — за останки старинних мітольоій, а все чудесне в середновічних духовних легендах за останок місцевого поганства, ми втратили би всякий

<sup>1)</sup> Du Ménil, Poesies latines du Moyen âge, 352, прим. 2.

<sup>2)</sup> Ibid. 319.

<sup>3)</sup> Про голубів пор. Maury op. cit. 178—186. Чи можна напр. узяти здержливість Великорусів від м'яса з голубів за що инше, що мало би початок у місцевому поганстві, а не просто за результат церковного впливу? Або напр. чи не відблиск сьв. письма, де смерть і похорон порівнює ся з весіллям, те, що на Україні в деяких місцях (наші відомости зібрані сьвященником села Плоского, Ніжинського повіту Чернігівськ губ.) мерця посипають зерном? Такий вплив видно і в досить розпростореному й серед Славян віруваню, що воли й коні і взагалі зв'їрі говорять перед Різдом і перед Новим роком (пор. Чубинський, Труды, I, 48 і нашу збірку „Малор. нар. преданія и рассказы“, 4; Grohmann, Sagenbuch von Böhmen, I, 309). Така-ж повірка істнує й у західній Європі. Вона зв'язана з різдом Христа в яслах і з піснями того роду:

Cognovit bos et asinus

Quod puer erat Dominus.

Остатній рядок узято зо слів пророка Ісаї: Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui. Пор. Du Ménil, Poesies inédites du Moyen âge. Особливе пошанованє вола, яке бачимо в українських оповіданнях (пор. Чубинський і наше виданє) має свої місцеві причини, але окрім того воно зв'язано, розуміє ся, з церковною історією різдва Христового. В Знаймі (на Мораві) на фресках, які представляють Різдо, віл і осел нарисовані з авреолями, так само як і сьвяті (L. Leger, Le Monde Slave, 1873, 217). В. Brunet, Les évangiles apocryphes, 211, Revue des traditions popul. 1887, 492. Духовні казки й байки, розуміє ся, мали вплив на народню зоологію, до славянської включно. Що на певному рівні розвою люди вірують, що зв'їрі взагалі можуть говорити, сего, розуміє ся, не можна перечити, як і факту, що в декотрих славянських віруваннях, обрядах і піснях є багато глибокостаринних останків, які одначе мусять бути докладно досліджені порівняно-історичною методою.



здоровий науковий ґрунт. Різносторонній, порівняно-історичний, статико-дінамічний дослід мусить власне показати нам, як повставали на різних рівнях культурного розвитку звісні образи й вірування і як вони пристосовувалися, росли, змінювалися при нових культурних умовах, а особливо як переносилися із країни в країну штучним способом, як сим разом, за впливом християнської церкви.

---



# ДОДАТКИ.

## I.

### Генеалогічна таблиця варіантів історії Едіна.

Малознайські та геленські кровосумішні космічні міти.

#### Історія Едіпа, Телєфоса й інших у класиків.

(етичні, — фаталістичні).

Здогадні византійські церковні перерібки своєї історії

Новогрецькі казки  
Альбанська казка  
Гасконська казка

Латинська історія  
про Юду

Руська історія  
про сьв. Андрея

Західні історії  
про Юду

Перк-слав.  
історія про Юду

Сербські пісні про Болгарську історію  
Находа Сімеуна  
Кесарійського

Коптійська історія  
про Івана  
Григорія Великого

Французький  
роман про  
Григорія Великого

Фінська легенда  
про пророцтва

Українські легенди  
про сьв. Андрея

Галицьке оповідане

Латинські й інші  
перерібки франц.  
романа

Польські  
легенди

Західні но-  
велі й ле-  
генди про  
кровосу-  
мішку

Руська історія про сьв. Григорія  
Українська пісня про вдовину та її синів.



*Болгарське оповіданє про сьв. Павла Кесарійського.*

Тепер у Болгарії нема тої книжки „Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія“ (1869, іюль), у якій д. В. Ламанський надрукував болгарське оповіданє про сьв. Павла Кесарійського, з копії рукопису, що находить ся в люблянській бібліотеці під пром 21 і затитулований так: Liber nova bulgarica dialecto scriptus, continet homilias inter memorabiliores referendus (XVII ст.), — ось чому ми вважаємо за доконечне передрукувати тут транскрипцію д. Ламанського, сподіваючи ся, що швидко буде виданий цілий інтересний для Болгар рукопис.

**Слово ст҃го б҃ца нашего Іѡáнна Злѡўстаго  
о дѡшѣвно поклáнїѣ.**

Л. 104. Кѡ́лко се дѡ́лы рѡ́увать на нѣ́ето Ѡ́ є́днѡ́го грѣ́шника, ко́га се по́кає, нѣ́жели за правѣ́днаго, а́ ми послѣ́шайте влѣ́нїи хрѣ́тіане да ви кáжѣ чюдѡ́ що сѣ́ стѡ́рило.

Бѣ́ше нѣ́кой црѣ́кь Андѡ́нь ѡ́ме то́мѣ, по сѣ́чкаа Кесарїа. ѡ́ роди сѣ́на ѡ́ дѣ́щерѡ́, ѡ́ нѡ́поконѣ́ ѹ́мрѣ́ Андѡ́нь црѣ́кь, ѡ́ црѣ́ца та́мѣ, а́ то́ ѡ́ста сѣ́нь мѣ́ ѡ́ дѣ́щерѡ́ мѣ́. ѡ́ дръ́жа́ха зе́мля́ та ба́щи́на сѣ́. ѡ́ дру́гѣ́го ца́ра ѡ́щѣ́ха сѣ́стра́ мѣ́ ѡ́ полови́на ѡ́ зе́мля́ та, а дру́гѣ́ царѣ́ зе́маше бра́та ѡ́ за зѣ́тѣ́ сѣ́вѣ́к, ѡ́ полови́на ѡ́ зе́мля́ та. ѡ́ зговѡ́ри́ха се бра́татѣ́ ѡ́ сѣ́стра́ та, ѡ́ ре́ко́ха, чо́ де́ стѡ́ри́ катѡ́ є́ди́нь зе́ма сѣ́стра́ та ѡ́ полови́на ѡ́ зе́мля́ та. та́ шѣ́ да се́ рассѣ́пе црѣ́тко то́ ѡ́ ба́щи́но. А́ ми зе́ бра́та́ сѣ́стра́ си, ѡ́ дръ́жа́ха црѣ́тво то́ ба́щи́но сѣ́. ѡ́ роди́ха сѣ́на, ѡ́ ре́ко́ха: не при́йча на́мѣ́ да дръ́жи́ то́ка дѣ́те, за чо́ то́е ѡ́ бра́та ѡ́ сѣ́стра́. А́ми на́прáви́ха ко́вче́гь ѡ́ на́пи́са́ха кнѣ́га, ѡ́ вло́жи́ха ѡ́ ко́вче́гатѣ́ сѣ́ дѣ́те́го. ѡ́ ре́ко́ха: то́ва́ є́ дѣ́те ѡ́ бра́та ѡ́ сѣ́стра́, ѡ́ ту́ри́ха го ѹ́ мо́ре́ то, ко́ го на́мѣ́ри зна́е ка́кво є́. ѡ́ на́поконѣ́ ѹ́мрѣ́ ва́ца́ мѣ́, а́ то́ ѡ́ста ма́йка мѣ́ ѡ́ дръ́жѣ́ше сѣ́ црѣ́тко то. ѡ́ то́гѣ́ва бѣ́зѣ́ ко́вче́гь зе́ го вѣ́трѣ́кь ѡ́ занѣ́се го вѣ́ зе́млю́ Ирод'сѣ́ую. ѡ́ на́йде́ го є́ди́нь калѣ́герѣ́, ѡ́ме то́мѣ́ Ермо́ла, ѡ́ сѣ́кры́ кнѣ́га та, а́ то́ ѡ́хра́ни дѣ́те́ то, ѡ́ поро́сте, ѡ́ ста́на кнѣ́жѣ́нь ѡ́ ю́на́кь тврѣ́дѣ́, та́ прѣ́е Ирод'сѣ́аа зе́мля́. ѡ́ развѣ́ра ма́нка мѣ́ оти ѡ́ма́ црѣ́кь ма́ла́дь по ѡ́нѣ́зи зе́мля́ ѡ́ не зна́еше бѣ́тѣ́ сѣ́нь ѡ́ а́ми пу́сти кнѣ́га до́ него́ да го ѹ́зме́ за ма́жа. ѡ́ стѡ́ри́ха годѣ́жь сѣ́ ма́нка сѣ́ да ѡ́ зе́ме́ за црѣ́ца сѣ́вѣ́к, ѡ́ да вѣ́де́ црѣ́кь по сѣ́чѣ́ка Кесарїа́, ѡ́ме



тому вѣше Павель, и дондѣ при Ёрмола калугера да го вѣли. и рѣ му Ёрмола: ѡ сѣнко Павле, да вѣи знаѣшь ты как' сѣи ишо сѣ тати неприличе ни по тоѣзи свѣтъ да хѣдишь, а нѣ да цртвувашь, и рѣ му Павель: защо ми не приличе да црвамъ? азь ѣсь мѣдрь, азь ѣсь юнакъ, азъ есмь кнѣжень: и на разумѣвамь и на зло и на добрѣ. и зѣ Ёрмола кнѣга и дѣде му ѣи и рече му: чѣти да вѣдишь, що сѣи ты. а Павель зѣ кнѣга та, и не црѣ да ѣи чѣтѣ, а ми а дѣде єдному момку, а тоѣи вѣсѣдна на конь и ѡиде въ Кесерію, и тогѣзи смѣсли кнѣга та що тому вѣше дѣль Ёрмола. и ѡиде на скрито мѣсто, и прочете ѣи и видѣ що дѣла; и заплака жалко, и вѣаше са твѣрдѣ, и дѣмаше. ѡ тѣжко мѣнѣ тѣжко мѣнѣ вѣданному. как' мѣ трѣпѣи земаѣи та, та мѣ не погѣне жѣи, а ми и азе ишо да црѣва. и ѡ тогѣзи не пристѣпи при мѣнка сѣи никакъ. и црца се чюдѣше, какъ не дохѣжда при нѣа на постѣла та. а Павель на сѣкон вѣчерь вѣлѣзѣи оу свѣта та си келѣи и плачѣше твѣрдѣ. и попита црца єдноѣо момка, и рѣ: за що є грижень црѣ. и рѣ момкѣ: Кнѣга ѣма дѣ то му ѣи дѣль Ёрмола калугерѣ, и чѣте а и плаче. и рѣ црца: и азь да ѡида да чюдѣ кнѣга та що дѣла. и додохѣ и и позна ѣи и рѣ: ѡлелѣ, тѣшко мѣнѣ тѣжко мѣнѣ кѣтѣса и зѣмами; тѣжко мѣнѣ, сѣнко мѣи, та не сѣсели мѣнѣ грѣхъ сѣи вѣрата си, а ми црѣ и сѣи сѣа си да сѣ прѣклѣстѣ, и кѣза сѣчко сѣи си какъ є вѣло и сѣтѣи сѣи. и тоѣзи ча ѡвѣлѣ са црца 8 чюдѣтиѣи, и сѣкѣи дѣи у кѣсѣюваѣи по ѣ. трѣи хѣвѣи сѣи пѣпелѣ. и дондѣ Павель при Іѣанна Злѣсѣаго, та му кѣза сѣчко. азь Іѣаннѣ кѣто чюдѣ тоѣи вѣзѣкѣи сѣтѣи, тогѣзи мѣа та дѣша ѣмалѣ на мѣнѣ, и кѣсѣи мѣи и сѣрѣвиѣа се на главѣ та ми, и сѣце то се мѣе сѣи са, и рѣко, вѣратѣ дѣ такѣи зѣи грѣк да ѣма и сѣвѣдѣ, или проѣиѣи, тогѣзи Павель припѣдна и зѣ голѣк гла вѣкаше и дѣмаше: ѡ вѣко Злѣсѣи, ты ма на сѣрѣи прѣдѣи. И азь Іѣаннѣ знаѣи єднѣ адѣ малѣа у морѣ то, гдѣ ѡвѣалѣ водѣ на ѡколѣ, и вѣтрѣи имѣше сѣлѣи мѣморѣи. и тамо привѣдохѣ Павла у сѣрѣи сѣлѣи, и ѡвѣахѣ му и рѣцѣ те и нѣзѣ те, и закѣи чѣи гѣ вѣтрѣи сѣлѣи сѣи жѣлѣи кѣи кѣи. И Павел' ми рѣ: когѣи црѣи да дѣпри мѣнѣ пакѣ вѣко сѣи, и азь фѣиѣи ѡ кѣиѣа та вѣ морѣто, и рѣко: тѣа ѡ кѣиѣа когѣи и зѣлѣзѣи и зѣ морѣ то, тогѣа црѣа дѣпри тѣе: и ѡидѣхѣ сѣи вѣ своѣи патѣиѣи. И минѣа се ѣи. гѣиѣи, и вѣ єдѣи дѣи на вѣговѣиѣи прѣсѣиѣи ѣи, дѣнесѣа ми рѣи прѣсѣи; и намѣиѣи у єднѣ рѣи ѡ кѣиѣи, и почѣиѣи се и не пѣиѣи да гѣи познаѣи, кѣи са мѣнаѣи тѣиѣи гѣиѣи. и вѣ єднѣ нѣиѣи смѣиѣи за Павла, и на утрѣ кѣахѣ на вѣрѣиѣи и рѣко: жѣиѣи є гѣи, и жѣиѣа дѣиѣи



ша, дша моа, да йда й да віда тамо на бн'зи стабпъ. й ѿйдохъ  
 й очуднхъ ѿ ключе те, й фанѣха се, й ѿтворихъ. И видѣхъ Павла чѣ  
 свѣти като санице. И міро течѣ изълицѣ то ніегово. И кѣк' мене  
 вѣсело ми говорѣше: раѣнсе учителю добрѣ. й кѣвну'се ѿ іего, й  
 причестіу'го, й тогѣа сѣ прѣдѣде дшкта в' рѣцѣ Бжѣи. И напо-  
 конь ѿйдохъ при ніегова мѣнка, й тѣа намѣри сѣсеніе на дшк та  
 сѣ като се покѣа ѿ снѣко сѣце. Чіоу'те ли бѣвѣнїи хртїанѣ, какѣвъ  
 грѣхъ прощѣва їь, дѣ то се чѣкъ покѣе съ снѣко сѣце.

### III.

#### *Церковно-славянська історія кровосумішника Юди.*

Викладаючи історію кровосумішника Юди, Костомарів не  
 каже, відки її взяв. Дякуючи чемности звісного галицько-русь-  
 кого письменника, д. Ів. Франка, ми дістали отсе копію цер-  
 ковно-славянської історії, подібну якій мусів мати в руках Ко-  
 стомарів. Для повноти документів даємо тут отсю копію, але  
 перше мусимо сказати про неї кілька слів, на підставі приват-  
 них інформацій д. Франка: Оповідане про Юду найдено було  
 д. Франком у досить подертій книжці, яку він дістав від од-  
 ного селянина з Зазулинець (Городенського повіта в Галичині).  
 Се рукописний збірник, який належав сьвященникови Ілїї Яре-  
 мецькому Біляхевичу. Зразу він писаний у Путненському мана-  
 стирі на Буковині, а потім у Хелмінці (Хотинського повіта,  
 в Бессарабії) між 1741 і 1751 рр. В книжці поміщено різні  
 твори церковно-славянські та малоруські, богословського змісту,  
 канонічного або апокріфічного характеру, напр. різні слова, ре-  
 зюме біблійних книг, виписки з апокріфічного євангелія про  
 дїтство Христове, напр. оповідане, як то Христос сотворив 12  
 воробців, виписки з „Перло драгоцѣнное, обширно“, „Хожде-  
 ніе Богородицы по мукамъ“ (без початку), кілька „віршів“ (пі-  
 сень) на коляду й великдень і бібліографію канонічної тай апо-  
 кріфічної літератури. Оповідане про Юду переписано з якоїсь  
 далеко старшої ніж XVIII ст. редакції, мовою, в якій нема ма-  
 лорусизмів. Вплив остатних видно лише в правописи, яка зреш-  
 тою не консеквентна.



Сказаніе учителя церковнаго Іеронима сѣаго  
о Іудѣ Предателѣ Гдѣ нашего Иисуса Христа.

Бистъ нѣкій мужъ во Іерусалимѣ имене Рувимъ, именова-  
ашежеса инако Симонъ, отъ колѣна Данова, о немже пишется:  
Да будетъ Данъ змѣю на распутіи; отъ коего колѣна имать  
народитися Антихристъ. Сей Симонъ имѣаше жену имѣне Ци-  
корію. И зачатъ Циворіа сина, и уснувши сонъ видѣ. Воспра-  
нувшижеса ѿ сна страхъ велѣимъ шдержима бысть; со воздуха-  
нѣже и сѣтованіемъ мужу своему начатъ повѣдати гл҃а: Ви-  
дѣхса, рече, рождши сина зѣло злаго, иже живса всему роду  
нашему виною погнѣбел. Ко нейже мужъ рече: Пустошнаа и сли-  
шанію недостойнаа гл҃ши, лукавій во дх҃ъ оустраши тѣ. Кнемуже  
рече жена: Аще, рече, не маѣхши, аще зачну ко чревѣ и рожду  
сѣа, безъ всякаго оусѣнїи, не лукавій во дх҃ъ оустрашимса, но  
только естъ откровенїа истинно. И авѣ в то время зачатъ во  
чревѣ. Приспѣвшу же времени рожденїа, родиса ѿ снѣ. И во-  
хуса зѣло о немъ, и что би ему сотворити, мислаху во сѣбѣ  
глаголюще: оубиави бо сѣа своего — оужасно естъ; такоже и пита-  
ти гувителя рода своего и се не бездѣлко естъ. И авѣ написавши  
на картѣ имѣа ему Іуда купно со нѣ положиша во ковчежецъ и на  
море пустиша. Волни же морскїа принесоша его во островъ на-  
рицаемый Іскарїотъ, и отъ сего острова Іуда Іскарїотскій наре-  
чется. Острова того царева жена не имѣаше чада; сѣа в то вре-  
мя изійде ко морю оутѣшитиса, і видѣвши ковчежецъ влѣю-  
щїйсѣа при брегѣ моря, повелѣ его взати и отворити, хотѣа ви-  
дѣти внишеа в нем. И окрѣте вне отроча красно, и воздхнувши  
в сѣбѣ рече: оубиави мнѣ неплоднїи! Хотѣла би и азъ таковое  
имѣти чадо, да не остане тѣе безъ наслѣдіа царство мое. И сего  
ради во тайнѣ повелѣ отроча сѣе кормити, и секе жити неспраздну  
лестно рече, по снхъ и родити младенца солга. И все еа царство  
слава велѣа изійде о семъ, ако царица роди сѣа.

Мужъ еа царъ ако не знаа о семъ во правду вомѣнание и  
радовашесѣа зѣло сѣа ради рождшагосѣа, и вси людїе его со нимъ  
ликоваху. Сѣе отроча по чину царскому и благолѣпїю питати  
царъ повелѣ. Не по многомже времени царица зачєнши во правду  
отъ сѣмене мужа своего во время свое сина породѣ. Егдаже ова  
младенца подрастоша и баху всегда играюще со собою, Іуда сѣа  
црѣва многажды оуничжающе вѣаше и множицею плакати отро-  
ча твораше. Царица же сѣа видѣа зѣло скорбаше на Іуду мно-



гажди бѣющи его, знающе, ако нѣсть снѣ еѧ. По времени же немалѣ не утанса неправди дѣло, но акѣ всѣмъ откриса, ако Іюда нѣсть снѣ царевъ, но на мори обрѣтеса. Сѣеже Іюда оучувши оустидѣса зѣло, и врата своего мнимаго, снѧ царева оубивѣ. Оубоашижеса надлежащѣа сѣбѣ кѣди, да не и сѧ того ради оубѣнѣ воудетѣ, оутѣкѣ и прійдетѣ во Іерлѧ с тѣми, иже данѣ отдати принесоша царевнѣ, и прилѣписа ко слугѧ Пилатовѣ, бивша кто время Ігемонѣ Іерлѧмлянѣ. Я понеже вещи подобни сѣбѣ оудовѣ смѣситеса могутѣ, пріиде ко Пилатѣ и оугоденѣ ему вистѣ. Пилатѣ же оувидѣвѣ Іюду ако нравѣ подобенѣ ему, пріятѣ его во дворѣ свой. Не по многѣмъже времени начатѣ зѣло любити его, и сотвори того старшинѣ и строителемъ дому своему, и вси слуги отѣ мала даже до велика послушахѣ его.

Случижеса ко единѣ отѣ днѣи, ако Пилатѣ возираше издому своего на нѣкій садъ недалече сущій от двору его, и видѣ въ немъ яблока зѣло доброзранны, отѣ нихъже желаше асти. Сѣеже садъ баше Рувима отца Іюдина. Іюда же Рувима незнаше ако отецѣ ему, такоже Іюду Рувѣи не знааше ако снѣ его, но сѣе токо мнѧше и всегда во сердцѣ своемъ поминаше Рувимѣ, ако снѣ его со ковчежцѣи потопе во мори. Такожде и Іюда отнюдѣ (не знаашѣ), кто естъ отецѣ его и мати родившаѧ того, и гдѣ естъ отчество его. По семъ призва Іюду Пилатѣ ко сѣбѣ и рече сице: желаетѣ дѣла моя плода вкусити отѣ сада шнаго. Ако аще не снѣмъ от него, смертію оумру. Іюда же слышавѣ се слово, тече скоро во садъ и нача оугоднаѧ ему яблока оуривати. По случаю же вто время пріиде Рувимѣ и видѣ Іюдоу во своемъ садѣ яблока поривающа: разгнѣвса на него зѣло, и другѣ другѣу одинѣ з другимъ начаша поношати и бранити сѧ, по сихъ и вѣтиса, еденѣ другому одолѣвающи. Послѣди же Іюда взем камень, оударивѣ оу вѣю и убивѣ Рувима азкою смертною, отца своего, яблока же вземши принесе ко Пилатѣ, и всѧ приключивша сѧ ему возвѣсти. Вѣгдаже ко вечерѣ вистѣ надшедшей ноши, Рувѣи во садѣ своемъ обрѣтеса мертвѣи, и вси глѧхѣ, ако напрасно, сирѣчѣ смертію нечаемою сему оумрѣти приключиса.

Нѣкоемѣ же времени минувшѣ, Пилатѣ все имѣнѣе Рувима и Циворію женѣ его, матерѣ Іюдинѣ, за женѣ Іюдѣ, возлюбленному отроку своему отдале. Во единѣже от днѣи Циворіѧ тажко сѣтѣюще воздыхаше. Мужѣ же сѧ Іюда, что ей вистѣ, прилѣжно о семъ испитоваше. Рече же ко нему жена: Оувѣи мнѣ, всѣхъ женъ азъ окааннѣиша, иво отроча снѧ моего ковергохъ во море, мужа же моего напрасно оумерша обрѣтохъ. Вѣще же Пилатѣ прило-



жилъ лютьк оуазвленнои слези ко слезамъ, текъ ма совокупнеть, и многимъ наснаѣмъ за жену предаде. И егда сѣа вса о дѣтици своемъ изрече Циборїа, Іюда таможде приключившася ему возвѣсти еи вса. Тогда обрѣтеся, ако Іюда матеръ свою взалъ сѣкъ за жену и живаше со нею и отца своего оуби.

Бего ради кающися по совѣтоу Циборїи матере и жени своем, прїйде ко Гдѹ нашему Іисѹ Хрѹту оучающу ето время и вса недужнїа исцѣляющу во всей Іудеи, и прощенїа от него о грѣсехъ своихъ сподобися. Бего Гдѣ по недовѣдомыхъ судьбахъ своихъ тако возлюки, ако и на апостолство сѣкъ избра, и попеченїе ему о сѣбѣ и о прочїихъ апостолѣхъ ему еже ко требованїю тѣлесному вручи. Онъ ко коччежцѣ имѣаше и комѣтаемаа Христови во милостиню ношаше. Той же по сихъ и предатель вистъ Гдѹ и владнцѣ своему. Сїи скорбаше и во время страсти Гдѣна в мирѣ ако могущїе на трехъ сотѣ пѣназь продатися и датися нищимъ ко требованїе — не продано вистъ, но туне пролїано.

Софія, 1891.

#### IV.

Наша статя була вже надрукована, коли ми дістали нове виданє хорватських казок проф. Валявца, яке стало було бібліографічною рідкістю. Там ми нашли дуже оригінальну відміну легенди про сьв. Юліяна: у царя родить ся син, але судільниця (suđenica) судить йому, що він уба батька й матір. Дізнавши ся про се, молодець спадює себе, але серце його лишило ся здорове. Одна дівчина прийшла припадково тай зачала від запаху й породила сина, який сповняє пророцтво. (Narodne pripovjesti u Varazdinu i okolici, sakupio Matijo Kračmanov Valjavec, 2-ге вид. 1890, ст. 80—90). У фабулу сеї легенди про сьв. Юліяна ввійшла подробиця, яка чинить основу инших, особливих легенд про самоспалене сьвятого та відродини його з його серця або кости. (Pop. Leskien und Bruggmann, Litauische Volkslieder und Märchen, nr. 87; Finamore, Una leggenda abruzzese (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, vol. II, 1883, 207—210); Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne, I, 40—47; R. Koehler, Leggenda di un ant uomo bruciato e rigenerato в Archivio etc. II, 117—120). Тут місце нагадати індійські оповідання про чудесне зачатє, про яке ми говорили в нашій статі



„Славянські оповідання про народина Константина Великого“. Додамо до них аннамське оповіданє із збірника *Landes, Légendes annamites*, 63—64.

Для більшої повноти порівнянь мусимо зазначити буддійську легенду про своєрідного Едіна-Юліяна, яку подибуємо у *Spence Hardy (A manual of Buddisme, 2. ed. 1880, 326—337)*. Редакція її сінгалезька. В основі легенди мусить лежати якась історична подія, бо батьковбивство, се була звичайна річ у династії, до якої належать герої легенди (Див. *Lef map, Geschichte des alten Indiens, 1890, 742*), але буддійські моралісти розказують отсю легенду відповідно своїй релігійній доктрині. В одній цейлонській легенді розказує ся ось що: Цар Біміра, сучасник і поклінник Будди, мав жінку, яка в часі своєї вагітності забагла напити ся крові з плечий свого чоловіка. Цар позволив, але чарівники прорекли, що цариця вродить від того сина, який убіє свого батька. Цариця старає ся знищити зарід, але цар не дозволяє, „бо може народити ся дівчина“. Коли-ж народив ся хлопчик, то цар велів сховати його від матери, яка хотіла його вбити. Після трьох років батько бере свого сина, Аджасату, до свого двора і в шіснацятomu році його віку оголошує його своїм співуправником. Його перший брат, супірник Будди Девадатти, намовляє Аджасату, аби вбив свого батька, а сам він хотів убити Будду. Аджасата іде зразу до двора з цілю вбити свого батька, але в рішучий момент не зважує ся завдати йому смертний удар. Батько, дізнавши ся про се, сам відступив престіл своїому синові. Але Аджасата, під'юджуваний Девадаттою, рішає ся заморити свого батька голодом. Мати його старає ся всякими можливими способами та хитрощами занести хліба своєму чоловікові, та цар жие далі і без хліба тай стає сьвятим. Але син таки встигає вбити його, завдаючи йому рану розпеченим зелізом і посипаючи її сіллю. Аджасата дізнає ся про смерть свого батька саме тоді, як йому доносять, що йому народив ся син. Врадуваний остаточно вісткого, Аджасата зважив, що таке почуте мусіло хвилювати й серце його батька при його народинах, і казав лишити Біміру живим, але вже було за пізно. Аджасата дуже засумував і пішов запитати ся своєї матери, чи батько любив його. Та при-такнула й розказала, як батько його раз виссав йому навіть рану. Аджасата покаяв ся, а коли й Девадатта не встиг убити Будди, то приймив буддизм.

м. Софія, листопад 1891 р.



## V.

В VIII-ій книжці „Етнографического Обзорѣнія“ ст. 22 д. Тіхонравов заявляє, що має руський рукопис із XVIII ст. „з зовсім особливою редакцією так названої легенди про кровосумішника“. Бажалось би, аби д. Тіхонравов надрукував його.

## VI.

Після того, як ми надрукували свою розвідку про „Славянські перерібки Едіпової історії“, ми пізнали ще кілька нових матеріалів до сеї справи.

Тут мусимо згадати найперше болгарське рукописне оповідане про Павла Кесарійського, надруковане д. Н. Начовим у „Сборнику за народни умотворения“, IX, 94—97, у статі „Тиквешки рѣкописъ“. Се оповідане в сути мало ріжнить ся від оповідання, яке д. Ламанский надрукував із Люблянського рукопису і яке ми передрукували в нашій розвідці, тай від того, яке оповістив д. Стоян Новакович у своїй статі „Die Oedipus-Sage in der südslavischen Volksdichtung“ („Archiv für slavische Philologie, XI. Band, 321 і д.).

Окрім того прислано нам і болгарську народню пісню, записану вчителем Ів. С. Хрусановим в с. Жеравні й чуту від Марії Дімітрової, жінки 52 років, яка знала й багато інших пісень. Сю пісню післано й д. Штраусу, що надрукував її в своїм виданю „Bolgár népköltési Gyűjtemeny“ вкупі з мадарським перекладом. Ось та пісня:

- 1 Чи сѣ крѣлицѣ зѣтрѣди,  
Рѣбницѣ дѣ си дубні.  
Дѣвѣат сѣ і дѣнѣа трѣдилѣ  
Дѣвѣат сѣ бѣби вѣкѣли,
- 5 Дисѣтѣ бѣбѣ Туркмѣанкѣ.  
Душлѣ е бѣбѣ Туркмѣанкѣ,  
Рѣспѣсѣ куланѣ сѣбѣжрѣжи,  
Чи іѣ пу крѣсту удѣри,  
Мѣшкѣ си і рѣбѣ дубилѣ
- 10 Нѣ чѣсѣ и нѣ сѣхѣту,  
Чи си висѣку извѣкѣ:  
— Крѣльо ле, крѣльо, дѣскѣле  
Мѣшкѣ си рѣбѣ дубилѣти,  
Дѣрѣвѣжѣ, мѣждѣ и даваі.



- 15 Чи ти бўлкжтж уздравъж,  
 Ни ббї сж и ни грижї сж!  
 Кжтў і вичжрѳ станжлу,  
 Веїчки си баби утишли,  
 Пржвнъжтж бабж устълж,
- 20 Пржвнъжтж бабж і сѳгнъжтж,  
 Сѳгнъжтж бабж Туркмѳанкж:  
 — Ниї шж си вѳрдим дитѳту,  
 Дитѳту и лухўсжтж:  
 Урїсницити штж дѳджт,
- 25 Штж дѳджт дж гу урїсжт,  
 Дж чуїми и дж разбирѳм.  
 Бабж Туркмѳанкж дўмжши:  
 — Кржльо ле, кржльо, даскжле,  
 Лигнї си, лигнї, даскжле,
- 30 Ниї штим дитѳту дж вѳрдим,  
 Дитѳту и лухусницжтж:  
 Урїсницити штж дѳджт,  
 Штж дѳджт, дж гу урїсжт,  
 Дж чуїми, дж гу ржзбирѳм!
- 35 Ели сж, вичѳрьжли сж,  
 Лѳгнжли и ажспѳли сж.  
 Бжштѳ му бўджжи сидѳши  
 И сїчку нж кнїжж нжнїсж:  
 Дѳджжж урїсницити
- 40 И си дитѳту удвїжж.  
 Зѳли сж дж гу урїсжт.  
 Чи гу пжрвжтж урїсж:  
 — Дж ржснѳш и дж пуржснѳш,  
 Ду дваїси и двѳ гудїни,
- 45 Дж сж нж нѳшчи нжтжкнїш,  
 Ут тўї дж ти і иджѳлю!  
 Чи сж втѳржтж убѳди:  
 Пжржтж нїшту си ни знаї.  
 Ас шж дж си гу урїсжм:
- 50 Дж ржснѳш и дж пуржснѳш,  
 Ду дваїси и трї гудїни,  
 Сжс крушўн дж тж удѳрьжт,  
 Ут тўї дж ти і иджѳлю!“  
 Чи сж трѳтьжтж убѳди:
- 55 — Аїзи штж дж ту урїсжм:  
 Дж ржснѳш и дж пуржснѳш,  
 Ду дваїси и пѳг гудїни.  
 С маїкж му дж гу винчѳет!“  
 Стѳнжжж, утїджжж си.
- 60 Кжтў ги і слўшжл бжштѳ му,  
 Бѳду си кнїжи нжнїсж,  
 Нїкуму нїшту ни рѳчи.  
 Чи си дитѳту уткрѳджж  
 В пжстжр гу сжнджж ажтѳри,



- 65 Книгѣтѣ гуди при негу.  
 Чи гу в' мурѣту ажѣрили.  
 Мурѣту гу е носилу  
 Носилу и исѣжлилу  
 Нѣ влѣдѣкуви двѣруви.
- 70 Кѣтѣ сѣидѣку уторихѣ, —  
 В сѣидѣку дитѣ мѣнинку,  
 И нѣ дитѣгу бѣал фирман.  
 Кѣтѣ книгѣтѣ рѣсѣти,  
 Тѣи си дитѣгу цѣмнѣ,
- 75 И му сѣ имѣ турѣли,  
 Турѣли имѣ Удѣнчу<sup>1)</sup>.  
 Дѣли гу, утлѣдѣли гу,  
 Рѣснѣлу и пурѣснѣлу.  
 И гу влѣдѣкѣ нѣ книгѣ нѣучи
- 80 Ут негу вѣки по-млогу.  
 Дѣвѣи і цѣть гудѣни стѣиалу,  
 Стѣиалу при влѣдѣкѣтѣ.  
 Нѣкуму нѣшту ни рѣкло.  
 Чи сѣ і прѣчулѣ крѣлицѣ,
- 85 Крѣлицѣ, чѣтѣ булѣркѣ,  
 Крѣлицѣ, млѣдѣ дѣвѣцѣ.  
 Удѣнчу дѣмѣ влѣдѣку:  
 — Влѣдѣкѣ, стѣрѣ бѣштѣцѣ,  
 Дѣвѣш ли ѣзин нѣ мѣни,
- 90 И ѣс в Цѣриграт дѣ ѣдѣ,  
 Дѣ видѣштѣ е ажѣ нѣиѣ,  
 Чи сѣ і крѣлицѣ прѣчулѣ,  
 Крѣлицѣ, чѣтѣ булѣркѣ,  
 Крѣлицѣ, млѣдѣ дѣвѣцѣ?
- 95 Ку си крѣлицѣ жрѣсѣм,  
 Ѧзи крѣлицѣ шѣ земнѣ,  
 Ку имѣ ѣзин ажѣ мѣни.  
 Влѣдѣкѣ дѣмѣ Удѣнчу:  
 — Дѣвѣмѣ ти ѣзин, Удѣнчу,
- 100 Дѣвѣмѣ ти, ни тѣ ажѣпѣрѣм.  
 Хѣди Удѣнчу и дѣди  
 И си крѣлицѣ жрѣсѣ,  
 И тѣа си негу жрѣсѣ.  
 И нѣ влѣдѣкѣ дѣмѣши:
- 105 — Влѣдѣкѣ, стѣрѣ бѣштѣцѣ,  
 Ѧс си крѣлицѣ жрѣсѣх:  
 Нѣидѣ и нѣмѣ хѣбѣстѣ!  
 Ѧс штѣ в Цѣриграт дѣ ѣдѣ,  
 Сѣсѣ нѣиѣ штѣ сѣ винѣиѣ!
- 110 Тугѣсѣ влѣдѣкѣ дѣмѣши:

<sup>1)</sup> занесенный водою.



- На ти, Уданцьо, тжс кнїгя :  
 Кжтў сж олум, винчавжш,  
 Кнїгжтж дж си ржсчитеш,  
 Чи тугїс дж тж винчеїжт!  
 115 Чи сж Уданчж венчели  
 Духожжж Уданчу на уми,  
 Шту му влждїкж ажржчж :  
 Уданчу бржкнж в влжтї джубови,  
 Тж си кнїгжтж нжмєри,  
 120 Нжмєри и їж ржсчєти...  
 Булжжтж стуй ду нєгу.  
 Кжтў кнїгжтж ржсчєти,  
 Нїкуму нїшту ни рєчи,  
 Извїди пшчи чикїичи,  
 125 Чи сж в сжрцєту прубоди  
 И си високу извїкж :  
 — Де сж и чўлу, видьалу,  
 С маїкж си дж сж винчеїж ?  
 Тжї ми є бїлу пїсжну,  
 130 Пїсжну и урїсжну.

Хоть отся пісня й належить до одного круга з повістю про Павла Кесарійського, то всеж таки вона сильно різниться від рукописного оповідання: в пісні з'атрофована звязь Едіпових родичів, додані судїльниці, а епізода про покаяєє кровосумішника зовсїм нема. Очевидячки, що ся пісня мусїла повстати з устних відмін повістєвої основи, а ті відміни розпросторювали ся імовірно по Балканському пів-острові ще перед повстанєм писаних редакцій повісти про Павла Кесарійського.

Инший припадок представляє нам отся українська пісня про свв. Григорія:

- 1 Святий Григорій, котрий народжений,  
 З брата і з сестри сплжаний.  
 Царевич з царєвною Григорія сплжидили  
 І два фунта сребра і злата уложили,  
 5 І в корабель забили, і на морє пустили.

Поплив корабель на острові ставше.  
 Вийшов сьвященник над морє моляще,  
 Ввидїв лодку на морі стояще  
 І, споймавше лодку, дитя охрестили.

- 10 І в монастирі дитя охрестили,  
 І в монастирі Григорія викормили,  
 І до розуму довели.



Довівше до розума, в корабель забили  
І на море пустили.

- 15 Поплив корабель аж до матки,  
А там неприятель на матку напав ся.

І святий Григорій неприятеля побідив.  
Матка за мужа сина повеліла  
І з ім брак получила,

- 20 Большая в світі грішніця востала.

Получивше закон, всегда він був смутний.  
Матка об етом не знала,  
От як узнала, то горко плакала:  
— Яка я в світі грішніця!

- 25 Я тебе, сину, з рідним братом сподила,  
Я с тобою, сину, закон получила.  
Большая в світі грішніця!

Стій, матко, не плач; я поїду іськати,  
Де б ти ті душі іспасати. —

- 30 Вийшов над море, рибак спросивше:  
— Нет лі яскині на морі?<sup>а</sup>  
Взяв его рибак, завіз у яскиню.

Полюбив Григорій жити у пустині,  
Ключ у море бросяще.

- 35 Крикнули ангели а с правого краю,  
Крикнув священник на вратах стояще:  
— Де святий Григорій є в яскині молящий,  
Гріхи свої создає (зам. од дає) —

- А ті рибакі шуку-рибу іспіймали,  
40 І в той щуці-рибі і той ключ нашедше,  
Де святий Григорій в яскині молящий  
Гріхи свої создає.

— Ви мені, рибакі, молитву перебили!

— Сто тридцять літ, як в тії яскині молящий, —

- 45 А ти глаголеш, що ще й не скончавший  
Молитви Господней!...

(Записана від лірника Андрея Довгалюка, на прізвище Зоря,  
в Винницькому повіті, Подільської губернії, надрукована в дуже ці-



кавій статі д. Валер. Боржковського „Лірники“, в „Кіевской Старині“, т. XXVI, 689—691<sup>1)</sup>).

Наведена пісня, се очевидячки відгук тої редакції сьв. Григорієвої історії, яка ввійшла в *Gesta Romanorum* і зайшла в перекладах і на Русь, лише що, розуміє ся, подільський лірник узяв її не з якоїсь рукописної повісти, але з уст народу.

Ми вже згадали про одну таку галицько-руську устну редакцію, поміщену в книжці д. Садока Баронча (*Ks. Sadok Barącz, Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi. Drugie wydanie. Lwów, 1886, 71—72<sup>2)</sup>*). Ся відміна цікава між иншим і через те, що в ній зберегло ся й імя кровосумішника Григорія.

Очевидячки, що наведена вище лірницька пісня повстала з якоїсь подібної відміни, але не безпосередно з Барончової, бо вони ріжняться ся в подробицях.

Задля порівняння даємо тут Барончову легенду:

„Пара коханків, люблячи ся дуже, жила собі щасливо, бо при заможности нічого хибувати їм не могло. Але саме тоді, коли мали радувати ся першим плодом своєї любови, дізнали ся з переляком, що звязь їх була злочинна, бо вона була сестра, а він її рідний брат. І породила нещаслива сестра сінка, якого охрестивши, дали йому імя Григорій, привязали до шиї картку з описом сеї події, і поклавши в кошик із тростини, пустили його на море, самі пішли в пустиню покутувати за гріхи. Походила по березі морським королівна тай побачила пливучий ід ній кошик, із якого витягав до неї ручки прегарний хлопчик. Вона казала рибалкам добути дитину, а прочитавши картку, змилосердила ся над покиненою сиротою тай приймила її за свою дитину. Піс хлопчик у роки, називав королівну матірю і до наук дуже припадав. Одного разу молодий дворянин виговорив йому все, що королівна не є його мати, що його ро-

<sup>1)</sup> Текст пісні виправлено мною по оригіналу в „К. Стар.“ Курсиви, нумерація віршів, богатоточе, додаток „оддає“ — все те зроблено Драгомановим, який може хотів з нагоди Довгалюка написати статтю про повстання народніх пісень. Він же збив був вірші до купи; але ми їх розсупили назад, так як воно зроблено в статі д. Боржковського, — очевидячки, відповідно перервам у співі лірника Довгалюка. Се теж має свою вагу. — М. П.

<sup>2)</sup> У Драгоманова зацитовано хибно сторони: 80—81. — М. П.



дичі, брат і сестра, деє далеко в пустині покутують, а може вже й померли. Ся вістка так його вразила, що постановив покинути двір і піти на покуту за гріх своїх родичів. Знаючи-ж, що королівна міцно його любила і не була би ніяким чином дозволила на його намір, намовив по-тайно того дворянина, аби відвів його де далеко в сьвіт. От ідуть вони разом і приходять до якогось старого замчища, що дуже подобало ся Григорієви. „Ось тут я лишу ся; замкни мене, мій товаришу, а ключ кинь у море“.

„Зробив так дворянин, як його просив Григорій, тай покинув ту безлюдну пустиню. Від тоді минуло дуже багато років, коли се в одному місті повстала велика колотнеча ізза вибору нового єпископа. Коли не могли ніяким чином погодити ся, то постановили стукати до висшої підмоги, аби зволила натхнути їх. Коли всі молили ся, почули голос із неба: „Шукайте Григорія пустинника, той буде вашим єпископом!“ Ніхто не чув про Григорія пустинника; але був тоді в церкві дід, який оповідав, що за-молоду замкнув Григорія дворянина і ключ кинув у море. Всі пристали на те, що се мусить бути той самий Григорій, якого Бог назначує на єпископа, тай просили того діда, аби їх завів на те місце. От ідуть усі кільканацять миль і на рещті стали коло спустошеного замчища. Та не було чим відчинити. Припадково зловили рибалки в морі рибу, яку випатрошивши, нашли (в ній) ключ від того замчища. Дід пізнав той ключ і зрадуваний узяв ся відчиняти двері замку. Відчинив, а поважний дід клячав і молив ся з піднятими вгору руками. Не мав він на собі одежі, лише волосє та борода вкривали рещту тіла. Перед замком нарід гукає: „Григорію, виходи, і будь нашим єпископом!“ Старші з народу вкладають на него єпископську одіж і одягнений дід вийшов, аби вволити волю Найвисшому, який його на сю гідність покликав. Справляв сей уряд із великою хвалою тай користю для порученого йому народу<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Переклад зроблено мною з польського оригіналу, затитулованого „Grzegorz“. Вважаю незайвим додати тут і примітку Баронча до сего оповідання, пропущену Драгомановим. — М. П.:

Wojcicki: Klechdy starożytne, podania i powieści ludowe. Wydanie drugie. Warszawa, 1851, t. 2, стор. 61 каже: що сестра погнала під землю, коли брат хотів женити ся з нею. На ст. 141 наводить пісню, в якій виявляє ся подружжє брата з сестрою. Ось остатній уступ тої пісні:



Очевидячки, що в західній Україні, в Галичині та в Подільщині, встигли вже розпросторити ся устні оповідання Григорієвої історії. Одно з них стало основою пісні лірника Довгалюка. Може той лірник сам у-перше загадав перемінити устне оповіданє в лірницьку пісню. Так можна подумати, судячи по тяжкості віршів, які ще не вигладили ся в ході, тай по великорусізмам у мові, які свідчать, що пісня повстала не дуже давно.

Таким чином наведена висше болгарська пісня тай українська вірша — кожда на свій лад — дає нам примір, як повстають народні пісні з тем писаних церковно-літературних оповідань.

Париж, 17 вересня, 1893 р.

## VII.<sup>1)</sup>

*Оповіданє про Павла Кесарійського (Тиквешський текст).*

Благо йшана златоустаго ш (доуше)внихъ  
разборѣхъ. Ѡче б(а)ки.

Кто не дивитсе. и нечюдитсе ѡ семъ кѣцѣ. како с(с)тавлана  
соу(т) в(р)ѣмена снѣ. за прѣоумноженіе грѣхъ нашихъ. кидиши бо

Бодай мати пропаде,  
Сестру з братом звінчала.  
Ой ти, сестро, тай (тут?) будь,  
А я їду в божу путь  
Черчків шукати,  
Гріхів сповідати.

Nowosielski: Lud ukraiński. Wilno, 1857, t. 2, ст. 149 згадує, що брат і сестра побрали ся не знаючи про своє свояцтво. Потім, дізнавши ся про се, попали в розпуку. Бог перемінив їх у братчики, де в цьвітї двубарвному на віки злучили ся. Чечот написав про се баладу.

<sup>1)</sup> Се оповіданє наводимо з розвідки Н. А. Начова п. з. „Тиквешки рѣкописъ“ (у „Сборнику за народни умотворения“, т. VIII—X, 1892—1894 pp.) задля його характерности — між иншим і сильного покаянного характера. „Тиквешским“ рукописом назвав сей збірник автор по селу „Мързанъ-Тиквешко“ (Солунського віляета), де родив ся Христо Антоу, директор солунської гімназії, який подарував той рукопис бібліотеці названої гімназії і мав його ще від прадіда. Надумку д. Начова сам рукопис написаний у половині XVII ст., але мусів бути взятий із далеко старших рукописів: XIV—XII ст. (Див. тамже, т. IX, ст. 115, 119—120 і д.). Малі букви, які в оригіналі стоять над великими, ставимо після остатніх, у горі. — М. П.



имѣніа многа оу сѣвѣ. не рѣши та бѣ даль ти е(сть). ноу мниши  
 яко твоєю хитростію и моудростію стежаль іеси. не вѣсте ли  
 братіа. когати людіе... книжницѣ исписани соут аггло<sup>м</sup> вѣіе<sup>м</sup> за  
 оубоги<sup>х</sup>. понеже во тако виглатори стрѣгоутъ гѣра такои стрѣ-  
 гоутъ богати оубоги<sup>х</sup>. и да ѡсезоуютъ. знаіеши ли члѡвче оубоги<sup>х</sup>  
 приходитъ къ вратѡмъ твоимъ долоу главоу прѣкланіе. ѡчима  
 зрѣть. іе(же) хоцїетъ добро цю дати іемоу. аще гониши бѣ ѡго-  
 ниши понеже рѣчи ѡбоги<sup>х</sup>. вѣіа со(у)тъ, оуста. ѡ како нетрѣпцютъ  
 оуди твои, іегѣа чвїеши бѣ ради просїца понеже бѣ съ оубоги<sup>х</sup>ими  
 іе<sup>с</sup>. непоменете ли авра<sup>м</sup> имаше богатьство . . . . .  
 . . . . . лазарь желаше . . . . . іегѣа ѡбрѣташе ѡнъ  
 (и) вѣ іедѣше нъ оубоги<sup>м</sup> даваше и вселѣ се въ рай. не вѣсте ли  
 братіе ігѣ оузе ѡбоги оубожество. или богати богатьство. ратаи  
 шреть и къ жетвѣ готовится. съ радостію. такои и ви сенте на  
 земли да на неѣхъ дѣіеіе ѡбрѣцете. аще сѣгрѣшаіеши покаісе  
 ісрѣца. ѡбрѣцїиши прощїіе. помените петра покаісе и приіетъ.  
 чѣсть райскѡю. маіей іегѣіе. лоѣ сѣгрѣшии съ дочерема своимѣ  
 и поплачєсе ісрѣца и прорастоше глѣне. не вѣсте ли братіа много  
 агглі раѣуютсе (на) неѣхъ радоуютсе ѡ іеѣномъ грѣшнїкоу каю-  
 цїсе, нежели ѡ праведнице<sup>х</sup>. не вѣсте ли братіа. вѣше антонъ црѣ  
 по всїи кесарїи и роди сїа аггаса. и дѣцерь іегазію. и оумрѣтъ ан-  
 тонъ црѣ. съ женою своею, и ѡста сїа и дѣцерь. и дръжахоу  
 всю землю ѡца своего. (ѡ) іного цра прашахоу дѣцєр и поло-  
 вина землѣ. и паки дроуги црѣ вѣзимаше іего за зета. и поло-  
 виноу земле. и зговорїста се сѣтра и бра(ть)и р(ѣ)ста чѣто да  
 сѣтворїмо, и нѣ поимет (сѣстрѣ и половинѣ) земле. а ни врата и  
 по<sup>м</sup> зем(ѣ) и раз)сїпаіетсе црѣтво ѡца нашего и зговорїстасє и  
 вѣзетъ братъ сѣстрѣ и дръжахоу црѣтво ѡца своего. и родише  
 сїа и рѣста чѣто сѣтворимъ неподоканѣтъ намъ сїе ѡроче по зе-  
 мли ходїтї. понеже во іе<sup>с</sup> ѡ сѣстре и ѡ брата. и сѣтворише  
 кѣворѣцъ и вложише ѡтроче въ кѣворѣцъ. и тако написанїе книгоу  
 и при немъ положише. и рѣше сїе ѡроче ѡ брата и ѡ сѣстре іе<sup>с</sup>.  
 да аще кто ѡбрѣцїетъ. да знаіетъ. и та<sup>к</sup> ѡтѣцъ оумрѣ (-) мати  
 іего дръжаше все црѣвїе. тои кѣворѣцъ пригна вѣтръ. и принесе  
 въ землю рѡ<sup>м</sup> (Иродскою) и ѡбрѣтѣ іего іединъ калѣгеръ име-  
 не<sup>м</sup>. іермола. и вѣзѣ ѡроче и прочти книгоу и сѣкри ю. и ѡроче  
 возрастїи и книгоу наоучи. и вї<sup>с</sup> крѣпѣ<sup>х</sup> ратни<sup>х</sup> силѣмъ. и приіетъ  
 землю рѡ<sup>м</sup>скою. и не і. хорїи и п(о)сла мати іего къ іемоу, да  
 іего къ(змет) моужа. и зговорїста се да іего вѣзмет црѣс. да  
 воудетъ црѣ всїи кесарїе. іме іемоу вѣше навель и приде къ іер-  
 мола старѣцоу да вѣвїтсе ѡ него . . . . . црѣтво кесарїи-



скоѡ ѡ іермо(а)кѡ. ѡнѡ рече) іемоу. ѡ сїюу павеле неподобаєть текѣ по свѣтоу ходити. а не ти семо да царюєши. павель рече ѡче како неподобаєт мнѣ по свѣту ходити. азь моудрь ієскѡ и храбрь. азь книжевнь и вьсакому добръ и злю разоумю. іермола дастъ іемоу книгоу ієже ѡберѣте въ куворѣ при неѡ. и рече прочти сїю книгоу да что ти кажетъ тоѡ ієси. павель възетъ книгѡ. и подаде ѡроку и вьскѡдѡ идоу въ кесарю. и вѣнча се съ матерїю скоєю. и възетъ все хоры и градовѣ. и и спомоу книгоу ієже даде іемоу іермола. іегѡа чѡу цю мѡ показа книгѡ. вьсплака се горѡ ієре и въ прьси. своє вие глѡше. ѡ како се непровалихъ и землоу поѡ мною. а некли да црѣвоюю. и непрѣкоснѡсе къ матери своєй (.) црѣа чюжѡше се почто неприходит моужь мой къ мнѣ на ложѣ. павель ката вѣра въ тайницюу. ѡхожѡше и плакаше вѣлѡми. и вьпроси црѣа ієдиноѡ ѡ ѡроѣ. и повѣда ієй. ѡна иде въ тайнѣ и видѣ книгѡ и позна ю. и рече ѡ горѣ мнѣ сїѡ мон (ѡ горѣ мнѣ. не) доста ли вѣ мнѣ съ вратомь моимь. ноу и сїомь монѡ вѣ. и сказа іемоу црѣа како вѣ. и ѡ того чѡ ѡбѣче се въ вѣртице. іадоше на днѣ по ѣ. залога и сѣпеломь хѣбѡ. павель приде ко мнѣ и повѣда мнѣ все. а(зѣ) иѡань іегѡа чюхѣ дѣхѣ мѡи ѡмал(исѣ) въ мнѣ. и власи мой просто ста(ше) на мнѣ. и срѣце мѡе сѣмоутисѣ въ мнѣ. и рѣхѣ ѡ братѣ како и гѣ (та)какви грѣхѣ имать заповѣдѣ (зам. исповѣдѣ) или прощенїе. павель роздираше ризи своє и трѣзаше власи своє. вѣклиемь глѡшѣ глѡше ѡ вѣко зѡтоусти. да дай смръть приметь мене да не хоужѡу по свѣтоу. да свѣтъ неоганю. азь иѡань знаѣ въ мори стѣлѡ мраморѡ. и тоу при(е)зохѣ въ лѡди павла. и посрѣдѣ стѣлѡа приковаѣ рѣцѣ и нозѣ. и заключихѣ стѣлѡ вьзелзнимн клоу(чѡми). павель вьзва къ мнѣ и рече ѡче вѣко когѡа хоѡши паки къ мнѣ прити. да мѣ паки виднѡи. азь иѡань мѣтнѡсѣ клоучѣ въ морѣ. и рѣхѣ іегѡа си клоучѣ и(з) мѡра изидеть тогѡа хоѡу прити и ѡкорити. и придоу въ вѣлю мою . . . . . лѣт. и ієзїнѣ днѣ на вѡговѣщенїе прѣѣтїе вѣе принесѡше къ мнѣ рикѡу. и въ ієдиноѡ ривѣ ѡверѣтоше ключѣ. азь почюдихѣ. понеже не познахѣ ѡ множѣтва годнѡнѣ. и въ ієдинѡ ноцѣ поменухѣ ѡ томь. іегѡа повѣдахѣ на оутрѣа ѡ тоѡ вратїе своєй. ѡни пороугѡхѡусѣ мнѣ глѡше ѡ вѣко доселе ли. несть кость ѡстала ѡ негѡ. а ти вѣко что глѡши. азь рѣхѣ живѣ ѣ и днѣа моѡ. идоу вьждѡу. вьлѣзоу въ корабѣ. приложѣ ключѣ и ѡверѣзоу стѣлѡ. и видѣхѣ павла свѣтѡшасѣ іако сѡнце. миро исходеши изминѣ іегѡ. и къ мнѣ вѣсело ѡвѣща рече рѣхѡисѣ оучитѡу добрѡ. и вѣвнѡхѣ оу негѡ. и



причестнѣ га іего. и прѣдасть дхъ свой боу. ѿ паки придохъ въ кесарію къ матѣрѣ іего. да виждоу. и мати іего шѣрѣтъ спасеніе. да видите ли братіе! какки грѣхъ бѣ прѣдѣлають. іеже и исерѣца каіетсе. понеже дшѣ каіюще се срѣтають аггліи, и раѣуютсе ш нен. неже ш праведной. того раз молоу ки се братіа. послѣдшайтѣ глѣс мои и покантесе (здѣ іео) шлючити райскаа врата . . . . (здѣ) іео оулючити свѣт незаходими. здѣ іео оулючитѣ блага агглка сѣтк. здѣ іео оулючитѣ. соудію кротка и милостиваго. здѣ іео оулабчити ш десно стоіаніе. здѣ іео шлючити жизнь вѣчноую. здѣ іео шлючити вѣнцъ нетленн. помените братіа пророки и моученики. ѿ прѣпоѣвниці на семь свѣтѣ. шѣрѣтахоу жизнь вѣчноу. іедини милостинами. а дрѣзи поѣтохъ а дрѣзи по мѣненіи. хѣа ради и вѣндоше въ црѣтво неѣноіе. такон и ви братіа покарѣйтесе и разоумѣнтѣ. поутіе добріе къ хѣу аще ѿмашѣ. подай ризоу нищемоу. аще ли хлѣбъ подаи. аще ли ни ризѣ ни хлѣба немашѣ. а ти постени ѿ въздѣхуни глѣдающе шкогѣ. негноушансе (ш) оубога. ноу кон се бѣа и моуки вѣчнѣе. помените братіа и попецет(есе) дшю. такон іегла и шѣтѣжи ш . . . . . страшнѣ аггль. вѣсхшценіа. помените страшнѣ сѣдице. помените шгнѣ негасими. помените тѣмоу кроуменшмоу. поменете ѿ скрѣжитъ зоубоу. поменете смолоу (кроу)цоу. помените соудію немилостиваго. помените шгнѣню. рѣкоу. поменете шгнѣноу вѣскинѣ. помените немилостивѣ аггліи. іегла поимоутѣи. и рѣкають ки въ шгнѣ. помените комоу хоцѣшѣ мѣздоу дати. тѣко ли оутѣшите тѣгла. тоу во нѣсть црѣ ли кнезѣ. ни рода ни добрѣ знаіема. вѣси во ракинѣ ѿ назі іако рождени. прѣдѣстанемо. того ради помените братіе. си свѣт хоцѣтъ ваѣ ш того избавити. помените .г. кнѣге кто глѣють іеже даде намъ гѣ. ѿ темн паки хоцѣтъ намъ соудити. еуглѣе. ѿ апѣль. прѣрѣчѣтѣ помените. помените рѣніе прѣрка дѣда. іеже въ гоустѣ ѿ въ тинѣпанѣ. ѿ всеѣ играѣ. бѣа славице. и намъ рѣ хвалите въ тинѣпанѣ. доброгланѣхъ. того раѣ аще и шпикаіет(есе). ѿліи въ хораѣ ѿліи въ ннѣ ѿграѣ. вѣсегла оумъ твои ш козѣ да іео. неѣксѣ ли братѣ аще напиіешисѣ ѿліи іасѣ вѣжѣаго дара. ч паки спѣши вѣз печали. а гѣ бѣ неспитѣ. понеже во мислитѣ за вѣс вѣселенѣу. помените братіа дкнѣ звѣрѣ лежитѣ да іегла вѣстан(ѣтъ) храмоу сѣтк шѣрѣтаіетѣ. и до ѿзѣвѣаіуетсе нѣ. понеже гѣ бѣ пицоу готовитѣ всакоі твари и рѣки морѣкнѣ ѿ пѣтици и гади. и чрѣки дрѣвни и землѣннѣ. такой вѣсегла вѣзимоутѣ сѣтк храмоу. и вѣсѣхъ гѣ хранитѣ. помените братіе коликаци въ днѣ вѣрѣмѣ прѣкменит(се). гѣ бѣ прѣкменаіет. соутра інако. прѣздѣннѣ інако. къ вѣѣроу інако. поне(же) неспитѣ гѣ. мислитѣ



ѡ всей вселеней. а ви калюгеріе наречете се калюгеріе. а злато берете и срѣбрѡ. ѿ ѡ севѣ печетесь тако ли їѣ всехъ вѣщехъ хранитѣ. а какъ ли неможеть хранити калюгеріе. невѣсте ли братіе, всако роухо добро на добрѣ дѣи съхраняеть. да весели къ людемъ въ немъ исходитъ. такой ѿ ви' калюгеріе, хранитесе въ молитва<sup>хъ</sup>. и въ страстѣ<sup>хъ</sup>, да весело къ соуднищюу изидетѣ. помините брат'ниа. іегѡ соудниа седеть. ѿ книги разгибаются. ѿ іегѡ оуслишнѣ глѣ ѡца моего. тогѡ разлучеть аггли. грѣшніе ѡ праведни іакоже ѡвце ѡ козлици. ѿ тѣ іакетсе немилостиви аггли. рѣвають грѣшніи немилостиво въ ѡгнь. тоу ко аггли неспгрѣшивши трѣпають. да молоу ви се брат'ниа и поповѣ цркви. оубогихъ забывайте. ѿ бѣ да ви спсѣть боу же нашему слава. : —

## VIII.

*Оповіданє про Павла Кесарійського* (текст Ст. Новаковича)<sup>1)</sup>.

Бѣше Ан'ѡнъ царь по всей Кесаріе, и роди єдина сына и єдиноу дѣщерь. И тако оумре царь съ женоу своею. И остаєа сынъ єго Ахазъ и дѣщеръ Агаза, и држахоу землю ѡтца

<sup>1)</sup> І сей текст оповіданя даємо ми — зо статейки Ст. Новаковича („Archiv für slavische Philologie“, Berlin, Bd. XI, 1888 р. — сама статейка написана в листопадї 1887, в Константинополї), ст. 321—326), бо він може послужити містком між оповіданнями Ламанського й Начова з одного боку, та великоруськими, опублікованими Костомаровим, із другого боку, при чому хронологічний порядок був би, на нашу гадку, такий самий, у яким вони друкують ся осьдечки: себ то текст люблянський (Ламанського), Тіквешський (Начова), Новаковича. Звертаємо увагу, що тут не доходить до кровосумішки сина з матір'ю, бо син читає книгу зо своїм родоводом саме перед тим, як іти спати з матір'ю. Значить, оповіданє ввійшло вже в ту культурнішу сферу, з якої походять і декотрі варіанти української пісні на сю тему, лише, що там замісто читання книги сином, обов'язковані просто розвинути одно одного і дізнають ся про свою історію. Пісня — цитована Драгомановим — кінчить ся так: „Хвалить Бога, що роспитались — гріха не набрались“. На жаль, Новакович не каже нічого докладнішого про рукопис, із якого взяв свій текст, окрім того, що він належить сербському Вченому Товариству (в Білградї), записаний там під пром 147 і виявляє вже русизми (тамже, ст. 323—324). Не каже Новакович нічого і про графіку свого тексту, чи є в оригіналі титли й т. п. Текст даємо до-



свого. Временоу же нѣкоємоу був'шоу, и прїдоше ѿт нѣкоєго цара, и прошахоу сестроу его и половиноу зем'ле и именїа ихъ. А друуги царь възымаше брата ее за зета себѣ, и половиноу именїа и землїе. И изговориѣта се братъ и сестра, и рекоше: что да сѣтворимъ? Единъ поиметь сестроу и половиноу именїю, а друуги брата и половиноу землє и именїа, и хоштел' се рас-

кладно так, як він надрукований в „Archiv'і“, себ то й новим, а не церковним письмом.

Аби дати понятє про те, як мало знали славянські вчені про історію Едіпа в славянських перерібках до появи праці Драгоманова (1891 і 1894), даємо резюме статейки Ст. Новаковича, що те-ж думав якийсь час написати розвідку „Едіп у південних Славян“ (тажже ст. 322), статейки, яка де в чому доповняє працю Драгоманова. Новакович вказує на працю проф. Н. Нодільо з Загребу „Релігія Сербів і Хорватів на підставі їх народніх пісень, народніх казок і приповідок“ („Rad“, кн. 77 і д.). Рік перед тим (1884) оповістив Нодільо вривок своєї розвідки п. з. „Сербський Едіп“ у фейлетоні дальматинської часописи „Српски лист“, відки він був передрукований і иншими політичними часописами (напр. білградськими). Нодільо бачить велику схожість межи грецькими оповіданнями про Едіпа та сербськими народніми піснями про „Находа Сімеуна“ й „Моміра й Гроздану“, і ставить сю схожість на ґрунт індоєвропейський або арійський (Новакович завважує до сего, що ще ближше стоять до справи пісні пр. 27 „Душан хоче оженити ся з своєю сестрою“ та пр. 28 „Женитьба сестри Душана“ в II т. Вукового видання. В сербському Letopis-y 1847, IV, 106 розказує ся те саме в варіанті про царя Константина та його сестру Єлену. В инших варіантах виступають навіть Кралевиц Марко та Лютица Богдан. Ів. Радетич вказав у „Vienac“-у 1876, ст. 127 що до народньої пісні „Наход Момір“ на одно оповіданє з „1001 ночи“ — на „Історію десятиох везірів“). На думку д. Нодільо, Наход Сімеун і Момір те самісіньке, що в грецьких Едіп, оба се з'індивідуалізовані варіанти того самого прототипа, галузи того самого пня; ба, в сербському варіанті є декотрі прастарі риси, і навіть оповіданє старогрецьке має бути лише їх варіантами. Мітивний круг думок Сербів має бути той самісінький, що Греків, Італіків і Церсів, — полишили ся вони по заду лише що до форми та розпростореня. Вся ріжниця — в більшій плястиці, розгалуженю та бистроумнім обробленю матерії з боку Греків. Сам Новакович обстоює за порівняним дослідом народніх оповідань, але пояснює рівність ув оповіданнях двох народів або з індоєвропейського прасвоцтва або з пізнішого запозиченя (і більше власне з останного). Нодільо не звернув уваги (як констатує тут же д. Ятіч) на середньовічні відміни історії Едіпа, які можуть пояснити й дещо в пісні про „Находа Сімеуна“. Новакович вказує при тому на розвідку професора в Монпельє L. Courtant, La légende d'Oedipe étudiée dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes en particulier dans le roman de Thèbes (Paris, 1881), де є на те богаті літературні докази; пор. староанглій-



сипати щца нашего царство. И изговориша се, и възеть братъ сестроу въ женоу себѣ, и др'жахѹ все царство щца своего, и родише сына, и рекоше: что сътворимъ съ чедомъ нашимъ? Не подобаеть намъ др'жати щтрче сие, понеже щт брата и щт сестри есть. И сътворише емоу кивоть, и вьложіше его въ кувоть, и написаше писание, и положише при немъ, и рекоше: сие щтроче щт брата и щт сес'тре есть, аште кто щбрештеть, да знаеть. И положише его въ море.

По сихъ же оумре щтыць его, мати же его др'жаше все царство. Быв'шоу же вѣтроу великоу, и принесе кувотъ въ землю ирод'скоую на Иордань, и щбрѣте его нѣки мнихъ, именемъ Ер'мола, и възет' его, и съкры книгоу, и щтхрани щтроче. И възрасте щтроче, и бысть книж'никъ великъ, и рат'никъ великъ зѣло, и нарече моу име Павль. И приеть землю ирод'скоую и иные страны, и посла мати его къ нему, да възметь его за моужа себѣ, понеже не знала яко сынъ ее есть. И оуговори съ нею да въз'меть царицоу въ женоу себѣ, и да боудеть царъ всеи Кесаріе, име же емоу бѣше Павль. И приде къ Ермолѣ, да благословить се щт него, да приметъ царство кесаріское и царицоу мать свою въ женоу себѣ. Ер'мола рече къ Пав'лоу: Не подобаеть тебѣ тамо царствовати. Павль рече: Щтче, како ми не подобаеть царствовати; азъ есмь храбрь и моудрь. И рече емоу Ермола: Прими книгоу сію и прочти ю, како ти глаголетъ и кто еси ты. Павль же въземь книгоу,

---

ський „Gregorius auf dem Steine“, вид. др. C. Horstmann у L. Herzig's Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. LV, 407—439. Уже I. Ruvarac звернув був увагу на похожість сербської народної пісні з Carmen de s. Gregorio in Saxo Гартмана фон Ауе (в своїй розвідці, передрукованій у „Две студентске расправе“) та на старочеські оброблення сего предмету. Новакович не знає розвідки А. Веселовського про „Андрея Критського в легенді про кровосумішку“ (Ж. М. Н. Пр. 1885, іюнь) ані розвідки Дідеріха „Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein“ (Russ. Revue, 1880, Н. IX, ст. 119—146. Д. Ягічу, як видко з потки, звісна розвідка Дідеріха). Новаковичу звісно оповідане подане Ламанским 1869 р. „в описі пізнього болгарського рукопису“, яке дуже нагадує пісню про „Находа Сімеуна“. Воно подане там як доказ, кілько-то може зробити ширій жалъ. Нов. наводить початок оповідання Ламанського і зараз же дає своє — що до змісту, як каже, те самісіньке. — М. П.



и дасть ю единому рабу, и рече емоу: Съхрани ю, дондеже виждоу, что глаголетъ книга сия. И приде къ матери своей Агазе, и вѣнчаше се и пріеть царство.

Егда же хотехоу вѣнчити въ полатоу въ ложницю свою, и помену книгу ѡноу, еже моу даль калоугерь. И призвавъ раба, и рече: Принеси ми книгу ѡноу, еже самъ ти даль. И възамъ книгу, и прочтавъ е, и разумѣ, како рожденъ бысть, и въсплака се велики и рече: **Ѹ** горе мнѣ грѣшному, Господи Боже мой, како не изсахънеть и не повенеть земля, где азъ хождоу, нѣ и еште въ людехъ царствую!

И видѣ Агаза, яко не дрѣзе къ ней, и приде, и видѣ его въ таинне плачуща се, и выпроси единого раба, и рече: По чѣмъ плачеть се господинъ нашъ, и по чѣмъ не приходитъ на постелю свою? Рабъ же поведи ея: Единому моу книжицю даль есть ѡтѣць его нѣкогда, и нини прочти ю, и плаче се горко, и бие се въ перси свое зѣло. Егда же виде книгу Агаза, и позна е, книгу сына своего, и въсплака се гласомъ великимъ, и рече: **Ѹ** горе мнѣ, сыноу мой, ты ли еси? Не досить ли ми грѣха было съ братомъ моимъ, нѣ и еште хоштоу быти съ сыномъ моимъ?! И обѣмши се, плакаста се ѡба горко.

И припаде Павль къ Іѡанноу Златоустому, и рече: **Ѹ**тче, слыши сіа. И исповѣсть емоу вса бывшаа. Слышавъ же Іѡанъ рече Павлоу: Духъ мой не бысть въ мене, и срдце мое въстрепета се, и власы мое просто сташе. Павль плачущи се глаголаше: **Ѹ** владыко златоусты, нека и азъ оумремъ прежде. Рече Іѡанъ: Азъ знаю на единомъ мѣстоу насрѣдѣ мора еднѣ стлпѣ мраморанъ, идеже никто тоу не приходитъ, ни птице прилетаютъ. И възетъ Іѡанъ Павла въ корабль, и принесе и метноу его оу стлпѣ мраморанъ, и прикова емоу роуцѣ и нозѣ, и заключи его. И възопи Павль, и рече: **Ѹ** владыко Іѡанне, когда хошеша пріти видѣти ме? Тогда азъ Іѡанъ метноухъ ключе въ море, и рекохъ: Когда сіе ключевы изыдоуть изъ мора, тогда придемъ къ тебѣ, и ѡтключивъ видимъ те. И придохъ азъ Іѡанъ въ домъ мой.

Бывшоу же емоу тоу .ви. лѣтъ, и мати его Агаза ѡблѣкши се въ вретнище, и плака се горко. И на данъ идыше по е. коуса хлѣба. И въ единъ данъ принесоме ми рыбы, и въ единой риби ѡбретохъ ключе, и велико дивихъ се, и не познахъ ихъ за .д. дні, и ѡскрѣбехъ зѣло. И въ единъ часъ познахъ тѣхъ, и рекохъ: Въ истинноу сіе ключе ѡт стлпа идеже лежить Павль. И поведяхъ ѡтцемъ и братіямъ моимъ, и не еште



вѣры, нѣ сіе глаголаше: **Г** владыко светы, се есть **ѡ**ттоде .вѣ. лѣтъ, и кость мою нѣ **ѡ**с'тала, понеже таковъ грѣхъ прощѣнія не имать. Азѣ **І**ѡаннъ рѣхъ: Живъ Господь Богъ мой, да поидемъ и да видимъ Пав'ла, где есть, и како есть. И принесохъ ключе къ стѣпоу, и **ѡ**тверзе се. И видехъ Павла яко слнце сіяюща и не могохъ зрѣти на нь, нь и еште же и міро исхождаше ис пр'сі его. И благословише се братіа **ѡ**т него. И прѣбистъ Павль при **І**ѡан'ноу .г. дни, и предасть доухъ свои Богу. И послахъ его къ матери его въ Алексан'дрію, и паки мати его бысть светаи Стефаніи.

Видіте ли, братіе, какавъ грѣхъ праштаеть Господь Богъ **ѡ**т срдца каюштыхъ се, понеже каюштаго се доушоу прежде срѣтають аггели, нежели правед'ныхъ. Того ради молю ви се, братіе, послоушайте глаголы оустъ моихъ, и покаите се на **ѡ**вомъ свѣти. На семъ бо свѣти треба оулоучити свѣтъ незаходимыи; zde есть оулоучити благодаи раис'ка; zde есть оулоучити благіе аггели; zde есть оулоучити соудію крот'ка и жилостива; zde есть оулоучити **ѡ**десноу стаіаніе, zde есть оулоучити нетлѣн'ны вѣннѣ. Поменѣте, братіе, пророки и моученіки преподоб'ные и правед'ные и всѣ иже **ѡ**т вѣка Богоу оугожд'шіе на семь свѣти, и **ѡ**брѣтоше жизнь вѣчноую, едини милостинями, друзіе постомъ и молитвами, иные же моуки приеше Христа ради, и вьнідоше въ царство небесное. Тако и вы, братіе, покаите се, и **ѡ**с'тавите кривые поуты въ моукоу вѣчноую, нь примѣте поуты правые и добрые къ Богоу въ царство небесное. Аште имашіи рїзоу, подаи ніштемоу; аште ли рїзы не имашіи, подаи хлѣба; аште ли и хлѣба не имашіи, а ты въз'дѣх'ни зреште на оубогаго, не забуди его, и не **ѡ**слоушай се его, нь оубои се Бога, и моуки вѣч'ные. Поменѣте, братіе, и попецѣте се како из'боудемъ **ѡ**крестъ стоештихъ страш'ныхъ аггелъ вс'хищѣнія: поменѣте страш'ное соудиште и **ѡ**гнь неогасимыи и скр'жеть зоб'нны; поменѣте червь неосушаемыи и смолоу кипештоую, и т'моу кромѣш'ноую; поменіте соудію немилостиваго и **ѡ**гнь'ноую рѣкоу и немилостивыхъ аггелъ его, егда поимоуть и риноуть въ **ѡ**гнь вѣч'ны. Тогда комоу въз'даси мьз'доу кто ли оутѣшитъ те, тоу бо не познаемъ ни цара, ни к'неза, ни **ѡ**тца ні матере ни ближнего . . . . .

---

(Сборникъ за народни умотворенія, наука и книжнина, издава Министерството на Народното Просвѣщеніе, София: главы I—III у т. V (1891 р.), наученъ отдѣлъ, ст. 267—310; гл. IV—VI в т. VI (1891 р.), наученъ отдѣлъ, ст. 239—299; додатки: I—III у т. VI, ст. 299—



304; дод. IV, тамже, ст. 309—310. Се все вийшло 1892 р. й окремою відбиткою, ст. 1—109 і 114—115 (ст. 110—114 се додатки до давнійших розвідок, дані нами в III т.), додаток V у т. VI, критика, в рецензії на „Живую Старину“ (вип. II і III) ст. 18 (і відбитка, ст. 8); додаток VI-ий у т. XI „Сборника“ (з 1894 р.) ст. 511—516 п. з. „Заблѣжки за славянскитѣ религозно-етически легенди. III. Още нѣколко думи за Едиповата история у славянитѣ“. Додаток VI не був відбитий).

*Історія розвідки М. Драгоманова про кровосумішку.*

Надрукована висше розвідка „Славянські перерібки Едипової історії“, се вже четверта редакція розвідки.

Перша редакція, з 1874 р., се був реферат автора на археологічному конгресі в Києві, в серпні названого року. Той реферат не був ніде друкований. Одинока друкована звістка про нього, се резюме реферата й дискусії викликаной ним у „Трудах“ конгреса, яке ми отсе й даємо в перекладі на нашу мову; завважуємо, що діяло ся воно на 1-ому засіданю 6-ого відділу конгреса (памятки мови й письма) 5-ого серпня 1874, в вечір. Проводив секції А. П. Брікнер.

„М. Драгоманів, — читаємо в протоколах конгреса, — представив огляд українських пісень про кровосумішку в звязи з оповіданнями про той же предмет у різних європейських народів. Порівняною дорогою дійдено до висновку не в користь думки про мітичне туземне походжене українських пісень на сю тему. Варіанти про купленє сестри на ринку зайшли на Україну з Балканського пів-острова від південних Славян, — варіанти про женитьбу в коршімі з Германії через західних Славян; пісні про женитьбу сина з матірю або про подвійну кровосумішку перероблені з легенди про сьв. Григорія, яка кружила по Русі в рукописах. Хоть надруковані д. Костомаровим рукописи й північно-руські, але є такі рукописи й західно-руського письма. (Докладнійше див. Ист. пѣсни малор. народа Антоновича и Драгоманова, т. I, ст. 275—286). Реферат М. Драгоманова викликав замітки з боку дд.: М. Костомарова, Є. Барсова, Н. Петрова, О. Міллера, В. Яковлева. М. Костомарів завважав, що між піснями про кровосумішку сина з матірю та брата з сестрою нема нічого спільного, що взагалі в українських піснях про кровосумішку нема ніяких слідів книжного впливу. Є. Барсов заявив, що писане жерело пісень про кровосумішника усуває всяку можливість догадувати ся про



розпросторене їх із полудня на північ, навіть у тім разі, коли українські пісні про кровосумішку повстали під впливом південних або західних Славян. Н. Петров вказав на мітичні представлення про сумішку якихось мітичних божеств, які (представлення) зв'язані з днем Андрея Первозванного, про якого в Волинській губернії є переказ, мов би то він убив свого батька тай оженив ся з матір'ю, — ось чому пісні про кровосумішку мають мітичне значіння й у нас, як і в Індусів тай інших народів. В такому-ж роді представив замітку О. Міллер. Він покликав ся на купальські пісні, записані в Білорусії, де говорить ся про кровосумішку брата з сестрою, тим часом не доказано, аби рукописні оповідання або-ж оповідання, що повстали під впливом рукописних жерел, могли переходити в обрядові пісні. В. Яковлев завважав, що в Пипінівській рукописній редакції оповідання про кровосумішника, на яку покликую ся Драгоманів, дуже багато польонізмів і сим вона ріжнить ся від копії М. Костомарова. На всі ті замітки відповідав М. Драгоманів. Суть його відповіді в тім, що виключне прикладане мітольоґічної методи для пояснення пісень про кровосумішку може довести до односторонніх висновків, що навіть в обрядових піснях далеко не все можна пояснити мітольоґією, що в багатьох нагодах годі обійти ся без історичної методи, а нарешті, що він зовсім не хотів пояснити, як розпросторили ся з півдня на північ оповідання про кровосумішника, а бажав лише вказати на можливість переходу одної з пісень того рода і zarazом викликати перегляд питання, яке, бачило ся, було вже нарешті рішено. („Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россіи. Бывшаго въ Кіевѣ въ Августѣ 1874 года. Т. I, 1878 р., ст. LIX—LX).

Реферат Драгоманова, збережений в його власнім рукописі, займає нумерованих сторін великого листового формату (folio) 133 і 27 ст. вставок, разом 160 сторін дрібного письма. Затулований він „Малорусскія пѣсни и сказанія о кровосмѣшеніи“, тай містить у собі досліди про кровосумішку сина з матір'ю і брата з сестрою. Ми дамо тут відміни, а зглядно вкажемо недостачі сего першого досліду про кровосумішку сина з матір'ю в порівнянню до надрукованої висше розвідки, а з другої частини (себ то про кровосумішку брата з сестрою) дамо лише резюме, бо гадаємо помістити сю частину в дальшому томі, між рукописними розвідками, ще нїде не друкованими. В дальших цитатах не будемо узглядняти перечеркнень. Додамо, що



розвідка не поділена на глави, лише друга частина її затитулована „П. Братъ и сестра“.

Вступ розвідки такий :

„Народня словесність вважає ся за одно з найбагатших жерел до студій житя й характеру народа. Але певним жерелом такого роду народня поезія стане аж тоді, коли буде простудіована з підмогою відповідних метод, — історичної та порівняної. Народню поезію можна прирівняти до верстов земної кори: кожда епоха, різнородні впливи сусідніх народів полишили на ній свої сліди, не розірупувавши яких не можна користувати ся народньою словесністю яко матеріалом до характеристики народнього побуту ані в минулому ані в теперішньому.

„Сі загальні думки ми поклали в основу дослідю над кругом українських пісень і переказів, дуже інтересних як драматичністю свого сюжету та різнородністю оброблення його, так, значить, і своїм багатством. Се пісні та перекази про кровосумішку. Ними користував ся Гоголь, пишучи одно з найефектніших своїх оповідань — „Страшная Месть“. Їх переробляли (Костомарів, Марко Вовчок) у балади та повісти. На них звертали увагу й учені, — і ми гадаємо, що ще не раз обернуть ся до них. Для вчених ті оповідання інтересні між иншими схожістю своєю то взагалі то в подробицях із піснями тай оповіданнями різних инших народів, — ось чому пояснене їх нам видає ся дуже важним, яко повід до встановлення докладних способів пояснення пісень, які бодай трохи виходять із ряду звичайних, що відбивають у собі щоденні побутові появи, або-ж передають память про строго конкретну подію, яка вразила народню фантазію.

„Вчені видавці та дослідники, які звертали увагу на ті пісні та перекази, вважали їх за дужі старинні, мітольоґічного значіння“.

Далі наведено гадку Афанасьєва про „бога громовника і діву громовницю“ (надруковану у нас на ст. 5), слова Костомарова про кровосумішника з „Памятниковъ старинной русской литературы“, надруковані у нас на ст. 3—4, та його-ж слова про се зо статі „Легенда о кровосмѣсителѣ“, надруковані у нас на ст. 4—5. Потім написано таке :

„Д. Шейковський, наводячи пісню, похожу на ту, яку переклав Костомарів, — про матір і сина, та другу, про брата й сестру, каже: хоть мова й хід отсеї пісні й не має епічного



характера і значить виявляє пізнійше походження її, але фіто-морфічний погляд (переміна в квітку) доказує, що бодай зміст отсеї пісні взято з глибокої старовини, на що вказує по частині те, що та пісня дуже розпросторена в народі. Цікаві можуть порівняти сю пісню з сербською про квітки смільє й босільє у Караджича II, нр. 5<sup>1</sup>).

„Таким чином перший приклад порівняної методи до українських пісень про кровосумішку, який вказав, що схожі пісні є й у Сербів, а рукописні легенди тай устні перекази у Великорусів, довів дослідників до висновка, що власне тому ті пісні й давнього походження, що вони мусіли повстати тоді, коли Українці, Сербини й Великоруси чинили один нарід. А що се вже дуже давня давнина, — то ось іще один резон бачити в тих піснях космогонічне значінє.

„Але такі висновки можна діставати лише через дуже обмежене прикладанє порівняної методи тай через те, що, рівняючи звисні пісні тай оповідання або їх варіанти, звертають увагу лише на їх загальну фабулу, подишаючи без уваги подробиці. Порівнявши-ж між собою дуже численні варіанти українських пісень про кровосумішку, ми бачимо, що їх не одна пісня, а три оснівні, до яких причеплені ще дві, — разом п'ять, дуже різних що до своїх фабул і напевно різних що до свого походження. Оглянувши же збірники пісень і легенд різних європейських і неєвропейських народів, ми побачимо, що пісні й оповідання такого рода є й у багатьох як арійських, так і неарійських народів, — значить, ідучи за здогадом, що істнує схожих пісень у двох народів, се доказ того, що ті пісні повстали тоді, коли ті народи чинили одно, ми мусіли би відсунути епоху повстання займаючих нас пісень тай оповідань у таку давнину, коли не лише Славяне, але й Арійці і навіть білі взагалі ще не розділили ся. Є ще й трохи инша метода, теж розпросторена серед учених, які ревно бажають дати як найбільшій кількості народніх оповідань мітологічне поясненє. Відповідно сій методі однакові оповідання повстають через однорodne представленє, яке складає ся в головах людей різних племен, при обсервації однакових появ природи.

„Властиво кажучи, і сей і той здогад зовсім виправданий, але прикладаний у своєму місці і так як треба. Лише що порівнюючи звисні оповідання різних народів, ми повинні звертати увагу не лише на загальну фабулу, але й на подробиці. І ось,

<sup>1</sup>) Опытъ южнорусскаго словаря, I, ст. 106.



коли побачимо, що пісні різних народів про звісний предмет схожі між собою не лише в загальній фабулі, яка може бути давня, але й у подробицях, очевидячки нових, то значить мусимо пояснити сю схожість уже инакше. Тут швидше мусить бути переймане новітніми часами, а тим самим уже паде й мітольоґічне походження якоїсь пісні або оповідання, бодай у тій формі, в якій лежить перед нами та пісня і те оповідане у того народу, який виразно перейняв пісню в її новітній формі. Так само, коли ми рівняючи пісні або оповідання різних народів, побачимо в них схожість лише в загальній фабулі, але ріжниці в подробицях, то найшвидше мусимо дійти до висновка, що ті пісні повстали у кожного (народу) самостійно, і коли в одного оповідане має певний характер, напр. мітольоґічний, то з того ще зовсім не виходить, аби пісня або оповідане другого з подробицями зовсім иншого характеру доконче мали бодай коли будь те-ж мітольоґічне значінє.

„От власне задля можливости прикласти скомпліковану порівняну методу в країні українській і поза нею, українські пісні тай перекази про кровосумішку і представляють особливий науковий інтерес.

„Порівнюючи між собою їх варіанти, ми, як уже було сказано, бачимо, що маємо діло з чотирма піснями, в яких більше або менше ясно розказує ся даний сюжет, і ще з одною, в якій, лише при порівняному досліді можна найти звязь із тим кругом оповідань, як побачимо низше, незвичайно навчаючу в методолоґічнім огляді.

„В першій з тих пісень говорить ся про кровосумішку сина з матірю, в другій про кровосумішку кількох братів розбишак із сестрою, в третій про стрічу брата й сестри в коршмі, в четвертій про купівлю братом сестри-полоняниці на ринку. Варіанти першої пісні надруковані у (статі) Костомарова „Легенда о кровосмѣсителѣ“, Истор. моногр. I, 327 і д., у Шейковського, Опытъ южнорусскаго словаря, I, 103, у Чубинського-Новицького, Труды этнографич. экспедиц. въ юго-западный край, т. V, ст. 888 нр. 458, 921—927 нр. 486, у Головацького, Пѣсни Галицкой и Угорской Руси, в Чтеніяхъ въ Моск. общ. исторіи и древностей, 1863, IV, 187, 1866, IV, 702, 1870, III, 22. Нам бачить ся, що оснівна тема видержана найбільше в отсїм варіанті, поміщенім у Чубинського (ор. cit. 888):



Тут наведена пісня „Над морем глибоким“, поміщена у нас на ст. 25—26, далі йде те саме, що у нас на ст. 26—30, до слів „забуває ся“, а зам. дальших слів до кінця глави II, на ст. 31, написано ось що: „Все те показує, що тепер народне твориво немов би бажає відкараскати ся від такого страшного сюжета. Одно з двох: або, коли се сюжет місцевого походження, то дуже старинний і тепер народня фантазія, кажучи терміном Тайльора, виживає з него; або-ж се сюжет чужий, утовкмачений в країну народнього творива постороннім упливом, і тоді знов народня фантазія старає ся порадити собі з ним, переробити його, ослабити. На отсі питання й може дати відповідь порівняний дослід.

„Перший здогад будуть піддержувати ті, хто поясняє предмет нашої пісні мітольоґічно. Злуку матери з сином, брата з сестрою подибуємо не раз у старинних мітольоґіях“. (Сей уступ у нас, на ст. 32, р. 7—9 із гори, трохи доповнено).

Далі йде те, що у нас надруковано на ст. 32—48, але з такими відмінами: ст. 32, р. 10—11 зв. слова „і родить із нею Титанів, Кикльопів і Сторуких“ зачеркнено і внизу, в нотці до того написано „Theogonia Hesiodica, ed. Wolf, 1833“, але три остатні вирази перечеркнено; ст. 32, р. 12 зверху зам. „мужеських“ написано „дітородних“ і зараз після сего додано „Тамже“ (себ то в „Theogonia“); ст. 32, р. 13 зверху після „Ресю“ додано „від якого (шлюбу) родить ся Зевс, який побиває батька“ (зам. нашого „і потім побиває свого батька“); ст. 32, р. 14 зверху зам. нашого „У Гомера Гера називає ся сестрою й жінкою Зевса“ написано (чорнилом): „У Гомера Гера каже сама про те, як вона повінчала ся з братом своїм Зевсом по-тай своїх родичів“ і тут же додано після „Гера“ (олівцем) „чи раз називає ся сестрою й жінкою Зевса“; ст. 32, р. 15 зверху зам. нашого „дійсно“ написано „дуже“; ст. 32, р. 16 і 17 зверху зам. „доволі лише звернути увагу на етімольоґію імен, як се робить школа М. Міллера. Так“ написано „доволі лише перекласти імена богів“; ст. 32, зам. р. 17—21 зверху написано коротко: „Уран — одягач — небо (пояснене з санскрита додано в нотці), Гайя — земля, один із найсталійших епітетів якої „мати всього“, потім „мати богів і людей“; ст. 32, р. 22 зверху зам. „найімовірнійше“ нап. „найшвидше“; ст. 32, р. 28 зверху зам. „латинське“ нап. „по латинськи“; ст. 32 р. 30 зверху зам. „то чоловік її доньки, Кори“ нап. „то чоловік її, то батько її доньки Кори“; ст. 33 р. 8—10 зверху зам. „яв-



ляючи ся то сином, то братом, то батьком — коли ті особи з'індивідуалізували ся“ нап. „то син, то брат, то батько, особи, які відокремлювали ся“; ст. 33 р. 15 зверху зам. „такого морального рівня“ нап. „такої степені“; ст. 33 р. 23 зверху нема наших слів „напр. для просвіченого геленського світа у“; ст. 33 р. 30—35 дописано пізнійше (олівцем), лише що зам. „поклала без ваги“ нап. „не вагає ся класти“; ст. 33 р. 37 і 38 зверху зам. „фріійський міт про Кібелю-Деметру та Сабація-Зевса“ написано: „фріійський міт про Кібелю й Сабація, особливо той варіант його, який передає Арнобій“ (*Adversus Gentiles*, V, 21).

Далі зам. наших ст. 34 і 35 (аж до слів „Хоть як“) написано ось що: „Сабацій, якого Арнобій зовсім підставно ідентифікує з Зевсом<sup>1)</sup>, спалахнув любовю до матери своєї Кібелі (Деметри, Брімо) і напав на неї, перекинувши ся бугаєм. Марно старавши ся змнякшити гнів матери, Сабацій потім удав, що кає ся і на знак покути відтяв *testicula* барана, завив їх у листе і приступив до матери, — при чому кинув їх їй на доно. За десять місяців Кібеля породила доньку, яку Арнобій, слідом за Орфіками, називає Прозерпіною. Сабацій злучив ся і з тою, взявши на себе форму дракона. Від тої злуки народив ся бог із головою бугая.

„Сабацій мав у малоазійських віруваннях багато імен, — між иншими Мен (= латинськ. *Lunus*, мужеський бог-місяць), яко пара Реї, Деметрі, Богині-Матери, Землі, і Папас, батько. Папас називав ся й инший чоловік Кібелі в иншому міті, по-своєченому з розказаним, Атис. Із кількох варіантів міта про Богиню-Матір і Атиса ближше передущому оповіданню про Атідістиса, форма імени якого, се архаїчна форма імени Атис, оповіданню, переданню найповнійше Павзанієм (VII, с. 17). Ми наведемо й його, бо одна подробиця його, — переміна в квітку, — може послужити точкою опори для мітологічного пояснення наших пісень, хоть і не признаваного нами. Тут Зевс уже несподівано, в сні впустив своє сімя на матір-землю, — і з того народила ся гермафродитна істота Атідістис. Перелякані сим боги відтяли мужеські органи Атідістис і кинули на землю, з чого ви-

<sup>1)</sup> До сего дано потку, надруковану у нас на ст. 31 під 1), але без слів „Сабацій називає ся й Папас — батько, тай Мен — місяць“. Пятьох дальших поток, надрукованих на ст. 33—34 зовсім нема в чершій редакції. — М. П.



росло мігдалове дерево, символ гіркости. Від овоча того дерева завагоніла донька ріки Сантарія тай породила Атиса, якого виховане мати поручила козам. Атис виріс швидко тай полюбився Атдістіс, (яка ідентифікувала ся богатьома з самою Кібелею, і в иншому міті вибрала Атиса своїм жрецем). Атис не відповідав любовю Атдістіс і в нападі божевільности відтяв собі мужеський орґан, тай умер, але Атдістіс випросила у Зевса його воскресінє. Подібний же міт мав на оці инший християнський обличитель язичників, Атенаторас, коли писав (певно: *Legatio pro christianis*, XX)“.

Ст. 35, р. 7 знизу зам. „чудними“ написано „вже чудними“; ст. 36 р. 3—5 зверху зам. „то народженими матірю землею, нічю, місяцем, то братами їх, що рівночасно породили з ними все істнующе“ написано: „то народженими матірю землею, нічю, місяцем, або братами їх, — а рівночасно народивши з ними все істнующе“; ст. 36 р. 15 зверху зам. „космічні“ нап. „космогонічні“; ib. р. 17 зв. зам. „буйне поле“ нап. „богату канву“; ib. р. 19 зв. після „Сабація“ додано „Атиса“; ib. р. 23 зв. слова „вістун весни“ пропущено; після нотки до сего уступу, надрукованої у нас, дописано: „Гарний звід даних про сі міти, основи азійсько-гелено-романських містерій пізнійшого, єікретичного періода релігійного розвою старинного сьвіта див. у Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, твір, який визначає ся власне пробою класифікації матеріяла класичної мітольоґії по часам і місцевостям. Див. те-ж Sepp, *Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum*, II Bd. (*Der heidnische Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus*), де хоть і не проведено історичну систему, але за те однорідне з ріжних країн зібрано разом, а се вже дуже багато для твору, який обробляє тему, трактовану так дуже самовільно, як мітольоґія“.

Ст. 36 зам. р. 24—29 зверху написано „Міт про Едіпа по фабулі одного змісту з передущими, особливо мітами Гезіодової Теогонії. Нема нічого неможливого в тім, що фабула його те-ж космічного походження. Але він розвив ся в окрузі, де“ (рано і т. д.); ib. р. 32 зверху пропущено „та грецької письменности“; ib. р. 34 зверху зам. „була“ нап. „повстала“; ib. р. 35 зверху і ст. 37 р. 1 зв. зам. „і пізнійший верстві давнійша видала ся зовсім чужою, фінїкійською кольонією Кадмеїв“ написано: „із яких пізнійший давнійша видала ся чужою кольонією, Кадмеїв“ (і нотки внизу до сего нема); ст. 37 р. 5 зверху



зам. „дітьми чужі божества: Кібеля“ нап. „дітьми і Кібеля“; ib. р. 6 зв. зам. „рисів мітів про ті особи“ нап. „рисів їх мітів“; ib. р. 16 знизу зам. „несвідомо“ нап. „не знаючи“; ib. р. 8 знизу зам. „Едіпа“ нап. „його“; ст. 38 р. 5 зверху зам. „приспособили ся“ нап. „додали ся“; ib. р. 6 зв. зам. „Пентея“ нап. „Пельопса“; ib. р. 7 зв. зам. „дітий Едіпа“ — „його дітий“; ib. р. 8 зв. зам. „пригожим сюжетом“ нап. „канвою“; ст. 38 зам. речення р. 9—17 зв. написано „Останки старинних оповідань про боротьбу ясних і темних космічних сил, — убивство Сфінкса, Тевмеського лиса, — та старинних історичних споминів послужили матеріалом для поетичних оповідань, які стали такі голосні, завдяки талантам Есхіля та Софокля“; ст. 38 зам. нотки 2), даної в 1. ред. до слів „містичного пантеїзму“ (р. 22 зверху), написано лише: „В справі про мітольоїчне значінє історії Едіпа та про звязь його зо старинно-арійськими мітами (Веди) див. Michel Bréal, Le Mythe d' Oedipe, в Revue Archeologique 1863 і окремо, та Comparetti, Edipo e la mitologia comparata. Pisa, 1867“, і зараз після сего йшло в нотці те, що у нас надруковано в тексті на ст. 39—41, але з такими відмінами:

Ст. 39 зам. р. 1—15 зверху написано: „Порівняні мітольої бачать ув Едіпі сонце, яке в момент заходу, маючи вбільшений вид і мов би ослаблений хід, дістало епітет *Oidi* — *πovς*, (як у момент сходу *κεφαλος*, голова) — з напухлими ногами, а імя батька Едіпового *Λαιος* пояснюють із імени одного з епітепів хмарного ворога ясних богів у Ведах, *dasyu* (як *lascuma* = *dasyuma*). Таким чином міт зводить ся до пропозиції: сонце вбиває хмари, темноту, що яко ніч є й батьком його і женить ся з хмарною-ж богинею, жінкою (або по Бреалю з богатьома жінками батька“ (і далі йде „Д. Де Губернатіс“ і т. д.). Ст. 39 р. 18 зверху зам. „ідентіфікував ся з небесним Аїні“ нап. „ідентіфікували і з небесним Аїні“; ib. р. 25 зв. пропущено „і дідовбивців“; ib. р. 26 і 27 зв. зам. „від хмар“, „від темноти“ нап. „хмарами“, „темнотою“; ib. р. 6 зн. зам. „в самій незмінній“ нап. „в найнижшій“ (самой низменной“); ст. 40 р. 4—12 зв. зацітовані по італійськи; ib. р. 17 зв. зам. „подібні пояснення“ нап. „пояснення порівняних мітольоїтів“; ib. р. 20 зв. зам. „появи“ нап. „появу“; ib. р. 21 зв. пропущено „усі“; ib. р. 23—24 зв. пропущено „як історія Кира, Мойсея, Ирода й Ісуса“; ib. р. 26 зв. зам. „політичними і національними, як наупр. історія Кира, яка є в купі з тим історією переходу вла-



сти від Медян до Персів“ написано: „політично-національними, як історія Кира“. Замість усього дальшого від р. 28 зв. ст. 40 аж до остатнього рядка ст. 44, до слів „Звертаючи ся тепер“ (р. 19 зв.) написано лише: „Первісній космогонії в таких раз-ках належить лише пущене в рух теми, а зовсім не всі її дальші подробиці.

„Що до Едіна спеціально, то в користь космічної основи перших редакцій його історії, — нам незвісних, — говорить (не?) те, що вбивство ним Сфінкса — подвиг одного рода з подвигами богів і героїв безперечно сонічного походження (Аполлона, Геракля, Персея, Беллерофонта), а те, що в честь Едіна був чисто божеський культ у багатьох місцях. Див.“ (Се все в нотці, а далі в тексті, зараз після слів на ст. 38, р. 22 зв. „містичного пантеїзму“:) „В тій формі, в якій ми маємо тепер міт про Едіна, він має характер історії зовсім людської, обчисленої на переведення певних релігійно-моральних ідей.

„Іще пізнійшого (в культурному розуміню) характеру на-брала історія Телефа, який родив ся від Геракля та доньки Ар-кадянина Акноса або Алея тай Авгія, був те-ж викинений, діс-став ся в Мізію, куди дістала ся й мати, яку її батько продав у неволю, і дістав від царя Мізії руку матери в нагороду за увільнене її батька від Ідаса. На шлюбній постелі Авгія, ба-жаючи лишити ся вірною Гераклю, не допускає до себе Телефа мечем. Той те-ж грозить їй мечем, але в сварці Авгія вимов-ляє ім'я Геракля, — і історія кінчить ся, як у декотрих укра-їнських варіантах: хвалить бога, що роспитались, гріха не на-брались. Отся історія, про яку дають короткі вістки Аполло-дор і Діодор, иноді представляла ся на вазах<sup>1)</sup>. Геракль — один із форм сонічного бога, Телефос — далекосвітячий, подоба Бакхуса, Авгія — блиск, блискуча, Аврора, — так що без усяких натягань можна весь міт пояснити: сонце має з зорею сина — сонце дальшого дня, яке женить ся з матір'ю, зорею-ж. Але той міт відбив ся від головного русла грецької мітології, мало розвив ся і зовсім очоловічивши ся дістав кінець, най-більше відповідний пізнійшим моральним уявам“. (Розуміє ся, що на ст. 40—48 нема й ніяких інших ноток, окрім наведе-них у нас висше).

<sup>1)</sup> Apollod. Biblioth. II, 74. Diod. Biblioth. IV, 33. Paus. VIII, 48. Pauly — Real-Encyclop. d. Class. Alterth. Kunde, Auge. Welker — Gesch. (der) Griech. Trag. 53, 408—414 (цитат із Вель-кера зачеркнений олівцем і дописано „нема кровосумішки“ — М. II.).



Ст. 44 зам. р. 19—21 зверху написано „звертаючи ся тепер до нашої пісні, — питаємо ся, що в ній спільного з тими мітами і з яким найбільше?“ Ст. 45 р. 1—2 зв. між „деко-трих“ і „варіянтах“ пропущено „її“; ib. р. 7 зв. зам. „в тій стариннійшій формі, яку бачимо серед иншого народу“ написано „в тій стариннійшій, напр. космогонічній формі, в якій його (міт) мав инший нарід“.

Зам. ст. 45 р. 9—32 і ст. 46 р. 1—26 написано: „Хоть Афанасьев і говорить, що в браті треба бачити бога-громовника, а в сестрі діву-громовницю-ж, а д. Н. П(етров) у Трудах Кіевск. Дух. Академіи (1871) бачить у кровосумішниках нашої пісні Рода й Рожаницю, але<sup>1)</sup> ані один ані другий не вказали ні на одно посереднє оповіданє, ні на один обряд, який би зв'язував пізнішу пісню зо старинною космічною повіркою, окрім подибуваних у декотрих варіянтах імен Іван і Марія, які вони конче бажають ототожнити з Іваном же й Марією в піснях купальських. Поперед усього ані один ані другий не звертають уваги на те, що пісні про кровосумішку є ріжні: про злуку сина з матір'ю і брата з сестрою, — тай говорять лише про остатніх. Але хоть як богата останками мітольоїї наша народня словесність, — пословиці, казки, пісні, повірки, — а ніде ми не находимо й сліду оповіданя про якусь то злуку в роді злуки сина Сабация з матір'ю-землею, хоть остатня й називає ся у нас матір'ю, як і в Греків і Малоазійців“.

Ст. 46 р. 28 зв. зам. „духовні“ нап. „й наші духовні“; ib. р. 32—33 зам. „як поступили перші християнські моралісти з мітами про Кібелю тай подібними їм“ написано: „як Арнобій, Фірмацій і н. з мітами про Кібелю“; ib. р. 8 знизу пропущено „як і загально-славянську мітольоїю (окрім мітольоїї Балтійських Славян)“; ib. р. 4—3 зв. зам. „старинній мітольоїї східних Славян“ нап. „руський мітольоїї“; ст. 47 р. 1—2 зв. зам. „нашій старинній мітольоїї“ нап. „старинній руській мітольоїї“; ib. р. 3—4 зв. зам. „в мітольоїї старинних руських оповідань“ нап. „в руській мітольоїї“; ib. зам. р. 6—9 зв. написано: „Низше ми скажемо про значінє оповідань про метаморфози в малоруських піснях. А тепер завважаємо лише про переміну в квітку, якою кінчать ся декотрі варіанти розбираної пісні. Поперед усього, — власне декотрі, а не всі ва-

<sup>1)</sup> В оригіналі, через помилку, перед „але“ була точка і велика буква „Но“. — М. П.



ріянти кінчать ся метаморфозою“; ст. 48 р. 3 зв. між „ростини“ й „Богато-ж“ пропущено: „який, завважаємо при тому, не представляє нічого особливого зо становища космогонічного ані навіть календарного (*viola tricolor*)“; ib. після р. 6 зв. пропущено „яке значіне має переміна в квітку в пісні про стрічу брата з сестрою тай метаморфози в малоруських піснях у загалі, скажемо далі, розбираючи пісню про брата й сестру. Тепер же“; ib. р. 9 зв. зам. „шлюб“ нап. „кровосумішку“; ib. зам. р. 10—11 зв. написано „останок космічного мита про Сабація, дістала ся (метаморфоза) в нашу пісню припадково з иншої“.

Ст. 48 р. 12—20 зв. зовсім нема (як нема й р. 1—2 знизу, нотки). Натомість написано, зараз після слів „припадково з иншої“ таке:

„Коли з чим із давних оповідань пісня про вдовицю та її синів не лише схожа, але й безпосередно звязана, так се з історією Едіпа. Але-ж задля пояснення сеї схожости не потрібно хапати ся таких здогадів, що оба оповідання мають своє спільне жерело в глибокій старовині, як се так часто говорить ся в таких разях, або навіть ув однорідній уяві звисних відносин у природі. Тота схожість, се результат посередньої звязи, яку ми зараз же постараємо ся вказати.

„Історії в роді Едіпової, Сабація, Алоніса були дуже догідним матеріалом у руках перших християнських обличителів поганства, його героїв і богів за неморальність. Пізнійше, коли минула доконечність полеміки проти поганства, такі історії обробляли ся духовними в оповіданнях про святих, переважно з цілю перевести в суспільність ідею, що аби які великі гріхи, покута все може поправити. Прозаїчні оповідання духовних, ідучи з країни в країну, служили жерелом і для пів-народніх повістей і для народніх казок і пісень, які своєю дорогою переходили від племені до племені<sup>1)</sup>.

„До таких то мандрівних, а зовсім не оригінальних, не лише не руських, але й не славянських оповідань належать оті повісти про кровосумішку, які надруковані д. Костомаровим і які послужили, за посередництвом устних, теж прозаїчних казок, і жерелом займаючої нас пісні.

<sup>1)</sup> З боку дописано олівцем „Лег. про св. Альбана“. — М. П.



„В статі д. Костомарова надруковано виклад „повісти про Юду-Зрадника, приписуваної сьв. Ієроніму“, по всій імовірності зроблений шановним автором по якійсь то старинно-руській копії, бо він уважає можливим заводити і сю повість у круг матеріалів, на яких він опирає свої висновки про старинно-славянське значінє легенди про кровосумішника, і слідить далі останки тої історії в народніх піснях, — сербських і малоруських. Ось оповіданє д. Костомарова<sup>1)</sup>“.

Далі йде оповіданє „Був один муж“, надруковане у нас на ст. 20—22<sup>2)</sup>, а зараз опісля таке:

„Порівнанє сеї повісти з подібними їй західно-європейськими показує, що до неї зовсім „не причепив ся“ старинний „поганський“ (найменше славянський) „міт про кровосумішника“, як каже д. Костомарів, — а вся та історія се не що инше як розпросторена книжним способом по всій Європі перерібка міта про Едіпа з метою особливого пониженя Юди-Зрадника. Лиш одна характерна обставина змінена тут, — відповідно історії Мойсея, так добре звісній христіянам, тай історії Персея, що по пророцтву оракула мав убити свого діда і був пущений на воду, — історії те-ж добре вивченій скрізь, куди дістали ся грецькі перекази<sup>3)</sup>. Історія, розказана д. Костомаровим, се майже дословний переклад латинської історії про Юду, надрукованої зразу в Моне 1838 р., а потім у Дю-Меріля в його *Poesie(s) populaire(s) latines du moyen âge* (в нотці: *op. cit.* 326 і д.). Та легенда надрукована там у двох варіантах, віршованім і старшим, прозаїчним, із яких остатній особливо близький оповіданю д. Костомарова“ (В нотці до сего дано з Дю-Меріля латинські оповідання про Юду, до-слова так, як вони надруковані у нас на ст. 57, у нотці).

„Наведеного в нотці порівняня латинського тексту з руським доволі для доказу того, що руський текст, се не що инше як переклад західного, — якого власне, сего ми, не маючи в руках рукописного збірника, з якого передрукував своє опо-

<sup>1)</sup> Истор. моногр. I, 313—315.

<sup>2)</sup> Дальші сторони рукопису, а то 21—22 поклав сюди Драгоманів помилкою; вони належать до якоїсь його статі про ереси християнські в середні віки тай інквізицію. Перериву через те нема в рукописі ніякого, не вважаючи на те, що після ст. 20 іде зараз 23. — М. П.

<sup>3)</sup> Ся обставина, — скільки можна відчитати й порозуміти поперечеркуванє — пущенє дитини на воду. — М. П.



відане д. Костомарів, не беремо ся рішати. Та воно й не важно. Вже не пізнійше XII ст. така легенда про Юду почала кружити по західній Європі: вона чинить частину так названої *Legenda Aurea* Якова де Voragine (ж. у XIII ст.), переписувала ся, перекладала ся, перероблювала ся в усіх західноєвропейських країнах і в різних мовах, у прозі, віршах, повістях і драмах. А що історія про Юду-кровосумішника менше прийняла ся у нас, ніж інші подібні їй, — хоть окрім наведеного оповідання окремі подробиці її ми побачимо далі в малоруськім оповіданю про Андрея Критського, — то ми й не будемо тепер більше говорити про неї, вказуючи бажаючим дослідити її варіанти в західній Європі на згадану книжку Дю-Меріля, тай на видане Д' Анкони *La legenda di Vergogna.. e la legenda di Giuda, testo italiano in prosa e francese antico verso*, яка чинить XCIX випуск *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*. (Bologna, 1869), та на статі про ту-ж легенду G. Paris у *Revue critique* 1869, нр. 26, Mussafia в *Literarisches Centralblatt* 1869, нр. 28, та Reinhold Köhler у *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 1870, 317—324. Французька вірша взята з туринського рукопису 1309 і перероблена з латинського прозаїчного оповідання<sup>1)</sup>.

„Далеко більше прийняла ся на Русі инша, те-ж сильно розпросторена в середньовічній Європі перерібка історії Едіпа, зроблена те-ж із цілями християнсько-церковними.

„Либонь що найбільше розпросторена з таких перерібок — історія про сьв. Григорія. В „Памятникахъ старинной русской литературы“ д. Костомарів надрукував руське оповіданє про сю історію по списку XVII ст., переданому з Новгороду, ось якого змісту“.

Далі виписана історія „Був у римських сторонах король, на імя Піркус Мудрий“, надрукована у нас на ст. 13—17.

„Ми навмисно мало вкоротили се оповіданє, гадаючи порівняти його з західними оригіналами, які также представимо з подробицями. Коли порівнює ся яке будь оповіданє з подібним йому в иншого народу лише в загальних рисах, тоді прихильникам жітольотичного способу пояснення таких оповідань

<sup>1)</sup> Слова від „Наведеного“ дописано пізнійше (иншим, не голубим атраментом, як майже весь рукопис), а під тими словами дописано олівцем: „Альб., Фінськ., і грецькі казки“ — М. П.



можливо тим більше відсувати в глибоку старовину час походження їх. Але коли подрібне порівнянє, яке показує в декотрих випадках і місцеві риси оповідання, рівночасно вказує на коінциденції різних варіантів у подробицях і при тому пізніших: як напр. лицарі, похід у Палестину, імена: Рим, Бургундія, Григорій, — або в таких дрібних, як розмова рибалки, — тоді вже усуває ся всяка можливість такого пояснення причин схожості оповідань у різних народів. Тоді власне схожість, яка так часто служить нагодою класти початок оповідання в давну давнину, стає доказом відносної новини повстання оповідання тай розпросторення його дорогою переймання і при тому літературного.

„Що йно розказана повість д. Костомарова, се не що инше як переклад одної із західних редакцій історії папи Григорія. Старшою з її західних редакцій уважає ся французька, надрукована у Luzarche, Vie du pape Gregoire le grand (Tours, 1857). Ми находимо докладну аналізу її у Літтре, Histoire de la langue française, 1869, II, 170 і д. Французька редакція просто починає ся вираженем загальної думки, що хоть як великий був би гріх, то люди не повинні впадати в роспуку за ласку божу, — і потім оповідає історію на доказ отсеї думки.

Далі написано оповіданє „Давно був іраф ув Аквітанії“, надруковане у нас на ст. 68—70, лише що на ст. 69 р. 23 зв. межи словами „ірафінї“ і „служниця“ написано: „Як і в руських редакціях“.

Замість надрукованого у нас, від другої половини ст. 70 (зараз після повнєшої історії) до ст. 72 р. 1—8 зв. включно, написано таке:

„Історія про Григорія розказує ся таким чином не лише в названій висше французькій поемі“, а далі йде те, що надруковано у нас від ст. 72 р. 9 зверху, з такими відмінами: р. 9 зам. „віршованої латинської редакції історії сьв. Григорія“ написано „віршованої-ж латинської історії“; ib. р. 12—25 виглядають ось як: „латинська-ж історія на подібну тему поміщала ся в звісному середновічному збірнику повістий Gesta Romanorum, який став особливо популярний у західній Європі коло XIV ст. (нотка до сего та сама). В Gesta Romanorum до історії Григорія додано дуже хитрі поясненя, по яким батько молодих людей, імператор, а не іраф, — се Ісус Христос, донька — душа, син — чоловік, плід їх — рід людський, який в особі Адама кинений в море житейське і т. д. Німецький



поет Гартманн фон Ауге (1150—1220) написав довгу поему про сьв. Григорія, дуже близьку темою та й подробицями і французькому і латинському варіантам, *Gregorius uf dem Steine*<sup>1)</sup>.

Ст. 73 р. 1—2 звер. зам „(Tristram, 3 вид. CXIV, CIX)“ нап. „(Tristrem, 3 вид. CVIII—CIX)“; ib. р. 3 зв. зам. „похожої“ нап. „близької“; ib. р. 4 зв. зам. „ще“ нап. „і“; ib. р. 5 зв. зам. „з іменем і без імени“ нап. „з іменами і без імен“; ib. до р. 6 зв. додано „кілька новель італіянських, еспанських, еспанська драма й т. н.“. Ib. замісто нотки 2) написано: „Окрім наведеного вище, вказівки див. у Greith, 178, 179, Paul, XIV—XV. Про німецький витяг із поеми Ауге та поміщення її в „Der Heiligen Leben“ або „Passional der Heiligen“, який друкував ся багато раз від 1471 р. та шведський переклад життя Григорія з тої книжки, виданий Трайфсвальдом (*Legenda Sancti Gregorii Svecana*, 1855) див. ст. R. Köhler у *Germania*, т. XV, 285—291, *Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine*. Там же про еспанську перерібку в *El Petranuelo*, збірнику новель, надрукованих в Алкалі 1576 р. Juan Timonedas, і зміст еспанської драми Juan de Matos Fragoso — *El marido de su madre*, XVII ст. В сій остатній колізія переинакшена, відповідно пізнійшим ідеям: фактичного шлюбу між Григорієм і його матір'ю не було, а нарешті, після різних перипетій, показує ся, що й брат її не був рідний брат, а приймак, зрештою „чесного роду“. Родичі Григорія женять ся, а сам він стає патріярхою Сирійським (дія покладена в часи Іотфріда Бульонського), — і ангел дає йому палицю. (Пор. у нас на ст. 80. — М. П.). На инший лад, але также щасливо кінчить ся также сьвітським чоловіком, а не монахом і не для навчання, а для накопичення ефектовних пригод, англійська поема XIII ст. *Sir Degore*; — тут герой Дегоре, син доньки короля англійського, який заявив, що віддасть її за того, хто його вибє з сідла, — та знасилувавшого її незвісного рицаря. Дегоре бе ся з дідом, дістає за жінку матір, але на весільному бенкеті пізнає її примірявши покладену нею в його колиску рукавицю, — іде шукати батька, по лишений лицарем шаблі, збирає ся бити ся з одним лицарем, — але батько пізнає шаблю, — все кінчить ся щасливим шлюбом

<sup>1)</sup> Нотка та сама, з виїмком р. 1 знизу зам. „Повнійше видане“ нап. „Новійше видане з відмінами“ і ст. 73 р. 14 зн. зам. „1834“ нап. „1874“; дальшого, від „Beiträge“ pp. 14—10 зн. нема. — М. П.



родичів Detore. Warton, The History of english poetry, I, 180 (Пор. у нас на ст. 80—81. — М. П.). Подібні варіанти в інших країнах див. D' Ancona, La Legenda di Vergogna, 41. В новелі еспанській у Timonedas завчасна розмова спасає героїв від кровосумішки матери й сина. — D' Ancona, 55. Італійські новелі: Novella d' un barone di Faraona. Scritta nel buon secolo della lingua toscana ecc. Lucca, 1853, надрукована лише в 80 екз. і звична нам із рец. Келера (Jahr. f. roman. und engl. Literatur 1870, 313 і д.) і D. Comparetti, Edipo nella mitologia comparata, — та два інші дуже близькі її варіанти в прозі й віршах, видані Д' Анконою в XCIX вип. Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, — La legenda di Vergogna, testi del buon secolo in prosa e in verso, вкупі зо згаданою вище легендою про Юду, казка Il figliulo di germani, в Jahrbuch für romanische und englische Literatur, VII, 1866, 398—411. Італійська віршована легенда належить 14 століттю, а казка записана з уст народу остатнім часом. — М. Др. — З боку написано синім олівцем „Фінська (казка)“. (Тут кінчиться нотка, яка, як видно по інших атраменті, дописана пізніше; далі йде ось який текст, який виглядає властиво на вступ до статі — він написаний на особнім аркуші, нумерованім, але належить сюди, бо остатня половина повисшої нотки написана на ній, у низу, а перша на дальшій, 33 ст. рукопису, з боку:)

„Оснівні тези отсеї статі, а власне класифікація пісень і оповідань про кровосумішку, були коротко вказані нами в примітках до I тома Историческихъ пѣсень малорусскаго народа. В рецензії на I том Ист. пѣсень проф. Веселовский завважав: „По поводу малорусскихъ пѣсенныхъ пересказовъ о кровосмѣшеніи и о дѣвущкѣ воинѣ приведено значительное число указаній на европейскія обработки тѣхъ же темъ. Число этихъ указаній легко (?) было бы увеличить, не для проявленія особливою учоности (!!), — чѣ такъ легко достается именно въ этомъ дѣлѣ, — а для прочности выводовъ. Такъ напр. знакомство съ изданіємъ д' Анконы „La leggenda du Vergogna“ заставило бы издателей нѣсколько измѣнить рубрики, установленныя ими для сказаній о кровосмѣшеніи“.

Жаль, що проф. Веселовский не вказав, як власне ми мусіли би змінити наші рубрики: а) кровосумішка сина з матір'ю, б) брата й братів із сестрою, с) брата з сестрою, купленою на невільничому ринку, d) братів-розбишак із сестрою, — рубрики,



яких ми держимо ся і в отсій статі, лише переставляючи д' зараз після а. Летенда д. Д' Анкони не лише не захитує наших рубрик, а зовсім потверджує їх. Летенда di Vergogna, се не що инше, як лише варіант історії про сьв. Григорія, — який визначає ся від наведених висше лише дуже балакучою редакцією та декотрими подробицями, в лицарському дусі, та початком. (Далі виписано зміст отої летенди, надрукований у нас на ст. 78 з такими відмінами: р. 5 зв. зам. „своєї жінки“ нап. „своєї вмираючої жінки“ і зам. „доньку“ — „свою доньку“, зам. „не хоче“ — „не бажаючи“; ib. р. 6 зв. зам. „грішить із нею сам“ нап. „сам согрішив із нею“; ib. р. 7 зв. після „її“ дописано: „(як грішник у наводженому далі оповіданю д. Костомарова)“; ib. р. 9 зв. автор не знає ще що значить Vergogna (лишає коло сего слова пусте місце); ib. р. 11 зв. зам. „бездітний король Girardo Aventuroso“ нап. „і прозвав Girardo Aventuroso“ (себ то хлопчика Vergogna); ib. р. 13 і 14 зв. зам. „по варіанту“... „а по иншому“ треба очивидячки розуміти: „по одному вар... а по другому“; ib. р. 22 і 23 зв. зам. „в історії сьв. Григорія“ нап. „і в передущих історіях“; ib. р. 24 зв. після „камінь“ у рук. пропущено „або в печеру“).

„Як бачить читач, се та самієнька історія, що й передує, латинська, французька, німецька та руська, лише змінено в ній початок, — подібно історії сьв. Альбана, про котру буде далі, і чоловік матери — син не брата й сестри, але батька й доньки, — зміна, подібні якій подибують ся і в инших новелях того самого цикля, які розглянені і в виданю Д' Анкони. І сам Д' Анкона, як і инші видавці коментатори подібних історій, ставлять історію барона Фараїона в одну рубрику з історією Григорія та вкупі з історією Юди вважають її перерібною історії Едіпа з додатком подробиць із инших мітів, — напр. про Персея.

„В такому роді оповідання піддержували ся побожними письменниками в пам'яті суспільности до найновішого часу книжками, друкованими для народа, — як напр. надрукована вже 1806 р. історія про трьох грішників, — у самім заголовку якої стоїть: відки видно велику силу покути<sup>1)</sup>. Нема

<sup>1)</sup> Нотка до сего та сама, що у нас на ст. 81, друга, лише без слів: „D' Ансона згадує брошуру в користь покаяня, надруковану 1806 р.“, але з увагою „див. D' Ансона“ (op. cit. 64). — М. П.



ніякого дива, що й в устній народній словесности зберегли ся й доси варіанти нашого оповідання, вражаючи близькі книжним.

„Італіянська казка про „сина брата й сестри“ інтересна через те, що записана (Германом Кнустом) недавнісінько; вона зберегла незвичайну близоту до західних середновічних рукописних оповідань про сьв. Григорія, близота-ж її до руських рукописних оповідань промовляє ще раз у користь того, що руське оповіданє західного походження вийшло безпосередно або посередно з романських взірців.

„Із числа західних безіменних прозаїчних новель ми вважаємо доконечним, із різних причин, опинити ся на італіянських. (Далі виписана казка „Знайте“, надрукована у нас на ст. 82—84). (Потім іде сіцилійська казка, надрукована у нас на ст. 84—85).

„Із числа устно-народніх редакцій легенди про кровосумішника, яка вийшла безпосередно з історії сьв. Григорія, особливий інтерес представляє фінська казка, в якій зілляли ся оба оповідання, і про Юду і про сьв. Григорія, тай обставили ся своєрідними подробицями<sup>1)</sup>. Окрім того фінська казка інтересна для нас Русинів іще й тим, що її народні додатки до книжних тем особливо близькі декотрим руським варіантам оповідання про кровосумішника, наведеного нами низше.

„Ця казка поміщена в 2 томі фінляндських казок“ і т. д., все так само, як у нас на ст. 97—100<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Висше ми згадували про шведську редакцію оповідання про сьв. Григорія. Існує й кілька скандинавських перекладів історії Юди; так майже до-слова перекладена з латинського історія Юди, сина Рувима й Ліборії (а не Ціборії) надрукована в збірнику P. O. Bäckström, Svenska Folkböcker, Sagor, Legender och Äfventyr. (Stockholm, 1845), II, 198—206; тут-же вказано датський варіант і друковані шведські видання для народу. — Є й німецький переклад шведської історії Юди з видання 1833 р. (Volksbuch von Judas Ischariot. Eine merkwürdige Historie von dem abscheulichen Verräther Judas etc.) в Germania. Neues Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache und Alterthumskunde. VI B., 1844, 144—153. Тут Юда не тоне між иншим через те, що кому суджено висіти, той не втоне. — М. Др. (Пор. у нас потку 1) на ст. 97. — М. П.).

<sup>2)</sup> З показом на Ермана написана внизу та сама нотка, що у нас на ст. 97 2), але без перших двох стрічок і моєї уваги. Завважаю, що в рукописі хибую вставок В і С, але по маленькості карток міркую, що там було лише докінченє оповідання. — М. П.



„Ось які метаморфози переходила легенда про св. Григорія в західних рукописах і казках, розуміє ся, ще в католицьку епоху.

„В інших новелях представляє ся инакше: мати родить доньку від сина, який опісля женить ся з тою донькою. Так у *Brevio, Rime e prose volgari* (1545), нов. IV, у *Bandello, Novelle*, 1554 і в багатьох інших італіянських збірниках XVI ст. (напр.?), у *Heptameron* королеви Марієріти Наварської, вид. 1558, XXX (далі цитат *Un jeune* і т. д., як на ст. 79) і в драмі Вальполя *Mysterious mother*, XVIII ст., який впевняє, що буцїм-то не знав ані Банделля, ані М. Наварської, а взяв тему з дійсної пригоди, розказаної на сповіді одною жінкою архієп. Тілльотсону (Архієпископ порадив не виявляти страшенної тайни невинним подругам, — а собі не не надїяти ся прощї). І Банделльо і М. Наварська впевняють, що розказують дійсні пригоди, — про дійсність таких і подібних історій Григорія твердило ся і в інших місцях, між иншим і Лютером. Див. про те *John Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen, oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u. s. w.*, переклад із доповненнями Лібрехта, 1851, 239—290, і дод. 368, 368 а, та *D' Ancona, La leggenda di Vergogna*, 47 і д. Там же й огляд ріжного рода новель і романів, які розроблювали сю тему в XVI і XVII ст. У декотрих варіантах обі теми звязували ся, але взагалї того пізнього часу, коли темою заволоділи свїтські люди, видно бажане вбільшити ефект колізій, але змнякшити краски подій, і часто довести все до щасливого кінця. Окрім поради, висловленої буцїм-то англійським архієпископом, зовсім в иншому дусї ніж середновічні понятя, які казали скласти історію про св. Григорія, характерна увага французької книжки *Usage des romans: Le grand Barrière, la terreur des Turcs, se trouva, sans le savoir, le père et le mari de sa seur. On laissa leur ignorance aux deux époux, et le fait ne fu révéle, qu' après leur mort.* Як ховзька була моральність, яку хотїли проповідувати католицькі редакції історії про кровосумішника, се чули й декотрі середновічні свїтські її компїлятори. Так німецька поема про Григорія говорить, що грішники не повинні брати з сеї історії приміру, але коли хто образив Бога невільно, то може найти у Бога прощу сердечною покутою.

„Зовсім особливим способом перероблена тема кровосумішки матери з сином ув оповіданю в *Gesta Romanorum — De amore*



inordinato, але й отся перерібка, бачу, звязує ся з історією Григорія, бодай у декотрих подробицях. Тут і т. д., як у нас на ст. 73—74. (Нотка та сама, що 1) на ст. 74).

„Ми не гадаємо розбирати, в якій степені одно з тих західних оповідань було жерелом другого. Подекуди се видно само собою зі зводу їх подробиць, із яких більше характерні ми старали ся цитувати, викладаючи кожний варіант. Ріжні європейські вчені, які займали ся критикою сего чи того з тих оповідань, приходять ось до яких висновків: 1) що всі вони стоять у безпосередній звязи з оповіданням про Едіпа, представляючи його літературну перерібку<sup>1)</sup> і 2) що з усіх звісних доси західних оповідань найдавнійше — французьке, але що перед ним мусіло бути латинське, а перед сим-о грецьке. Посередним кільцем між ріжними варіантами оповідань про сьв. Григорія та мітом про Едіпа мусіли бути византійські оповідання, в яких Сфінкс очоловічений, перемінивши ся в жінчину зо звір'ячою натурою і пропущена подробиця вбивства Едіпом батька, як вона пропущена і в резюме оповідання про Едіпа у Суїдаса і Кедрена<sup>2)</sup>. За те в дальшому своєму русі се оповідане захопило подробиці з інших грецьких мітів. Доконечність істновання грецьких оповідань, які послужили безпосередно або посередно жерелом для західних історій про сьв. Григорія потверджує ся як болгарсько-сербськими варіантами історії кровосумішника, які ми наведемо низше і яких годі виводити з латинських варіантів, так особливо істнованем у ріжних місцях східної половини середземноморського басейна народніх казок,

<sup>1)</sup> Гартман по-просту каже, що він написав свою поему, прочитавши багато книжок.

<sup>2)</sup> Suidas, *Lexicon*, *Οἰδίπους*. — Про все те див. Lippold, *Ueber die Quelle des Gregorius von Hartmann von Aue*, 1869, Leipzig, і Köhler, *Jahrb. f. Rom. und Engl. Literat.* 1870, 321, та й D' Ancona, *La leggenda di Vergogna*, 20 і д., особливо 50—54. Лише що Ліппольду не звісна була болгарська легенда, яку аж опися передав д. Шіффер Келеру. Д' Анкона поклав, як бачить ся, не на своєму місці казку кипрійську та й альбанську, маючи на оці лише їх порівняне значінє, як і сербські пісні. А через те нам бачить ся, що західні вчені не оцінили доволі історичного значіння всіх отих східно-середземноморських варіантів, яко слідів історії, посередніх між античною історією Едіпа та західними середньовічними перерібками її. — М. Др. (Від слів „та й Д' Анкони“ дописано пізнійше. — М. П.).



що представляють у різних комбінаціях усі подробиці розбира-них нами оповідань, і рівночасно зберігають іще дуже свіжо пам'ять про старинногрецькі міти, з яких узяті як тека, так і подробиці їх. Така особливо недавно записана із народніх уст кипрійська казка, яку д. Компаретті взяв із видання Сак-келяріоса *Tà Kypriaká* (Athaenis, 1868, III, 147) і помі-стив у додатку до видання Д' Анкони *La leggenda di Ver-gogna* й т. п.<sup>1)</sup>. Вона представляє цікаву комбінацію оповідання про Едіпа з подробицями оповідання про Зевса, Кібелю, Атіс-тіс і т. д., виложеного висше, — а при тому перейнятого зов-сім старинною ідеєю про те, що від долі не втечеш. Ось зміст отої казки. (Далі виписано казку „Був один пан“, надруковану у нас на ст. 50, із такими відмінами: р. 10 зв. після „приду-мав“ дано „:“; ib. р. 25 зв. зам. „Аби не сповнило ся“ нап. „Аби вікти від сповнення“; ib. р. 30 зв. зам. „на море“ нап. „в море“; ib. р. 34 зв. між „доля“ й „і“ нап. „ти син мій“; Додатку до сеї казки, надрукованої у нас на ст. 51 р. 1—2 зв. нема).

Далі написано про альбанську казку те саме, що у нас на ст. 51, але відмінний початок: „Альбанська казка, поміщена в збірнику Гана (внизу цитат той самий), на жаль, очиви-дячки, неповна і від кепського оповідача записана“ (далі те саме, лише що в р. 20 зв. нема остатного речення).

„Як там воно й було, а казки кипрійська тай альбан-ська показують, що на східніх берегах середземного моря й досі в устах народа кружать оповідання, яких теми й подробиці різнообразно комбінували ся, представляють останок старинно-грецьких оповідань і при тому з характером дуже близьким ан-тичним оповіданням. Із них то й склали ся церковні легенди, — в Греції, Італії, Франції, які потім так дуже розпростирили ся по всій Європі. Час закоренення тих легенд у романській Ев-ропі дійсно може бути означений коло XI—XII ст., — час, коли появляють ся в різних збірниках легенди про Юду, Гри-горія й т. п.“.

„Західні вчені (Грейт, Літтре, Д' Анкона) звичайно звязу-ють нарешті повстанє легенди про св. Григорія з ересю *incestuum*, яка хвилювала латинською церквою в XI ст., — через прийняте декотрими духовними рахунку своацтва по

<sup>1)</sup> Op. cit. 116—123.



Юстиніану<sup>1)</sup> і який зробив кінець Григорій VII, та покликують ся на поданий у 1049 р. Петром Даміано папі Льву IX трактат, де зібрано було багато примірів кровосумішки з недавно минулого тай сучасности. Чимало західних учених міркує з сеї нагоди про те, до якого Григорія первісно прикладав переказ легенду про кровосумішника, чи до першого, чи до сегого, — при чому за остатнім промовляє час суперечок про кровосумішку, а за першим те, що по давньому оповіданню він став папою з відлюдків, і був показаний небесним промінем. Але дійсно то нема внутрішньої звязи між нашою легендою та питанням про дозволенство шлюбу в тій чи иншій степені свояцтва; отся легенда зовсім не промовляє ані за одною ані за другою стороною супірників у XI ст. Оснівна її ідея — зовсім иншого рода і так кажучи зовсім радикальна, — а то, що всякий гріх викупляє ся покаянням<sup>2)</sup>. А така ідея зовсім не звязана зо шлюбним питанням XI ст. і легенди для її доказу могли повстати й давнійше тай пізнійше того часу і зовсім не з житєвих пригод епохи, а з того літературного матеріалу, який кружив у достатній кількості в формі останків старинної літератури, писаних і устних<sup>3)</sup>.

„Ми бачили з примірів кипрійської тай альбанської казки, що античні оповідання живі й доси в устах народа на побережю середземного моря, — бо особливо кипрійську казку годі вважати відгуком книжного християнського оповідання про сьв. Григорія, як італіянські казки. В першій половині середніх віків таких казок певно кружило більше (скрізь?), куди доходив грецький вплив, — між иншим і в Південній Фландрії, в якій грецький елемент держав ся дуже довго, напр. у Марселі ще в середні віки говорило багато людей по грецьки<sup>4)</sup>. Є докази, що тут звісна була й літературним способом історія Едіпа<sup>5)</sup>.

1) Брат і сестра — 2 ступень, діти їх — 4-та, внуки — 6 та; в сій степені, на думку єретиків, шлюб може бути дозволений в виняткових разях.

2) Майже те саме сказано у Ліппольда, *op cit.* 54.

3) Сей уступ порів. з надрукованим у нас на ст. 70—71. — М. П.

4) Згадана тут потка не виповнена Драгомановим. — М. П.

5) Плач Едіпа над трупами дітей по берлінському рукопису надрукований у Du Ménil, *Poésies inédites du Moyen âges, précédées d'une histoire de la fable ésoptique*, 1854, 310—313. А в тім, ся вірша, ритмована, мусть бути доволі пізна. Се лише балакучий плач, у яким історію свою Едіп оповідає коротко:



„З такого то матеріалу й творили духовники для переведення своїх ідей, як сим разом ідеї про силу покути, оповідання в роді історії св. Григорія. В сій історії, против оповідання про Едіпа, кровосумішка подвоєна, — але за те пропущено вбивство батька. Але ся остатня подробиця, знову з тою самою цілю, доказати всесильне значінє сповіди, — розроблена була в осібне оповіданє про св. Юліяна, яке те-ж відгукнуло ся і в Росії, — хоть у нїм не затерла ся й антична думка про неминучість напередного назначеня<sup>1)</sup>. По тому оповіданю<sup>2)</sup> Юліан полював і вчув голос оленя, який обернув ся до него і сказав, що він убе свого батька й матір. Юліан покидає дїм, аби лише втікти від сповненя пророцтва. Мандруючи він устигає помогти одному місту, яке облягали вороги, і в нагороду дістає руку королівни. Тим часом у те місто приходять батько й мати його і виявляють ся його жінці. Та кладе їх у свою постіль, а сама пішла до церкви. Юліан увійшов швидко і гадаючи, що то його жінка лежить із любасом, убиває обох. По-

*Incestavi matris cubilia,  
vibrans ferrum per patris ilia:  
quis hominum inter tot mil(l)ia  
perpetravit unquam similia.*

Висше причина, — в античному дусі:

*Ab antiqua rerum congerie  
cum pugnarent rudes materiae,  
fuit moles hujus miseriae  
ordinata fatorum serie. —*

Д. Д' Анкона згадує ще французький прозаїчний роман про Едіпа, поміщений у Collection Silvestre, N. 22 (La leggenda di Vergogna, p. 22), але ми не маємо його під рукою. У Донльона говорить ся про Roman d' Edipus Рауля Лефевра ще з пол. XV ст. Оповіданє, як у класиків, лише замісто Сфінкса — велитень. Dunlop-Liebrecht, op. cit. 182.

1) Тут виписана нотка про болгарську пісню „Тодоръ и майка му“, надрукована у нас на ст. 77 р. 12—5 знизу, але з такими відмінами: р. 12 зам. „згадаємо“ нап. „азначимо“; р. 17—10 цитат поставлений на кінці перед „чи“; р. 10 зам. „вивороть оповідання“ — „вивернене оповіданє“; р. 9 зам. „Тодор вичитує в книзі, що буде вбитий батьком“ нап. „Тут Тодор вичитує в книзі пророцтво, що буде вбитий матірю“; р. 8 пропущено „тому“; зам. р. 7—6 нап.: „попадає на нічліг до дому матери й Петкани, котрі таки вбивають його. Ся пісня своїм чисто фаталістичним характером похожа на кипрійську казку, представлену висше“.

2) Все надруковане тут від слів „Недавно записана“ дописано пізнійше.



тим він іде в пустиню й стає сьвятим<sup>1)</sup>. Бретонська пісня про сьв. Юліана цікава власне тим, що вона представляє пере-  
рідку в усній народній словесності і при тому зовсім иншої  
мови, історії, яку находимо в латинських книжних варіантах<sup>2)</sup>.  
Ся-ж історія була дуже розпросторена в Європі, дістала ся  
в свій час у *Legenda Aurea* та в *Gesta Romanorum*, яко до-  
каз того, що „всякий гріх може бути відпущений“ і зайшла  
з останнім збірником у Росію<sup>3)</sup>.

„Раз ставши предметом оброблення у християнських книж-  
ників, старинна історія про Едіна пустила багатообразні парістки.  
Коли в історії Григорія тема про кровосумішку сина з матір'ю засло-  
нила тему про вбивство батька сином, а за те скомплікувала ся

<sup>1)</sup> Greith, *Specilegium Vaticanum*, 155. — М. Др. (Пор. у нас  
на ст. 77. — М. П.).

<sup>2)</sup> Див. сю пісню у Luzel, Gwerziou Breiz-Izel. Chants popula-  
ires de la Basse Bretagne. I, 139. Ся пісня кінчить ся тим, що Юліан  
іде каяти ся за свій гріх; жінка не розлучає ся з ним. Инша пісня го-  
ворить більше відірвано про покуту і навмисно добирає страшенні гріхи,  
аби лише показати силу покути. М. Др. Далі написано те саме, що у нас на-  
друковано на ст. 88 р. 1—8 знизу, лише що зам. „архієпископа“ нап.  
„єпископа“. Речене „В ній виводить ся на сцену своєрідний Юліан-  
Епід, у виді жінки“ пропущено. — М. П.

<sup>3)</sup> Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей  
и сказокъ русскихъ, 192. Латинська історія Юліана у *Jacobus de Vo-*  
*ragine*, *Legenda Aurea*, cap. XXX, 4. Сьв. Юліан власне через свою  
історію вважав ся в середні віки опікуном мандрівників. (*Jacob. de Vo-*  
*ragine*, с. XXX, 1). Про те як він не лишив ласки своєї молившого ся  
йому й обрабованого розбійшаками купця і привів його на милий нічліг  
до молоді вдовиці, є новела у Боккачіо, Декамероне, II день, нов.  
2, яка своєю дорогою мала епічні й драматичні варіанти. Див. *Dun-*  
*lop-Liebrecht*, *Gesch. der Prosadichtungen*, 222 і нотка. *Herr-*  
*mann Oesterley*, *Gesta Romanorum*, 1872, cap. 18, ст. 311:  
*Quod omne peccatum, quamvis praedestinatorie gravissimum, nisi de-*  
*sperationis baratro subiaceat, sit remissibile.* Тут, як і в Якова з Во-  
рагіни, Юліан і його жінка починають називати один одного *soror*  
і *frater*, закладають шпиталь і перевіз і раз від хорого, прийнятого  
Юліаном у власну постіль і знісшого ся на небо (Юліан) дістає віст-  
ку, що Бог приймив їх покуту. — Не вважаючи на ясно поставлену  
в заголовку первісну ідею оповідання, — в кінці й тут, як і після історії  
Григорія в *Gesta Romanorum*, поставлена хитра *Moralizatio*:  
Олень — Христос, за яким треба раз-у-раз іти, родичі — гріхи й т. и.  
Варіанти вказані у *Oesterley* та в *Dunlop-Liebrecht*, *Gesch. der Prosa-*  
*dichtung*, 222. — М. Др. (Все від слів „Латинська історія“ дописано  
пізнійше. — М. П.).



ще одною кровосумішкою — брата й сестри, — то в оповіданнях про сьв. Альбіна або Альбана тема Едіпової кровосумішки сина з матір'ю скомплікувала ся темою кровосумішки батька з донькою, подібною тій, з якої вийшов Адоніс. Латинську історію про сьв. Альбана редакції XIV ст. Грейт найшов теж у Ватиканській бібліотеці, де він найшов і один із рукописів німецької історії про сьв. Григорія. Виданий він був потім Гауптом у *Berichte der Berliner Akademie*, 1860, 241 і д. Інші рукописи знаходять ся в Парижі та Познані, в бібліотеці гр. Дзявильського. Є виривки тої історії в пам'ятках XII ст., найдені Ляхманом<sup>1</sup>). Історія сьв. Альбана різниться від історії сьв. Григорія тим, що тут могутний північний імператор, по смерті своєї жінки, злучує ся з донькою і має від неї сина. Дитину, оточену багатими дарами, відносять на Угорщину тай кладуть на дорозі. Вирішивши, ся дитина своїми блискучими прикметами так подобає ся королеві угорському, що той віддає йому трон. Альбан нарешті женить ся з донькою імператора, яка пізнає його опісля по речах, що були покладені з ним, коли його викинули з дому родичів. Обое йдуть потім у пустиню на покуту.

„Отся історія дістала ся і в декотрі редакції *Gesta Romanorum*, перероблена була на німецьку мову (є перерібка з 1474 р., в якій формі й друкувала ся), на французьку, — в якій друкувала ся кілька раз у XVI ст., на еспанську, — при чому *Gesta Romanorum* тай еспанський перерібник додав у кінці історії Альбана (в еспанській легенді Гізано, а Альбано названо короля Угорщини) ще й історію сьв. Юліана: коли Гізано з родичами, прощені в Римі папою (в *Gesta Romanorum* попросту пустинником) вертають ся домів, диявол іще раз наводить їх на гріх, обурений Гізано вбиває родичів, іде знов у Рим, стає пустинником і вмирає по 7 роках прощень<sup>2</sup>).

<sup>1</sup>) Lachmann, Über drei Bruchstücke (der?) niederreinish. Gedichte, gel(esen) in der Akadem. 11 Aug. (18)36. — М. Др. (Сей цитат написано з боку. — М. II.).

<sup>2</sup>) Oesterley, *Gesta Romanorum*, cap. 244 (ст. 641). Köhler y *Germania*, XIV, 300—304. D' Ancona, *La leggenda di Vergogna*, 25—26. Завважаємо при тому, що видана Д' Анконою італійська *La leggenda di Sant' Albano*, prosa inedita del secolo XIV (e la storia di San Giovanni Boccadoro), secondo due antiche lezioni in ottava rima. Bologna, 1865, — не має нічого спільного зо згаданою вище



„Ми знов обернемо ся до збірника кельто-бретонських пісень Люзеля, аби показати, як то прозаїчні вигадки книжників стають предметом народніх пісень і як сим у богатых припадках поясняє ся схожість не лише в оснївних темах, але й у подробицях їх обробленнями, казками й піснями ріжних, дуже віддалених один від одного народів, — хоть поруч того певна схожість поясняє ся схожістю способів народнього творива, — але власне способів, а не матеріяльних подробиць, які дають ся спільними жерелами, що пустили їх у рух у ріжних сторонах. — Ми нагадаємо собі подробиці бретонської пісні, коли розбирати мемо далі сербські пісні та малоруську казку; ми побачимо їх ріжницї, але рівночасно й схожости, які ніяким чином не можуть бути пояснені споконвічною старинністю теми у так давно розділених народів“.

Далі виписана кельтійська пісня „Слухайте всі“, надрукована у нас на ст. 86—88. Із нотки 2) на ст. 88 виписано лише 2 перші рядки.

„Аби скінчити з західними варіаціями історії про кровосумішку, згадаємо про французькі байки, де ся тема прилядила ся задля переведення думки про всемогучість Сьвятої Діви та папи, попри думку про всемогучість покути взагалї. Така напр. байка *Dit du Beuf* (далі виписано надруковане у нас на ст. 75 про сю й другу байку Жубіналя та ще одну. — Меона. В нотці до остатної байки, зам. р. 3—9 знизу написано: „В руських народніх оповіданнях звїряча шкіра приростає до грішного за кару за загребучість, яка спонукала його надїти її. Так у малоруській вірші про загребучого попа в „Запискахъ о Южной Руси“ Куліша, (II) т., ст. (83—95); порів. у Іконнікова, Графъ Мордвиновъ, 420. Коли не помиляємо ся, то се оповіданє має собі анальоїю в західних *Dits i Fabliaux*“).

„Із передущого ясно, як то кружила в західній Европі історія про кровосумішку, розроблена літературно духовенством задля своїх цілей. Тепер обернемо ся до східної Европи, славянської. Тут мусїли стрїнути ся повісти, що вийшли як із латинських редакцій, так і з здогадної грецької, византійської.

„І дійсно, ми бачимо, що руська історія про Григорія з тим іменем, надрукована д. Костомаровим, занадто близька по-

---

легендою про сьв. Альбана. — М. Др. (Слова від „Отся історія“ виписано пізнійше. Все про сьв. Альбана пор. з надрукованим у нас на ст. 75—76. — М. II.).



дібним західним історіям, аби не мала бути більше або менше безпосереднім перекладом, по всій імовірності з латинської редакції, що дістала ся в *Gesta Romanorum*. У звісному творі д. Пипіна“ (далі йде те, що у нас надруковано на ст. 92 від р. 21 зв., при чому заголовок р. 25—28 зв. підчеркнено, а до нотки до всего того на ст. 92 дописано те, що у нас надруковано в тексті на ст. 94 р. 2—8 зв., але в такій формі: „В виданю *Gesta Romanorum* Oesterley, cap. 81 (ст. 399—409) оповіданє про кровосумішника названо *De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii papae*. Тут батько Григорія названий *Marcus*, воює з його матір'ю *Dux Burgundiae*. В лєтєндї д. Костомарова *Marcus* поцєсований у Пѣркусь, а *Dux Burgundiae* названий князь Бургундіи. По всій імовірності лєтєнда д. Костомарова, се виривок із руської перерібки *Gesta Romanorum*“, а далі йде текст ось який:) „Говоримо се між иншим маючи на оці, що д. Костомаровим видано великоруську копію історії Григорія, яку нам доведе ся порівнювати з малоруськими піснями.

„Таким чином бачимо, що в XVII ст., до якого належать показані д. Пипіним рукописи, історія про сьв. Григорія кружила по Русі, серед книжників, прийшовши сюди з заходу. Але подібні історії могли зайти в Русь і з півдня, від Греків безпосередно або за посередництвом балканських Славян. Д. В. Ламанський надруковано з рукопису коло першої половини XVII ст., що находить ся тепер у бібліотеці в Люблянї (Ляйбах), болгарське оповіданє про сьв. Павла Кесарійського, яке передає історію вповні схожу з західними оповіданнями про сьв. Григорія. Д. Ламанський бачить у рукописах, із яких складає ся збірник люблянський, сліди перекладів із грецького. (В нотці до сего після цитату Ж. М. Н. Пр. додано: „Д. Ламанський каже, навівши повість (і зацітовано слова Ламанського, надруковані у нас у тексті на ст. 2 р. 16—4 зн. і ст. 3 р. 1—3 зв., після чого написано:) Коли д. Ламанський під словом „орігінал“ розуміє найблизшу византійську редакцію, з якої зроблена болгарська, то вона, на жаль, і доси не вказана. Що-ж до первісного жерела, як і найблизших болгарській історії латинських, французьких і інших, то все сказане висше досить потверджує думку, виражену і д. Ламанським, про перехід оповідань і пісень від одного народу до другого, навіть не так близького, як Серби Болгарам, або обоє Грекам. — Болгарське оповіданє про сьв. Павла зо статі д. Ламанського перекладено на



німецьке д. Шіфнером і надруковано в згаданій вище статі Köhler'a акад. Шіфнером у Germania XV, 288. — М. Др. Далі виписано зміст оповідання, надрукований у нас у тексті ст. 1 р. 14—6 зн. і ст. 2 р. 1—21 зв. Далі йде такий текст:)

„Ледви чи можна сумнівати ся, що зовсім подібне оповідане було по-просту перероблене Сербами в пісню, два варіанти якої поміщені Караджичем у його збірнику під іменем „Наход Сімеун“. Те, що ми находимо се оповідане в формі епічної народної пісні, зовсім не повинно нас лякати, після того як ми бачили в такій же формі бретонської пісні оповідане про сьв. Юліана, після того як між сербськими епічними піснями находимо напр. казку про вужа-царевича<sup>1)</sup>, або оповідане про грішну матір<sup>2)</sup>, подібні яким маємо в прозі в малоросійській (і великоросійській і н.) казці, або легенді. Епічна пісня, — чи то сербська пісня, чи великоруська биліна, — се поперед усього форма, в яку може одягати ся найрізномордніший зміст, як місцевий, так і чужий<sup>3)</sup>. В неї то у Сербів і одягла ся книжна історія про кровосумішника, і, розуміє ся, подекуди дістала народній місцевий відтінок, не чужий і болгарській прозаїчній історії.

„Один варіант дуже близький одній із повістей д. Костомарова про Григорія, але початок його схожий з початком історії сьв. Альбана. Ось він по перекладу д. Костомарова, що вміє так живо передавати по російськи епічне оповідане чужих:

Далі вказано на пісню „Виховував цар“, надруковану у нас на ст. 9—10, потім іде той самий вступ до другої пісні тай сама вона „Рано вийшов старець“, надруковані у нас на ст. 10—13.

„Старинна рукописна література представляє ще одну варіацію теми про кровосумішку, в якій злучено риси історії і сьв. Григорія і сьв. Юліана і Юди, в якій хоть і вставлено

<sup>1)</sup> Карадж. II, 51—53 і Рудченко, Южнорусскія сказки, I, ст. 81.

<sup>2)</sup> Карадж. I, 135; Костомарів, Памятники старинной русской литературы, I, 101; пор. Болгарські пісні Міладіновців, ст. 47—56.

<sup>3)</sup> Ось один із дуже численних примірів прозаїчної і пісенної передачі одної й тої самої теми народами дуже віддаленими один від одного: в збірнику бретонських пісень поміщено оповідане на тему, як то негарно довго плакати за мерцями (61—67), таке самісіньке, яке в прозі розказує ся у нас на Україні.



дуже багато християнських подробиць, але в цілій фабулі задержано більше рисів з історії Едіпа. Се оповідане про сьв. Андрея, яке д. Костомарів надрукував по збірнику, що належить д. Буслаєву<sup>1)</sup>. Ми надрукуємо його в цільному перекладі, бо його буде интересно порівняти з малоруською народньою казкою, яка є у нас.

Далі виписано оповідане „Було місто“, надруковане у нас на ст. 17—20.

„Се оповідане маємо в малоруській казці, записаний д. Манджурою в с. Снягубовці Александрівського повіту Катеринославської губернії:

Тут іде оповідане „Був чоловік та жінка“, надруковане у нас на ст. 22—23; далі ст. 54—55 рукопису нема, але, здає ся, нічого не хибує, бо йде далі те саме оповідане — про Марію Єгипетську — що у нас на ст. 23—24, лише що в р. 25—6 зв. зам. „та наївними поясненнями імен, які подибують ся в ній“ нап. „та пробі пояснити незрозумілі власні ймена“; р. 29—30 зв. зам. цілого тамошнього речення нап. „і хлопчик припливає до доньки „огородника“; р. 32 зв. зам. „молодець“ — „він“; р. 33 зв. зам. „попав у своє рідне село“ нап. „попав у те село, де він родив ся“; ст. 24 р. 14 зв. зам. „загребали“ — „загребли“ (але хибно!).

„В збірнику руських народніх легенд Афанасьєва є два варіанти оповідань про кровосумішку, які, очевидно, вийшли з одного жерела з передущими, але значно відхилили ся в декотрих подробицях. Тут кровосумішка мотивує ся тим, що чарівник закляв скарб, який дає ся лише тому, хто сповнить гріх із матірю, сестрою та кумою. Сама мати із загребучости наладжує гріх. Далі оповідане схоже з малоруським. Другий варіант Афанасьєва кінчить ся оригінально, думкою в роді тої, яка викликала кінець згаданого в примітці малоруського оповідання про розбишаку, але своєрідно: грішник дістає прощу за те, що вбив розбишаку. „Мірз за тебе умолив Бог“, говорить піп-сповідник<sup>2)</sup>.

„Ми бачимо тепер, як то кружили й кружать оповідання про кровосумішку сина й матери, батька й доньки, брата й сестри, в словесности західній, славянській і нашій, як вони

<sup>1)</sup> Памятники, II, 415.

<sup>2)</sup> Русск. нар. легенды, № 28, ст. 91 і д. „Грѣхъ и покаяніе“. Пор. примітку до цієї, ст. 177 і д.



з книжок переходили в усну пів-народню й народню словесність і навіть, як ми бачили на примірі Бретонців і Сербів, і в народні пісні.

„Чому-ж і наша малоруська пісня, наведена висше, не могла мати такого-ж походження, не могла повстати з подібного-же книжного оповідання про Григорія, яке перейшло зразу через народню редакцію в роді оповідань про Андрея Критського? Се не лише можливо, але навіть, як про те переконують нас деякі подробиці пісні, напевно мусіло було бути.

„В більшій частині варіантів іде діло, виразно або заплутано, про подвійну кровосумішку, матери з сином і сестри з братом. Остатнє являє ся несподівано, як неумотивовано нічим і те, що мати пускає своїх дітей у море. Коли се попросту нешлюбні діти, яких бажає збути ся вдовиця, або дівчина, то чому-ж туди не йде й її донька? Ясно, що в первісному жерелі пісні обі кровосумішки були розставлені консеквентійше і причина, чому дитина викидає ся в воду, те-ж пояснена, як се ми й бачили в оповіданю про Григорія та його рідних. Але особливо переконує нас про те, що наша пісня повстала з оповідання про Григорія, подробиця, яку подибуємо в багатьох її варіантах і яка інакше зовсім незрозуміла. Один із „донців“ або „козаків“ пісні, яких удова бачить у кораблі, (читає) „листи“ або книгу“. Та „книга“ се не що инше, як останок тих дощок, або тої записки, — по сербськи „кніі“, — на яких була описана історія народин хлопчика Григорія.

„Бачучи, як неясне оповіданє, змішані обставини, як не до ладу поставлена в пісні малоруській така важна річ, як оті „листи“, ми переконуємо ся, що та пісня не могла бути оригінального походження, а зроблена з чужого прозаїчного взірця і при тому такого, з яким народня пам'ять і уява ніяким чином не могла дати собі раду.

„Розглядаючи далі вказані висше варіанти пісні малоруської, ми приходимо до висновку, що угорсько-руський<sup>1)</sup> (Ходило дівчатко) стоїть собі зовсім одиноко. Він мусів повстати самостійно з кружившого в країні оповідання, яке могло повстати з кнвжної історії Григорія, що була в західноруських копіях Дѣй Римскихъ, подібно тому, як повставали малоруські оповідання про Андрея Критського з книжних повістей в роді тої, якої північноруську редакцію надрукував д. Костомарів. Інші,

<sup>1)</sup> В оригіналі хибно „галицький“. — М. П.



по більшій частині українські редакції, дуже імовірно, що повстали навіть на Україні, розуміє ся, з прозаїчного оповідання про Григорія, дуже близького до того, яке надрукував д. Костомарів. Слово терем, зовсім незрозуміле Галичанам<sup>1)</sup>, і донці, які появляють ся в більшій частині варіантів, показують на схід від малоруської України, на Україну великоруську. Деякі варіанти у Чубинського мають і т. д., як у нас на ст. 104—106 (і нотка на ст. 107).

„Але де би і т. д., як у нас на ст. 109 (без нотки 2) до ст. 110 р. 1—26 зв. (з такими відмінами: в р. 3 зв. пропущено „розібраних“; р. 5 зв. зам. „пісень“ нап. „пісні“; р. 8 зв. нема „старинної“) і ст. 111 р. 1—2 зв., без нотки; далі йде ось що: „Не далеко від народнього світогляду втікли й середновічні духовні, бо аж у пореформаційні часи переміг нарешті в головах бодай найсвещеніших духовних християнський деїзм, який викидає з релігійної сфери образи й способи думання політеїзму. Мало того, середновічні духовні були, ще більше ніж народні маси, зайняті ідеєю прояви божеської тай діавольської сили в природі і при тому були часто заінтересовані переведенням певних думок усякими способами, маючи до того можливість через свою начитаність переймати фантастичні образи з переказів різних країн, уносили в свої писання та проповіді либонь чи не більше чудес, ніж їх представляють чисто народні пісні. Д. Костомарів має за останок старинного славянського поганського птицеволхвованія те, що в його легенді про Андрея долю його пророчать його батькови птиці. Тим часом, мов би навмисно, власне сеї подробиці й нема в народній казці про Андрея, в якій, як показує ся, на одну подробицю менше, ніж у духовній легенді. В книжнім же оповіданню про“ і т. д., як у нас на ст. 113 від р. 9 зв., але з такими відмінами: р. 13 зв. зам. „який не міг зберегти ся“ нап. „якого не можна було зберегти“; ib. р. 15 зв. пропущено „чудесні“; ib. зам. „їхніх“ — „своїх“; ib. р. 17 зам. „займали нас“ — „уже згадували ся“; р. 20—25 нема в рукописі і йде казка про свв. Дзюба, але з такими відмінами: р. 26 зам. „росказує ся“ — „росказу-

<sup>1)</sup> Що до Галичан, то се правда, але Угорські Русини мусіли розуміти слово терем бодай так, як його розуміють і тепер Мадяри — себ то, в значінню „кімната“ взагалі, а не спеціяльно жіноча. Слово „терем“ перемінено на „терен“ не в угорсько-руським, але в галицьким варіанті (див. Головацький, Народня п'єси, ч. III, ст. 23—24. Пор. ст. 26 отсего тома). — М. П.



вало ся“; ib. р. 28 пропущено „своєї“ і зам. „тай зробив нею“ нап. „яким (пальцем) зробив“; ib. р. 32 зам. „дзюб вплив у Нормандії, коли“ нап. „той дзюб вплив у Нормандії тоді, коли“; ib. р. 35 зам. „Там було засновано й“ нап. „Там і було засновано“; ст. 114 р. 1—2 зам. „само названо було так тому“ нап. „по-просту тому так називало ся“. Далі виписано „Взагалі“ і т. д., як у нас надруковано на ст. 114 р. 3—29 із такими змінами: р. 14 зам. „людської душі тай християнина“ нап. „людської душі, як символ християнина“<sup>1)</sup>; ib. зам. р. 20—25 зв. написано: „але якби вони (духовники) не мали в пам'яті біблійних фраз і культу хреста, якого зображення бачили на рогах оленя, то певно й те, що з місцевих європейських матеріалів ніяким чином не могли би повставати ті легенди про оленів, яких так багато кружило в середньовічному християнстві“. А далі: „Так у наведеному нами висше народньому оповіданню про Марію Єгипетську її ховають льви; — але-ж те саме роблять із нею льви і в життю її в *Legenda Aurea*, в якій вони викопують могилу і для сьв. Павла, в якій ворони носять їду сьвятим, як у старому завіті Ілїї й т. п.<sup>2)</sup>). Не виходячи з предмета наших легенд“ і т. д., як у нас на ст. 114 р. 15—13 зв. і ст. 115 р. 1—2 зв. (лише зам. „грала“ — „грає“), а далі: „Зовсім не в народній поезії, а в найстарших легендах про мучеників (напр. сьв. Євдалія) та сьвятих, душі їх відлітають у виді білих голубок“, далі: р. 5 зв. зам. „дійдемо“ — перейдемо“; ib. зам. р. 14—15 зв. написано: „Чи можна бачити напр. у здержливости Великорусів від уживання голубів до страви щось таке, що мало початок у місцевому поганстві, а не по-просту результат впливу церковних образів“ (написане далі зам. р. 17—20 не викінчено), а далі: „Такий же відблиск церковних образів треба бачити і в малоруському віруванню, що воли й коні і взагалі“ і т. д., як ib. р. 22—24, а зам. дальшого „Вона звязана з Різдвом Христа“ нап. „і звязує ся з євангельським поміщенням народженого Христа“; ib. р.

<sup>1)</sup> В нотці до сего ст. 114 такі відміни: р. 13 зв. зам. „У тій книжці“ — „У Морі“; ib. р. 10 зам. „нашої гадки“ — „висловлених висше гадок“; ib. р. 8 зам. „книжники“ — „письменники“, зам. „цілу“ — „всю“, а зам. р. 6—1 написано: „Коли-ж середньовічні черці хотіли піднести в очах віруючих се або те сьвяте місце, сю або ту реліквію, то тут уже ревність їх у натовплюванню чудес не знала міри“.

<sup>2)</sup> В нотці до сего написано те, що у нас надруковано на ст. 113 р. 6—2 знизу. Самий текст пор. у нас ib. р. 20—25 зв. — М. П.



28 зам. „Остатній рядок узято зо слів“ нап. „а се остатне (зв'язано) з словами“; *ib.* р. 30 зам. „вола“ — „волів“; зам. р. 31—33 (від „має“) нап. „окрім місцевих причин має ще, розуміє ся, й церковні, сьвященні, зв'язані з історією Різдва“; *ib.* р. 33—34 зам. слів від „на“ до „сьвяті“ написано „на фреску Різдва коло вола й осла нарисовано авреолі, як коло сьвятих“; *ib.* р. 35—38 від слів „B. Brunet“ до „включно“ зовсім нема, а натомість є: „Казки тай байки духовних не лишили ся. розуміє ся, без впливу на народню зоологію, в тім числі й на ?  
Ми вкажемо на те, що й у нас рід Zaunkönig називася Мартин. Про сю птицю розказував збірник побожних історій XII ст., що вона сиділа раз і в гордошах подумала, що коли й небо впаде, то вона його піддержить, — коли се впаде листок із неба, і птиця закричала: сьвятий Мартине, сьвятий Мартине, поможи твоїй бідній птиці. — Про Martinsvogel див. Grimm, D. Mythologie, 2. Ausg. 1803“ (в оригіналі: 1083!); *ib.* р. 39 зам. „не можна перечити“ нап. „лишає ся в силі“; *ib.* зам. р. 40—42 від „що“ нап. „що в наших різдвяних віруваннях, обрадах і піснях багато глибоко-старинного“.

Кінець розвідки в 1-ій редакції (себ то першої частини II) такий:

„Взагалі, коли ми, подибуючи що чудесне в народніх оповіданнях, будемо доконче поясняти все оповідане старинним мітом, а все чудесне в середовічних духовних легендах уважати останком місцевого поганства, то втратимо під собою всякий твердий науковий ґрунт. Порівняно-історичний (статико-дінамічний) дослід власне й мусить показати нам, як повставали, на звисних степнях культурного розвою, звисні образи й вірування. і те, як вони приладжували ся, наростали, змінювали ся при нових культурних умовах, і те, як вони переносили ся із країни в країну дорогою штучною, — як напр. в сих разах, завдяки впливови християнської церкви“.

Резюме другої частини розвідки п. з. „Брат і сестра“ або, по пізнійшій донисці „Розлучені брати й сестри“, яка займає ст. 62—133 рукопису, та кілька ненумерованих уставок, дамо лише коротенько. словами самого автора (змістом, — повнішим, написаним трохи пізнійше від тексту; є й давніший, коротший), бо й так уже ся розвідка зайняла чимало місця.

Ось той зміст:



„Українська пісня про шлюб брата й сестри в коршмі. — Мітологічне її пояснене ув Афанасьєва й інших. — Білоруські купальські варіанти тої пісні та білоруські запозичення з українських пісень у загалі. — Фінал пісні — переміна в квітку і метаморфози в українських піснях у загалі. — Їх пізнійший характер. — Ріжниця первісного фетишзму від пізнішого пантеїзму. — Розвій ув Українців пантеїзму під захистом і впливом християнського деїзму. — Християнський характер української пісні про шлюб брата й сестри. — Пояснене вставки в ту пісню переміна брата й сестри у квітку.

„Ріжниця української пісні від мігів іренландського та грецьких, від гімна Ріт Веди про Яму й Ямі тай від зендського оповідання про Меш'ї й Мешьяну.

„Болгарська пісня „Павелъ и Сестра“ та польська казка. Сербські пісні про пробу брата оженити ся з сестрою. Найближші до малоруської пісні: словацька, чесько-моравська та лужицько-сербські. Їх німецькі першовзріці. Голяндська відміна німецької пісні. — Відносини німецької пісні „Der Staar und das Badewannelein“ до пісні польської та до великоруських бідін про Михайлу Казнеровіча, Альошу Поповіча та сестер їх.

„54 новела Боккачієвого Декамерона. — Бретонська пісня про клерка Галліка та сестру його. — Жидівський плач за дітьми первосвященника. — Комедії Плявта й Теренція про розлучених братів і сестер. — Зв'язь німецької пісні з жидівською. — Німецька пісня — найближше жерело північно-західно тай східно-славянських.

„Ще дві пісні про стрічу розлучених братів і сестер: 1) пісня про братів розбишаків і сестри їх, 2) українська пісня про купівлю братом сестри на невольничому ринку. — Сербські та болгарські пісні про те-ж. — Інша болгарська пісня про стрічу брата й сестри; точки стичности її з великоруськими біллинами. — Українська пісня про купівлю братом сестри на ринку — відгук південно-славянських пісень.

„Українська і великоруська пісня про купівлю тещі зятем Турчином і Татариним і зв'язь отсеї пісні з історією про кровоумішку через болгарську пісню.

„Наконежна замітка про порівняну методу“.

На обгортці дано розвідці заголовк: „Малоруська народня словесність між Сходом і Заходом. I. Едія руських пісень і оповідань (із разу було: народніх оповідань і пісень). II. Найдєні брати й сестри“.



Вважаємо незайвим дати ще дві увазі Драгоманова до розвідки, списані на особних, нумерованих картках, які певно служили йому підмогою при рефераті на археологічному конгресі в Києві 1874 р., де він напевно говорив, а не читав усей розвідки: 1) „Порівняний дослід відкрив у пам'ятках народньої словесности та повірках цілий ряд однакових у різних народів. Появилися різні теорії, пояснюючі причини тої схожості: одні поясняли ту схожість походженням тих оповідань із одного жерела, спільного всему племені індоєвропейському, другі коінциденцією, треті літературними зносинами. Не вважаючи на реакцію остатньої теорії, вона все-ж таки завойовує й віддає безперечні услуги точній науці про людський побут таї оповідання. Розуміє ся, виключно ся теорія не запанує, та все-ж таки їй повело ся вказати цілий ряд оповідань, які треба признати запозиченими народом від народу, так називані мандрівні оповідання. Подібного рода мандрівних оповідань відкрито не мало і в Росії, переважно межі прозаїчними оповіданнями. Але більша частина наших дослідників, шановних імен яких не треба й називати тут, так вони звісні, — полишали на боці пісні народні. Окрім того, з різних причин, остатнім часом досліджуване нашої старовини та народнього життя сконцентрувало ся переважно на великоруській країні; білоруська-ж і малоруська або ігнорувала ся, або відсувала ся на другий плян. Тим часом, коли в яким будь питаню, то в питаню про культурні зносини руського племені з иншими народами, дослід західно-руських народностей має важне значінє, особливо малоруської, котра що до географічного положення, історичних відносин таї етнографічних рисів представляє подекуди гудз, який зв'язує? північний схід Європи зо славянським і неславянським південним заходом. У багатьох питаннях як про давні так і про нові верстви в руській народній культурі таї її пам'ятках — малоруська країна повинна стати точкою виходу для дослід. Ось чому між иншим ми вважали особливо доконечним узяти ся за дослід малоруської народньої словесности задля добути результатів, які можуть мати значінє рішень загальних питань науки про руську народню культуру<sup>1)</sup>; зупинивши ся переважно на таких появах, які пропускали ся без уваги, або поясняли ся невідповідно,

<sup>1)</sup> Після слова „питань“ написано потім у горі „в історії культури“, але не поправлено відповідно всей фрази, яка, бачу, мала виглядати так: „в історії руської народньої культури“. — М. П.



через неповноту досліду. Такі відгуки західних пісень у малоруських, — указані нами в примітках до NN. I т. Ист. П. М. Н., розпросторених на півдні та півночі Руси, та в статті про пісню про Королевича або Корольюшку, в З(аписках) Юго-зап. Отд. Сим разом зупинимося на“. 2) „В отсій статі ми зачіпали загальні питання про методи пояснювання народніх оповідань і повірок лише в крузі появ безпосередно належних до нашої теми. Але тому, хто знає літературу подібних питань, західну й особливо славяноруську, — звісно, як то глибоко запустило своє коріне самовільне пояснюване ріжних повірок і оповідань, як останків місцевих або племінних мітів і як відносно слабій ще супротивний напрям, який старає ся пояснити загально розпростор“

Як пильно займав ся сею справою Драгоманів уже коло 1874 р., як дуже ходило йому про те, аби показати вплив заграниці на Україну, який відбив ся між иншим і в наших народніх оповіданнях і піснях, а особливо про те, аби показати власне на темі про кровосумішку, як давно наша Україна стала що до того цивілізованою країною та як широко закрюював свої дотичні студії народньої словесности порівняною методою, видно між иншим і з заголовків, виписаних ним на сій остатній картці (вздовж і впоперек на обох сторонах): „Порівняні досліди з руської народньої словесности. Пісні й перекази про кровосумішку. I. Міт про Едіпа в руських народніх оповіданнях. II. Шлюб Брата й Сестри“. „Европейські відгуки“. „З історії мандрівних оповідань на Руси. Досліди М. Драгоманова“. „Руські пісні й оповідання про кровосумішників. I. Мати й син. II. Брати й сестри“. „Західні відгуки в руській народній словесности“. „Чужоземні теми в малоруській народній словесности“. „Руські пісні й оповідання про кровосумішку. Порівняний дослід. I. Руські оповідання про Едіпа. II. Оповідання про розлучених братів і сестер“. „Порівняні нариси про руську народню словесність“. На картці-ж, писаній пізнійше, заголовок такий: „Між Сходом і Заходом. Порівняні нариси української народньої словесности. Вступ. I. Український Едіп“.

Друга редакція розвідки, призначена певно для „Трудів“ київського археологічного конгреса 1874 р. (які вийшли аж 1878 р.), зладжена 1876 р. у Відні, де тоді жив Драгома-



нів, — на копії першої редакції, зроблений рукою неб. Ілара Гарасимовича, що те-ж жив тоді в Відні<sup>1)</sup>.

Ріжниці свої другої редакції від першої такі:

Ст. 143 р. 10 зв. після „яких“ додано „по культурним епохам“; ib. р. 15 зам. „українських“ нап. „руських, переважно малоруських“; ib. р. 18 зам. „кровосумішки. Ними“ написано: „яких особливо багато в Малоросії. Народніми оповіданнями про кровосумішку“; ib. р. 18 зам. „Іх“ нап. „Пісні й оповідання на сю тему“. Такі ріжниці першої сторони другої редакції, переписаної Гарасимовичем і поправленої Драгомановим. Але остатний написав зараз інший вступ, який наліпив на перший. Початку того вступу нема, та він був певно подібний тому, який подано вгорі на помічній картці (1-шій) до реферату 1874 р.; дальший тяг ось який: „взяли ся за дослід малоруської народньої словесности, як її самої, так особливо в звязи її з іншими руськими і неруськими, — і зупинили ся (все попереднє потім перечеркнено) переважно на таких її появах, які або полишали ся без уваги, або поясняли ся невідповідно, через неповноту дослідів. Такі підгуки західних, переважно розбишацьких і воєнних пісень, указані в примітках до 20, 63, 64, 65—69 нр. I тома Историческихъ Пѣсень Малорусскаго Народа, виданих нами вкупі з В. Б. Антоновичем<sup>2)</sup>, і розібрана нами в II т. Записокъ Югозап. Отд. И. Р. Географ. Общества пісня про Королевича, так дуже розпросторена в Малоросії та Великоросії, яка є не що інше, як один із багатьох відгуків лицарської поезії, а зовсім не стара руська пісня, як думають декотрі вчені. В примітці до тої статі та до замітки „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскихъ бычигъ въ Малороссіи“ (в Др. и Нов. Р., 1875, серпень) ми вказали цілий ряд подібних же захожих у Росію пісень. Поки що в ко-

<sup>1)</sup> Неб. Гарасимович скопіював усю розвідку; та копія займала вся більше як 184 сторони folio. До першої частини розвідки маємо під рукою ст. 1—96 тої копії (нумерації Драгоманова, або 1—88 нумерації Гарасимовича), до пісв „На ріки, на речюшки“, надрукованої у нас на ст. 110. Але що весь текст оповіщеної у нас розвідки кінчить ся з ст. 116, то виходить, що нам мало хибує рукопису до кінця першої частини розвідки в другій редакції. До другої частини розвідки в копії Гарасимовича, з поправками автора, маємо поки що лише ст. 135—184 (нумерації Гарасимовича), значить, хибувало би ст. 97—134; але й вони чей найдуть ся.

<sup>2)</sup> Розбишака вбиває свояків жінки, Купівля братом сестри-полоняниці, Теща в полоні у зятя, Брат продає сестру, Батько продає доньку, Дівчина-вояк.



фотких бібліографічних замітках (у Записках Югозап. Огд. Русск. Географ. Общества та в Rivista Europea) ми вказали на відгуки в малоруській народній поезії — міщанської та сатиричної поезії західноєвропейської. Тепер ми зважуємося звернути увагу читача на цілий цикл переказів і пісень малоруських, із яких є багато або повинно бути і в Великій Русі і які те-ж плід чужоземного впливу церковного та лицарсько-воєнного. Се пісні тай оповідання про кровосумішку; які вже не перший раз стають предметом літературної праці в Росії і, як побачимо зараз, викликають ріжносторонній інтерес. — І. Народніми оповіданнями про кровосумішку користувався, очевидно, Гоголь, пишучи одно з найефектніших оповідань у „Вечерах на хуторі“ — „Страшная Месть“. Пісні тай оповідання на сю тему переробляли в балади (Костомарів) і повісти (Костомарів, Марко Вовчок). Та єї пісні тай оповідання звертали увагу і з ученого становища, — і ми гадаємо, що з сего становища не раз іще звернуть ся до них. Для учених отсі оповідання інтересні між иншим і своєю схожістю, то взагалі, то в подробицях“ (тут кінчить ся наліпка; далі мали йти р. 23—32 ст. 143, лише що зам. „подію, яка вразила“ нап. „події, які вразили“. Далі все, як у першій редакції (зазначено на ст. 143), лише що до цитату з Костомарова додано: „А про те д. О. Міллер, якому звісні й західні варіанти оповідання, каже: „По разнообразію изводовъ, при повсемѣстной распространенности, можно полагать, что сказаніе это существовало и въ западной Европѣ и у славянъ независимо отъ грековъ“. Илья Муромецъ и богатырство Кіевское. 1870. 12“.

Ст. 144 р. 1 зв. зам. „виявляє“ нап. „зраджує“; ів. р. 7—8 зам. „українських пісень“ нап. „руських переказів і пісень“; ів. зам. від „а“ до „Великорусів“ нап. „тай инших народів“; ів. зам. р. 11—12 (від „коли“ до „Великоруси“) нап. „бодай східні Славяни“; ів. р. 13 зам. „ось“ нап. „тут, як показало ся“; ів. р. 31 і 34 зам. „метода“ нап. „ідея“. Ст. 145 р. 3 зв. зам. „нових“ нап. „новіших“; ів. 6 перед „мітологічне“ додано „здогад про“; ів. р. 10 перечеркнено „лише“; ів. р. 14 після „другого“ додано „народу“; ів. р. 17—20 підчеркнено; ів. р. 25 зам. „як побачимо низше“ нап. „— звязь, як побачимо в свій час“; ів. зам. р. 27—30 написано: „В першій з тих пісень іде діло про шлюб сына з матірю, в другій про шлюб брата й сестри, що здибали ся в кор-



шмі, в третій про кровосумішку кількох братів розбишаків з непізною сестрою після вбивства її мужа, в четвертій про купівлю братом сестри на невідільничому ринку" (і зазначено, що далі має йти а capite і цитати пісень узяті в скобки). Ст. 146 р. 6 і 8 зв. підчеркнено „або“; ст. 146 (згідно 32 р.) 15 зв. зам. „дійсно“ нап. „дуже“; ст. 147 (згідно ст. 33) додано надруковане у нас на ст. 33 р. 30—35 зв.; ст. 147 перечеркнено р. 13—22 зв.; ст. 147 перечеркнено р. 22—36 зв. і ст. 148 р. 1—10 зв. а зам. них дописано надруковане у нас на ст. 34 і 35 р. 1—28 зв.; ст. 148 (згідно 36 р. 23 зв. перед „тамариск“ додано „вістун весни“; ст. 148 перечеркнено р. 20 (від „гарний“) до 31.

Сих кілька різниць між першою та другою редакцією ми навели лише для приміру; взагалі-ж заважаємо, що ся друга редакція перейшла майже вся до четвертої, надрукованої у нас — із виїмкою змін, показаних нами в нотках до 4-ої редакції та тих, які ще покажемо, говорячи про 3-тю редакцію, — так що різниці між першою та другою редакцією легко найти порівнюючи четверту редакцію з першою, показаною нами вище докладно. Додамо, що в другій редакції є вже проби поділу розвідки на глави (але без подання змісту їх): I-а гл. займала від поданого нами початку 2-ої редакції включно до слів на ст. 146 „На отсі питання й може дати відповідь порівняний дослід“, II-а гл. від дальших слів на ст. 146 „Перший здогад“ (не знати доки), III-а гл. не зазначена, IV-а від слів на ст. 152 „Коли з чим“ і т. д. (здає ся, вже до кінця).

Чому розвідка в отсій другій редакції не була надрукована в „Трудах“ київського археологічного конгресу, — не знати.

Третя редакція розвідки зроблена на рукописі 2-ої, напевно аж у Женеві, і то мабуть 1883 р., після того, як Драгоманів мав більше часу, переставши (22-го мая) видавати „Вольное Слово“; в усякім разі ся редакція була готова перед 23 листопада 1883 р.<sup>1)</sup> Вона роблена для видання по німецьки (коштом автора) п. з. Vergleichende Studien über die Volksdichtung der Ukraine (або під перечеркненим заголовком „Між Заходом і Сходом“). Порівняні нариси української народньої словесности“.

<sup>1)</sup> Див. лист Драгоманова до Ів. Франка з 23. XI. 1883 у книжці „Листи (М. Драгоманова) до Ів. Франка і інших. 1881—1886. Львів, 1906, ст. 22).



Перекладаємо тут усе дописане автором (по російськи) до сеї третьої редакції:

Вступ. Богатство устної словесности у славянських народів, особливо у східних. — Головні напрями в студіях народної словесности в Західній Європі та в Росії: школа романтично-національна; школи порівняні: мітологічно-племена (арійська) та літературно-міжнародня. — Хід студій української народної словесности. — Проби порівняного досліду її. — Важність України для історії міжнароднього руху поетичних оповідань<sup>1)</sup>.

„Як відомо, славянські племена визначають ся відносним богатством своєї устної словесности, — а через те не дивниця, що студії памяток отої словесности в славянських літературах, які звичайно лишають ся що до якости тай скількості дуже по-заду літератур народів західно-європейських, почали ся так рано тай розвили ся на стілько, що звертають на себе корисну увагу навіть представителів багатших літератур, які встигають пізнати ту галузь в науці славянській. Видання руських народніх пісень Чулкова (1788), „Древнихъ русскихъ стихотвореній“ Якубовича (1804) і потім Калайдовича (1818) зо спису козака Кириші Данілова, „Опытъ собранія старинныхъ Малороссійскихъ пѣсень“ кн. Цертелєва<sup>2)</sup> (1819), „Малороссійскія пѣсни“ тай „Украинскія пѣсни“ Максимовича (1827 і 1834), „Украинскія и червонорусскія пѣсни“ Лукашевича (1836) належать до найстарших і ліпших на свій час збірників ув Європі, як і збірники: сербські Вука Караджича (1818—1823), чеські Челяковського (1822—1827), словацький Колляра (1833) і т. и.

„Треба зрештою сказати, що порівняне славянських наукових праць із західно-європейськими буде зовсім корисне для перших лише що до самого збираня матеріялу. Що-ж до поясненя його, то славянські літератури далеко гірші від західних і взагалі тут славянська наука не лише що йде за західною, але й дуже лишає ся по-зад неї. Тепер напр. мало в котрому збірнику народніх пісень у західній Європі нема порівняних приміток, із яких видно, які пісні або частини їх можна вважати дійсно національними, а які інтернаціональними; в Росії же навіть для багатьох дослідників мало не все, записане „з народніх уст“, уважає ся виключним національним добром,

<sup>1)</sup> Далі було ще „між Сходом і Заходом“.

<sup>2)</sup> В оригіналі „Цертелєва“!



пригожим для характеристики власне руського народу, — і часто самий здогад переходу до того народу пісні й оповідання від иншого народу витає ся як ересь, образлива для національної гідности. Заразом, у руських учених поясненнях памяток народньої словесности часто мирять ся поруч себе всі системи, які складали ся в західній Європі протягом усього XIX столітя в усій незгоді їх вказівок, при всій припізнености багатьох із них, — на що приміри читач побачить далі. Чергували-ж ся в Західній Європі ті системи під впливом чим раз більшого-порівняння матеріалів з різних місцевостей не лиш Європи, але всего старого, а далі й нового світа, — чергували ся й росли в порядку приблизно такім:

„У початку XIX столітя (в Англії-ж і по части в Германії навіть у кінці XVIII) звернено увагу на устну народню словесність під впливом романтизму, патріотичної та релігійної реакції клясично-французькому космополітичному літературному матеріялові та його розсудливому духови. Напрям романтичний зробив чимало для поставлення питання про студії устної народньої словесности тай для її збирання. Але теорії романтичного-напряму, які бачили в памятках народньої словесности самовільний плід національного духа, не могли довго панувати в західній науці, котра при тіснім обміні думок між ученими різних націй дуже швидко мусіла завважати схожість між багатьма зо словесних творів тих націй. До того ще в першій четвертині XIX ст., через пізнанє Англічанами Індії та її літератур, переказів і релігій стало можливим порівняти твори устної словесности народів європейських із творами посвоєчених їм народів Азії. Романтично-національний напрям у науці про народню словесність перейшов у порівняний. А що порівняний дослід відбував ся зразу переважно в області племен так називаних індо-європейських, або арійських, і все-ж таки під впливом останків романтично-релігійного напряму, який найрадше шукав у народній словесности переказів старинних вірувань, то весь новий напрям набрав виключно арійського характеру, та ще арійсько-мітологічного. В піснях, казках, пословицях і т. п. шукали найперше міта; все схоже в словесности різних народів уважали останком старинного спільного всім арійським племенам морального добра, назбираного ще перед розділом праарійського племені на окремі племена, — при чому дивним дивом, усе індійське схильні були вважати за старинне, так мовби то індійське племя після свого відокремлення від инших і не-



жило історичним житєм. Такого рода арійсько-мітольоґічний напрям виразив ся найяснійше в працях Грімів про народню словесність і вірування.

„Дальше пізнанє літератур азійських народів відкрило значне число схожих переказів, — особливо з круга казок, — у народів зовсім не одного арійського племені, але й семитського і навіть так називаних монголоїдів. Пояснити сю схожість збереженем пам'яті з часів, коли ті так різнородні племена чинили ще одно ціле, стало вже рішучо неможливо. Сю схожість треба було пояснити або коінциденцією самовільно повсталих у різних місцях представлень, або-ж обміном між народами вже в літературну епоху. Мітольоґісти радо вхопили ся за перше поясненє. Але дослід текстів середновічної літератури народів азійських, африканських і європейських, слідом за звісною працею Бенфея про розпросторенє на Сході й Заході індійських казок зо збірника „Паньчатантра“, показав істнованє пізнійшого, переважно літературного обміну між ріжними народами старого світа, при чому власне розпросторенє звісного оповіданя у різних народів стало дуже часто свідомством зовсім не старинности його, а відносної новини і чисто літературного або-ж морального його значіння, а зовсім не мітольоґічного. В міру подрібного дослід писаних памяток старини вкупі з устною народною словесністю чим раз більше виявляло ся істнованє обміну між устною і писаною словесністю, при чому раз устне, давнійше оповіданє було жерелом писаного, а другий раз, навпаки, і майже завсїди, при обопільности різних народів, одна й та сама тема тільки й того що появляє ся то в устній, то в писаній формі, то в прозаїчній, то в пісенній. Відкриті таким чином цілі круги оповідань, яким німецькі вчені дали назву мандрівних історій (wandernde Geschichten), добили на смерть, особливо в науці про західно-європейську народню словесність, школу виключно національну, показавши, що добра частина тої словесности (в західній Європі мало що не  $\frac{3}{4}$ ) належить до циклів міжнародніх, а разом заставили перенести час коли не первісного повстаня звісних тем у сего чи того народу, то час розпростореня їх серед тих народів, у яких їх тепер находимо, з давньої давнини в епохи відносно дуже пізні. Разом були підкошені й космічно-мітольоґічні поясненя розуміння цілої маси оповідань.

„А в тім, новійша школа літературно-інтернаціональних пояснень творів народньої словесности не нищить до решти



давніших пояснень, національних, ані мітольоґічно-племінних (арійських). Звісна скількість оповідань безперечно мусіла повстати самовільно в одній або в різних місцевостях; звісна частина їх, і переважно давніша, мусіла мати космо-мітольоґічну основу. В кождім окремім разі не швидко висновки з поверховного порівняня різних тем, або навіть їх уривочних подробиць, як се часто буває з висновками націоналістів і особливо мітольоґістів, але докладний порівняний дослід мусить відкрити як ориґінальність оповіданя, старинність його і місце повстаня, так і дороги його руху в різні країни, або-ж причини коінциденції його з оповіданнями інших країн. Такого рода докладні студії зробили остатнім часом величезні успіхи в Західній Європі, як що до оповідань місцевих, так і що до оповідань поза-європейських. На жаль, серед учених Західної Європи знане мов славянських розпросторено либонь ще менше ніж знане мов азійських. Навіть оповідання народів африканських і американських більше звісні західно-європейським ученим, ніж славянські, бо вже через некультурність згаданих висше народів учені, звернувши раз увагу на їх словесність, зараз же видають її пам'ятки з перекладом на якусь західно-європейську мову. Ось чому славянські оповідання, особливо твори Славян, віддалених від німецького впливу, дуже мало зачеплені перехресними інтернаціональними студіями в найновішій інтернаціональній же напрямі. Помогти можуть тут або переклади пам'яток славянської словесности на більше розпросторені мови, або-ж дослід їх самими туземними вченими, але близько значимими результати анальоґічних праць на Заході Європи, тай методами, вже випробованими в тих працях.

„Що до Росії, то тут іще міцний виключний вплив старих шкіл науки про народню словесність, — романтично-національної та мітольоґічно-арійської. Більша частина навіть тепер пишучих про народню словесність учених Росії належить або до першої школи (напр. д. Костомарів), або до другої (д. Буслаєв), або стоїть між обома (д. Ор. Міллер). А в тім, найновіший літературно-інтернаціональний напрям зайшов уже і в руську науку в працях дд. Тіхонравова, Пипіна, Александра Веселовского, Всев. Міллера й и. тай виявив ся навіть у нових працях д. Буслаєва. Але він не встиг іще захопити всю область народньої словесности, а прикладає ся переважно до пам'яток прозаїчних, а з поетичних найбільше до віршів і по части до так називаних бидін. І при тому само збиранє матеріялів народньої словесности



в Росії, хоть і зробило великі успіхи, але йде все-ж таки дуже нерівно: цілі області, навіть славянські, майже зовсім не зачеплені дослідом. Іще менше повноти в праці пояснення словесного матеріалу з різних областей Росії. Навіть в області на- нуючої народности, великоруської, де лежать і столиці, а значить і вчені центри, — цілі відділи народньої словесности, напр. пісні обрядові та так називані побутові, не лише не розроблені, як би треба, але навіть мало зібрані.

„В області українській, якій переважно посв'ячені отсі нариси, зібрано величезну масу матеріалу по народній словесности тай є шановні проби оброблення його, але цільности та систематичности в остатній либонь іще менше ніж в області великоруській, — що й не дивниця, коли взяти на увагу про- вінціальність України та декотрі спеціальні умови, некорисні ходови матеріалів її народнього житя. Богата що до кількості і прегарна що до якості народня словесність України в Росії та й Австрії вже дуже рано звернула на себе увагу збирачів і дослідників у польській і руській літературі<sup>1)</sup>. Романтичний напрям не лише не минув українську народню словесність, але навіть найшов у ній для себе особливо багату поживу, і можна сказати, що на українській словесности польські тай руські вчені в-перше стрібували приклад зайшлих із Європи ідей романтичної школи: таке ми можемо висувати на підставі збірників Поляків Ходаковского (дістав ся Максимовичеві), Жеґоти Паулі ( ) і Вацлава з Олеська ( ), та збірників і пояснень їх учених українофілів ранішньої епохи: Максимовича (див. особливо його передмову до першого його збірника українських пісень 1827), Гоголя (статя про українські пісні в „Арабесках“), Бодяньського (діссертація „О народной поэзии славянскихъ племень“ 1837), Срезневського (праці харківського його періода), Костомарова (його діссертація „Объ историческомъ значеніи русской народ- ной поэзии“, 1843). Отсі праці не були без впливу і на студії польської й особливо великоруської народности з романтично- національного становища<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Вповні самостійна українська література ослабла після розділу України між Московщиною, Польщею та Туреччиною в кінці XVII ст. і почала відроджувати ся аж у XIX ст., при чому вчені твори в українській мові стали появляти ся аж найостатнішим часом.

<sup>2)</sup> Про се див. між иншим передмови до збірників Максимовича, передруковані в київській збірці його творів, т. II, тай наш некрольот Максимовича в „Вѣстникѣ Европы“ 1874, пр. 2.



„Але з кінця сорокових років відносини між дослідом української і великоруської народньої словесности змінилися. Після звісної (або, краще сказавши, й доси темної) історії з кружком Шевченка й Костомарова в Києві настала перерва в дослідях тої словесности на самій Україні<sup>1</sup>). Заразом катедри руської та славянської літератури і навіть руської історії в південних університетах були зайняті майже всі людьми не-місцевими, з яких одні були очевидячки бездарні, 25—35-літня діяльність яких минула зовсім безслідно для науки, а другі ставилися неприхильно до проб студій місцевого матеріалу, — і коли мало-помалу в кінці 50-х років знов почалася праця коло української словесности, то на чолі її були не спеціалісти, а любителі, а як іноді й серйозні вчені (як напр. дд. Куліш і Костомарів, люди зрештою ще давніших поколінь), то не спеціально словесники, а політичні історики. І се сталося власне тоді, коли на півночі взялися як не за видане, то за пояснене народньої словесности спеціалісти словесники, на чолі яких треба поставити д. Буслаєва та його школу, а далі вчені нової порівняної школи. Великоруські спеціалісти зачіпали часом і матеріал український, але робили се мимохідь, іноді виявляючи незнане української мови і навіть повної бібліографії українського етнографічного матеріалу.

„Ясно, що богата українська словесність вимагає свого сконцентрованого дослідю, якого найнатуральніше ждати від місцевих учених. Але що різні обставини остатнього трицятиліття мало сприяли виробленю тих учених, то й праця в області української народньої словесности за той час виявилася переважно в збираню матеріалу. І тут, треба сказати, що зроблено дуже багато, особливо коли зважити різні несприятелі обставини: збірники дд. Куліша, Костомарова, Рудченка, Чубинського, Головацького, Русова й Лисенка, Драгоманова, видання київського відділу російського географічного товариства, в яких між иншим поміщено пісні з української частини Буковини (зібрані д. Купчанком), чинять цілу бібліотеку. Але пояснення сеї

---

<sup>1</sup>) Кружок поета Шевченка та професора Костомарова, звісний під іменем „братства св. Кирила й Методія“, мав федерально-демократичний панславистичний напрям, який різнився від сучасного йому кружка московських славянофілів; члени його були арештовані 1847 р., суджені, як члени тайного товариства тай розіслані в різні місця північної та східної Росії.



купи матеріалу ще нема<sup>1)</sup>. В українській науці не можна вказати нічого подібного працям російської мітольоґічної школи дд. Буслаєва, Афанасьєва й и.<sup>2)</sup>. Наукова праця йшла тут лише в області історичних пісень і переказів (Збірник Максимовича 1849, Записки о Южной Руси д. Куліша, Историческія пѣсни малорусскаго народа дд. Антоновича і Драгоманова, Історія козацтва въ народныхъ украинскихъ пѣсняхъ д. Костомарова). Новий порівняний напрям виявив ся в області українській лише кількома пробами. Так в „Историческихъ пѣсняхъ малорусскаго народа“ вказано кілька пісень, переважно розбишацьких і воєнних, у яких є національні українські подробиці, але які в цілому своєму належать до числа мандрівних інтернаціональних історій, і наведено варіанти ближших із них українським<sup>3)</sup>. Так само порівняно розібрана автором отесї праці в „Запискахъ Югозападнаго отдѣла Р. Геогр. Общ.“ т. II

1) 1875 р. Київський відділ російського Географічного товариства хотів видати достачену йому величезну скількість українських народніх пісень по такій програмі, предложеній проф. Антоновичем і Драгомановим: 1) пісні культа, як останки з епохи поганства, так і християнські, привязані тепер до сих чи тих свят або пір року, себ то пісні періодичні та духовні вірші; 2) пісні особистого життя, які виражають любов, розривку (між иншим пияцтво та залицанє), сумний настрій; 3) пісні родинні, себ то весільні, свояцькі та діточі; 4) пісні життя економічного та станового: пастушські, бурлацькі, косарські, громадильницькі, живлярські, чумацькі, фабричні; 5) пісні політичні (історичні), що представляють як історичні події тай особи суспільних діячів, так і цілі суспільні типи, напр. пісні козацькі, рекрутські, вояцькі, пісні про панищину, розбишацькі й инші; 6) штука й наука в піснях: балади, пародії, сатири й т. и. Той збірник думало ся видати з бібліографічними вказівками на варіанти, вже надруковані, тай з порівняними вказівками на пісні білоруські та великоруські. Але 1876 р. київський відділ географічного товариства скасовано по Височайшому наказу, і двом членам його, що видали збірки українських пісень і казок, Драгоманову й Чубинському, заборонено жити в українських провінціях і навіть у столицях Росії. Задумане виданє спинило ся.

2) Більша праця в тім напрямі, се розвідка д. І. Левицького „Сьвітгляд українського народа“ (нарис мітольоґії), що вийшла в 1876—1877 рр. у Галичині. Але автор очевидячки не черпав безпосередно з заграничних літератур, а йшов слідами Афанасьєва. Инші праці в тім напрямі дуже вже свого хову.

3) Том I, пр. 20 (Розбишака вбиває свояків жінки), 63 (Купівля братом сестри полоняниці), 64 (Теща в полоні у зятя), 65—69 (Брат продає сестру, Батько продає доньку, Дівчина-вояк).



і дуже розпросторена на Україні пісня про Королевича (смерть жінки від злогів) і показано перехід із Європи (варіант бретонський і німецький) у Польщу таї Україну (треба додати і в Білорусію), а з України в Великоросію (Королюшка). Ся пісня, як показує ся, те-ж не національна, а „відгук західної лицарської поезії“ в східній Європі. Цілий ряд таких мандрівних пісень в українській і великоруській поезії вказаний автором отсеї праці в примітці до статі „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскихъ былинъ въ Малороссіи“ (Древняя и новая Россія. 1875. Августъ). Потім у „Запискахъ Югозападнаго отдѣла Р. Геогр. Общества“ і Rivista Europea 1874, нр. V було вказано тим же автором кілька примірів відгуків в українській народній словесности тем західної поезії міщанської та сатиричної.

„Сї проби дуже вживочні. Вони ледви чи можуть служити вказівкою на доконечність розроблення української народньої словесности з нового становища, — з метою вказати в тій області сліди літературного обміну з іншими національними областями. Колиж ми звернемо увагу на географічне положенє України, на етнографічний характер її людности, на його історичну долю, на давні ріжнородні зносини його з народами західними та східними, на істнованє в українській області здавна кольоній грецьких, італіянських, румунських, ріжних славянських і т. п.<sup>1)</sup>, то мусимо навіть а ргіорі здогадати ся, що українська народня словесність повинна дати добре жниво для нової порівняної школи, яка має на оці дослідити культурні взаємини між так називаним Сходом і Заходом („Orient und Occident“ Бенфея). Власне тут часто можна буде найти гудзи тих ниток, які вже повело ся відкрити дослідями, зробленими в сусідних областях.

„Отсеї нариси мають на меті приклад до української народньої словесности нового порівняного досліду бодай що до декотрих сюжетів, які були вже розбирані вченими інших, давнійших напрямів, при чому можливо зачепити й декотрі за-

<sup>1)</sup> Під іменем України розуміємо весь край, заселений племенем, звісним під іменем Українців, Малорусів, Русинів, Русняків від східних комітатів Угорщини (Kraie von Munkacs) і північної Буковини до Сідлецької губернії, південної частини Воронізької губернії та землі Кубанських козаків у Росії. Див. етнографічні карти у Реклю, Nouvelle Géographie Universelle, t. V і в атласі Andree.



гальні, переважно методологічні, питання з області народньої словесности та вірувань. Ми візьмемо ся тепер за оповідання про кровосумішку, які дуже численні в славянській народній словесности взагалі, а в українській спеціально. Про ті оповідання говорено вже не раз у руській науковій літературі, де вони поясняли ся в дусі національної та мітологічної школи. Ми-ж надіємо ся показати, що майже всі ті оповідання в славянській словесности, а в українській рішучо всі, зовсім не представляють ані національного, ані племінного добра, але належать до числа оповідань мандрівних і у нас представляють зовсім не останок старинного племінного або національного міта, але перерібку оповідань церковного або воєнного цикля, занесених до нас відносно пізного часу.

---

„Die Oedipus<sup>1)</sup>-Sage in der Ukraine. I<sup>2)</sup>.  
Український Едіп.

„Поетична перерібка та вчені пояснення українських пісень і оповідань про кровосумішку: Гоголь, Костомарів, Марко Вовчок; Костомарів, Шейковський, Афанасьєв, Н. Петров. — Мітологічне пояснення тих пісень і оповідань. — Наша класифікація їх.

„Українська пісня про шлюб сина з матір'ю. — Кровосумішка в грецьких мітах у Гезіода; малоазійські міти про Кібелю, Зевса-Сабазію й Атиса; історії Едіпа й Теллоса.

„Критика мітологічного пояснення руських оповідань і пісень. — Християнська перерібка класичних оповідань: історія Юди: руська й латинська; історія свв. Григорія: руська, французька та перерібки остаточної в західній Європі. — Історія свв. Григорія в західних драмах, новелях і казках. — Фінська казка — звід історії Юди та свв. Григорія. — Дальші пасимки історії свв. Григорія в новелях і в *Gesta Romanorum*.

„Здогад про византійські жерела історії свв. Григорія; слід їх у казках кипрійській та альбанській. — Час повстання західної редакції свв. Григорія.

„Історія свв. Юліана та свв. Альбіна. — Їх перерібка в новелях і піснях. — Історія кровосумішників у *fabliaux*.

---

<sup>1)</sup> Зразу було „Oedipus-Gregorius“.

<sup>2)</sup> „I“ повинно бути перед німецьким заголовком.



„Відносини руської історії сьв. Григорія, виленої д. Костомаровим до західних. — Західноруські переклади *Gesta Romanorum*. — Болгарська історія сьв. Павла Кесарійського. — Сербські пісні про Находа Сімеуна. — Руська історія сьв. Андрея Критського; українські казки про сьв. Андрея та Марію Єгипетську; великоруські казки про шлюб сина з матір'ю. — Здогад про їх византійські жерела. — Відносини української пісні про шлюб матери й сина до книжних історій. — Здогад про великоруські варіанти тої пісні.

„Книжно-церковний елемент у народніх віруваннях загалом.

## I.

„Богатство в українській народній словесности страшно-ефектовних оповідань про кровосумішку давно вже звернуло на себе увагу артистів і вчених. Такого рода оповідання, очевидячки, мав перед собою Гоголь, коли писав одно з найдраматичніших оповідань у „Вечерахъ на хуторѣ близь Диканьки“ — „Страшная месть“. Д. Костомарів зробив із народніх оповідань про кровосумішку прегарний віршований переклад. Марко Вовчок зачерпнув із того-ж цикля тему для повісти про „Деятьох братів і сестер їх“. Для вчених сі оповідання самі про себе інтересні виключністю свого сюжета, яка відразу змушує думку вийти зо сфери звичайного народнього життя та його відбиття в поезії. При порівняному-ж досліді ті пісні тай оповідання інтересні особливо своєю схожістю з оповіданнями інших народів. Ось чому студії тих пісень і можуть служити до встановлення відповідних методів для пояснення пісень із виключними сюжетами взагалі, а особливо для пояснення схожості в творах фантазії ріжних, часто неодноплемянних народів.

„Натурально, що зразу вчені, вражені виключністю сюжета українських пісень про кровосумішку, поклали їх повстане в глибоку старовину і надали їм мітольоґічне значіне. Так Афанасьєв і т. д.“.

Отсе вступ (без слів від „мітольоґічне значіне“, які стоять уже в копії неб. Гарасимовича), дописаний до третьої редакції розвідки. Далі в копії Гарасимовича дописано для третьої редакції найперше деякі інструкції для перекладчика на німецьке<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> Написані ті інструкції по російськи — знак, що перекладав розвідку на німецьке якийсь Росіянин, мабуть д. Ів. Черпишів, що жив у Женеві



а потому слова, надруковані у нас на ст. 93—94 (від „На жаль“ до „в європейській літературі“ включно).

До нотки 5) на ст. 51 нашого друку додано було: „Є ще одна альбанська казка, яка може належить до того самого цикля, що й передуща. Поміщена вона у Dozon, Contes Albains (Paris, 1881<sup>1</sup>). Collection de contes et chansons populaires, ed. Leroux. t. III. N. XIII). У пари старих, що не мали дітей, родить ся син. Припадково в день злогів до дому приходить паша і чує, як остатня з трьох стариць, які мусіли означити долю новонародженому, каже, що той убє пашу, захопить його уряд і оженить ся з його донькою. Паша купує дитину тай кидає її в ріку, але дитина випливає на беріг; туди пригонить пастух череду і одна з кіз находить дитину, яку й плекає своїми ділками. Хлопчика беруть до дому, де його по якімось часі находить паша тай бере до себе на службу. Але дізнавши ся про історію молодця, паша посилає його до дому з листом до жінки, де пише їй, аби вбила післанця. В дорозі молодець засипає, а неїр обмінює лист, написавши замість него инший, де наказує віддати за післанця доньку наші. Ще після кількох проб убити молодця, паша сам гине від руки чоловіка, якому він казав убити фатального зятя. Нам бачить ся, що маємо тут діло з елементами історії Едіпа-Григорія, лиш инакше розложеними, при атрофії епізода про кровосумішку, замість якої тут покладено простий шлюб із донькою виховавця замісто жінки батька. Грецька казка, поміщена у Hahn-a (nr. 20) в сути схожа з отсею альбанською казкою, лише менше розвита в подробицях. Тут між иншим купець, який стоїть намісто наші альбанського варіанта, гине замісто від руки фатального молодця від руки сторожа в виноградї — подробиця, яка нагадує епізод з історії Юди“ (але пізнійше все се перечеркнено червоним олівцем і внизу покладено знак „? —“).

---

ще в 1881 р. і займав ся перекладами з російського на німецьке. Заголовки слав. видань і тексти пісень казав автор розвідки переписувати в оригіналі чеською правопису (якої давав взірці, переписуючи початки того сам), але поруч із перекладом німецьким. Іструкції для неб. Гарасимовича писані були по українськи.

<sup>1</sup>) Ся дата доказує, що третя редакція роблена була дійсно аж після 1881 р. Папір, на яким написано сей додаток — той самий, на яким написані (і поприклеювані) всі дальші додатки до третьої редакції тай надрукований повисше вступ; те саме й чорнило тай письмо.



До ст. 72 нашого друку зам. р. 11—5 зн. після „Dunlop-Liebrecht, op. cit. 182“ дописано: „Історія Едіпа, яко прольої до романа про облогу Теб, звісна в далеко старших середньовічних збірниках. Рукописи її, досліджені Constans-ом, досягають XII ст. Le Roman de Thèbes привязує ся до Thebais Стація, письменника, якого вважали родимцем Тульози тай християнином і студіювали в ранні середні віки, особливо в південній Франції. Constans, op. cit. 132 et sqq. В історії Едіпа, як вона розказує ся в тім романі, интересна особливо розмова Едіпа з жінкою-матірью, яка завважала у него шрами на ногах. У тій розмові розвита тема оповідання Гітіна про Едіпа: „id Itemales senex, qui eum exposuerat, ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Laii filium esse“.

До ст. 75 нашого друку зам. р. 9—3 зн. було написано (але потім перечеркнено): „На пірінейському пів-острові розпросторена пісня, яка може має звязь із тим же циклем, що й наведена висше бретонська пісня. Тут батько хоче злучити ся з донькою, але мати міняє ся з нею постілю. Невдоволений батько замикає доньку в вежу, забороняючи давати їй воду. По сімох роках донька відчиняє вікно тай просить води у матері, у братів, у батька; остатньому вона обіцяє піддати ся. Принесли воду, але дівчина умерла на руках сьв. Діви“. C. de Puymaigre. Romanceiro. Choix de vieux chants portugais. (Collection Leroux). нр. IX. Тамже примітки про варіанти. Можливо, що замиканє в вежу, се останок старої редакції, в якій грала ролю кровосумішка і потім покута. Атентат батька на доньку причепив ся і до декотрих варіантів казки про Сєндрільону; Lo(u)ys Bruyre, Contes populaires de la Grande-Bretagne, 41“.

До ст. 24 нашого друку, після р. 17 зв. було написано (але потім перечеркнено<sup>1)</sup>): „Подібне видно і в двох оповіданнях, поміщених у збірнику руських народніх легенд Афанасьєва. Тут два варіанти оповідань про кровосумішку, очевидячки, вийшли з одного жерела з передущими, лише що значно відхилили ся від них у декотрих подробицях. Кровосумішка мотивована тим, що чарівник закляв скарб, котрий, як заявляє

<sup>1)</sup> Слова від „Подібне“ до „пів-сповідник“ те-ж перечеркнені, походять із другої редакції (копії неб. Гарасимовича, з поправками автора); даємо їх тут для ліпшого порозуміння дальших слів, дописаних автором у третій редакції.



голос із кітла, дасть ся лише тому, хто согрішить із матірью, сестрою тай кумою. (Висше ми бачили, що брат і сестра не хочуть ділити царства, або спадщини, або батько не хоче відступати доньки й віна). Сама мати із загребучости устроює гріх, напоївши сина до-п'яна. Далі оповідане схоже з оповіданням д. Манджури, з тою ріжницею, що грішник засуджує ся носити ротом воду тай поливати головню, поки вона не вродить яблука. Другий варіант Афанасьєва кінчить ся оригінальною подробицею в роді тої, яку ми бачили в кінці фінського оповідання та в згаданім у примітці малоруським оповіданням про розбишаку, але на свій спосіб: грішник дістає прощу за те, що вбив розбишаку. „Мірѣ за тебя умолилъ Бога“, каже піп-сповідник<sup>1)</sup>.

„Узявши на увагу близоту між собою що йно розібраних казок українських і великоруських і їх звязь із виданою д. Костомаровим легендою про сьв. Андрея Критського, тай близоту сеї остатної з болгарською легендою про сьв. Павла, якій своєю дорогою близькі сербські пісні про Сімеона, нам видає ся можливим висловити такий здогад, що для всіх їх послужили за жерело старі византійські перерібки історії Едіпа, окремі від тих, із яких повстали легенди про Юду та Григорія. Тим часом, як сї остатні пішли на захід із середземноморського басейна і вже відти перейшли до східних Славян, між ними й до Українців і Великорусів, легенди про Андрея та Павла мусіли перейти до тих Славян безпосередно від Византіїців за посередництвом книжного переймання, а потім перемінили ся і в устні оповідання, які мусіли набрати вільнійшу форму. Можливо, що византійсько-славянські варіанти мали вплив і на повстанє фінської казки, через Новгород, але ми не настоюємо на сьому здогаді, який може бути захитаний подрібним порівнянем фін-

---

<sup>1)</sup> Русскія народныя легенды, нр. 28, стор. 91 і д. Грѣхъ и поканіе. Західним дослідникам зовсім незвісні варіанти Афанасьєва. Зрештою, Легенды, видані Афанасьєвим, стали рідкістю і в Росії. Стягнувши на себе невдоволенє митрополита московського Філарета, ся книжочка не була дозволена на друге виданє. Чи не пора би російським ученим подумати про таке виданє та про скиненє нагніту клерикального бодай із таких областей науки, як народня словесність? — М. Др. (Текст пор. з надрукованим у нас на ст. 170. — М. П.).



ської казки з такими скандинавськими варіантами історії про Юду та Григорія, яких ми не мали під рукою.

### „VIII.

„Ми бачимо тепер, як то кружили й кружать ув усій християнській Європі оповідання про кровосумішку сина й матери, батька й дочки, брата й сестри, і як вони переходили з книжок в устну народню словесність і навіть, як ми бачили на примірі Бретонців і Сербів, і в народні пісні“.

До ст. 108 нашого друку додано, після слів „її признання“, те, що й надруковано далі на тій стороні до кінця, та на ст. 109 до р. 10 зв. включно. В третій же редакції дописано й те, що надруковано у нас на ст. 110 р. 1—20 знизу (з піснею з Р. Филол. Вѣстника, 1880, — те-ж доказ, що ся редакція роблена була аж після 1880 р.).

По німецьки думав автор видати, розуміє ся, й дальшу частину розвідки, про кровосумішку брата з сестрою — що доказує й зміст її, написаний при третій редакції, поміщений у нас на ст. 175.

Не можемо показати дальших змін, можливо пороблених автором у третій редакції, бо, на жаль, не маємо під рукою німецького перекладу її, який, — як виходить із нашого показника до паперів автора, — займає ст. 100 великого листового паперу 4<sup>о</sup>, але більшого письма, тай обіймає, певно, лише першу частину розвідки. А в тім, змін там проти другої редакції певно не багато, з виїмком хіба деяких переставок, які зрештою видно з поданого в горі змісту. Ся третя редакція те-ж не була друкована.

Четверта редакція першої частини розвідки, надрукована у нас зовсім, роблена аж у 1891 р., спеціально для „Сборника за народни умотворения“, — те-ж на копії неб. Гарасимовича. На жаль, ми не мали в руках усіх дописок автора до тої редакції, так що й перекладати в таких разях приходило ся із болгарського тексту, повного очевидних помилок, які зрештою декуди поправлено в наших додатках із трьох перших редакцій. Із дописок автора в тій четвертій редакції є: заголовок розвідки, далі вступ до I-ої глави (ст. 1 до слів „Се оповіданє“ включно; ст. 2 від слів „Се оповіданє“ до самого кінця глави, на ст. 8; початок II-ої глави, ст. 9 р. 1—10 зв.; вступ до Костомарівського оповідання „Був у римських сторонах“, яке надруковано аж на ст. 13—17, тим часом як по



первісному зазначенню автора (в четвертій редакції) мало бути надруковано зараз після оповідання „Виховував цар“ (ст. 9—10); вступ до оповідання „Було місто“ (у нас на ст. 17—20), яке мало первісно йти зараз після оповідання „Був у римських сторонах“; вступ до історії Юди-Зрадника, вступ до українського оповідання „Був чоловік“ (усе те мало зразу йти в такому порядку, як тут виписано); далі слова на ст. 24 від р. 18 зв. до ст. 26 р. 13 зв. включно; від ст. 30 р. 21 зв. до ст. 32 р. 21 зв.; нарешті на ст. 48 р. 8 (від „давати“) до р. 20 зверху.

Порівнюючи всі чотири редакції, ми мало узяли до уваги переречкування і певно дещо з пізнійших дописок не зазначили, але се вже були би дуже дрібні річи. Недокладність нашого порівняння спричинена ще й тим, що ми не мали під рукою болгарського перекладу розвідки тай його коректи, які, як казав нам др. Ів. Шишманов, можливо найшли би ся в архіві „Сборника за народни умотворения“ в льокалях болгарського міністерства народної просвіти. Але ми й без того старали ся зазначити в нотках, що змінено або додано аж у болгарським перекладі.

Як бачимо, автор працював коло теми про кровосумішку довго, — чотирма, а властиво аж п'ятьма наворотами (не числячи приготовань до того перед 1874 р.), і ще чув, що розвідка його неповна тай не викінчена. (Для повного викінчення розвідки треба би, на нашу гадку, між иншими перетопити разом усі чотири редакції першої частини розвідки, в котрих, як ми бачили, мало зайвого, так що взагалі вони доповняють себе і чинили би разом цільний широченний образ руху дотичного матеріалу в Європі тай критичних поглядів на него). Надавав же автор тій темі таку велику вагу — найбільшу з усіх тем його фольклорних творів (перша частина розвідки, з варіантами, займає, як бачимо поверх 12 аркушів друку, а друга займе коло 8 аркушів, значить разом коло 20 аркушів), — не лише через те, про що сам пише, себ то через те, що на ній він міг найкрасше випробувати різні методи досліду народної словесности, але, ще більше, з культурних оглядів ще до України. Автор доказав у першій частині своєї розвідки, що тема про кровосумішку сина з матір'ю в українських народніх оповіданнях і піснях не місцевого, українського походження, і то ані побутового, ані навіть жітольотичного (вона дістала ся тут із



причин виїмкових — церковности та надзвичайности, ми ска-  
зали би навіть — балядности сюжета), що людність на тепе-  
рішній українській території дуже вражала ся сею темою,  
а, значить, і була що до того високо культурна, напевно яких  
7 остатніх століть, а мабуть іще й давнійше. Майже те саме  
виходить і з другої частини розвідки, яку гадаємо дати піз-  
нійше.

М. П.

---



# ЗАМІТКИ

## про славянські релігійні таї етичні легенди.

Кілька вступних слів.

Коли думка, що устна словесність, се зеркало душі народніх мас, вірна бодай по часті, то в ряді творів тої словесности повинні бути особливо інтересні такі, котрих сюжети входять ув область релігії таї етики, — такі близькі між собою<sup>1)</sup>. Інтересно представити на підставі таких „умотворів“ склад або матеріал релігійних таї етичних ідей даного народу, вловити, по змові, хід зросту<sup>2)</sup>, еволюцію тих ідей, чужі впливи, під якими була та еволюція й т. п.

В кількох наших працях, надрукованих у „Сборнику за народни умотворения“, ми вже зупиняли ся коло таких предметів з области славянської народньої словесности, беручи за вихідну точку твори болгарські та порівнюючи їх із подібними творами різних народів азійських і європейських. Тепер ми хочемо представити ряд нарисів на подібні-ж теми під спільним заголовком<sup>3)</sup>. Опереджуємо читача, аби він не ждав ані системи в спеціальному виборі предметів отсих нарисів, ані повноти оброблення їх<sup>4)</sup>. І той вибір, і оброблене залежать від матеріялу, який у нас є під рукою. А що до того, особливо-ж що до оброблення, то мусимо повторити ще раз замітку, зроблену нами в иншому місці<sup>5)</sup>, що працюючи далеко від наукових центрів,

<sup>1)</sup> В болг. перводруці слова „такі близькі між собою“ пропущено.

<sup>2)</sup> В болг. перводруці „хід і зріст“. <sup>3)</sup> В болг. перводруці повторено виписаний далі заголовок. <sup>4)</sup> В болг. перводруці зам. „їх“ надруковано „всїх“. <sup>5)</sup> В рос. оригіналі слова „в иншому місці“ пропущено. — М. П.



навіть славянських, ми не можемо дати нашим працям бажаної поперед усього нами самими повноти. Одиноке виправдане появи цих праць у такій формі — те, що предмет їх мало звертає на себе уваги учених, і західних і славянських, і що через те всякий, хоть і не повний звід матеріяла славянського з показом його відносин до чужоземного не може бути некорисний.

## I.

## Божа справедливість.

(Посвячує ся А. В. і В. А. Гольштейнам)<sup>1)</sup>.

Розвій ідеї про божу справедливість. — Болгарські легенди про калугера й ангела та про пророка над жерелом. — Їх найстарші подоби азіатські та європейські: Оповіданє Корана про Мойсея та слугу божого й його варіанти арабський і турецький; оповіданє про пустинника й ангела в Древньому Патерику та в *Vitae Patrum*; жидівські оповідання про Р. Ісуса бен Леві та пророка Ілію. — Імовірність первісної жидівської основи всіх отсих оповідань: аналогія оповідання про Асмодея з його подобами, хорватською та великорусською. — Мусульманські та жидівські варіанти болгарського оповідання про пророка Ілію над жерелом. — Розпросторенє основи обох оповідань у західно-європейській літературі та в народній словесности: особливо інтересні для нас варіанти оповідання про черця й ангела у Якова з Вітрі, у французькому фавль та в ісландських *Aventyri*; оповіданє про сумніваючого ся черця та впливане обох у *Gesta Romanorum*; устні варіанти: сіцилійський, бретонський і еспанський.

Чоловік імовірно від найперших часів свого істнованя почав завдавати собі питання про причинову звязь між появами в житю природи й його самого та й обсервувати в сій справі. Але хід тих обсервацій, а особливо їх узагальнень, міг іти лише по-малу, поки певна частина людий дійшла до ідеї закономірності появ, і через те людськість довго шукала і в масі своїй і тепер шукає пояснення причин житєвих появ поза ними самими, в волі тих істот, якими фантазія чоловіка заселила свѣт. У давнійші періоди, коли чоловік гадав, що кожний предмет діє самовільно або навіть має в собі вільну істоту (анімізм), свѣт представляв ся чоловікови заселеним безлічю духів, які по більшій частині були, або кожного часу могли стати йому ворожі, попуєвати йому жите з примхи або з зазисти. Навіть при такому відносно високому рівні розвою, на якому стояли

<sup>1)</sup> Посвяту додано аж у болг. перводруці. — М. П.



Гелени в V ст., Геродот оповідає нещастя родини Креза та Полікрата Самоського з вірою в ідею, що „божество завидюче“, хочь сам хилить ся до думки про те, що історичні події розкладають ся для кари за несправедливість, образу сьвятині, хочь би чужонародньої й т. п. В Гомерівських поемах доля героїв і народів залежить від примхи різних богів, котрі мішають ся в боротьбу між ними, і сам верховний бог, Зевс, не знає, кому віддати побіду тай хапає ся за ворожбу вагою з жеребами Ахейців і Троян. У Жидів у книзі Царств, — редагований доволі пізно, — зберегло ся таке оповіданє, в яким Бог питає ся окружаючих його духів: „Хто з вас ошукає Ахава, аби він пішов у Рамон і погиб?“

Але мало-по-малу признанє верховного бога (примотеїзм) а потім одного (монотеїзм), ідучи паралельно з розвитком ладу в суспільному житю, доводить людий до думки про справедливість у вчинках керманича сьвіта.

Уже в Трудах і Днях Гезіода справедливість (*Dike*), се донька Зевса, а жидівський Псалтир називає бога справедливим. Але що в житю бувають раз-у-раз пригоди, які не підходять під сю ідею, то віруючий у справедливість божу доходить до думки про те, що то лише йому незрозумілий хід отої справедливости. Так біблійна книга, звісна під іменем Екклесіаст, пробує вказати видну справедливість у долі добра й зла, але кінчить думкою про незрозумілість для чоловіка рішень божих.

Екклесіаст каже:

І знов поглянув я на всі притиски, що діють ся під сонцем; я бачив слёзи притиснених, яких ніхто не потішав (IV, 1).

Усе те я бачив за свого марного життя: не один то праведник гине при всій своїй справедливости; не один то злочинник продовжує своє житє при всій своїй злобі (VII, 15).

І так я бачив і злочинників, що були поховані й доступили втихомирення, тим часом коли праведні люди муїли мандрувати далеко від сьвятого місця і були забуті в місті. Та марниця й се! Бо тому, що закон проти злих учинків не сповняє ся швидко, то серце людий дуже схильне робити зло, і тому що грішник діє зло сто раз і живе довго. А про те я знаю, що побожним і богобоязним людям іти ме добре, тим часом коли злий не буде щасливий і не довго жити ме. Хто Бога не боїть ся, мине ся мов тінь. Те, що діє ся на землі, марниця: тут є пра-



ведники, яких доля така, мов би то вони зробили зло, і злочинники, яких доля така, мов би то вони зробили добро. І я сказав собі: І се марниця. І так я хвалив радість, бо для чоловіка під сонцем нема нічого доброго, лише їсти й пити та веселити ся. Ось що лишає ся йому при його труді в усі дні його жита, що дає йому Бог під сонцем. І коли я силував ся пізнати мудрість і проглянути всі річі, які діють ся на сьвітї (очи мої відмовляли собі навіть і сну в день і в ночі), то побачив я що до всего того, що Бог робить, що чоловік не може второпати того, що діє ся під сонцем, бо при всему труді, який він завдає собі, аби його проглубити, він усе-ж таки не досягне того, і навіть наймудрійший, якби хотів його пізнати, не міг би сего досягнути. (VIII, 10—17)<sup>1)</sup>.

Аби зробити сю думку виразною, моралісти складали особні типічні оповідання. До таких оповідань належать і два болгарські, надруковані в отсему збірнику<sup>2)</sup>. Ми даємо їх тут на те, аби читач мав їх перед очима, коли ми рівняти мемо їх з иншими, подібними їм. Ми лише дозволяємо собі змінити трохи мову тих оповідань, переробивши її з діалекта на літературну болгарську.

Перше оповіданє поміщено в V т. „Сборника“, отд. III, ст. 153—154 під заголовком „Калугеринъ и обржженъ челоуѣкъ“. Ми називати мемо його „Калугеринъотъ и ангелъотъ“, по здогадам, які стануть зараз ясні кождому читачеві неспеціалісту. Ось те оповіданє:

Один калугер жив у своїому монастирі кілька років без перерви самісїнький; нарешті доїло йому те жите і він сказав собі: „Покину я сей монастир, піду в сьвіт побачити, що є, чого нема, а потому знов верну ся“. І пішов одною дорогою, куди вона його заведе. Ішов, ішов, коли се здивав його на дорогі чоловік узброєний від голови до ніг, поздоровив його тай запитав ся: „Куди се ти йдеш, дїду?“ Калугер сказав йому: „Ех, синку, надумав ся я піти в сьвіт, аби пізнати його діла, а потім вернути ся тай збудувати монастир“. „Коли так, то й я маю трохи діла зо сьвітом і буду тобі приятелем, коли хочеш“, сказав узброєний. „Добре, синку, але я бою ся тебе, мені ба-

<sup>1)</sup> Переклад зроблений мною по E. Reuss, Das Alte Testament, Braunschweig 1894, Bd. VI, ст. 210, 217, 219, 220. Екклесіяст названий тут „Der Prediger“ — „Проповідник“. — М. П.

<sup>2)</sup> „Сборникъ за народни умотворения“. — М. П.



чить ся, що ти якийсь розбишака, абись де мене не вбив у дорозі, бо ти такий узброєний ножом, пістолетом, палицею й т. н.". Узброєний сказав йому: „Не бій ся, я не такий злий, як тобі здає ся; але моє ремісло таке, тому й ходжу так узброєний“.

„То добре, сказав калуґер: будь мені приятелем; ідім-же тепер, а потім я з діл твоїх побачу, який ти“. „Ходім“, сказав узброєний, а то був ангел у людській подобі, тай пішли разом. Ішли, ішли, тай стали питати себе по дорозі, де би їм сю ніч переночувати. Калуґер сказав: „Ходім до богача в хату тай переспимо сю ніч“. „Ні, відповів узброєний: на сю ніч підемо до пастуха в гості, я на те й пішов“. „Ех, — сказав калуґер, побачивши, що се добре, — ходім туди“. Прийшовши в село, вони пішли в хату пастуха спати. Його ще не було, жінка його приймила їх добре в хаті, себ то колибі, спертій по середині на стовп, а з трьох боків обложений тай покритій. У вечір прийшов пастух, нагодував, напоїв гостей чим Бог дав і полягали спати. На другий день, уставши, пастух пішов раненько гнати худобу, а гості мали вже відходити, але задержали ся трохи, поки пастух не вигнав худоби із села. Тоді на відході узброєний чоловік обернув ся до баби тай сказав їй: „Ану, бабо, забирай з дітьми усе, що маєш у хаті, та виноси на двір, бо я завалю вашу хату, вона може вас леда днина привалити“. Баба, вчувши сі його слова, налякала ся тай стала його просити: „Синку, щб се ти хочеш робити? Щб ми вам зробили? Чи не бачите, що ми бідні люди, не маємо нічого, лише сю хату, а ти хочеш її завалити! Прощу тебе, не роби нам такого зла“. Узброєний сказав їй: „Не говори дуже богато, чи бачиш отсей ніж? Зараз тобі зітну голову, — слухай, що тобі кажу“. Баба налякала ся, винесла свої діти й посудину, а той вирвав стовп і хата впала. Калуґер не похвалив його поведінки тай пожалував, що пішов на мандрівку з таким злим розбишакою, який від разу повернув її на зло, але змовчав. Тоді узброєний сказав своєму приятелеви: „А тепер ходім“, і пішли. В день ішли, що йшли, а в вечір наблизили ся до другого села, тай знов питають ся: у кого будемо сю ніч ночувати, чи в бідного чи в богача? Узброєний сказав: „Сеї ночі будемо в гостях у богача“. І калуґер пристав. У вечір, коли прийшли до богача, той приймив їх добре, нагодував, напоїв, як треба, тай полягали. На другий день рано, коли встали, впала велика мрака; прийшов час відходити, узброєний сказав: „Прощу тебе, дай нам свого найменшого сина, аби нас трохи провів, поки



щезне мрака, а потім верне ся назад“. Богач пристав, післав з ними сина, аби провів їх за село. Ішли вони всі три, що йшли, аж дійшли до ріки за селом. Тут насеред моста узброєний приблизив ся до хлопця, вийняв свій ніж, заколов його й лишив на краю, тай пішли собі. Коли опинили ся самі два, калуґер сказав: „Дійсно, я зразу мав тебе за доброго чоловіка, але тепер, побачивши твої неправди, не можу подумати про тебе инакше, лише те, що ти певно великий розбишака, що платиш за добро злом“. „Ні, відповів йому приятіль: я все роблю за рядом і повертаю на добро, ти не знаєш“. „Коли так, сказав калуґер, то пощо ти завалив оттому пастухови хату, пощо вбив ти богачеві його сина, яке зло зробив тобі один і другий?“ „Я тобі скажу пощо, сказав узброєний: той пастух тільки роки пасе худобу в своїм селі, а ніколи не забогатів би, хоть би її пас і до смерті; Бог уже не хоче, аби він пастушив. Посилає мене, аби я звалив його хату, бо під нею закопана міра червінців, доволі йому спати над ними, нехай буде причина, аби взяв і поклав нову хату, і копаючи на підвалини, найшов їх і поклав собі гарну хату, забогатів і шестеро-семеродітий аби вже не були пастухами, але заможними людьми. А щодо сина богачевого, то причина ось яка: той, іще бувши в утробі своєї матери і не родивши ся, сказав сам собі: „Поки не вбю свого батька, не мати му майна“; ось чому перед тим, нім він мав би вбити свого батька, Бог казав мені взяти душу перше, нім виповнить ся його бажане, що я й зробив. Чи розумієш тепер, що я не злий і простий розбишака, що плачу за добром злом, але ангел Михаїл, котрий беру душі людські тай післаний сповняти Божу заповідь; ось чому я й кажу тобі, що нема тобі діла в сьвітї, але йди шукати собі діла в монастирі, бо леда день я прийшовши по тебе з мою палицею та ножем, задушу тебе і ніщо не лишить ся з тебе. Тепер відси можеш іти просто в монастир“. Ангел став невидимий, а калуґер пішов ставити монастир і шукати собі діла.

Друге оповіданє поміщено в VI т. „Сборника“, отд. III, ст. 117—119, під заголовком „Свети Илія кога гледаль големи неправинье на земята“. Ми називати мемо його „Пророк над жерелом“. Ось воно:

Коли був сьвятий Ілія на землі, то бачив велику неправду, яка діяла ся людям. Через оту бачену неправду, сьвятий Ілія виліз на одну високу гору тай опинив ся перед Богом. „Що там нового, діду, сказав йому Бог; чого се ти трудив ся до



мене?" „Попросити тебе, Боже, сказав йому святий Ілія. Хоть я й утомив ся, але прошу тебе, Божечку милий, не вгнівай ся, що тобі скажу щось". „Знаю я, діду, що ти мені скажеш, відповів Бог: що бачив велику неправду між людьми, — правда, що се ти мені хочеш сказати?" „А вже-ж, Божечку, що се я хочу тобі сказати тай попросити тебе, аби ти не позволив, аби кривджено бідних безневинно, тай інші злі діла, які роблять злі люди, аби ти не позволив", сказав святий Ілія. „Злізь же, діду, відповів йому Бог, у низ на дорогу: коло криниці стоїть явір, влізь у него, бо він дуплавий, закрий ся гарно листем і диви ся в той бік, де криниця; що стане ся за день і ніч, то скажеш мені, але хоть би ти щоб бачив, терпи — і добро і зло". Святий Ілія поклонив ся йому тричі до землі тай пішов і сховав ся в дерево. Не минула й година, аж до криниці приїхав узброєний їздець, зліз із коня тай схилив ся напiti ся води з криниці; рівночасно випала йому мошонка повна червінців, чоловік не завважав, сів на коня тай поїхав дорогою. Після него прийшов вівчар напiti ся води тай найшов мошонку з грішми, взяв її тай став тікати на-попереки, мало не тріскаючи з радости. Не минула й година, прийшов бідний, одягнений у дранте, сів коло криниці, виймив із торбинки сухий хлібець і намочив його в воді, аби змяк. Їдучи дорогою, їздець завважив, що мошонка його мусіла впасти коло криниці, тай вернув ся, женучи коня що сили, на те саме місце, зіскочив із коня на землю тай зловив бідного, що їв собі сухий хлібець, розмочений у воді. „Давай сюди мошонку, яку-сь найшов осьдечки, бо зараз тебе убю!", сказав йому той лютий. „Змилуй ся, чоловіче божий, сказав йому бідний, не наговорюй на мене, бо я що йно сів осьдечки, нема й пять мінут; не бачив я, ані мошонки, ані чого". „Мой, кажу тобі, негіднику! промовив сердито їздець, давай мошонку, бо згинеш як собака". Коли святий Ілія бачив, як їздець напав бідного чоловіка, серце його тріскало з муки і мало що не обізвав ся з дупла, аби сказати, хто взяв мошонку; добре, але Бог заповів йому терпіти до кінця, то він і терпів та слухав. Бідний знов кляв ся, навіть дуже сердив ся, що нічого не знає про ту мошонку. Нарешті їздець, побачивши, що бідний не скаже йому, вихопив шаблю тай убив його на місці. Швиденько роздяг його, чи не найде мошонки, але не найшов; пошукав коло нього, чи той не сховав її де, шукав скрізь — нема тай нема. „Чорт би тебе взяв, ось яке то моє щастє, і без гроший лишив ся і без



душі; тепер треба йти в пустиню, а не до дому“. Так він сказав і вискочив на коня тай утік.

Святий Ілія сидів до ночі і не бачив ніякого иншого зла. На другий день раненько пішов до Бога, вповаючи всім помислом, що обличить Бога в вині. Виліз перед Бога, вклонився йому тричі тай став з заложеними навхрест руками та сумним лицем. „Ти щось невеселий, дїду, сказав йому Бог на сьміх, ану-ко скажи мені, яку ти правду бачив учера, зі сховку“. „Еге-ж, Боже, ти післав мене дивити ся на правду, але я правди не бачив, а бачив найгіршу кривду“. „Ну, скажи-ж мені, аби я бачив, сказав Бог, що ти бачив“. „Ти сам знаєш, Боже, сказав йому святий Ілія, але я тобі скажу: коли я сховав ся в дерево, приїхав до криниці їздець і зліз напити ся води, та випала йому мошонка з грішми, але він не завважав тай поїхав собі. Не було й години, прийшов вівчар пити води з криниці тай найшов мошонку, вхопив її та утік у гори; не було й години, аж прийшов бідний чоловік, сів коло криниці тай намочив окрасць хлібця в воді, аби змяк, і їв його. Коли се приїхав чвалом їздець і став мучити бідного, аби віддав йому гроші; гарно, але-ж він не знав нічого про те діло, просив його, кляв ся перед ним, що не знає, а нарешті той вхопив шаблю тай убив бідного на місці; шукає, але не находить мошонки, бо вівчар її взяв; шукає довкола, чи той не закопав її, але не найшов, скочив на коня тай утік дорогою. Ось що я бачив, Боже милий; скажи-ж тепер, чи се по правді?“ „На твою думку, дїду, кривда виходить, а на мою, велика правда. Ось як воно — се моя тайна. Їздець, що загубив мошонку з грішми, добув ті гроші з розбишацтва; він займив був перед кількома роками 300 овець від батька того вівчаря тай продав був їх, так що ті гроші належать ся вівчаревому батькови. Питоменна худоба не пропадає, а хоть і пропаде, то найде ся, так я сказав; зрозумів, дїду, що я тобі кажу, чи не зрозумів?“ „Зрозумів, Боже, і вірю, що воно так; але невинний бідак, якого вбив подорожний, що ти мені скажеш за него? „Бідак, дїду, сказав йому Бог, був із найгірших людей; іще з дитини пішов за діаволом і день по день ставав усе то гірший, а не ліпший; і бідним я його зробив, і богачем я його зробив, не хоче поправити ся і тепер його були післали лиходії до одного господаря з п'ятьма дітьми розвідати ся, аби його потім убити. Мав би він убити доброго господаря, то нехай краще зломить собі шию за діаволом. А той, хто вбив його (їздець), уже почав був



каяти ся і вбивши бідного ще більше каяти ме ся тай піде на Сьв. Гору спасати ся веїх старих і нових гріхів. Ти бачиш, що все, що робить ся на землі, не робить ся без моєї волі<sup>4</sup>. Тоді сьвятий Ілія поклонив ся тричі Богови, зліз із гори тай пішов собі до дому. І з того часу, бачивши, що робить ся — чи зле чи добре — про все кавав: така божя воля<sup>4</sup>.

Оба сі оповідання се не оригінальні твори болгарської народньої музи, а належать до того круга міжнародніх оповідань, якими недавно займали ся в західноєвропейській ученій літературі д. Іастон Парі (*L' ange et l' ermite*, у *Comptes Rendus des Séances de l' Académie des inscriptions et des belles lettres*, 1880, Paris, 427—449, передруковано в *La Poésie du Moyen âge. Leçons et lectures*, par Gaston Paris, 151 і д.), д. Ізраель Леві (*La légende de l' ange et l' ermite dans les écrits juifs*, у *Revue des études juives* 1884, Janvier-Mars, 64 і д.), Клоустон (*Popular tales and fictions, theirs migrations and transformations* by W. A. Clouston, 1887, I, 20 і д.) тай інші.

Сюжет першого з тих оповідань був чи раз оброблюваний у середновічному письменстві ріжних країн Європи; у XVIII ст. він доставив змісту для поеми англійського письменника Парнелля (*Hermit*) і для епізода в романі Вольтера *Zadig*. Іще Dunlop у своїй *History of fictions*, якої перше виданє появило ся 1814 р., вказав жерело того сюжета в XVIII главі Корана (*John Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen, aus dem Engl. übertrag. von F. Liebrecht*, 1851, 312).

Ось як оповідає ся та історія в Корані<sup>1)</sup>:

Одного разу сказав Мойсей своєму слугі: „Не спиню ся, поки не дійду на місце, де сьвітять два моря, хоть мав би я йти і сїмдесять років“. Коли вони дійшли до їхнього с'яєва, то кинули свою рибу, а та пішла собі своєю дорогою, пливучи вільно в морі..... І вони оба вернули ся назад, ідучи своїми слідами. Там вони зустрітили одного слугу з наших<sup>2)</sup> слуг, на якого ми зіслали нашу ласку і якому ми дали пізнати висше знанє. Мойсей сказав йому: „Чи можу я йти за тобою, аби ти навчив мене частини того, що знаєш і ти?“ Незвісний відповів: „У тебе не буде доволі терпцю, аби витерпіти зо мною більше

<sup>1)</sup> Далі стоїть нотка Драгоманова, написана олівцем: „G. Paris 169—170 (Moise — d' attendre“. — М. П.

<sup>2)</sup> В Корані се говорить Бог.



часу, бо ти не годен понести тих річей, яких змислу не розумієш“. „Як Бог поможе, то ти побачиш, що я терпеливий і що не буду противити ся твоїм заповідям“. „Ну, то добре, сказав незвісний, іди за мною; але не питай ся мене ні про що, поки я не промовлю перший“. І так пішли вони оба тай сіли в чайку; коли вилізли з неї, незвісний пробив її. Мойсей сказав: „Ти зробив дуже чудно; ти пробив чайку, аби потопили ся ті, що є в середині, чи-ж не так?“ „А не казав я тобі, що в тебе не буде доволі терпцю, аби бути зо мною!“ „Не накладай на мене занадто трудних обовязків, відповів Мойсей, і прости мені, що я забув твої заповіді“. І пішли знов і зустріли одного молодця. Незвісний убив його. „Якже се, сказав Мойсей, ти вбив невинного чоловіка! Ти зробив погано!“ „А не казав я тобі, що в тебе не буде доволі терпцю, аби бути зо мною?“ „Вибач мені сей раз. Коли завдам тобі ще одно питанє сам, то не позволь мені йти з тобою“. І прийшли до воріт міста. Вони попросили мешканців, аби приймили їх, але мешканці не хотіли. А що стіна валила ся, то незвісний поправив її. „Ти повинен, сказав Мойсей, домагати ся від сих людей надгороди“. „Ми мусимо розлучити ся, сказав незвісний: у тебе нема потрібного терпцю. Я поясню тобі діла, які зачудували тебе. Корабель належить бідним рибалкам; я зробив так, аби він не попав ся, бо за нами йшов один цар, який забирає всі цілі кораблі. Що до молодця, то його родичі були вірні; але якби він був жив, то заразив би був їх безчестєм і невірством; Бог дасть їм за те сина доброго й гідного любви. Стіна, се спадщина двох сиріт, яких батько був побожний чоловік: під тою стіною є скарб і Бог хоче, аби вони зовсім доросли, та тоді й найшли скарб. Я не зробив ні одного з тих учинків з власного почину, ось тобі й пояснене, якого ти не годен був діждати ся“<sup>1)</sup>.

Се оповіданє Корана повторяло ся не раз у книгах мусульманів з невеличкими додатками. Так Вайль у своїй книжці *Biblische Legenden der Muselmanen* (176—181), зладжений з різних арабських рукописів, наводить оповіданє про Мойсея та слугу божого, який тут називає ся Хидр, — особа, що відповідає у мусульман пророкови Ілїї, котрому Жиди приписують

<sup>1)</sup> Коранъ, законодательная книга мохамеданскаго ученія, перев. Гордія Саблукова, Казань, 1877, 252—254.



вічне житє та мандрівки по землі. До оповідання Корана дороблено тут ось який вступ<sup>1)</sup>:

„Одного дня, коли Мойсей хвалив ся своєю мудрістю перед своїм слугою Йозуа, котрий ішов з ним, Бог сказав йому: „Іди над Персидську затоку, де море Греків лучить ся з морем Персів, і там найдеш одного з моїх побожних слуг, який перевершує тебе мудрістю“. „Почім-же я пізнаю того мудреця?“ „Візьми з собою рибу в торбинку, то вона тобі покаже, де мій слуга“. Мойсей пішов із Йозуа в показану Богом сторону і все носив з собою торбинку з рибою. Одного разу він ляг на морський беріг зовсім утомлений і заснув. Коли пробудив ся, було вже пізно і він побіг, аби досягти бажаного пристановища. Йозуа забув за поспіхом узяти рибу, тай Мойсей забув нагадати йому. На другий день рано здогадали ся за торбою тай рішили вернути ся на те місце, де вчора припочивали. Але що йно ступили на морський беріг, побачили рибу, котра плила простісїнько на поверхні води, замісто плисти, як інші риби, лягма в воді; через те вони швидко зміркували, що се мусить бути їхня риба, тай пішли за нею берегом моря. Йшли вони кілька годин за своїм поводитирем, аж він пірнув у море тай щез. Вони стали й подумали собі: тут мусить жити побожний чоловік, якого ми шукаємо. Швидко вони побачили печеру, над уходом до якої було написано: „В ім'я Бога, всемилосерного, всемилостивого“. Вони полізли в печеру і найшли там чоловіка, який був здоров і сильний як сімнадцятилітній молодець, але борода його була біла мов сніг і сягала йому до ніг. То був пророк Хидр, обдарований вічною молодістю, але рівночасно і найкрасшою окрасою діда. „Візьми мене за свого ученика, сказав Мойсей, коли вони поздоровили ся, і позволь мені йти з тобою в твоїх мандрівках по сьвітї, аби чудувати ся мудрости, якою Бог обдарував тебе“<sup>2)</sup>.

Подібне-ж оповіданє находимо в турецькій книзі „Історія 40 везирів“ (Gibb, The history of the forty vezirs, 1886, ст. 306 і д., 29-та історія. Є й німецький переклад оттої турецької книги Behrnpauer'a).

<sup>1)</sup> Далі у Драгоманова зазначено олівцем „Weil, 176—178. Eines Tages — Gott geschenkt“.

<sup>2)</sup> Подібне-ж у Табарі, див. в додатках Mesnewi oder Doppelreise des Scheich Mewlânâ Dschelâl-ed-dîn Rûmî, aus dem Persischen übertragen von Georg Rosen. 180—186.



Тут вступ перемінено в такий формі:

„Одного дня, коли сьвятий Мойсей (мир йому!) проповідував своєму народови, декотрі запитали ся його: „Хто з усіх зібраних осьдечки наймудрійший?“ Сьвятий Мойсей відповів: „Я наймудрійший“. Тому що він не сказав: „Всевишній Бог наймудрійший“, один голос обізвав ся: „О Мойсею, при спливі двох морей є мій слуга, мудрійший від тебе; іди, подиви ся на нього“. Так докорив йому Всевишній Бог. Тоді сьв. Мойсей помолив ся і сказав: „Боже мій, як же я найду твого слугу?“ „Візьми рибу, і де вона ожие тай скочить у воду, там ти його найдеш“.

Оповіданє Корана вважає ся звичайно західноєвропейськими вченими за найстарший варіант історії на сю тему. Але в російській мові надрукована книжка під заголовком „Древній Патерикъ, изложенный по главамъ. Переводъ съ греческаго. Изданіе редакціи Душенепользнаго Чтенія“ (Москва, 1874) і в ній знаходиться подібне ж оповіданє. В передмові до тої книжки говорить ся між иншим ось що: „Ми предкладаємо читачам Патерик, перекладений із грецького з Синодального рукопису ч. 452 (по каталогу Маттеї між типографськими ч. XLII), на пергамені, XI—XII столітя, на 182 листах. Патерик, який займає увесь той рукопис, був відомий уже патріарєві Константинопольському Фотію, котрий і описав його в своїй Бібліотеці по главам (cod. 198). Оригінальний грецький текст отсего Патерика не виданий, і навіть по рукописам не звісний. Звісний лише латинський його переклад, виданий іще в VI столітї Пелагієм тай Іваном, діяконами римськими; він виданий Росвейдою (*De vita et verbis Seniorum. Antwerpiae, 1628*) і т. д.<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ми попросили д. В. Р. Морфілля, професора славянських мов у Оксфордськїм університеті, переглянути наведену вище книжку „*De vita et verbis Seniorum*“, але той пише нам, що не міг найти в ній нашої історії про ангела й пустинника. Значить, коли вказівка московського видавця Древнього Патерика вірна, себ то, що згадана антверпська книга переведена з грецького оригіналу того Патерика, то в книзі, яку мав у руках латинський перекладач *De vita et verbis Seniorum*, мусіла хибувати та історія. Чи існувала вона тоді в якім иншій рукописі, чи появилася пізнійше? — сих питань не можемо рішити, не маючи під рукою навіть „Бібліотеки“ Фотія. — Користуємо ся нагодою, аби заявити свою особливу дяку проф. Морфіллеви за неодноразні справи, зроблені ним задля наших праць у Оксфордськїй Бодлеянськїй бібліотеці. — (Сеї замітки нема в рос. оригіналі. — М. II.).



У 20-тій главі „Древнього Патерика“ находимо ось яке оповіданє (17-те з черги):

Якийсь сьвятий відлюдник молив Бога кажучи: „Господи, відкрий мені рішинці твої“. Часто-ж і подвиги накладав на себе задля сеї причини. І вмовляв його Бог, що сповнене сего домагання неможливе для людської природи. Коли-ж він не переставав молити Бога, Бог, захотівши звістити діда, позволив прийти до него помислові, аби йти йому відвідати одного відлюдника, що жив далеко. І приготовивши ласку свою, пішов у дорогу. Післав же Бог ангела, і той перемінивши ся в черця, зустрів діда тай сказав йому: Куди йдеш, добрий діду? Дід же повідає: до такого й такого відлюдника. І ангел каже йому: тай я туди-ж іду, підемо разом. І коли пройшли вони першу днину, прийшли в одно місто, де був христілюбець, і (той) приймивши їх, утихомирив. І коли їли вони, подавав їм їду на срібному полумиску. І після того як скінчили вони, ангел, узявши полумисок, кинув його в повітря. Дід же, бачучи се, вразив ся. Потім вийшли, йдучи разом, і на другу днину прийшли в инше місце, найшли й там чоловіка христілюбця, котрий любив черців і котрий з любовю приймив їх і, вмивши їх ноги, втихомирив. На другий день рано, маючи у себе сина одинця, вивів його приймати у них благословління. Ангел же, взявши його за горло, задушив. Дід, бачучи се, налякав ся страшенно, але нічого не сказав йому. Прійшовши третю днину, нікого не найшли вони, хто би приймив їх, найшли-ж одну хатину, опустілу з давнього часу, і сіли під тіню стіни. Дід виходячи взяв з собою хліби і став їсти. Бачить ангел стіну, що грозить заваленєм; уставши і взявши на себе пояс, почав розбирати стіну і знову ставити. Тоді дідови не стало терпцю і він заляв його, кажучи: чи ти ангел чи біс, — скажи мені, хто ти? Бо вчинки, які робиш ти, не питомі чоловікові. Вчора і позавчера приймили нас отті христілюбці і в одного чи не ти-ж поцсував полумисок, у другого задушив сина, і тут, не маючи ніякої причини, став будувати. Тоді сказав йому ангел: слухай і я тобі скажу: перший, що приймив нас — чоловік боголюбний і по Божому володіє тим, що йому належить. Але полумисок дістав ся йому від несправедного доходу; і так, аби через полумисок не втратив він усеї своєї праці, то я й знищив його, і стала вся його праця чиста. І другий, що приймив нас, — муж добродійний і ласкавий. Коли-ж би лишив ся



живим його син, то став би він орудою сатани і в забуттю про-  
тратив би добро свого батька; тому то, коли він іще молодий,  
я задушив його, аби й він був спасений, і діло його батька  
лишило ся не пропалим перед Богом. Тут же господар отсего  
дому — чоловік нечестивий і старає ся багатом робити лихо;  
бідний же він і через те не все може робити. Дід же, будуючи  
отсю стіну, поклав у неї гроші. Аби він, найшовши їх, не по-  
чав кривдити, кого хоче, то я поправив йому стіну і збавив  
можливости найти гроші. Іди в свою келію, бо, як сказав Дух  
Сьвятий, рішинці Божі велика безодня. Сказавши се, ангел Бо-  
жий зробив ся невидимий. Тоді дід, отямивши ся, вернув ся  
в свою келію, прославляючи Бога“ (ст. 465—467<sup>1)</sup>).

Ми ще вернемо ся до питання про походжене основи наве-  
деного висше оповідання Корана. Можливо, що своєю фавулою  
оповіданє Корана, себ то ті устні жерела, по яким він зробле-  
ний, і старші від оповідання „Древнього Патерика“, але остат-  
ній може старший що до часу записаня. Се питанє мусить бути  
переглянено на підставі порівняня грецького тексту „Древнього  
Патерика“ з латинським перекладом його подоби, тай зо схо-  
жими компіляціями діяній сьвятих, грецькими, латинськими  
і славянськими, в роді т. назв. Скитських Патериків.  
Само собою розуміє ся, що ми не можемо взяти ся за таку  
працю тай обмежаємо ся лише поставленем питання, і заміткою,  
що судячи з устних східнославянських народніх оповідань,  
треба думати, що й оповіданє „Древнього Патерика“ мусіло  
бути розпросторене і в письменстві східних християн<sup>2)</sup>.

Трохи пізнійше від Корана що до часу письменної редак-  
ції схоже оповіданє, яке находить ся в декотрих копіях латин-  
ського збірника історій про сьвятих і черців, *Vitae Patrum*. Історія сего збірника ще жде свого дослідника. Західно-  
європейські вчені догадують ся, що його зложено перед VIII

<sup>1)</sup> Се оповіданє наведено вкорочене в статі д. Н. Петрова, Южнорусскія легенды, в Трудахъ Киевской Духовной Академіи, 1875, кн. 3, ст. 595. — М. Др. (Переклад оповідання зробив я з російського оригіналу, виписаного для Драгоманова з „Древнього Патерика“ рукою неб. Данила Мордовця. — М. П.).

<sup>2)</sup> У нас є звістки, що оповіданє схоже з наведеним висше, нахо-  
дить ся в одній сербській рукописи XVII ст. (л. 470), що була в бі-  
бліотеці київської духовної академії (кн. 0.8.15). Але тепер сеї руко-  
писи нема на місці.



ст. по жерелам грецьким і коптійським, але що оригінали його тепер запропашені, або бодай не найдені (Див. названі статі І. Паріса тай Ізр. Леві). З латинських копій, які трохи різнять ся між собою, зроблені були ще в середні віки французькі переклади. В декотрих редакціях оттого збірника поміщений і варіант займаючої нас повісти, котрий ми передамо тут по викладу д. І. Паріса, не маючи під рукою латинських видань збірника.

„Був у Єгипті один відлюдник, котрий просив Бога, аби показав йому свій суд. Одного дня ангел божий, перебраний за діда, явив ся йому тай сказав: „Ану, ходім у пустиню; відвідаємо сьвятих отців, що живуть там, і дістанемо їхнє благословліне“. Пішли і з великим трудом дійшли до одної печери, де найшли одного сьвятого чоловіка, що приймив їх дуже гарно, вмив їм ноги тай дав їм, що мав. На другий день рано, коли прощали ся з ним, ангел узяв по-тайно полумисок, із котрого вони їли. Відлюдник сказав сам до себе: „Що се йому шибнуло до голови, що взяв полумисок отсего сьвятого мужа, котрий приймив нас так ласкаво?“ — Господар післав за ними свого сина, котрий здогонив їх і сказав їм: „Верніть полумисок, який есте взяли“. Ангел йому сказав: „Мій приятіль, що йде наперед мене, взяв його; іди, домагай ся його від него“. Коли молодець пішов на перед, той трутив його в безодню край дороги, і там він погиб. Відлюдник, побачивши се, налякав ся страшенно тай сказав: „Горе мені! Що ми наробили нашому славному господареві? Обікралисмо його, а тепер знов убиваємо його сина!“ Ішли, що йшли, дійшли до одної хатинки, де жив один абат із двома учениками. Постукали, але абат післав сказати їм: „Ідїть собі, у мене нема місця для вас“. Вони просили його дуже, аби позволив їм переночувати під своєю стріхою, бо були дуже втомлені, але той відмовив їм і сей раз. Вони натискали: „Дикі зьвірі, повідають, із'їдять нас, коли ти нас не приймеш“. Нарешті абат сказав сердито одному з учеників: „Заведи їх у стайню“. Прийшовши там, вони попросили сьвічок, аби бачити, де би собі лягти: їм відмовили. Попросили перекуски: один із учеників приніс їм трохи хліба й води тай сказав: „Даю вам отсе з моєї порції; дивіть ся, аби не дізнав ся мій учитель“. Вони перебули так цілу ніч, лежачи на голій землі. Коли розвидло ся, ангел сказав одному з учеників: „Попроси твого учителя, аби нас приймив; ми маємо щось йому



дати". Коли прийшов абат, ангел дарував йому полумисок, украдений ним у сьвятого чоловіка.

Потім пішли. Відлюдник, не знаючи, що той дід ангел, сказав йому з обуренєм: „Забирай ся геть; я не хочу більше твого приятельства. Ти взяв майно чоловіка, що приймив нас так гарно, вбив його сина, і взате від него даєш чоловікови, що не боїть ся Бога і не має милосердя ні до кого!“ Ангел відповів йому: „А не просив же ти Бога, аби показав тобі свої присуди? Я був післаний, аби тобі їх показати. Полумисок, узятий мною від сьвятого чоловіка, не був доброго походження. Не яло ся було такому доброму та побожному чоловікови як він мати щось, набуте нечесно; зле дано злomu, аби довершило його погибіль. Що до сина, то якби я був не вбив його, він був би другої ночі вбив батька“. Тоді відлюдник пізнав, що ангел йому говорить, упав на коліна по очи на землю. Ангел шез і відлюдник порозумів, що Божі присуди справедливі (*La roe-sie du moyen age*, 166—168)<sup>1</sup>).

Середновічна жидівська література теж дає нам свій варіант займаючої нас історії, — в творі Рабі Ніссіма, писаному ним для розради свого тестя, що втратив сина. Твір належить XI ст. Ось наша історія з того твору, по викладу д. Леві (*Revue des études juives*, N. cit. 67—69):

Рабін Йозуе бен Леві<sup>2</sup>) найшов щось таке, що його дуже мучило тай трівожило, поки тайна не була йому пояснена і правда відкрита. Він постив довгий час і молив Бога зробити так, аби йому явив ся Ілія. Ілія явив ся йому і сказав: „Скажи мені, яке твоє бажанє і я сповню його“. Р. Йозуе відповів: „Хочу піти з тобою, бачити твої діла на сьвіті, аби повчити ся“. Ілія завважав: „Ти не витерпиш усього, побачивши що я роблю, і я викличу в тебе нетерплячку, відкривши тобі мої діяня“. „Я не буду доїдати тобі моїми питаннями; я хочу лише дивити ся, що ти робиш“. „Добре, але з умовою,

<sup>1</sup>) Переклад отсего оповідання зроблений мною з болгарського перекладу, як і попередні (не-болгарські). Так само буде й з дальшими оповіданнями, з виїмком зазначених виразно. Драгоманів не перекладав оповідань на російське, лише зазначував їх болгарському перекладчикови (напр. тут: „G. Paris, 166—168. Il y avait en Egypte — les jugement de Dieu sont justes“. — М. II.

<sup>2</sup>) Рабін Ісус бен Леві жив у III ст. по Р. Хр. — М. Др. (Др—вніше виразно „Ісусъ“. — М. II.).



що коли ти запитаєшся мене за причини моєї поведінки, або завдаш мені якесь инше питання, то я покину тебе". Пішли. Найперше прийшли до дому одного бідака, усе майно котрого була корова, що стояла на подвір'ю. Чоловік і жінка його сіли си були в воротах; зустрітили подорожних, приймили їх радісно, закатерували їх у найкрасшій кімнаті і дали їм їсти й пити. Так вони перебули ніч. На другий день рано Ілія помолився якось Богови за корову і та здохла зараз же. Пішли. Р. Йозуе був уражений тай обурений сею подією. Він сказав сам собі: „В надгороду за честь, яку зробив нам оттой бідний чоловічок, убиваєся йому одному корову! — На що, запитався він Ілії, ти зробив так, аби здохла корова того нещасливого, що так нас гарно приймив?" „Нагадай собі, відповів йому Ілія, умову, яку я тобі поклав. Коли хочеш піти собі геть, то я тобі скажу". Р. Йозуе замовк. Ішли цілий день і над вечір прийшли до одного багатого чоловіка. Той не звернув на них уваги, і лишив їх без їди й напиту. В домі багача була знищена одна стіна, яку треба було поправити. На другий день рано Ілія помолився і поставив стіну; потім пішли. Жаль і здивоване вбільшилися в серці Р. Йозуе, але він мовчав. І знов ішли цілий день і в вечір прийшли до одної синагоги, де були золоті та срібні крісла і де кождий мав своє крісло. Хтось із присутних сказав: „Хто то нагодує сих нещасливих отсеї ночі?" Инший сказав: „Вони будуть раді хлібови, воді й соли, коли їм се принести сюда". Всі поводилися з ними згідно і вони перебули сю ніч на тому місці. На другий день рано, коли йшли, Ілія сказав їм: „Нехай Бог зробить вас усіх начальниками!" Р. Йозуе знов засумував, але змовчав. Над вечір вони прийшли в одно місто, якого мешканці зустрітили їх радісно, приймили їх із запалом, величали їх і дали до найліпшої своєї кімнати. Вони їли, пили тай переночували з найбільшими почестями. На другий день рано Ілія помолився і сказав: „Нехай Бог дасть вам одинокого начальника". Р. Йозуе не міг сего витерпіти і сказав: „Відкрий мені тайну всего того!" Ілія відповів: „Тому що ти хочеш розстатися зо мною, я поясню тобі все. Чоловік, якому я вбив корову, мав утратити того дня свою жінку: я попросив Бога, аби корова послужила викупом за душу жінки, бо жінка велике добро і дуже потрібна в домі. Багач, якому я поправив стіну, мав, як би я був не випередив його, найти при розкопуванні підвалин великий скарб золота й срібла. Я поставив стіну, котра незабаром



завалить ся і не швидко буде направлена. Попросив я Бога, аби зробив усіх тих людей начальниками, тому, що то буде їх нещастє, причина незгоди, бо кожде місто, яке має кількох начальників, пропаще. Попросив я Бога, аби ті другі мали лиш одного начальника, для їх добра, бо так вони будуть у згоді, не буде суперечки ні анархії. Тому то й є приповідка: „Де моряків багато, там корабель розбиває ся“, і Бен Сіра каже: „Одним оборонцем удержить ся місто“. На відході сказав йому Ілія: „Коли ти бачиш, що який злий чоловік щасливий, то не дивуй ся і не сердь ся, бо то його нещастє. Коли бачиш якого праведного чоловіка в бідности, що мучить ся і терпить від голоду, спраги та недостачі одіжи, то не обурюй ся і не гріши сумнівом до твого творця. Навпаки, віруй, що Бог справедливий, що присуди його праведні та що очи його дивлять ся зверху на дороги чоловіка. І хто йому скаже: „Що ти робиш?“ На сї слова з гори вони попрощали ся і розстали ся<sup>1)</sup>.

По сій історії Рабі Ніссім наводить між иншим оповіданє Єрусалимського Талмуда (ibid. 72):

Наші мудреці, повідає той, розказують, що одного часу жили два рабіни, які були дуже побожні і ніколи не розділялися один від одного. Один із них умер і ніхто не прийшов на його похорон, бо того самого дня увесь сьвіт пішов був на похорон царевича, котрий був злий чоловік. Рабін дуже засумував і сказав: „Праведників не надгороджує ся“. Тоді почув він у сні голос, який йому сказав: „Твій приятіль зробив був мглий грішок, і був покараний за него тут у низу, аби став чистий і безгрішний на тому сьвіті. Царевич же зробив був лиш одно добре діло тай то не подумавши про се на перед; Бог надгородив його на те, аби явив ся перед ним без усякої заслуги та дістав у надгороду геєнну. Одного дня він приготував був обід для декотрих офіцерів і вони не прийшли. Не хотівши, аби їда попсувала ся, він роздав її бідним“. Тоді рабін поба-

---

<sup>1)</sup> Г. Наріс наводить отсе оповіданє за иншим, більше вкороченим викладом, який находить ся в жидівському збірнику казок Hibbour Maassiot, надрукованому 1554 р. За сим викладом ізладжена й німецько-жидівська редакція повісти, надрукована у Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie, 393—396. Особливість варіянта Hibbour Maassiot у тому, що Ілія чудесним способом буде негостелюбному богачеві двір, аби він, копаючи землю, не найшов скарбу. Двір має впасти і привалити той скарб.



чив свого приятеля, як походжав собі в раю помежи дерева, берегом одної ріки, а царевич горів від спраги, стараючи ся марно охолодити себе“.

Нам цікаво буде зустрітити навіяні сими (картинами?) картини в славянських оповіданнях, які представляють аналогії з оповіданням Р. Ніссіма про пустинника тай Ілію<sup>1)</sup>.

Основуючи ся на наведеним вище жидівським оповіданню д. І. Паріс приписує всьому циклеви даних оповідань жидівське походження. Д. Леві, навпаки, звертаючи увагу на те, що оповідане Р. Ніссіма пізнійше від Корана, бачить у першій відгук мусульманської повісти. Але важко представити собі, аби Магомет або перші редактори Корана імпровізували своє оповідане, а зваживши близоту відносин Магомета з сучасними йому Жидами в Арабії, можна сміливо здогадувати ся, що подібне оповідане існувало вже в VII ст. серед Жидів ув Арабії та Сирії, хоть ледви чи привязувало ся до Мойсея. Воно могло вже й у ту епоху перейти і до християн, напр. єгипетських, і ввійти в круг легенд, які згруппували ся коло переказів про перших християнських відлюдників єгипетської Тибаїди, так що нема доконечної потреби бачити в християнських варіантах „Древнього Патерика“ та *Vitae Patrum* безпосереднього відгуку оповідання Корана.

---

<sup>1)</sup> Так у рос. оригіналі; в болг. перводруці написано замісто того: „Цікаво, що в славянських оповіданнях, які представляють аналогії з оповіданнями Рабі Ніссіма про „подорожного тай Ілію“, подібують ся картини, дуже схожі на повнєші“. — М. П. — У Xavier Margnier, *Contes populaires de différents pays* (1880, 313—315) находимо ще одно жидівське оповідане на сю-ж-тему. Р. Іоахим проповідує скрізь науку: „чоловік сліпий; він не знає, що для него ліпше. Бог усе робить на добро“. У него вмирає жінка, дитина, в часі голоду гинуть усі його приятелі й рідні, але він повторяє: бог усе робить на добро“. Р. Іоахим іде в дорогу, маючи лише собаку, лямпу та молитвослов. Надходить буря, і подорожний просить ся на ніч ув однім відлюднім домі, але йому відмовляють і він розгошує ся під деревом, засвічує лямпу й читає молитвослов. Але буря гасить його лямпу, а тигр із'їдає його собаку. Р. Іоахим каже: „Я бідний і одинокий. Але бог усе робить на добро. В него я вірую“. Рано він дізнає ся, що розбишаки вбили всіх мешканців дому, де він шукав пристановища. „Ах, каже рабін Іоахим: як би ті люди приймали були мене сеї ночі, я був би вбитий, як вони. Як би моя лямпа горіла, а собака гавкала, розбишаки прийшли би були і до мене. Ми не можемо провидіти тайних замислів бога. Він усе робить на добро“ (французький академік не вказує жерела, відки він узяв отсе оповідане). — М. Др.



Таким чином дуже імовірно, що Жидам, котрі стали в історії всесвітній головними систематизаторами монотеїстичної науки в релігії, належить і перша редакція займаючого нас оповідання, ідея котрого зовсім відповідає науці жидівського Екклезіаста. Сам д. Леві, хоть і перечить гадку д. Паріса про жидівське походження основи оповідання Корана про Мойсея й ангела, але наводить одно оповіданє з Вавилонського Талмуда, яке має декотрі аналогії з оповіданєм Корана<sup>1)</sup>. Се історія зловлення демона Асмодея та приведення його перед Соломона.

Цар Соломон потрібував при будованю сьвятині Шаміри, того таємного звіря, який мав прикмету, що різав і найтвердше каміне, а дізнавши ся, що Асмодей знав, де його житло, наказав Бенави, синові Ехояди, вєводи санхедринського, аби зловив царя демонів, „бо той, кінчаючи свої науки на небі, злізає й на землю, доучувати ся“. За підмогою дотепних підходів і особливо завдяки силі „имени“ Божого, Бенай устиг його звязати й привести перед Соломона.

При дорозі вони побачили фігове дерево, Асмодей почіхав ся до него і звалив його; далі прийшли до одної хати: той її знищив. Приходять у колибу одної бідної вдовиці, вона починає просити його. Тоді той згинає ся, аби не збавити колиби, і ломить собі кість. Отже правду, мовить той, каже пословиця: „Солодкий язик може зломити тверду кість“. Він бачить одного сліпого, який збив ся був з дороги — і показує йому, куди той має йти; потім зустрічає п'яницю, що теж був збив ся з дороги, і справляє його. Потім бачить весіле — і починає плакати. Чує, що один чоловік каже шевцеві зробити собі такі чоботи, аби їх можна було носити сім років — і починає сьміяти ся. Нарешті бачить ворожбита, що віщує будучину — і знов сьміє ся. Бенай сказав йому: „Поясни мені всю ту чудасію. Чому ти справив на дорогу сліпого?“ „Бо на небі оповіщено, що то преправедний чоловік і що хто зробить йому добро, той гараздувати ме в будучому житю“. „Чому ти справив на дорогу п'яницю?“ „Бо сказано на небі, що то препоганий чоловік; я зробив йому приємність, аби він протратив те, що йому лишає ся з будучого життя“. „А чому ти плакав, бачучи весіле?“ „Бо знав я, що чоловік той умре за місяць і що вдо-

<sup>1)</sup> Редакція Єрусалимського Талмуда належить IV ст., а Вавилонського VI ст. по Р. Хр.



виця присуджена ждати тренацять років, поки зможе оженити ся з нею брат її чоловіка (або дасть їй право вийти замож)“.

„А чому ти засьміяв ся з того, хто замовляв чоботи?“ „Йому не суджено жити і сім день, а він замовляв собі чоботи на сім років!“ „А чому ти засьміяв ся із ворожбита?“ „Він сидів на скарбі тай не міг дізнати ся, що є під ним!“ (*Revue des études juives*, Nr. cit., 64—65).

Д. Леві звертає увагу на неповноту сеї редакції — на те, що перші вчинки Асмодея, між иншим завалене хати, лишають ся без пояснень, тай на те, що Асмодеєви приписано риси, в яких більше яло би ся істоті съвячений, ніж демонови, і через те гадає, що наведене оповіданє з Вавилонського Талмуда попсоване. Декотрі подробиці оповіданя д. Леві поправляє, на нашу гадку, дуже дотепно:

„Декотрі подробиці, очивидячки, все противили ся тій де-формації; в нашій казці нема подробиці більше характеристичної ніж услуга зроблена Асмодеєм паниці, та причина наводжена ним на поясненє сеї несподіваної щедрости. Можливо, з другого боку, що добре діло зроблене сліпому, якого називає ся „преправедним чоловіком“, се лише змякшенє якого чуднійшого епізода. Я готов дійсно вірити, що в оригінальній відміні Асмодей поводив ся з праведними люто; лише так можна пояснити зачудованє Бенаї, коли він бачить подібну несправедливість.

„Асмодей, або ангел, якого він заступає, якому Бог дає повноіць, зовсім не потрібує шукати вічного щастя, через те він мусів би відповісти: „Я покарав його на те, аби надбав собі будуче жите“. Так поправлений епізод є докладне противенство дальшого і поясненє Асмодея, як роздає ся добро і зло праведним і злим людям, виражає вповні думки рабів, бо вони казали: „Бог надгороджує на сему світі злих людей і за найменші їх добрі діла на те, аби вони не мали права шукати щастя в другому житю. Він, навпаки, дуже дбає про праведних і посилає їм терпіння на те, аби вони зазнали вповні щастя в будучому світі“ (ib. ст. 70)<sup>1</sup>).

<sup>1</sup>) Див. того-ж автора *Encore un mot sur la légende de l'ange et l'ermitte*, *Revue des études juives*, 1884, VIII, 202—205, і звісні праці російського академіка Веселовського про розпросторенє і зміну оповідань про Соломона й Асмодея: „Изъ исторіи литературнаго общенія между Востокомъ и Западомъ“, *Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage* (*Archiv für slav. Philologie*, VI) і и.



Здогад, що Асмодей у наведеном висше оповіданю стоїть замість ангела божого, може бути підпертий істнованем оповідань, у яких чудесна істота сповняє вчинки, подібні Асмодеєвим і рівночасно представляє ся просто ангелом. Ми маємо два варіанти того оповідання, сербське і великоруське, уже сама схожість між якими промовляє в користь того, що першовзірцем обох їх є східне оповідане<sup>1)</sup>. Ми наведемо їх осьдечки цілком, бо вони ідеєю мудрости промислу божого рідні тим, які чинять предмет нашого дослідю, тай на те, аби звернути на них увагу болгарських етнографів; ми переконані, що коли ті оповідання записані в Хорватії та в Самарській країні, то варіанти їх мусять бути і в Болгарії, серед християн і магометан.

Хорватське оповіданє надруковано в німецькому перекладі у Краусса *Sagen und Märchen der Südslaven*, II, 129—131.

Про прогнаного Богом ангела.

Одного разу була дуже бідна жінка з сімома дітьми, одно менше від одного. Нагло жінка вмерла. Діти її плакали та заводили за нею. Хто їм на далі дасть насущного хліба? О, горенько, нещасливі! — Бог з неба зіслав свого ангела на землю, аби приніс душу жінки перед божий престіл. Ангел божий спустив ся на землю в малу колибу, де бідна жінка лежала мертва в домовині. Довкола домовини стоять діточки, одно менше від одного, голосять і заводять: „Горенько наше, недоле наша! Хто нам тепер дасть хлібця? Встань, матусю, встань!“ Сей жалібний плач уразив глибоко божого післанця, якому стало несказано жаль діточок. Як стій він розпоров крила і душа зараз же вернула ся в тіло бідної жінки. Жінка стала ціла й здорова, так мов би то нічого й не було. Ангел усьміхнув ся радий сам собі, побачивши, як діточки обіймали та цілювали свою матір. Потім він прилетів назад перед божий престіл. Бог запитав ся його: „А де-ж душа?“ Ангел відповів: „О батьку, коли я побачив безмірне нещастє, то мені мало серце не трісло. Я вернув душу назад у тіло“. „Так? Коли я тобі кажу: принеси мені душу тут, то маєш мені її принести, а не лишати знов на місці! Я дбаю про погодувлю кожного червяка в землі, годую кожду пташку в повітрі, кожду рибку в морі, то мав би я забути за ті діточки? За кару за твій непослух осуджую тебе,

<sup>1)</sup> В рос. оригіналі зазначено, що до сего жала бути внизу замітка, але її нема ані в оригіналі ані в болг. перводруці. — М. П.



аби ти мандрував по світі та служив у людей. Гайда, забирай ся відси!“

Ангел зліз на землю і прийшов до одного попа та запитав ся, чи не наймив би його за слугу. Попови сподобав ся прегарний молодець і через те він відповів: „Добре! Якої-ж ти платні хочеш?“ „Гроший не хочу. Буду радий, коли даш мені замісто старої одіжи, яку пірву, нову“. „Гарно“. „Але мушу сказати тобі ще одно. Я в церкву ніколи не ходжу, шапки не знімаю ні перед ким, не плюю ніколи тай не сьмію ся“. „І се гарно. Побачимо“, сказав піп.

Оттак наймив ся ангел у попа за порядного слугу.

Одного дня піп і слуга їхали головною дорогою і стрітили одну жінку. Піп ізняв шапку низеньке, але ангел відвернув ся від жінки тай плюнув. Піп витріщив очи, але не сказав нічого. Прийшли в село перед коршму. Коршма була набита людьми, котрі сьпівали якусь пісню про сьв. Трійцю<sup>1)</sup>. Ангел, учувши сю пісню, зняв шапку. Піп знов витріщив ся, але не сказав нічого. Тоді сказав йому закликати шевця, попри хату якого пройшли; ангел пішов і привів шевця. Піп запитав ся шевця, чи може зробити йому пару чобіт, але міцних, аби можна було ходити в них сім років. „Чому ні?“ сказав швець. А піп запитав ся: „А кілька буде належати ся?“ Швець: „Та нехай сто сьмдесять золотих“. „Гарно, роби“, сказав піп. Тоді ангел усьміхнув ся. Коли пішов швець, піп сказав ангелови: „Гей, побратиме, ми не таке мали слово. Ти казав мені, що не сьмієш ся, а сьмієш ся; казав, що не знімаєш ніколи шапки, а зняв її; казав, що ніколи не плюєш, а плюнув?“ „Та, якже? відповів ангел: ти зняв шапку перед оттою мийкою, а мені вона так завоняла, що я мусів плюнути. В коршмі сьпівали пісню про сьв. Трійцю, то я мусів зняти шапку. Але як не мав я засьміяти ся, коли ти замовляєш чоботи на сім років, а ти ще сеї ночі вмиєш“. Піп засторопів на місці. І справді, піп не дожив до другого дня.

<sup>1)</sup> Чи не вийшло з сего епізода невеличке лужицьке оповіданє: як то Христос, ходячи зо сьв. Петром, заслухав ся в сьпів одної простої народньої пісні, а проминув, не задержуючи ся, одно місце, де сьпівали духовну пісню, але зовсім недбало (Haupt und Smolar, Volkslieder der Wenden. II, 175). — М. Др. (Отся замітка дописана аж у болг. перводруці. — М. II.).



Ангел наймив ся у другого, у третього господаря, ходив від одного до другого; у кожного мусів сьміяти ся; шапки не знімав, але плював раз-у-раз, бо багато річий на сьвітї йому воняло. Нарешті Бог уседобрий змилював ся над ним і взяв його знов у свою праву поду<sup>1)</sup>.

Великоруське оповіданє містить ся ув Афанасьєва „Народныя русскія легенды“ нр. 26. „Одна жінка породила близнята. Бог післав ангела, аби взяв її душу, але ангелови стало жаль діточок і через те він не взяв душі з жінки тай прилетів назад перед Бога. „Що-ж, узяв ти душу?“ запитав ся Бог. „Ні, Боже!“ „А чому ні?“ Ангел відповів: „У тої жінки два хлопчики близнята, хто їх годувати ме?“ Бог узяв своє жезло, вдарив ним о камінь і розлупав його на двое. „Ходи, подиви ся там!“ сказав Бог. Ангел исхилив ся і поглянув у скалубину. „Що-ж ти там бачиш?“ запитав ся Бог. „Бачу два червячки“. „Хто годує тих червячків, той погодує й двох хлопчиків“. Бог ізняв крила з ангела тай післав його на землю служити три роки. Ангел наймив ся у попа. Жив у него рік, два роки. Ішов слуга попри церкву, став і кинув каменем у середину, стараючи ся поцілити у хрест. Зібрало ся багато народу, стали всі лаяти його, мало що не вбили. Слуга

<sup>1)</sup> Другий хорватський варіант, надрукований у збірнику Stro-fal-я Hrvatskich narodnih pripoviedaka, kniga I, 226—230 (Kako je anđel Gabrijel slušal pri jednom popu), значно змінє тему наведеного вище оповідання і має трохи гумористичний характер: Колись Бог ходив по сьвітї зо сьвятим Петром і трібував людий, але нарешті надумав ся післати замісто себе сьв. Павла тай ангела Гавриїла. Нові подорожні прийшли між иншим до хатчини бідної удовиці, яка мала родити дитину. Жалуючи її Гавриїл, бере її душу тай приносить Богови, але Бог поприкає його, посилає принести зо дна моря пісок і показує йому в одній пісчині червячка, годованого Богом, і нарешті за кару Бог посилає Гавриїла на три роки на землю служити. Там ангела яразу не приймають на службу, бо в него нема пашпорта, але нарешті він наймає ся у попа. Ангел чує попа тим, що зняв шапку перед коршмою, тай поясняє сей свій учинок тим, що бачив у коршмі сьв. Петра і Павла, — потім він не кланяє ся попам, кажучи, що попи найбільші грішники і не пізнають Господа Бога, а нарешті після обіцянки сьпіває в церкві небесним голосом у сьвято прощі (у болг. перводруці: водо хрещя). На запросини попа, господаря ангела, туди зібрало ся багато народа, але церква після сьпіву ангела завалила ся і задушила всіх. Гавриїл узяв їх душі, приїє Богови, який був задоволений і простив йому. (Сей переклад зроблено з перекладу самого Драгоманова, по рос. — М. II.).



пішов собі; ішов, ішов, побачив коршму тай став перед нею молити ся Богу. „Ах, ти стерво! сказали люди: в церкву кидає камінь, а до коршми молить ся“. Ішов, ішов, побачив одного старця тай почав його лаяти: „настав-рука“. Чули се деякі люди тай пішли жалувати ся попови: „Так і так, кажуть, твій наймит ходить вулицями, виробляє самі дурниці, насмівася з сьвятощів і лає старців“. Піп став розпитувати його, чому він кинув каменем у церкву, а до коршми молив ся? Наймит відповів йому: „Я в церкву не ціляв, ані до коршми не молив ся. Йдучи попри церкву я побачив, що диявол вертить ся за людськими гріхами над божою домівкою тай вішає ся на хрест; ось чому я почав ціляти в него каменем. А йдучи попри коршму, я побачив чимало народу: люди пють, веселять ся а за смертний час ані гадають. Оттоді я помолив ся Богу, аби не дав православним віддавати ся п'янству та смертній погибелі“. „Але за що ти лаєв старця?“ „Який се старець! У него багато гроший, а він усе ще ходить по сьвіті збирати милостиню: лише забирає хліб дійсним старцям. Ось чому я назвав його: настав-рука“<sup>1)</sup>. Наймит відбув свої три роки, піп заплатив йому, кілька належало ся, але той сказав: „Ні, мені гроший не треба; ти красше проведи мене“. Піп пішов із ним. Ішли, що йшли, проминули багато місць. Нарешті Бог дав знов ангелови крила і тоді той злетів і пішов знов на небо. Аж тепер піп дізнав ся, хто в него служив цілих три роки<sup>2)</sup>.

Можна бачити в багатім бідаку сього оповідання ворожбита, що сидить над скарбом жидівської історії про полон Асмодея<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Варіант: Ангел наймив ся у одного селянина. Три роки йому працював; заробив три рублі; пішов на базар, купив колачів і роздав їх старцям. Бачить, що йде два хлопчики і впає ниць на землю; потім набрав каміня і став ціляти в колибу. Коли його запитали ся: „скажи, чоловіче, чому ти впає ниць на землю?“ він відповів: „тому, бо за тих двох хлопчиків Бог узяв мені ангельські крила“. „А пощо ти ціляєш у колибу камінем?“ „Бо господарі обідали тоді і я вілгоняв диявола від їх дому“.

<sup>2)</sup> Подібний варіант узяв гр. Л. Толстой в основу свого оповідання „Чѣмъ люди живы“.

<sup>3)</sup> Так у рос. оригіналі; в болг. перводруці стоїть: „Богатого старця в сій історії можна порівняти з сидячим на скарбі ворожбитом у жидівськім оповіданю про полон Асмодея“. — М. П.



Другий великоруський варіант, який знаходиться у Садовникова „Сказки и преданія Самарскаго края“, 251—253, різнять ся ось яким кінцем:

„Зійшов Господній ангель на землю і пристав у міський мужеський монастир і так вірно служив, і в сьпіві був чудовий. Чи довго, чи мало послужив (років двадцять буде), була йому повна довірність, за ігумена всім монастирям наказував, на базари ходив і все, що треба, закупляв. Старшого від нього не було; був один помічник, і все він із ним на базар ходив. Сему ділу багато часу минуло. Так то твердо Богу він у монастирі молив ся, що гадати не можна! Пішли вони раз із помічником у монастир, що треба купити. Виходять із монастиря і сходять на протувар — ідуть два молоді офіцери. Ангель поміж них перебіг, одного лівим ліктем штовхнув, а другого — правим, аж вони оба спотикнули ся і до него обернули ся і кажуть один одному: „Ади, ігумен паний!“ І пішли далі; а помічник і каже: „Що, мовить, брате, ти робиш: адже-ж се офіцери; як ти їх штовхаєш?“ „Та, що за біда! Я-ж за них і доси терплю“. І далі пішли. Йшли, йшли і лежить величезний камінь на дорозі. Ігумен ухопив його, та грим у Божий дім, у дах, аж увесь дім затряс ся. Послушник його й гадає: „Що се він?“ „Ходім-но ми на обжирний ряд, трошечки закусимо!“ В обжирний ряд не пішли, а в трактирню зайшли тай сказали господареві: „Зроби нам солянку!“ Господар солянку зробив. Що йно вони сіли були трапезувати, і сидять у трактирні два мужички. Вони рік у купі працювали і ділять гроші по правді; „Отсе — тобі руп, а се, брате, мені руп!“ Дуже працювали, не брехали: зайвого не беруть при діленні. А проміж ними сам Господь сидить. Ангель Господній його тут і побачив, і солянки не їв. Прийшов у монастир; приходить і підручний і став жалувати ся, хто в монастирі більший від преосвященного. „Я, каже, з ним на базар не піду завтра“. „А що?“ „Не можна: він безличник“. Ангель і каже: „А що-ж я безличне зробив?“ Помічник і сказав йому: „А на що ти офіцерів розіпхав?“ „Та які там офіцери, біда! Я ось ангель Господній, та за них трицять років терплю: на землі живу. Вони — від жінки. Мене Господь двічі посилав із їхньої матери душу виймати; я з їхньої матусі душу не виймав: їх пожалував, та через них трицять років терплю. Вони лишили ся малі, а тепер у науку вийшли“. „А ось тут попри дім ми йшли, а ти камінь на що кинув?“ „Тут на домі дявил



сидить, я диявола вбив". „А на що ти в трактирні солянку замовив, ти гроші віддав, а солянки не сербав?" „Тут не можна мені сербати, тут два селяни працювали рік у купі і ділять гроші по правді, а проміж них сам Господь сидить, а я-ж ангель Господній, ось за тих хлопчиків терплю!"

Вони тому ділу не вірають. Ігумен каже: „Зачинайте службу божу правити!" Як іже херувим засьпівали, він гарно засьпівав, крилечками збив і на той сьвіт полетів. Тільки вони його й бачили<sup>1)</sup>.

Білоруський варіант, надрукований у Добровольського, Смоленській етнографическій Сборникъ, інтересний тим, що займає середнє місце між варіантом Афанасьєвським і Строгаливим, а крім того має в собі й самостійні особливості:

Розказ об адней жінці. Як у вантіля крильця атабралі, і хадів іон па зямлє.

Ішла жінціна дароію, на дарозє радїла. Господь пасилаіть ангїла: — „Паді вазмі у жінціні душу!"... Ангїл прїлятел к жінціні, пасматрел — малютка родїлся. Іон сжалїлся над малюткію: — Што-ж я у няє вазму душу? — Малютка етий астаецца. — Падумал Господь, посилаіть утарова ангїла: — „Паді вазмі у жінціні душу, а ў таво вантіла атбарі крильця!"... Ангїл прилятел, душу узял и у вантіла крильця отабраў: атстаўся етит вантіл на зямлі бяз крильця, челавецкїм во образі. Етит ангїл апрїдїялілся к архїрею у кучїра. Нескалькі жїл у архїрея, хадїл к абедні; толькі служїтілі на-чалі падмїчать аб архїрейскїм кучїру, што, када абедня ідєть, запають ета хїрувїмскую песню, то тади кучїр архїрейскїй вїходїть кї храму; вон служїтілі ета дела падметїлі: — „Какой ета у архїрея челаовек?" — Далажїлі архїрею, што іон вїходїть із храму на іжехїрувїмскїй песні; нада класть паклони, а іон вїходїть с церьквї. Архїрей требаіть кучїра сваво, каторава нанїл і спрашїіть у яво: „скажї, братїц, што ти іоєть за чїлаовек?"

— Я кучїр! і пашол с естим.

<sup>1)</sup> Перекладено з оригіналу: „Сказки и преданія Самарскаго края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковымъ. С.-Петербургъ, 1884 (Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по отдѣленію этнографіи. Т. XII), ст. 252—253. — М. П.



Када бил празднік, би́ла служе́нія, архі́рей апра́дзялі́л двух служі́тэлей насле́дываць за кучі́рим, што і́он буді́ць дела́ць, ка́да буді́ць абе́дня ті́ць. Запелі і́жахі́руві́мскую, і́он вихо́дзіць вон, узя́л кі́рпі́чыну і́ бросі́л на са́мую ѓлаву; два служі́ті́ля за і́м следую́ць, де́ла е́та відю́ць. Та́да і́ пашо́л кучі́р па улі́цы. Ся́ді́ць кале́ка ні́щый і́ крі́чыць ва ў́сьо го́рла: — „пада́рі́ця, пада́рі́ця, ра́ді Хры́ста!“ — Архі́рейскі́й кучі́р пада́йшо́л к е́тому кале́кі, саскрьо́б я́го за ло́б і́ начаў па́лкую ду́іць, а два служі́тэлі за і́м замі́чаюць, што і́он кале́ку атп́рыта́л. Пашо́л кучі́р па улі́цы, стрі́чаі́тца з і́м му́щина, від́ний і́з се́бе мала́дец; кучі́р жа архі́рейскі́й пада́рі́л я́му па́лтíну се́рі́бра, пада́рі́л, пашо́л па го́рыду. І́сході́ць на мист, стрі́чаі́тца з і́м мла́дый вью́нш у бе́лым а́дія́ніі. І́он з і́м па́клані́ся і́ вара́ці́ўся наза́д.

П́р́іході́ць у сваё́е ме́ста, а служі́ті́лі, ка́тых пасі́ла́л архі́рей за сваі́м кучі́рим, сле́дываць. Я́вілі́ся к архі́рею, разска́зью́ць я́во пра́казы; архі́рей тре́баі́ць сваё́е кучі́ра: „ска́жы, бра́тці, ка́кой ты ч́ла́век? Ш́то ты де́ла́і́ш, што за пра́казы ніпа́доб́ня, ка́да ты вихо́ді́ш на вулі́цу і́з хра́ма на і́жахі́руві́мскі́й пес́ні і́ узя́л ты кі́рпі́чыну і́ бросі́ў на ѓлаву, — в е́та вре́мя ну́жна па́клони́ кла́сь!“

— Е́та я́ виха́жу на дво́р і́з хра́му: та́да пра́кля́тея ду́хі вихо́дью́ць і́з са́бора вон і́ мі́таю́тца о́кіла ќры́ста і́ ѓлавы: да́к я і́х кі́рпі́чы́нны атб́іва́л. — Архі́рей па́дума́л, што та́кая значі́ць.

„— Е́та і́дна пра́каза. Ты, ве́рна, ні до́бры́й я́кой ні на ё́сьць: і́шо́л ты на улі́цы, кале́ка сьде́л, прасі́ў мі́лістíні, — і́ ты я́во ні пада́ріў, ды прі́біў — вот е́та дру́гая пра́каза“. — А́тві́чаў кучі́р архі́рейскі́й архі́рею: — „На што́ я́му то́му кале́кі де́нці, ка́да па́д і́м, і́де і́он сьді́ць, паў ме́ркі се́рі́бра ля́жыць“. — Архі́рей узду́маў: — „На́да па́вері́ць“. — Па́вері́л: на́шлі́ па́д і́м де́ньці, с паў ме́ры се́рі́бра. Та́ды архі́рей ѓаво́рыць я́му, кучі́ру сва́йму: — „Вот тре́ці́ю пра́казу ты сде́ла́л: пада́рі́л мала́дца. І́з сябе́ быў мала́дец: е́тíй мала́дец мо́г бы зара́ботаць, а ты я́во пада́рі́л. — За што́ ты я́во пада́рі́л?“ — А́тві́чаі́ць кучі́р архі́рею: — „і́он тре́ці́й де́нь хо́ді́ць па го́рыду і́ і́щы́ць ра́боты; ра́боты ні нахо́ді́ць, а пу́прасі́ць сове́сті́тца: вот за шо́ я́ я́му на пра́пі́тані́я пада́рі́л па́лтíну се́рі́бра“. — Вот жа́ цябе́ ча́тверта́я пра́казі́я: Паў́стрі́ча́лся ты на ма́сту с мла́дым вью́ншым у бе́лым а́дія́ніі, і́ ты па́клані́ся і́ вара́ці́ўся наза́д. — А́тві́чаі́ць кучі́р архі́рею: — е́та са́мíй те́й, што у́ мяне́ ата́браў ќры́льля“. — Х́то та́кей у́ цябе́ ата́браў ќры́льля? Х́то ты та́кей і́о́сьць?



— Я ангил. — Архірей спрашієть:

— Можіш ти спеть ангільську песню? — Іон отвічаєть: — Маю. — „Ну, спой-каж!“ — Нєт, я так не маю. — „А как жа ти можіш?“ — Вот як я маю петь: прікажіть сдєлать гроб, оббіть парчою, і ви, владика прасвященний, аблачітєсь в єтаким палаженіі усею хормію, як обєдню служіть, і тади лажьтя в гроб, і тади я запаю.

Заказаў архірей сдєлать гроб, як даўжно; архірей узяў, аблачіўся, узяў хрьост, вантєлія і льох ва гроб, і народу сбор прімножієть, а билі і тада; ангил занєў ванільську песню, і народ весь пупадаў ат звукиў, ат ірубєтєі песні ангільский. Тада саслаў яму Гасподь крильля, єтиму вантілу, і архірей падняўся на ваздухах, і пашол и ангил с песнімі за ім, і не-катория народи пупадалі, а справядлівия нескількі увідалі, только ня усе с народу відалі, а катория билі дастойни<sup>1</sup>).

Дальший варіант, іще нїде не друкований, дістали ми через д. Івана Франка від д. Гутовича (із Дрогобича в Галичині). Він інтересний способом мотивованя смерти бідної жінки, декотрими подробицями (напр. істнованєм грішних душ під формою червяків), тай тим, що в тему про покаранє ангєла попав епізод із мандрівки ангєла й черця (і вбивство старця на мо-стї, умотивованє зрєштою своєрїдно<sup>2</sup>).

<sup>1</sup>) Переписано до слова (лише, розуміє ся, нашою правописю) з ориґіналу: „Смоленскій этнографическій Сборникъ. Составилъ В. Д. Добровольскій. Часть I. С.-Петербургъ, 1891 (Записки Имп. Русскаго Этнографическаго Общества по отдѣленію этнографіи. Т. XX, ст. 323—325). — М. II.

<sup>2</sup>) Д. Франко звїщає нас, що чув дитиною від матери д. Гутовича оповіданє, де обі теми були зїлляні. — М. Др. (Ось дословна дописка д. Франка до сього оповіданя, яке він післав Драгоманову в своїй копії (в листі з 5. IV. 1892 р.): „Списав на мою просьбу Микола Гутович, міщанин дрогобицький. Від матери Гутовича перед 25 роками чув я троха відмінний варіант, а властиво дві казки, котрі тут зїлляні в одну: одна була тема: „Чѣмъ люди живы“, ангел служить у попа і робить ріжні „збитки“, а друга: ангел вандрує з пустельником (подібно як у Кольберга); з сеї другої казки д. Гутович затамив очевидно тільки мотив утопленя чоловіка; в тамтїй казці се був молодий хлопець, син якогось дуже ласкавого хозяйїна, котрий щиро гостив прохожих“. У рос. ориґіналі цілого уступу з казкою Гутовича нема. Додам, що не можучи зразу найти між паперами Драгоманова ориґіналу казки Гутовича, я було перевів її з болгарського, а потім порівнявши мій і болг.



„В однім селі жила бідна вдова і мала четверо дітей. Мала вона тільки одну корову, але дітей своїх так любила, що не заставляла їх ані молити ся ані працювати. Тоді пан біг зіслав на неї тяжку хворобу. Не було кому тих дітей заходити, то вони припадуть до корови, пососуть єї, поклякають коло матери тай плачуть. Тоді пан біг післав ангела, щоби виймив душу з тої жінки, але ангел прийшов до хати і побачивши, як ті діти плачуть, змилосердив ся і не взяв душі з їх матери. Прилітає до бога і починає его просити, щоби не брав дітям матери, бо що-ж вони бідні будуть робити без роду, без опіки? Пан біг каже ему на се: Я сам знаю о тім, але що-ж з них буде, коли мати не вміє їх привчити ні до молитви ні до праці. Вони ростуть і спускають ся у всім на маму, то при ній вони стануть непотрібами і дармоїдами. Зараз іди і вийми з неї душу! Але ангел і другим разом не міг сего зробити і за се пан біг розгніваний вигнав его з раю на цілий рік, щоби покутував на землі. Полетів ангел на землю і почав шукати собі служби. Прийшов до одного господаря, просить ся на службу, але той, бачучи его красну вроду, не хотів его приймати. Ти — каже — такий паничик, де-ж твої руки складні до роботи! Ти просту роботу не потрафиш робити. Так до кого лиш прийшов, усі его відправляли. Довго так блукав ся по сьвіті, поки один дяк не запровадив его до попа. Піп бачучи хлопця ладного, радо приймив его на службу, за льокайчука. І що за льокайчук з него був! Усю службу робив так, що піп не міг ним натішити ся та нахвалити ся і всюди возив его з собою.

„Все було би добре, але нараз почало щось приступати до попового льокая. Зачав таке виробляти, що піп не знав, чи він одурів, чи що. Ото раз їдуть кудись дорогою, аж ту нараз льокай схопив ся з воза, та на дорогу, через рів, на толоку, де лежала гниюча кінська голова, ще з стервом, з хробаками. Льокайчук бух коло неї на землю та як почне молити ся, так мов перед вівтарем. Піп очом своїм не вірить, ба далі кричить, лає, але льокайчук мов і не чує. Скінчив молитву, встав тай вернув до воза. — Що се ти, одурів? — питає его піп. Той мовчить. — Ну скажи, чи ти не маєш де молити ся, та перед

---

переклад з оригіналом — аж налякав ся: стільки там було помилок против оригіналу! Се ще один доказ, що на болгарське видане розвідок Драгоманова здати ся не можна. — М. П.



такою здохлятиною? — Я вже знаю, що роблю, — каже льокай, — так треба. Що вже піп допитував ся, а більше від него не почув нічого, лиш так треба, тай так треба.

„Іншим разом їхали вони через міст на великій ріці. А на тім мості стоїть дід старий та сивий, та просить милостині. Піп тільки почав шолонати по кишені, щоби ему що дати, а льокай як не схопить ся з воза, як не вхопить того діда за плечі, тай бух его в воду. За дідом лиш заклекотіло, а піп став ні живий ні мертвий. — Бій ся бога, хлопче, — скрикнув він, — що се ти зробив? Такого бідного старця в воду кинув! Та за що? — Так треба, — каже льокай, — не бійте ся нічого, я за се відповім. І сим разом піп нічого більше від него не довідав ся.

„Знов иншим разом їдуть селом, по при коршму, а в тій коршмі такі танці, крики, галас, люде п'яні валяють ся по ровах, другі б'ють ся. Аж ту попів льокай схап'є ся з воза, припав до одного угла коршми тай знов почав молити ся. Піп аж згорів зо встиду, та як затне коні, таки й лишив его там коло коршми і аж за селом підождав на него. Вже й не питав ся его, що се за збитки він виробляє, бо знав, що нічого не допитає ся.

„Надійшов великдень. У тім селі був відпуст, поз'їжджало ся попів багато, народу привалило тільки, що й десята часть у церкві не могла помістити ся. Стоять довкола церкви, як ярмарок. Аж ту попів льокай вибігає з попівства, стає на вулиці тай як почне кидати на церкву камінем. Та кидає так, що аж гуркотить по даху, аж задихав ся. Люде дивлять ся на него, сьміють ся, але не сьміють ему нічого казати, а він мов і не бачить нікого, все кидає на церкву камінем, а далі болотом та піском. По службі божій, коли піп дізнав ся про се, то так розлютив ся, що вимовив ему службу. — Не гнівайте ся, панотче, — каже льокай, — моя служба у вас і так була би завтра скінчила ся. А тепер послухайте, чому я се робив. Тут усі попи походили ся, слухають, а він розповідає. — Що я над кінською головою молив ся, — каже, — тому така причина, що кождий хробак у ній, то грішна душа, котру пан біг за гріхи послав туди покуту відбувати. Богато так душ покутує у стерві, в гною, у гнилій воді, — я молив ся, щоби їм бог скоротив їх тяжку покуту. А той дід на мості, то був великий грішник, що забив вітця й матір і за то бог за кару не давав ему смерти, поки его хто не вб'є — от я й зробив ему ту при-



слугу. А що я коло коршми молив ся, то тому, бо коло тих п'яних людей бачив повно чортів, котрі їх на все зло під'юджували і їх гріхам радували ся. То я молив ся богу, щоби віддалив покусу від тих нещасних людей. А що я камінем на церкву кидав, то се тому, бо люде, що стояли коло церкви, замість молити ся і слухати слова божого, обмовляли одні других, а чорти позасідали на церковнім даху та все списували їх гріхи та тішили ся. От я кидав на них камінем, щоби їм перешкодити, а потому болотом, щоби їх письмо замазати. — Здивували ся дуже попи чуючи таку бесіду і питають ся его: А відки-ж ти се все знаєш? А він їм тоді розповів, хто він і за що на землі покутує. Не хотіли попи вірити его словам і питають ся его, чи вміє співати херувимську пісню. — Вмію — каже ангел. — Ставайте завтра правити соборову службу, то я заспіваю. На другий день попи всі стали до служби, а той ангел став на крилоєї і як почав співати, то всі люде таку почули радість, що не то що не могли шептати ся та обмовляти ся, але всі співали з ним разом. А як прийшло до Іже Херувими, то той ангел заспівав ще краще, ще голоснійше, лице его заясніло як сонце, бо в тій хвили скінчив ся рік его покути. І співаючи він почав підносити ся по над людей і раптом щез їм з очей, тільки спів ангельський було чути ще довго в повітря.

„А ті сироти, котрим мати вмерла, пішли помеже людей, привикли до роботи і до порядку і поробили ся порядними та маючими господарями“.

В Болгарії записано доси два варіанти подібного оповідання, але в них містять ся лише перша половина великоруських і хорватських оповідань: ангелови, післаному взяти душу бідної жінки, стає жаль її діти (шістьох) і він бере душу одного старенького діда („Сборникъ за народни умотворения“ і т. д. т. I, отд. III, 109, Христос со ангелот негоф, із Прілеп, і т. II, отд. III, 195, Ангелот што изваде камен от море, із Прілеп). Покарання ангела післанем на службу на землю в обох тих болгарських оповіданнях нема, а значить нема й чудних поведень, в роді Асмодеевих. Але в обох є подробиця сербського варіанта про звіврів у каміню (жаба в однім, червяки в другім); яких бог годує:

„Я докажу тобі, що мої тайні діла чудові; аби переконати тебе, що я не роблю нічого злого, іди на найвишу гору і відлупай від найбільшої скали, до якої ніхто не може приступити,



кусень каменя тай принеси сюди“, каже Бог. Ангел пішов і приніс камінь, розбив його на-вхрест на чотири частини, а там у середині жаба, так мов би то камінь навмисно задля неї був видовбаний. Жаба стала скакати й радувати ся, росиста, так мов би туди що йно влізла. „Чи бачиш, ангеле, сказав йому Христос, хто годував отсю жабу в камені?“ „Ти, Боже, сказав ангел; вибач мені, що я согрішив перед тобою“. „Диви-ж ся, аби ти ще раз не согрішив. Іди тепер до тих п'ятох богачів і піддай їм, аби взяли по одній дитині, яким умерла мати, аби прийняли їх за синів тай аби стали (діти) багаті. За те така дитина догляне й старого, аби пожив супокійно, поки не прийде його день. І дійсно, так воно й стало ся з дітьми“ (ст. 109—110).

Сей епізод про камінь із червяками в середині знаходить ся в арабських мусульманських оповіданнях про смерть Мойсея (Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 189):

„Коли Бог звістив Мойсея, що той швидко помре, то пророк дуже зажурив ся долею своїх дітей. Тоді Бог наказав йому, аби пішов на море та вдарив по воді своїм жезлом. Вода розступила ся і показав ся камінь. Бог казав йому вдарити й камінь. Камінь розпав ся і в середині показав ся червяк, який держав в устах зелений лист і промовив: „Слава Богу, котрий не лишає мене в сім одиноцтві, котрий мене виховує й годує“. Коли червяк замовк, Бог сказав Мойсеєви: „Ти бачиш, що я не лишаю навіть червяка в захованій скалі. Якже я лишу твої діти, котрі вже знають, що Бог один, а Мойсей — його пророк?“ Мойсей застидав ся і т. д.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Подібне розказує ся і в коротенькій легенді сицилійській про мандрівку Христа з апостолами: Раз вони прийшли в один бідний дім, де умерла мати. „Як жити муть діти?“ запитав ся сьв. Петро. Христос нічого не відповів. Іншим разом вони вчули, що там умер і батько. „Як же тепер буде з дітьми?“ запитав ся сьв. Петро. Христос посилав його взяти камінь і т. д. (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, vol. VII, fasc. I—II, 239—241). Завважаємо, що в мусульман дуже розпросторено оповідане про те, як бог післав на землю двох ангелів на жите там, але мотиви того післання зовсім иньші: ангели прогнані з неба за те, що не раді були взятю на небо Еноха, потомка Адама, котрий не встояв проти покусен. На землі самі ангели піддають ся покусі демонічної жінки, пють вино тай сповняють тяжкі гріхи (Див. витяг із Rauzat es-safa, у Rosen, Mesnewi oder Doppelwerse des Dschelal-ed-din Rumi, 1849, 196—199. Поп. Grünbaum, Deutsch-



Не маючи поки що інших східних оповідань, ми не вважаємо ся висловити ся: чи арабське оповідане про смерть Мойсея прототип усіх що йно наведених оповідань, чи воно само лиш останок оповідання, де злучені були: і тема про сумніваючого ся ангела і тема про чудну поведінку того ангела на землі<sup>1)</sup>).

Таким чином дуже ймовірно, що основа оповідання, яке увійшло в Коран, про чудні на око, але розумні в сути вчинки ангела в формі пустинника, зложила ся власне серед Жидів іще перед Магометом.

Подібне треба може сказати й про основу другого болгарського оповідання — про сумніви й обсервації пророка Ілїї, хоть і тут подибують ся труднощі для рішучого присуду. Оповідане-ж на сю тему маємо в жидівській книзі не лише пізньої редакції, але й не в жидівсько-семітській, а в жидівсько-німецькій мові. Воно поміщене в книжці Grünbaum-a Deutsch-jüdische Chrestomathie, в описі книги парафраз до кн. Естери. Оповідане причеплено до місця Естери, IV, 13 і сказано в нїм ось що:

„Наш учитель Мойсей звик був часто йти в поле на місця, де не було багато людей, і ждав часто на такі місця. Одного дня, сидячи під деревом, не далеко криниці, та відпочиваючи

---

jüdische Chrestomathie, 450 (без ангелів). Європейські варіанти вказані у Oesterley в примітках до Pauli, Schimpf und Ernst, nr. 243. В Славянщині нам відомий варіант польський у Kolberg, Lud, serya VIII, 146—148 (Диявол пропонує бідному скарби під умовою зробити блуд або вбивство, або випити ся. Бідний вибирає остатнє і робить потім і два перші гріхи) та білоруський у Добровольського, Смоленській Етнографическій Сборникъ, 321 (сам Бог пропонує угоди́кови: або м'яса зв'їз, або випий ся вином, або чомовіка вбий). — М. Др. (Оповідане в отсій замітці перекладено з рос. перекладу Драгоманова. — М. П.).

<sup>1)</sup> Далі були в рукописі ще слова: „Остатній здогад дуже ймовірний, хоть можливо, що“, — після чого лишено велике порожнє місце, — очевидячки для доповнення, в разі добути дотичних східних оповідань; але се не збуло ся. В рос. оригіналі додано ще до слова „землі“ ось яку замітку: „Пам'ятаємо, що оповідане про ангела, який не хотів узяти душу бідної жінки, є в одному французькому виданю про Алжир, але ми тепер не маємо під рукою того видання“. В болг. перводруці сеї примітки нема. В тексті очевидячки прогалина, бо не наведено доказів на згадану „велику ймовірність“, яка висловлена в дальшій уступі. — М. П.



Й роздумуючи про свою науку, побачив він чоловіка, що прийшов до криниці і коли пив воду, то випала йому з пазухи мошенка з грішми, а він не завважав і пішов собі дорогою. Тоді прийшов другий чоловік пити, бідний; відпочив собі коло криниці не дуже довгий час — оттак з годину, найшов мошенку, зрадував ся тай пішов собі. Незабаром прийшов і третій; відпочив собі і сей бідак, напив ся тай ляг. Перший пошукав за мошенкою і не найшовши її, подумав собі: я мусів загубити її коло криниці, коли зігнув ся пити воду. Він вернув ся швидше до криниці і застав там бідака, що ще відпочивав собі коло жерела; тоді той став розпитувати його, що він там робить; бідак сказав: „я втомлений і відпочиваю собі трошечки; перекусив я, напив ся води тай піду тепер далі“. Тоді сказав той: „Відпочиваючи ти найшов і мошенку, загублену мною, бо ніхто инший окрім тебе не міг її найти і недавно тому я її загубив“. Бідак відповів: „Друже, я не взяв твою мошенку, вір мені, і не обшукуй мене тай не свари ся зо мною; коли се було недавно, то ти не загубив її тут, отже йди й шукай її де инде та слухай моєї ради; або може ти й не загубив нічого, тоді йди собі своєю дорогою, бо не гаразд гостити-меш!“ І так вони стали сварити ся, а далі й бити ся. Тоді Мойсей прибіг і став розбороняти їх, але сил йому не стало, і той, що загубив мошенку, вбив тамтого тай утік. І Мойсей дуже засумував за бідаком, якому стала ся така кривда, і дуже зачудував ся, що Бог, який кермує всім (нехай буде благословено його імя!), допускає такі діла; тай сказав: „Боже милий, три річи я бачив, і всі три несправедливі: перше, ти дозволив, аби один чоловік загубив свою мошенку, і дозволив, аби другий присвоїв собі супокійно мошенку тай поніс собі чесно і ніхто аби не сказав йому слова; і дозволив, аби вбито тамтого зовсім несправедливо, і в додатку той бідак, що загубив мошенку, став ще й убивцем і не може бути прощений. Ось чому, Боже милий, я хотів би знати, що воно значить“. Тоді Бог сказав: „Ти пусто мене обвинувачуєш, і багато инших людей гадало, що діють ся чудні діла на сьвіті; але чоловік не знає, що все робить ся справедливо. Знай же, любий Мойсею: той, що загубив мошенку, сам побожний, але батько його вкрав був її з руки батька тамтого, котрий її найшов; ось чому я зробив так, аби він найшов свою спадщину коло криниці; і про того, що мусів наложити головою, не будши винен, скажу тобі, аби ти знав: він убив колись брата тамтого і ніхто не знав нічогоїсьнько до



сего дня, а що не було свідків, то й не можна було пімстити ся за кров; ось чому я дав так, аби рівночасно брат його загубив мошенку коло криниці тай аби туди прийшов його вбивець і той аби його обвинувагив і вбив і так аби пімстив ся за свого брата; ось чому той убив його справедливо. Так я наладжую всі справи і ні один чоловік не може знати моїх доріг, тому то ви часто чудуете ся, чому то иноді грішникам іде добре на світі, а праведникам зле". (Grünbaum, 215—218).

Подібнісіньке оповіданє находить ся у мусульман Персів; два варіанти: один поета XV ст. Джамі<sup>1)</sup> і другий із прозаїчного рукопису, перекладено в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XIV, 706 і д. та XVI, 762. Потім дуже близьке оповіданє находить ся в арабського письменника Захарії Бен-Магомеда з Казвіна, котрого звичайно звуть Казвіні (переклад наведено в статі І. Паріса) та в декотрих редакціях 1001 ночі (з яких видно, що в Арабів був і віршований виклад оттого оповідання (переклад див. в *Mélusine*, 1885, nr. 19, L' ange et l' ermite, I. R. Basset).

Хоть усі європейські вчені, які писали про се оповіданє, й схильні признати жидівське походженє його основи, але можливе й заведенє в пізнійшу жидівську книгу оповідання, яке могло перейти до Жидів і устною й літературною дорогою. А що неможливо рішити, котра зо згаданих редакцій давнійша своєю основою, і в європейських оповіданнях, починаючи з болгарського, є риси схожі і з арабською Казвіні і з персидською, то ми наведемо тут і арабську редакцію:

„Мойсей міркував багато над страшенним питанєм про розділ світового добра й зла, тому Бог заніс його на одну гору, де хотів дати йому порозуміти, як він кермує свігом. У підніжя гори текло жерело. Мойсей бачив їздця, як той наближив ся пити і як відходячи забув торбу повну червінців. Прийшов один вівчар, найшов торбу тай поніс її. Їздець, завважавши, що у него нема гроший, вернув ся до жерела, але здібав лиш одного діда, який що йно був задержав ся там, поклав свій

---

<sup>1)</sup> Подібне оповіданє виловив віршами німецький поет XVIII ст. Gellert, узявши його основу з журналу „Spectator“, де воно було наведено як старий жидівський переказ.



товар і відпочивав трохи. Дід пусто кляв ся, що не бачив торби і кликав Бога за свідка, їздець вийняв шаблю і порубав його. Мойсей налякав ся тай обурив ся, побачивши, що діють ся такі несправедливі діла. Але Бог сказав йому: „Не чуй ся сему, що ти бачив: дід убив колись батька їдця; червінці належали по праву вівчареви, без його відомо; їздець не надбав їх чесно тай хотів повернути їх на зло“. І так усім стала ся справедливість (G. Paris, *Poésie du moyen âge*, 177—178).

Обі фабули — про подорожного й ангела та про мудреця (пророка) коло жерела — повстали на Сході і розпросторили ся по західній Європі ще в середні віки. Перша фабула дістала ся в спеціальні підручники для проповідників, починаючи зо збірника „Примірів“ із проповідій Якова з Вітрі, Француза, що був єпископом у Палестині в XIII ст., — *Exempla ex sermonibus vulgaribus Iacobi Vitriacensis*. Редакція оповідання про подорожного й ангела в тому збірнику дуже близька до редакції повістей у *Vitae Patrum* і очевидячки взята з якоїсь усної переповіді тої повісти, яку чув Яків на Сході. У вступі говорить ся про „пустинника, котрий, спонуканий духом богохульства, став думати, що суди божі несправедливі, бо (Бог) добрим посилає нещастя, тим часом коли злі живуть щасливо“. До того пустинника являє ся ангел у людській формі тай каже йти за ним. У дорозі ангел забирає гостинному господареві посудину тай дарує її негостинному, далі спихає з моста молодого слугу другого гостинного чоловіка, нарешті на четвертому нічлізі задушує дитину господаря. Коли пустинник хотів розлучити ся з таким товаришем, якого вважав за ангела Сатани, ангел сказав йому: „Бог післав мене до тебе на те, аби показати тобі його тайні суди тай аби ти знав, що ніщо не робить ся на землі без причини. Добрий чоловік, у котрого я вкрав посудину, дуже любив її тай ховав, часто думаючи про посудину, тим часом як повинен був думати про Бога, і через те я вкрав посудину для його-ж добра, а дав я її тому, хто прийняв нас негостинно, на те, аби він дістав свою надгороду в сім житю, а в будучім не мав ніякої надгороди. Утопив я слугу тому, бо він загадував убити свого пана, і таким чинном я спас жите доброду господареві і відвернув від чоловіковбивства слугу, котрий через те менше буде покараний у пеклі. Четвертий же наш господар, поки не мав сина, то робив багато доброго і все, що міг мати поверх ви-



датків на їду й одержу, призначував для бідних; а коли народився йому син, то він відняв свою руку від добродійства і все почав збивати для сина. Я знищив у батька повід до загребучости, а душу невинного молодця помістив у раю<sup>1)</sup>.

Переїшовши в підручники для проповідників, отся історія сильно розпросторила ся в середновічній західноєвропейській літературі, церковній і більше світській. Але ми не маємо тут поводу слідити за тим її розпросторенем і обмежимо ся лише згадкою про досить обширну переповіль історії в старофранцузькій вірші *De l' Hermite qu'un ange conduissit dans le siècle* (поміщена в збірнику *Le Grand, Fabliaux, V, 211* і д., виложена в статі І. Паріса) та наведенем ісландського варіанта, котрий для нас інтересний схожістю декотрих своїх рисів з подробицями східно-славянськими.

Той варіант знаходить ся в збірнику *Aeventyri*, зложеном у XIV ст. при участі Джона Гальдерсона. По всьому видно, що сей варіант був записаний з устного оповідання, незалежного від західноєвропейських, які більше або менше вязали ся з *Vitae Patrum* або з *Exempla Jacobi Vitriaciensis*. На жаль, рукопис *Aeventyri* в середині оповідання перерваний, так що оповідане появляє ся лише в ось якій неповній формі:

Один побожний відлюдник поклав був собі за правило, не відмовляти нічого, коли його що попрошено в ім'я бже. Раз прийшов до нього молодець і попросив його, аби мандрував з ним кілька день в ім'я бже. „Пощо ти домагаєш ся сего від мене, запитав ся його відлюдник, чи не бачиш, що я старий і немічний?“ „Мені дуже треба — відповів молодець, — окрім того я чув, що ти сповняєш усяку просьбу, представлену тобі в ім'я бже“. Коли той заявив, що готов піти, чужинець сказав, аби швидше збирав ся, бо мають іти в далеку дорогу. Скитник зібрав ся швидко тай пішли оба. Після довгої дороги прийшли в вечір до одного двора, де жив дід і баба, жінка й чоловік. Вони прийняли подорожних дуже гарно, навіть відступили гостям свою постіль. На другий день рано молодець збудив відлюдника і сказав йому, аби вставав, бо дорога ще далека, а йому й не хоче ся бути довше в бідацькій колибі. Уйшовши трохи,

<sup>1)</sup> Crane, *The Exempla of Jacques de Vitry*, 50—51 (CIX). Див. на ст. 179—182 варіанти; те саме в *Gesta Romanorum*, вид. Н. Oesterley, при нр. 80.



вони побачили в долині корову, яка давала одну козу годівлю старим людям, від котрих вони що йно були вийшли. „Ось корова селянина, сказав молодець; я її вбю“. Він вийняв із за пояса молот і кинув ся.... „Відти ми пішли до вдовиці, котра прийняла нас так мило. Я взяв від неї горнятко на воду — по божому наказу, бо вона так була залюбила ся в нім, що коло нього забувала молити ся та сповняти побожні діла, якими вона тепер знов займає ся. Відти ми пішли до двох братів; за той день я завдав тобі чимало муки й неволі. І така була воля Бога, котрий таким чином трібує тебе, але потім ти дістанеш за те надгороду. Тим братам я дав чашу, як був назначив Бог, бо їм доволі радощів отсега світа, але не мати-муть вони небесного щастя. Нарешті ми прийшли до доброго селянина, що дав нам свого сина за проводиря. Я кинув його в пропасть, бо він, якби був жив, то був би злодієм і вбивцем; тепер же він у царстві небеснім, і за те має подякувати своєму побожному батькови, який теж був надгороджений за наложений на него допит. А що я тебе дуже вимучив, то відведу тебе в твій скит уже без перепони. Однак ні одному чоловікови не дано розуміти тайні божі рішунці“. Потім відлюдник вернув ся до свого дому з підмогою ангела. Він умер дуже старим і тим кінчить ся й історія<sup>1)</sup>.

Тема другого болгарського оповідання, — про пророка над жерелом, — менше розпросторила ся в західній Європі. По всій імовірности вона зайшла туди устною дорогою і через те дуже змінила ся. Ми находимо її в середньовічному збірнику *Gesta Romanorum* під заголовком: *De iusticia et equitate iudicii Christi, per occulta iudicia* (про правий суд і справедливість судці Христа в його тайних судах<sup>2)</sup>). Ось зміст того оповідання:

„Жив один лютий лицар, котрий держав у себе довгий час вірного слугу. Раз ішли вони оба лісом і лицар загубив 30 марок срібла. Запитавши ся про свою втрату слуги і не діставши вдоволяючої відповіді, лицар відтяв йому ногу. В сусідстві находив ся один відлюдник. Учувши крик раненого, він прийняв

<sup>1)</sup> Islendzk Aeventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen, herausgegeben von Hugo Gering. II, 247—248.

<sup>2)</sup> *Gesta Romanorum*, herausg. von H. Oesterley, 478, cap. 127.



його сповідь і переніс його до себе. Там відлюдник обернувся до Бога з докором, що він судить несправедливо, бо дав так, що невинний утратив ногу. А що відлюдник довго плакав і кричав, то до него явився ангел божий, кажучи: „Хиба ти не читав у псалмі: Бог судець справедливий, сильний і терпеливий?“ — і на заміти відлюдника ось як пояснив йому пригоду з слугою та лицарем: той слуга струтив колись із воза відтятою тепер ногою свою матір і не висповідався з того гріха; лицар же хотів купити *dextrarium* задля збивання великого багатства, на шкоду спасінню своєї душі. А бідний, котрий найшов гроші (про що вище не розказано) молив що дня Бога, з жінкою таї дітьми, аби поміг йому в потребі, і найшовши гроші сказав се сповідникови. Той не найшов властивця грошей і дав частину бідному-находцеві, а решту роздав іншим бідним“.

В іншій главі того самого збірника (80-тій) ся тема скомбінована з темою мандрівки ангела й відлюдника, при чім іще більше зміненна:

Коло келії побожного відлюдника находився пастух з вівцями. Раз, коли пастух спав, злодій займив вівці. Господар убив за те пастуха. Відлюдник, обурений несправедливістю допущеного, покинув свій скит і пішов у світ. Аби нарозумити його, Бог послав ангела, котрий відразу й відкриває відлюдникови свою істоту. Потім ідуть звіщені нам пригоди в такому порядку: вбивство дитини у гостинного лицаря, украдене золоті посудини у доброго міщанина, скинене з моста бідного, котрий показав подорожним дорогу в місто, і нарешті подароване золоті посудини богачеві, котрий ледви-не-ледви згодився пустити подорожних ночувати у хлів на свині. В кінці ангел дає такі пояснення відлюдникови: пастух не винен у справі овець, але мав інші гріхи, за які заслугував на смерть; бог допустив його вбити на те, аби виратувати його від кари за гріхи, з яких той не висповідався; злодій же, що вкрав вівці, терпіти-ме свою кару вічно, а господар овець, що вбив пастуха, буде прощений за милостиню і діло милосердя, бо робив не знаючи. Пояснене вбиття дитини й подаровання посудини схоже з тим, яке дано у Якова з Вітрі, а посудину вкрав ангел у доброго господаря тому, бо той перше був тверезий, а сфабрикувавши посудину, став напивати ся з неї. Бідного ангел струтив з моста тому, бо той був до того часу праведний, а як би ще був по-



мандрував трохи, то сповнив би вбивство, а тепер він спасений, царює в небесній славі<sup>1)</sup>.

Власне подібна комбінація двох оповідань зайшла в устну словесність у Сіцилії та Бретанії. А що схожа-ж комбінація знаходить ся і в одного з славянських народів — у Поляків, то ми й наведемо тут оба західно-європейські устні оповідання для порівняння манери, з якою Сіцилійці й Бретанці з одного боку, а Поляки з другого передають подібні теми.

Сіцилійське оповідане поміщено в збірнику Ляври Гонценбах *Sicilianische Märchen* під яром 92.

Одного разу був побожний відлюдник, який жив на високій горі і годував ся травою та корінем, і цілий день нічого не робив, лише каяв ся чолом у поросі. Одного дня лучило ся, що приїхало возом товариство богатих людей, повеселити ся на тій горі; їли там і пили і провели дуже весело день. У вечір один із них покликав свого слугу і сказав йому: „Збери всі ложки й виделці, які ми принесли з собою, бо вже будемо йти“. Слуга зібрав усю срібну посудину, але замісто спрятати все, сховав собі в кешеню полонничок.

Відлюдник бачив усе те, але нічого не сказав, і ціле товариство пішло собі до дому. В дорозі одному з них упало на гадку почисляти срібні річі; показало ся, що не було великої срібної ложки. „Що се таке?“ запитав ся той слуги, „чи ти де не забув ложки? Вертаймо ся пошукати“. Прийшовши на те саме місце, де сиділи, вони побачили бідного путника, що збирав недоїдки та їв їх, аби заспокоїти голод. „Ти певно вкрав ложку“, сказав чоловік, якому хибувала ложка. „Ох, панство любе, я не взяв нічого окрім костий і кришок. Обшукайте мене і побачите, що я не взяв ніякої ложки“. „Брешеш! Ніхто инший не міг її взяти, бо ніхто инший не приходив сюди окрім тебе!“ І вони стали його бити та збиткувати, привязали його до коня і потягли за собою. Все те відлюдник бачив і став потайно обурювати ся на божу справедливість. „Як же се? подумав він собі, то так воно йде на світ?! То злодій слуга має лишити ся без кари, а над невинним путником мають так тяжко збиткувати ся?! Бог несправедливий, коли терпить отаке, і мені нічого більше каяти ся, я верну ся знов у світ

<sup>1)</sup> Переклад обох оповідань із *Gesta Romanorum* зроблений з перекладу самого Драгоманова. — М. II.



і буду набувати ся“. Сказано тай зроблено: відлюдник покинув гору й покуту тай пішов набувати ся на світі.

Коли він так ішов, здибав його гарний, сильний молодець і запитав ся його: „Куди йдеш?“ „У те й те місто“. „Тай я туди йду; підемо разом“. Пішли разом, але дорога була далека і вони втомили ся. На щастє, тою самою дорогою гнав один чоловік мулів. „Гей, друже, сказав молодець, чи не позволив би ти нам сісти на твою худібку? Ми страшенно втомлені та знемощілі“. „З радної душі, відповів господар мулів; поки дорога нам одна, можете їхати на моїх мулах“. Тоді вони сіли на зьвірів і їхали далі з господарем мулів. Але молодець завважав, що в одній бисазі було багато золота і він витягав червінці один за одним тай кидав їх на дорогу, так аби не бачив господар мулів. Відлюдник бачив усе і погадав собі: „Як же се? Бідний чоловік усе нам так мило, а той знов йому пакостить?“ Але що молодець був дуже сильний, то він бояв ся сказати йому що.

Коли проїхали той добрий кусень дороги, господар мулів сказав: „Тепер, панове, я вже не можу вас далі везти“. Вони зізлаз з мулів і пішли пішки. Тоді відлюдник сказав: „Як ти можеш робити таку неправду і викидати золото чоловіка, котрий зробив нам таке добродійство?“ „Мовчи, відповів молодець; пильнуй свого діла і не жури ся моїми“.

На вечір вони прийшли до гостинниці, а що господиня вийшла проти них, то вони й запитали ся її: „Чи не могли би ви прийняти нас на ніч? Але гроший у нас нема, аби вам заплатити“. „О, се нічого“, сказала господиня; приймила їх радо, дала їм їсти й пити порядно і нарешті вказала їм кімнату, де для кожного була окрема постіль. Але в тій самій кімнаті була й колиска і в ній спала маленька дитина господині.

На другий день рано, коли вони збирали ся в дорогу, молодець наблизив ся до колиски тай задушив бідну дитинку. „О, злочиннику! — сказав відлюдник, — добра жінка зробила нам стільки добра, а ти береш і душиш їй дитину!“ „Мовчи, сказав йому молодець, і жури ся своїми справами!“

Пішли знов дорогою і відлюдник ішов мовчки з молодцем. Коли се молодець перемінив ся в гарного блискучого ангела і сказав відлюдникови: „Слухай мене, ти чоловіче, що зважив ся еси нарікати на божу справедливість; я ангел, післаний Богом, аби тобі отворити очи. Путник, якого мучено невинно,



вбив давно на тім же місці свого батька, за те Бог його так карає; бо Бог прощає швидко, але не швидко рішає ся карати. Гроші, які я кинув на дорогу, не належать господареві мулів, але були вкрадені в иншого; після сеї втрати він може здригнє ся тай покає ся за свої гріхи. Дитина господинина була би злодієм і вбивцем, як би була жила. Мати богоязлива, і що дня молять ся Богу: „О, Господи, якби дитина моя не мала жити побожно, то красше збери її, доки вона ще невинна“! За се Бог вислухав її молитву. Чи видиш же ти тепер, що божа справедливість бачить далі ніж людська. Тому верни ся в твій скит і покутуй, аби тобі простило ся наріканє“. Сказавши се, ангел полетів у небо; відлюдник вернув ся в свою гору, покутував іще острійше ніж доси, тай умер сьвятим.

Бретонське оповіданє містить ся у Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne*, II, 1—10 (*L' Ermite voyageant avec un inconnu*):

Одного разу (тому вже давно) був старий відлюдник, який пішов був на покуту в Керісекський ліс, більше-менше на те місце, де тепер видно церкву сьв. Антонія, не далеко від Іенґамна. Сьвятий чоловік жив з милостині милосердної околичної людности і весь час молив ся.

Одного дня Керісекський господар, вертаючи ся з пасовиска, куди відогнав був свої корови, найшов на дорозі тіло вбитого чоловіка. То був якийсь купець, що ходив на ярмарок у Іенґамн, і опришки вбили його, аби відобрати гроші. Відлюдник бачив із порога свого скита, як вони його вбили, але що молив ся і зарік ся був ніколи не доторкати ся ні до чого ані не звертати ні на що уваги підчас молитви, то й не міг побігти до него на підмогу. З другого боку пустинники не можуть доносити на когось, бо понам не вільно відкривати тайни сповіди.

Господар зупинив ся коло мерця, аби його розглянути та побачити, чи не знав він його за життя. Але тут же прийшли сторожі з Іенґамна і думаючи, що то він убивець купця, зловили його тай повели в темницю, не вважаючи на його протести. Старий відлюдник бачив і се з порога своєї колиби і дуже жалувал, що мусить мовчати; але він був так обурений, що сказав:

— Отже Бог несправедливий, коли карає Керісекського господаря за злочин, сповнений иншим! Коли-ж так, коли його



присудять, то я покину свій скит і зречу ся покути тай гострого жита, яке веду осьдечки тільки час, бо певно не буду за те надгороджений.

Керісекського господаря присуджено на смерть і сповнено присуд незабаром.

Відлюдник дізнавши ся про се, зробив так, як був задумав: покинув свій скит у лісі тай пішов на мандрівку. Коли йшов дорогою, мрачний і задуманий, зустрів молодого чоловіка, незнайомого, який наблизив ся до него тай сказав йому:

— Добрий день, отче пустиннику; куди йдеш?

— Та йду на мандрівку по сьвітї.

— Не вже покидаєш свій скит?

— Еге-ж. Яка користь із моєї молитви й покути, коли Бог несправедливий.

— Як ви смієте, отче пустиннику, говорити таке?

— Овва, а чомуж би я не мав говорити таке, коли Керісекського господаря вбито за злочин, якого він не сповнив.

— Бог, отче мій, знає правду і коли дозволив покарати Керісекського господаря, то той мусів заслужити на те.

— Нехай буде що буде, а я вже не хочу жити в пустинї, буду мандрувати, може найду пояснене неправд, які бачу в сьвітї.

— Гарно, але чи дозволиш мені бути твоїм товаришем?

— Дуже радо, бо в дорозї чоловікови краще мати товариша, ніж бути самому.

Тай пішли оба разом. Першу ніч переночували в домі одного багатого господаря, який мав лиш одну малорослу дитину. Вона була дуже розпещена; батько й мати все вволяли їй волю, мали її майже за бога. Навіть молячи ся, думали лише про неї.

Коли в ночі всі хатні полягали й заснули, товариш відлюдника встав із постелї, пішов по-тихеньку до коліски дитини тай задушив її так, що вона й не крикнула і ніхто нічого не дізнав ся про се, навіть відлюдник.

На другий день оба подорожні встали рано тай пішли собі. Коли вже були кілька кроків від дому, де ночували, незнайомий сказав дідови:

— А чи знаєш ти, отче, що я зробив сеї ночі?

— Що-ж ти зробив?



— Коли всі спали, тай ти з ними, я встав по-тихеньку з постелі тай задушив у колісці одинчика наших господарів.

— Боже Вишній! Що ти кажеш? Се не може бути!...

— Ба, таки зробив, кажу тобі, і то для добра дитини тай її родичів.

— Як ти можеш говорити таке?

— А не завважав же ти, що дитина була роспещена тай доводила батька-й неньку до того, що вони занедбували Бога, так що нічим иншим не займалися, лише нею, тай то навіть у своїх молитвах? Тепер у них не буде подібних розривок і вони спасуться, замість аби мали бути погублені, як воно було би, як би дитина була жила; тай дитина була би пропала, бо вони її зле виховували.

— Ходім же швидше, сказав пустинник, бо вони певне пішлють за нами погоню.

Дід був дуже збентежений і казав сам до себе:

— Хто сей товариш? Се певно якийсь діявол і я, бачу, зроблю краще, коли розлучуся з ним.

Потім, коли перейшли міст на ріці, здибали старця, а що по тім боці дві дорозі сходилися коло моста, то незнакомий запитався старця, котрою дорогою йдеся в сусіднє місто. Старець показав йому рукою. Замість подякувати йому, той ударив його в плечі, а що на мості не було поруча, то старець упав у ріку тай утопився.

— Боже! що ти зробив, нещасливий?!—сказав дід, піднявши руки в небо. Не хочу більше твого товариства, ти певно якийсь діявол! Зараз розлучімся; ти йди собі одною з сих доріг; а я піду другою.

— Перше слухай, отче, і побачиш, що я не зробив нічого злого; навпаки. Сей старець був чесний чоловік усе своє життя аж доси; але він мав перестати бути таким: кілька кроків відси він, як би я був лишив його живого, вбив би був иншого старця. Тоді він був би осуджений на віки, а тепер він спасений. Як бачиш, я не лише не зробив йому нічого злого, але, навпаки, прислужився йому.

Пустинник бовтнув кілька слів, видно, невдоволений і не твердо переконаний, і йшов з ним далі мовчки.

Вони зайшли в широке поле, де побачили бідну хатчину, збудовану з глини й вапна та покриту сухою папороттю й шваром. Там жив самісїнький один дід, який покинув світ задля покути. Оба пустинники поздоровкалися.



— Добрий день, брате пустиннику!—сказав путник.

— Здоров був, брате,—відповів той; він пізнав його.—Куди се ти йдеш?

— А йду, брате, на мандрівку по світі.

— Як! хіба ти покидаєш самоту й покуту?

— Еге ж; пощо мені жити так гостро тай без надії на надгороду, коли Бог несправедливий.

— Боже! що ти, бра', кажеш? Ти певно зсунув ся з глузду, коли таке говориш. Що тобі стало ся?

— Ні, брате, я не зсунув ся з глузду, і повторяю тобі: Бог несправедливий, бо дозволив покарати на смерть Керісекського господаря за злочин, у якому він не винен. Я знаю добре всю справу, бо бачив усе з порога мого скита, і знаю хто вбивець, але ти знаєш, що не смію його зрадити! Покинь і ти свій скит і йди з нами.

— Ні, брате; я не послухаю твоєї поради тай умру тут; але сонце вже заходить і ви не знайдете в околиці нічлігу; лишіть ся, переночуйте в мене; я раднісінько поділю ся з вами тим малим, що маю: житнячком, корінцями трави та прозорою водицею.

Вони провели ніч із пустинником у полі. Вечеря була найскромніша; але під кінець було трохи винця в золотій чашечці, яку подавали собі з рук до рук.

На другий день рано оба путники пішли далі. Коли йшли, незнакомий виїняв із кешені золоту чашу гостинника, яку він був украв у ночі, тай показав її своєму товаришеви.

— Як,—сказав дід,—то ти й злодій?! На що ти взяв золоту чашу того бідного пустинника, знаючи, що се була його одинок радість і щастє?

— Власне тому, отче; він був такий щасливий і гордий, маючи таку гарну чашу, що дух його все був зайнятий нею, навіть коли молив ся; окрім того він дуже часто пив з неї тай напивав ся майже що дня, бо у него є вино, хоть і дав він нам лише трошечки. Він мав бути осуджений на віки за свою чашу.

Пустинник не хотів далі йти з таким товаришем і вернув ся в Керісек. Незнакомий пішов за ним. Ідучи хуторними нивами, вони завважали на одній ниві лопати та кіяні, полишені в борозні робітниками, які пішли були обідати. Незнакомий узяв одну лопату тай почав копати землю і виїняв людський череп і інші людські кости; викопав іще ямку, трохи згодом, і най-



шов іще череп і людські кости; нарешті в третьому місці найшов те саме. Старий пустинник налякав ся, побачивши се.

— Що се все значить? запитав ся він.

— Як бачиш, отче, відповів той: се не що инше, лише кости трьох душ, убитих і закопаних оттут господарем Керісекського хутора, тим самим, про якого, ти думав, що він чесний чоловік.

— Чи може се бути, Боже мій?! — сказав дід.

— Той чоловік,—казав далі незнакомий,—не вбив того купця, якого смерть ти бачив із порога твого скита; але він був, як бачиш, великий злочинник, і Бог справедливо допустив, що його страчено. Верниж ся в свій скит, моли ся далі тай кай ся, не трібуючи проглянути тайні замисли Бога, і не кажи, що він несправедливий, коли ти його не розумієш. Я твій добрий ангел, післаний на те, аби звести тебе зі злої дороги, якою ти хотів іти, тай не дати тобі загинути. Моли ж ся та кай ся, і Бог милосерний покличе тебе швидко до себе тай покаже тобі, що він персоніфікована справедливість і надгороджує всякого по його ділам.

І ангел відлетів на небо. Пустинник заплакав гірко, вернув ся у свій скит, де подвоїв молитви й нуждованя, і Бог покликав його швидко до себе.

З еспанського оповідання, надрукованого в книжці Антоніо Де Труеба, *Narraciones populares* (Collecion de autores espagnoles, Brokhaus, Leipzig, 1875, 63—80, *Las dudas de San Pedro*) наведемо лише зміст, бо се частина збірника не науково-фолькльорного, а беллетристичного. Хоть д. Де Труеба й впевняє, що в редакції своїх оповідань старав ся держати ся як найближше не лише змісту, але й форми тай мови народніх кастильських оповідань, а всеж таки в його викладі видно авторське аранжуванє.

В оповіданю Де Труеби тема про ангела й пустинника перероблена, — як се побачимо і в декотрих славянських варіантах, — в тему про Ісуса Христа тай апостола Петра, котрі мандрують разом. Ісус завважує сум на лиці Петра тай питає ся за причину. Петро признає ся, що він сумніває ся в справедливости й мудрости Бога, бо часто невинні терплять, добродійні мучать ся, чесні жінки ходять у дранках, а лиходії роскошують і т. д. Ісус відповідає йому, що той не розуміє ходу справ у світі, бо бідний розумом, і починає доказувати йому рядом своїх демонстрацій справедливість і мудрість Бога. Зразу



буря нищить жнива, на які рахувала родина селян, що приймали Ісуса й Петра; потім Ісус краде золоту чашу з брилянтами, з якої давав їм пити гостелюбний і майже сьвятий чернець. Петро дізнає ся про те, коли в дальшій дорозі хоче пити з потоку й Ісус дає йому чашу, аби зачер води. Потім Ісус дарує ту чашу грубіянови, що ночував п'яний коло коршми, тоді як Ісус і Петро, не найшовши иншого нічлігу, спали під портиком церкви. Тим часом Ісус пробиває дно чайки, в якій їх перевозить через ріку перевізник, через що той топить ся. Все те Ісус нарешті пояснює так: гостелюбні селяни хотіли за гроші з продажі збіжа наладити кар'єру свого сина, зробивши його урядником (*escribano*). Се була би причина злої поведінки сина, котрий тепер лишить ся чесним простим робітником. Чаша у сьвятого черця, колись богача, що роздав своє майно бідним, — дар короля, — нагадувала йому сьвітову марноту тай перешкаджала повній сьвятости. Перевізник був великий грішник, який сам потопив багатьох; тепер він що йно висповідав ся тай не встиг іще сповнити нових гріхів і піде в рай. П'яний, котрому дано чашу, чоловік изобганий нещастями й невдачами тай не, аби забути своє горе; діставши чашу, він викупить ся від довгів і жити ме гарно з родиною.<sup>1)</sup>

В сьім оповіданю інтересна злука подробиць, які подибуємо в оповіданю в *Vitae Patrum* і в західноєвропейських відгукках його (чаша, втоплене чоловіка) з подробицею Корана (зопсоване чайки). Можна гадати, що основа еспанського оповідання дуже стара, що воно причепило ся до незвісних тепер західноазіатських або північно-африканських варіантів, у яких було се зільяне двох редакцій нашої повісти, тай що саме втоплене чоловіка, яке зустрічаємо в західноєвропейських варіантах, вийшло з оповідань таких як еспанське, в яких воно причепило ся до епізода Корана про попсоване чайки після того, як опущено мотив, даний сьїм події в Корані.

## II.

Розбір болгарських оповідань про калугера й ангела та про Ілію над жерелом. — Їх східне походженє. — Сербське оповіданє про Христа й апостолів у виноградї. — Російське оповіданє про двох мудреців;

<sup>1)</sup> Виклад оповідання перекладений з рос. оригіналу розвідки. — М. II.



його зв'язь із Патериками. — Українські оповідання про невторопні за-порядки Ісуса Христа, мандруючого з апостолами; їх відносини до оповідання Корана й Р. Ніссіма. — Варіанти згаданих українських оповідань у Великоруси й Білоруси. — Білоруський варіант, оповідане про пустинника й ангела — варіант *Exempli Jacobi Vitriaciensis*. — Польські оповідання про пустинника й ангела (або чорта) — сумішка латинських і східнославянських (українських).

Розпросторивши ся таким чином по Азії та й Європі, оповідання на обі темі наведених висше болгарських легенд, могли і навіть мусіли йти в славянську область і зі Сходу і з Заходу. Аналізуючи болгарські оповідання ми бачимо, що вони більше схожі зо східними ніж західними варіантами, і через те й мусіли зайти до Болгар зі сходу. Перше болгарське оповідане, — калугер і ангел, — має вповні християнську форму, близьку до варіантів Патериків, і через те мабуть і походить від їх подоби, розуміє ся, устної, чим і поясняє ся його неповнота: два чудні вчинки ангела, замісто трьох, та й затемнене ідеї ві вступі, де не каже ся про сумніви черця в справедливості божій. Друге болгарське оповідане, — про обсервації Іллі над жерелом, — очевидно близьке до арабського Казвіні та й персидського, і мусіло зайти до Болгар від мусульманів.

Завважаємо, що в другім болгарськім оповіданю гроші загублені їздцем находить вівчар, і се нагадує нам вівчара в 80 гл. *Gesta Romanorum*, хоть тут вівчар являє ся в ролі пошкодованого. Мабуть існував на сході Середземноморського басейна варіант оповідання, з якого вийшло і болгарське й латинське зо згадкою про вівчара, при чому латинське далі відхилило ся від оттого предка, ніж болгарське, а може остатнє було взірцем для латинського.

В устній словесности інших південнославянських земель нам відоме лиш одно сербське оповідане, наближене до теми першого болгарського оповідання. Се сербська легенда, поміщена у Стефановича „Српске народне приповедке“ (у Новоме Саду, 1861) під нром 24 (зрозумована по німецьки в *Archiv für slavische Philologie*, V, 75, перекладена у Krauss, *Sagen und Märchen der Südslaven*, II, 207—209.

Що Бог робить, то добре.

Давно, коли сьвяті відвідували иноді людей, пішли одного дня на мандрівку дід Бог, Христос, сьв. Петро та сьв. Павло разом і прийшли до одного бідного чоловіка. Той чоловік мав лише маленький виноградець і маленьку колибу. Сьвяті попро-



сили чоловіка, аби нарвав їм винограду, перекусити. Чоловік узяв зараз кошик, пішов у той ряд, де ріс найкрасший виноград і почав рвати грона. Тоді Бог каже йому з колиби: „Я відти не хочу. Нарви мені красних із онтого винограда.“ Чоловік відповів йому: „Що правда. Пробі, я не зроблю того, що ти хочеш!“ А Бог знов йому повідає: „Іди, я тобі кажу. Там нема нікого, аби тебе бачив.“ „Хоть люди не побачать, але Бог побачить. Не зроблю сего і за свою голову. Приймайте мій виноград.“ Тоді сьвяті замовкли, встали тай попросили діда справити їх на цісарську дорогу. Дід метнув ся відводити їх, але коли обернув ся до путників плечима, Бог узяв горючий вуголь і кинув його в шувар (на даху). Коли дід завів чужинців на дорогу, вони попрощали ся з ним і поглянувши в той бік, де була маленька колиба в виноградї, побачили, що вона вся горіла.

Дід кинув ся в роспуці до свого винограду, сьвятці запитали ся Бога: „Який гріх зробив, о Боже, той бідак, що ти підпалив йому нужденну колибу, одиноке його пристановище? Бідного чоловіка ти навіть не повинен угонити в гріх.“ Бог відповів: „Власне тому я підпалив йому колибу, що він бідний і справедливий. У тій колибі ховали ся колись опришки (гайдуки), що закопали під порогом колиби незлічені скарби. Ті гайдуки давно пропали, але ніхто окрім мене не знає нічого про той скарб. Той бідак за-молоду служив чесно в одного господаря і придбав собі по гіркій біді сей кусничок землі. Але він так рад тій невеличкій власности, що ніколи не був би згодив ся на розкопанє місця, де стояла колиба; та тепер він мусить се зробити і таким чином найде надгороду, яку заслужив у Бога.“

Учувши се, сьвятці задержали ся, аби бачити, що стане ся далі. Тим часом чоловік вернув ся в свій виноград, побачив, що колиба його згоріла вже до самих підвалин, зітхнув і сказав: „Слава Богу й за сей дар! Що Бог робить, то все добре“. Тоді взяв лопату в руки і розгорнув попіл. Що йно вдарив лопатою в землю, попав у великий горнець і найшов там незлічений скарб. Коли побачив сей скарб, то серце йому підскочило з радости і він сказав: „Слава Богу й за сей дар! Що Бог робить, то все добре.“

Забогатівши таким чином, він казав завести великий хутір з кількома будинками тай став швидко головою того, у кого сам за-молоду служив вірно й чесно.



Сьвятці дуже зрадували ся тай пішли далі веселі своєю дорогою.

В отсій легенді, як бачимо, розроблено лиш один епізод старих первовірців її тай болгарського варіанта, а то про скарб у стіні, при чому сей епізод обставлено ріжно від них: підпаленєм дому. Треба зрештою завважати, що се підпалене подибує ся і в згаданому висше французькому віршованому варіанті, тай в однім із латинських, як і в Вольтера (хоть його й нема у Парнеля). Правда, в західноєвропейських варіантах пожар инакше поставлений, ніж у сербським, а то: ангел підпалює багатий монастир, де прийнято путників гостинно, тай поясняє сей вчинок ось як: „ніколи багатий калуїтер не говорити ме доброї молитви; справдішній чернець має бути бідний; лише в бідних домах жие Бог.“ Але в усякім разі ся присутність пожару в декотрих західноєвропейських варіантах, як і в сербському, вказує на те, що і в посередних, розуміє ся, східних варіантах, які поки що незвісні, була й ся подробиця.

Друга ріжниця сербського варіанта від болгарського, як і від инших, східних і західних, се вставлене всего оповідання в рамки мандрівки Христа й апостолів. Ся особливість сербського варіанта находить ся і в більшій частині руських редакцій даної теми, і через те її треба вважати за належність доволі старих східно-християнських варіантів, хоть вони до нас і не дійшли. Може ті варіанти належали якимось сектантам, як богумили, яким приписують ріжні апокріфічні мандрівки апостольські.

В области руських Славян записано доволі багато оповідань, які виражають ту саму ідею, що й оповідання про пустинника й ангела. Хоть отті руські оповідання по більшій частині сильно ріжнять ся від ostatnich фавулою, а про те як ідея їх, так і деякі подробиці кажуть зачислити їх до перерібок тої самої теми. Цікаво, що ті руські варіанти, особливо малоруські або українські, стоять декотрими своїми подробицями ближше до варіантів мусульманських і жидівських, ніж найстарші з книжно-християнських, як оповідане Древнього Патерика або *Vitae Patrum*, тай ніж болгарський варіант.

Найближше до варіанта Древнього Патерика стоїть оповідане, надруковане по великоруськи, хоть і без означення місця, де його записано. Се оповідане, поміщене в книжці, яку тепер важко найти, „Русскія народныя легенды“ (Допол-



ненныя восьмью новыми). Спб. 1861, під заголовком „Два мудреца“ (Дополненія, 15—17):

Ішли два діди дорогою, тай прийшли вони ночувати до одної бідної вдовиці; оба ті діди були мудреці. Вдовиця приймила їх, напоїла, нагодувала, тай спати поклала, тай було у тої вдовиці всего богатства одна корова з білою латкою на чолі. Переночували діди, встали раненько тай пішли в дорогу. Коли се йде на зустріть їм вовк голодний і каже їм людським голосом: „Дуже мені їсти хоче ся“. От один дід і каже вовкови: „Іди ти в стадо тай побачиш там корову з білою латкою на чолі, візьми й з'їж її.“ Вовк побіг у стадо. „Чому-ж ти, повідає другий дід першому, казав із'їсти у бідної вдовиці корову, адже ж вона нас так приймила ласкаво?“ „Побачиш, ходім далі“, каже дід, і вони пішли далі. Ішли, йшли вони і на ніч прийшли до дому богача, коло котрого валяла ся кимось загублена бочівочка золота. Перший дід узяв бочівочку тай закотив її на подвірє богача; тоді другий дід і питає ся: „Скажи мені, за що ти робиш отсему богачеві добро, хиба-ж він вартий того?“ „А ось побачиш“, відповідає перший, тай став стукати в вікно богача та просити ся на ніч. Учувши його, богач казав своїм слугам відогнати від дому простаків дідів. Тоді перший дід і каже другому: „Отже бачиш, який отсей богач неласкавий! Але йдім далі“. Йшли, йшли вони тай приходять до одного богатого чоловіка, попросили ся на ніч і коли їх зустрітили й посадили за стіл вечеряти, тоді перший дід ухопив срібний полумисок і кинув його в море: гостелюбний богач нічого не сказав, а на другий день рано провів їх із честю. По дорозі здибали вони пусту стару хату, переночували в ній, а на другий день дід завалив її тай пішов із своїм товаришем далі. „Скажи мені, запитав ся другий дід свого товариша, за що ти казав вовкови з'їсти корову?“ „За те, відповів дід, що та корова у неї (бідної вдовиці) давно вкрадена у других“. „Ну, а за що богачеві прикотив бочівочку золота?“ „За те, що батько його зробив мені багато доброго“. „Ну, а за що ти кинув полумисок у море?“ „За те, що він не по-доброму в него придбаний“. „Чому розвалив стару хату?“ „Тому, що в ній спали розбишаки тай заковували тут свої гроші“. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Оповіданє перекладено з великоруського оригіналу, доданого до російського оригіналу розвідки, в копії неб. Д. Мордовця, який завважує зверху: „Титулъ на папкѣ. Легенды русскаго народа. (Допол-



Се оповіданє представляє очевидячки дуже попсовану форму старого оповіданя, льогічнійшого в розставленю подробиць і яснійшого що до ідей. Своїми подробицями воно займає середину між жидівським варіантом історії путника й ангела (епізод із коровою) та варіантом Древнього Патерика (епізод із чашею та заваленем дому). Ми не зважуємося висловити ся рішучо межи двома здогадами: 1) чи представляє се оповіданє зільяне двох редакцій: одної, яка вяже ся з варіантом Древнього Патерика, в роді болгарської, та другої, подібної тим, які побачимо в українських варіантах, у яких епізод про корову розроблений особливо докладно; подібне зільяне побачимо далі в польських редакціях; чи 2) великоруське оповіданє—відгук дуже давньої східної редакції, з якої вийшли й жидівські тай оповіданя Патерика. Остатній здогад імовірний. Завважасмо ще, що не можна покладати ся на те, що герої розбираного великоруського оповіданя в оригіналі були дійсно представлені безіменними мудрецами, а не Христом і яким апостолом, яких видавець не зважив ся назвати, боячи ся цензури.

В області малорусько-українській, як в Австрії, так і в Росії, записано доси тай надруковано сім варіантів оповіданя, в роді повісти про черця й ангела. Вони дуже інтересні тому, що представляють собою подобу з варіантами Корана тай жидівськими, хоть і дуже далеку, а рівночасно, подібно варіантові еспанському тай сербському, розказують усю історію, яко припадок із мандрівки Ісуса Христа з апостолами. Все те позволяє вважати українські варіанти відгуками дуже давніх східно-християнських редакцій оповіданя, хоть і сильно перероблених тепер Українцями, так що ні в яких інших варіантах не находимо стілько найновіших побутових подробиць і способів національного творива.

Найкоротший з українських варіантів записано на Буковині; він, на нашу гадку, представляє розвій епізода з перевозом через ріку, про який оповідає варіант Корана (тай еспанський), лише чайка пропущена, імовірно через велику скоплі-

---

ненныя восьмью новыми). Цѣна 1 руб. сер. С. П. Б. 1861. Авторъ подписался просто: Разскащикъ, и посвятилъ книжку Его Пр-ву Пав. Мих. Новосильскому. Всѣхъ легендъ 14, на 59 страницахъ. Къ нимъ, въ тойже книжкѣ, Дополненія, съ особой пагинаціей (1—34 стр.". — М. П.



кованість розвою того мотива в Корані, і заступлена волами. На жаль, буковинське оповідане записано так погано, що ми не зважуємося наводити його цілком, а обмежимося лише самим його змістом:

Ісус і апостол Петро приходять над ріку (а чайки нема, каже ся иншим варіанті). Їде богач гарними волами, але не хоче перевезти путників. Над'їхав опісля бідак із худими маленькими бычками і перевозить їх. Петро просить Ісуса, аби той дав бідакови такі гарні воли, як у богача, „а той аби на такі перейшов, як сей“. Ісус відмовляє і каже, що „богач будет такої худоби мати, що їй ради не зможет дати, а сему (бідному) і сі згинут, лиш до дому приїде“. Петрови зробилося жаль і питається: „А то, Господи, для чого?“ „Для того, відповідає Христос, бо той (богач) може всім орудувати, а сей ні, бо не має такого розуму; але він діти свої дасть на службу і вони будуть такими самими господарями, як і той“. <sup>1)</sup> В иншій варіанті, записаній у харківській губернії, Ісус відповідає на питане апостола Петра: „така вже його доля“, і таким чином оповідане се тратить монотеїстично-моралістичну закраску і дістає фаталістичну. <sup>2)</sup>

Починаючи зо згаданого висше харківського, в инших надрукованих доси варіантах тема перевозу Ісуса й Петра через ріку ступнево комплікує ся новими подробицями: про скарб, подарований Ісусом богачеві, про корову, взяту бідній гостелюбній вдовиці й т. и., аж нарешті дістає ось який зміст:

„В давнії времена ходив по землі Бог із сьвятим Миколаєм і сьвятим Петром, і уже сьвятий Петро зовсім обдер ся так, що й не стало на йому ніякого шмаття. А Господь каже йому: „Піди, Петре, та укради собі шмаття де нибудь на тияу, тай прислухай ся, чи буде за те даяти тебе хазяйка, чи ні“. От сьв. Петро пішов і покрав повішане на тинові людськеє шмаття, і убрав ся, пішов до Бога, тай каже: „Я вже украв шмаття, али-ж хазяйка мене за те не даяла, а тільки оглядівшись сказала: нехай йому Бог звидить і ізбачить!“ А Бог вислухав це, тай каже: „Ну, добре коли так!“ — От Бог, сьв. Петро і сьвятий Миколай всі зайшли в обідранную хату до одної най-

<sup>1)</sup> М. Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и рассказы, 119—120. (Скільки помилок у резюме Драгоманова тай в самій репродукції оповідання в його збірнику поправлено мною. — М. П.)

<sup>2)</sup> Этнографическое Обзорѣніе, кн. VII. (1890, вып. 4), ст. 79.



бідвищої вдови мужички, упросились в неї на ніч і стали спрошувати: „Чи нима чого у тебе поїсти?“ А хазяйка одвічає: „Нима в мене нічого. Я бідная, хліб собі заробляю, і тільки маю хліба що один окрайчик на полиці“. А Бог до неї каже: „Дай же нам хоть борщу“. Вона знов одвічає: „Та нима у мене ніякої страви, і нічогосіньло не варила“. От Бог знов сказав: „Погляди лиш, молодице, добре в печі, може чи не найдеш там чого-нибудь“. Вона таки не хоче того слухати, а далі Бог як причипив ся добре до неї: „Таки погляди в піч, та погляди“. От вона, аби відчипить ся, іде до печі; коли заглянула туди в піч, аж там багацько всякої всячини, понаварувано різної хорошої страви і варинухи, тай каже вона: „Що це таке на світі значить? Я не топила — аж багацько єсть понаварувано всякої всячини?“ От вона повиймала все с печі, і всі вони понаїдались, тай полягали спати; а хазяйка все не знала, що то Бог прийшов до неї. На другий день вранці Бог, сьв. Петро і сьв. Миколай повставали, подяковали гарно хазяйці, тай пішли далше, і почули вони висільне гранья; аж надходять вони туди, а там висільля у одного багатого мужика. От сьв. Миколай каже: „Господи милостивий! Ходім же і ми на те висільля, чи не дадуть і нам по чарці горілки та чого поїсти?“ А Бог каже: „Добре, ходім!“ От вони пішли туди замість старців, буцім просити милостини, а багатий хазяїн теї хати оглянувшись до ніх тай знов став частувати за столом своїх висільних гостей, багатих хазяїнів, а далі став гукати на свою жінку: „А дай лиш тим старцям милостини!“ А жінка його — така в убраньні, що й куди! — закричала сердито: „Ти гляди своїх людей, що частуєш, і не оглядай ся до старців; бо як ти принадиш сїх дідів, то й не будуть через ніх двері зачиняться!“ Далі, погодивши, той хазяїн як оглянувшись побачив, що довго старці стоять в хаті, та нагумонів добре на свою жінку, — аж тоді вона дала тім старцям по маленькій чароці горілки і по шматочку хліба, тай випроварила їх за двері. От Бог з сьв. Петром і Миколаєм ідучи з віттіля, тай каже Бог: „Ну, тай багатий же цей чоловік, що ми були в нього на висільлі, а може і кріпко він скупий, а його жінка іще гірше скупіща і дуже вилика злоїдниця, тай і обое вони не вміють в щасті шануватись і не хстять помогати другім бідним людям“. От Бог з сьв. Петром і Миколаєм пішли шляхом і на полі полягали спочивати, аж прибіг до них вовк, тай просить Бога: „Дай мині, Господи, що поїсти; бо я цілі сутки нічого



не їв і дуже охляв з голоду“. Бог вислухав це, тай говорить: „Піди, вовче, в село; там єсть найбідніша вдова мужичка, що ми в неї ночували; у неї єсть одна тільки ряба корова, то візьми ту корову тай ізїж“. А сьв. Миколай начав просить Бога: „Господи милостивий! на що-ж обїждати бідную вдову? Нехай вовк не бере в неї послїдньої корови, бо вона буде гірко плакати і мучить ся; краще нехай вовк візьме яку нибудь скотину у того багатиря, де ми були на висїльї, бо він багатий чоловік та ще й дуже скупий“. А Бог каже: „Не можна так! нехай візьме корову у самої теї бідної вдови; нехай вона до врятує плаче та гірко бідє, бо вона на сїм сьвїті талану не має“. От вовк побіг до неї, а вони полягали спати. Сьв. Миколай і став жалувати бідної вдови, тай начав він придумувати, як би ухитрить ся і допомогти для неї, а далї надумав і подивив ся, що Бог спить, а Бог все знає, та навмисне буцім спить, от сьв. Миколай взяв та мерщій побіг на впереїми вовка другою стороною, щоб вмазати вдовину корову болотом, щоб та корова була чорна, а не ряба, щоб не зїв її вовк. І як прибіг туди сьв. Миколай, от скорїйше болотом і обмазав ту корову, так що вона зробилась чорна, тай зараз вернув ся до Бога. А Бог скоро встав, буцім нічого не знає, і каже до сьв. Петра і Миколая: „А що, вставайте уже та ходїм!“ І тільки що хотїли вони йти далше, аж знов прибіг до них вовк і каже: „Нима, Господи, у теї бідної вдови рябої корови, а тільки єсть у неї одна чорна“. От Бог все уже знає, тай каже: „Ну, так ізїж ту чорну корову“. А сьв. Миколай бачить, що нічого не вдїє, тай замовчав. От вовк побіг до чорної корови, а Бог з Петром і Миколоєм начали йти шляхом. От ідуть вони тай ідуть, аж котить ся протів їх бочка, а сьв. Миколай питає; „Що це таке, Господи, котить ся і куди?“ Господь одвічає: „Це котить ся бочка з сребром і златом до того багатиря, що ми були у нього на висїльї, бо такий його талан і така його доля, але все його щастя буде на сїм сьвїті!“ А сьв. Миколай давай просить, каже: „Господи милостивий! удїли ж з цієї бочки або з макїтерку для теї бідної вдови, де ми ночували; в неї-ж вовк і послїдню корову зїв“. А Бог одвічає: „Нї, того не можна! бо цей талан даний одному тільки тому багатиrowi“. От сьв. Миколай вже замовчав, і начали йти далше; ішли тай ішли, аж сьв. Миколай захотїв дуже пити води тай каже: „Ах, як минї хочеть ся пити!“ А Бог говорить йому: „Колись я проходив через оцей яр, що недалеко від нас



видно, там я бачив криницю. Іди туди, напешся води". Коли пішов сьв. Миколай туди в яр, аж там коло криниці побачив такого багацько темного та сїрого страшного гаду, такого сердитого, що аж кишить; от він злякався дуже, тай на силу звітіля утік. А Бог питає: "Чого ти, Миколаю, так ниниче злякався, аж побліднів з переполоху і мабуть не пив води?" А сьв. Миколай одвічає: "Не міг я напиться, та ще й як побачив, що там єсть такого багацько страшного гаду, то на силу я звітіля утік". От Бог вислухав цес тай сказав: "Ну, ходім же далі!" Ішли вони далі з п'ятиро гін <sup>1)</sup>, або більше, тай Бог знов каже до сьв. Миколая: "Іди у цей другий яр, там буде повная криниця; то вже там напешся води". От сьв. Миколай пішов туди, коли надходить в той яр, аж там побачив такий ще гірший гад, та такого-ж його превеликая сила і дуже багацько, та ще й далеко зліщий, як поперед бачив, так що ниниче горить трава. І сьв. Миколай зовсім перелякався та побілів, і на силу велику звітіль утік, так ниниче на йому волосся і одежа загоріла ся! І прийшов до Бога тай з переляку на силу розказав, що не можна там напиться води, бо ще й гірший там єсть гад і далеко зліщий от першого гаду, що він бачив поперед. А Бог каже: "Ну, коли так, то ходім же далі!" От вони пошли далі і довго йшли, аж побачили вдалі третій яр, ниниче з садком, тай Бог каже: "Ну, іди-ж, Миколаю, в той яр, де, бачиш, садок видно, а вже там певне напешся води". Коли сьв. Миколай пішов туди, аж там така прихорошая криниця з пригожою водою, а над тею криницею і скрізь там такі різні, прихороші пахнучі цвітки та ягоди, яблука, хвиги, миндали, розинки і всяка овощ, а птиці так хороше співвають та щебечуть різними голосами, і таке все там занимательне, що й сказати і прописати не можна. От сьв. Миколай не знав що й робити, чи воду пити, чи любити ся та приглядуватись; напється трохи пахнучої води тай оставить пити, та все розглядає. І він тричі так потрохи пив ту воду, та все розглядував, і не чув ся, що він не в приміті пробув там цілих три роки, як ниниче одну минуту там був. Аж приходить туди Господь Бог тай каже йому: "Що це ти, Миколаю, так довго тут сидиш, що прошло тому три роки, як ти пішов сюди пити води?" І каже Бог: "А я тебе

<sup>1)</sup> В болг. перводруці пояснено: "Го н називає ся віддаль, яку роблять воли, тягнучи плуг". — М. П.



не дождав ся тай кинув, і далеко уже я виходив с-півсвіта, поки знов до тебе вернув ся". От сьв. Миколай вислухавши цеє тай одвічає: „Господи милостивий! що це таке значить, що коло передніщих двох криниць, куди я попереду ходив пить води, єсть там багацько страшного гаду, що й приступить страшно, а тутинька, в третім яру так дуже прихорошая криниця з водою і все тутинька росте дуже гарная пахнучая всякая всячина, що й не можна налюбоватись і наслухать ся птичого щебетаньня, що й любуй ся, прислухай ся, тай ще того хочить ся?“ А Бог одвічає йому: „Оце-ж знай, що передніщий яр, де ти бачив багацько злого страшного гаду, то тее місце називають ся пеклом, і воно опреділяно для того багатира, що ми були у нього на висільлі; а другий яр, де єсть іще гірший пристрашений гад, то также приготовлено пекло для жінки того-ж багача, бо його жінка іще гірша від свого чоловіка; а як вони не вміли в щасті жити, добре шануватись, і не хотіли помагати бідним людям, то за тее по смерті будуть вічно мучитись в тих пеклах. А оце третій яр, де ти, Миколаю, пив воду, тай довго так тут забарив ся через тее, що тутинька дуже хороше, називаєть ся рай, опреділяний для теї бідної вдови, ще ми в неї нечували, бо вона на сїм сьвітї цілий вік гірько бідувала, терпіла та плакала, но була добрая жінка і чесная, то за тее по смерті буде мати в сїм раю вічне прибагате щастє. От бач, як то робить ся: будь добрий, чоловіче, не вповай на земнеє щастє, та люби бідних і старай ся, нибоже, то, як кажуть, Бог в сїм будущім віку допоможе!“

Записана в Васильківськїм повіті, Київської губернії.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Драгомановъ, Малорусскія народнїя преданія и рассказы, 110—114 (передруковано зо збірника Афанасьєва, Русскія народнїя легенды, забороненого цензурою в Росїї, якого важко найти). Инші варіанти там же, 115—119; Этногр. Обзор. 149—151. (Тут не наведено книжки Этногр. Обзор.; у кн. VII. цитованого нема). З особливостей сих варіантів наведемо тут характерні слова Ісуса, сказані Петрови: а що, сьв. Петре, перехитрив? тай відповідь Ісуса на питанє про те, чому в бідного воли мають издохнути? — „Господь і любя наказує“. Ся ідея висловлена яснїше й рїзше в тосканській легенді, де сьв. Петро питає ся Христа: „Що ти даш отсїй жінці, яка прийняла нас гарно?“ „Слабїсть у колїно, яка мучити ме її ціле житє, а потім дам їй рай“, сказав Христос. „А тїй, що прийняла нас зле?“ „Всяке добро від Бога, а потім пекло“. Сіцилійська пословиця каже: кого Бог любить, тому посилає сум і кару“. (Pitrè, Nouvelle pop. toscane, ст. 163). — М. Др. (Додатку про сіцилійську легенду нема в рос. оригіналі розвідки. — М. П.)



В отсім варіанті епізод про чудесне знайдене бідною вдовою їди для вгощення сьвятих узято з инших дуже розпросторених оповідань, про які ми мали нагоду говорити на сторінках отсего збірника.<sup>1)</sup> Епізод про вкрадене сьв. Петром сорочки, се, на нашу гадку, своєрідна перерібка епізода про вкрадене ангелом, а в еспанськім оповіданю Христом, чаші.<sup>2)</sup> Епізод про скарб, який прикотив ся до богача,<sup>3)</sup> се зільляне подарованя богачеві золотої чаші зо скарбом, захованим у стїні дому, поправленого ангелом у жидівськім оповіданю. Нарешті епізод про корову, не вважаючи на своєрідне розроблене, очевидно вийшов із жидівського оповіданя. А що ми подибали сей епізод і в ісландській книжці тай здиваємо далі в польських варіантах історії про ангела й пустинника, то мусимо думати, що в східній Європі давно вже кружить оповідане з сею подробицею, яке вийшло з жидівського. Пите сьв. Миколаєм (в инших варіантах Петром) води з потоку, хоть і без українських подробиць, ми бачили в еспанськім оповіданю. Нарешті цікаво, що картини раю й пекла, якими кінчить ся наведене више українське оповідане, як і декотрі инші його варіанти, відповідають жидівським картинам, які Рабі Ніссім поставив після свого оповіданя про пустинника й ангела. Всі ті особливости роблять українські варіанти одними з найінтересніших

<sup>1)</sup> Про сю подробицю див. напр. (Др-в не виписав далі цитати; її зовсім нема в болг. перводруці; „збірник“ у тексті се „Сборникъ за народни умотворения“. — М. П.

<sup>2)</sup> Украдене Петром сорочки розроблено в осібне оповідане в словацькій легенді (P. Dobšinsky, Prostonárodné Slovenské Povesti. IV. 59—60). Петро — плохий господар, не має в що одягнути ся. Вони з вітцем небесним прийшли до плота, де висіли сорочки бідної жінки. Петро хоче вкрати одну сорочку. Отець небесний не дозволяє. Але Петро таки взяв. Отець небесний каже: „Слухай, що скаже баба в вечір“. Баба, завважавши хибу, сказала: „Ну, нехай буде так! нехай отець небесний благословить того, хто взяв“. Отець небесний наказав Петрови вернути сорочку, бо не можна тримати вкрадену річ, коли злодія благословлять. Иншим разом Петро взяв сорочку багаті жінки. Та в вечір сказала: „Нехай чорти вхоплять того в вогонь, хто вкрав у мене сорочку“. Отець небесний позволив Петрови затримати сорочку, аби Петро бачив, як тяжко мати вкрадену річ.

<sup>3)</sup> Епізод про бочку з золотом, послану Богом богачеві, — для котрого призначає пекло, а не бідній удовиці, котра буде в пресвітлому раю, — наведений, яко осібне оповідане у Добровольського, Смоленській Етнографическій Сборникъ, I, 321.



для досліду. В ідейному згляді ті українські варіанти інтересні тим, що вони змагають ся засвоїти дійстично-моральну філософію своїх оригіналів, але при тому сильно змінюють її, з одного боку, впадаючи в фанатизм, а з другого рішучо зрікаючи ся найти правду в розділі дібр у сім житю і переносячи її в жите будуче. Рівночасно ті варіанти змінюють і фабули своїх східніх першовзірців, в тім числі й християнських, зовсім усуваючи вбивства, сповнювані ангелом; навіть убите корови поручає ся в українських варіантах вовкови, а не съвятому. Нарешті інтересно, що в тих варіантах съв. Петро старає ся противити ся запорядкам Христа, які вважає несправедливими.

Варіант великоруський, надрукований ув Афанасьева (Народныя русскія легенды, нр. 3, бѣдная вдова) можна вважати за відгук менше скомплікованих українських варіантів, тим більше, що він записаний на межі великоруської області з українською (в Бобрівськім повіті Воронізької губернії). Тут бачимо ту саму історію з бідною, але гостелюбною вдовою, чудо з хлібом і мукою, надгороду негостелюбного богача бочкою грошей і з'їдене вовком корови бідної вдови, образи раю й пекла, приготовлених для вдови й богача. Нема лиш украденя Петром сорочки, ані проб його спасти корову вдовиці.

Так само можна признати за відгук української відміни і два білоруські варіанти, надруковані в IV вип. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Романова (ст. 11 і 160), із яких у другому збережено й пробу Петра (тут Юрія) в супереч Богу спасти від вовка корову бідної вдовиці. Третій білоруський варіант (тамже, 197), де, як і в перших двох, мандрує Бог зо съв. Миколаєм і Юрієм, зразу схожий на переднійший, але під кінець є в нім ось які подробиці: 1) богача (до дому якого перед тим Бог справив бочку з золотом, що котила ся) годить ся пустити путників лише в кучу на свині, де пацюки втихомирили ся лише через те, що съв. Миколай читає съв. книгу, 2) зачувши читанє, богач і сам приходить його слухати, 3) по відході съвятих путників дім богача горить. Із сих подробиць перша (властиво короткі слова: „пацюки спокійно лежали“) нагадує намір богача віддати путників на розірване пацюкови в однім із польських варіантів (див. далі), а третя пожар богатого аббатства в французькій вірші тай пожар у тім же польськім варіанті, який очевидячки мав уплив на той білоруський



варіант. А друга подробиця, се очевидячки результат добродушного запалу білоруського оповідача.

В тій же книжці білоруського збірника находимо (ст. 14) іще одно оповідане, яке представляє плохо засвоєний варіант оповідання про Мойсея коло жерела.

„Єхав сабе так пан одін, і згубів чамойдан. Бєг услед охвотьнік, ухапів чамойдан і побєг у лес. А йде ззаду так чаловечак. Огледів ся пан — няма чамойдана; йон послав кучара шукать. Той прібягаа к чаловечку: де чамойдан? — Я ня бачів! — Брешаш, больш нікого няма! І сталі яни яго біть. Білі-білі, надиходя на іх спасьоний, што в пущі спасаєтця. „За што ви, каа, бєтє ягб: ваш чамойдан там і там вон!“ Яни й яго біть кінудісь, ажно й рукі ня подимаютьца. Ну, яни й повсхалі. Пріходя спасьоний к своему древу, де жів: „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Господі, гувора: чім я сограшів?“ — А зачім ти, каа, заступаєсь за того чаловечка? Йон батькуматку вбів, я яго на покуту послав, а ти заступаєсь ся! Я колькі страждав, а слова не сказав!...<sup>1)</sup>

Отсе оповідане зайшло в Білорусь, по всій імовірности, яко відгук *Gesta Romanorum*, де історія пророка коло жерела вже розказана далеко не в її первісній цілости.

Іще одно білоруське оповідане, надруковане у В. Н. Добровольського, Смоленській Етнографическій Сборникъ, I, 308—310, інтересне через те, що належачи своєю основою до того типу, який представляє глава 80 у *Gesta Romanorum*, рівночасно має в собі подробицю і 127-ої глави тої книжки (згуба гроший) і при тому в першій своїй половині далеко цільнійше передає основу східних оповідань про пророка над жерелом, ніж самі названі глави *Gesta Romanorum*. Але що ми не маємо під рукою всіх середньовічних збірників, де находять ся варіанти тих глав, то й не можемо рішати, чи смоленське оповідане безпосередній відгук якого з них, чи комбінація їх, чи останок старинного оповідання, подібного до тих, із яких повстали й самі ті глави латинського збірника.

Ось те смоленське оповідане, на яке в усякім разі налягли побутові риси дуже пізні:

<sup>1)</sup> Текст оповідання чомусь то пропущено в болг. перводруці розвідки. Текст виписаний нами зо збірника Романова, лише з переміною прописки на нашу. — М. П.



Дід з ангелом мандрує, і ангел показує дідови справедливість Божу, де дід не признає її тай не бачить.

Адин чоловік сядев вбді дарої, ні мала прасядев—трідцять лет, і уж яму сделалось наважденія.—Праїзжали два прикашіка, падарілі яво, ат'ехалі, увіду яво лашадей атлажілі, началі абедить, аґонь разлажілі, шкатулку деніг винулі, лашадей викармілі, лашадей залажілі, паехалі, а деньгі забилі. Скотнік увідав аґанек, прішов к аґню, некаґда яму абаґріватца; узяв шкатулку пад палу і па-шов. В скорим жа времіні ідеть чоловік етим жа путем за прикашіками; разлажів ся к іатовому аґню, штоба паабедать; а прикашікі хватілі ся, што забилі деньгі, варатілі ся назад, началі спрашівать у етива чоловіка, каторива длі аґню заспелі, спрашіввають у яво: — „Ти деньгі узяв?“ — Іон отвічаїть: — „Я ні відав“. — Ани началі яво наґайками сеч: — „Іаварі!“ А іон атвічаїть: — „Я ні брав!“ — Ани яму пірілумалі руку: — „Ті ти?“ — Нет. — Ани заваратілі лышадей і паехалі. А етит старіц, што длі дарої сядев, ету бяду відіть, што сказнілі милайца біз віни. Етит старіц бросів ета места і ат-сюда ушов, пубиявшісь, што яво будуть тігать за ета дела — пашов дароґую. Случів ся к яму тивариш, яни пашлі у дваєм. Абніда іх ноч, просютца яни у хазяїна пірінучувать. Хизаїн іх прінімав, іаворіть: — Прашу пакорна: ваші, можа, ноті би-лять. — Січас іон ім паслав пастелю і паставів ім на стол кушанья, і паставів ім штох водкі, і сярєбріную рюмку визала-чїную: — „Вот ви пейтя і ешьтя, і атдыхайтя!...“ Яни заснулі нескалька уремя, етит жа чоловік, каторий прілучів ся на да-рої к етому старцу, устаєть рана і будіть яво; іаворіть: — „Пайдем, брат!“ — Старіц етит ііваріть, што нада публаґада-ріть хизаїна, а іон іаворіть: — „О, будім блиґидаріть хазяїна!“ І узяв етит чоловік рюмку сярєбріную визиличїную, уклав у сумку; іпеть пашлі путем сваім. Толька у етиґа старца уж на сердце нячїста, што іон прасїдев длі дарої трідцять лет, і там чоловіка да полусмерті прібїлі у яво віду, і у катораґа хазяїна начувалі, тавариш утащів рюмку за харошую хлеб-соль. Прайшлі яни ящо день, просютца у другоґа хазяїна пірінучі-вать. Хазяїн ні пуцаїть, етит старіц іаворіть: — Пайдем, брат, дальші!... А етит жа чоловік, каторий украв рюмку, іаворіть: — „Будім прасїтца на нич“. — Куда вас пуцать, лешіх? — „Па-жалуста, пустітя!“ — Дак вон ступайтя у свіннік, ляжвя! — Етит старіц і іаворіть: — „Пайдем дальші: у свіннуху ні



харашо“. — „Нет, піріначуім, када пуцаіть“. — Лялі яні у свіннуху. Піріначувалі. На завтріга етит старіц будіть раненька: — „Пайдем, брат!“ — Брат, нада публігадаріть хазяіна. — Старіц етит падаждав, што тавариш просіть. Хазяін устав, пашлі яні благадаріть хизяіна: — „Блигадарю, хизаін, за нашле!“ — Винімаіть яму рюмку, за нашле! доріть: — „Вот табе за нашле! рюмка!...“ Старца узіла зазноба: у харошіа чілавека билі прілічна пріняти, а у етіа плута затворіні у свіннух, і ету рюмку іон яму атдав, а у добріа чілавека уварував. Пашлі іпять путем. Старіц большоя імев сумленіе, став расказивать і начав гаваріть: — „Бог наш нісправядлів“. — А тавариш гаворіть: — „Чім нісправядлів?“ — А я табе разекажу пра сваю дасаду. Я прасядев 30 лет водлі дарогі. Праізжалі прікашкі, мяне падарілі, кармілі лашадей у віду. Викармівші лашадей, паехалі, а шкатулку деніг забілі, а скотнік прішов к агню, узав шкатулку і пашов за скатом. — За што яму дасталісь деньгі? — „А за то, што іон пасеьт нескалька лет, а яму плотють пазаднім хлебим; за ета яму Гасподь і дав“. — А за то што ж етиму маладцу руку пріламілі? — „А за то, што іон ударів отца і матір; вот за то-та яму руку пріламілі. — А ети деньгі пацсилани, імінна, к табе; ети деньгі разбойніцкія, грабйбжнія, — ні сагласіеьт іх узять; а ти ні сагласіеьт“. Тада іон і гаваріть іпять на свайто тавариша: — „Аднача, брат, і ти нісправядлів. У первага хазяіна ми билі пріняти, і пітяньно, і ідяньно, і пастеля била па-слана; а ти яво ні публігадарів і рюмку у яво увакрав: а у плута-хизаіна пупрасів ся, дик іон нам пазволів начувать у свіннуху, — і ти за свіннух публігадарів, і рюмку узав і падарів, у добрива чілавека увакравші“. А старіц гаворіть: Паслушай, брат, ета рюмка хвальшівая: ету рюмку найдуть, да за яе на-кажуть кнутом і в Сібір ь аташлють. Тога хазііна, каторий нас пріняв харашо, тога ня стоіть, а вот етіа стоіть, каторий нас пустів у свіннух начувать, іде свіннея воші. Када пажівеш, услишіш: яво пашлють па дорогі. — „А ти хто такой?“ — А іон яму гаворіть: „Я антіл!“ і улятев. Послі етіва етит чілавек, каторий іх затварів у свіннух, бив послан по дарогі.

Цікаво, що смоленське оповідане пропускає зовсім епізоди про вбивства, словнювані ангелом.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Зрештою ми не знаємо добре, до яких оповідань зачислити оповідання д. Добровольського, чи до білоруських, чи до великоруських?



Із області Славян північно-західних, і римсько-католицьких нам звісне одно оповідане моравське та три польські, які належать до розгляданого круга оповідань.

Моравське оповідане, поміщене у Kulda, Moravské národní pohádky, pověsti, obyčej a pověry (II, 119—122, Tajné soudu Boží), се очевидячки плід середновічних проповідницьких підручників, як *Exempla ex sermonibus Jacobi Vitriacensis*. Воно починає ся дуже виразним поставленем питання про сумніваючого ся пустинника:

„Одному пустинникови було дуже чудно, чому то добрі люди терплять на сьвітї, а злі часто окружені всяким добром. Одного разу він пішов у дорогу з гадкою, що просити ме Бога, аби йому вяснив сю тайну“.

Далі йде стріча пустинника з молодцем, який опісля краде у старого гостелюбного черця срібну чашу, скидає зо скали у воду хлопця, котрого чернець дав путникам за проводиря, дарує вкрадену чашу богачеві, що пустив путників почувати лише в курятник, а далі скидає з моста чоловіка, що вчитував молитви. На всі отсі вчинки молодець-ангел дає такі пояснення: чернець надіяв ся на чашу, гадаючи продати її в потребі, а не на Бога; хлопець, син його, після смерти батька, яка мала настати, став би розбишакою; чоловік, скинений з моста, розійшов ся з жінкою тай ішов у сусіднє село роздивляти ся за жінками і лише по старій привичці спинив ся вчитувати молитви і тепер, утоплений при такій роботі, дістане вічне спасінє; чашу дано богачеві, аби його все-ж таки добре діло не лишило ся без надгороди. „Але йди, подиви ся: вже він із своїм домом погіб“, кінчить ангел: служи покійно Найвисшому тай не заглиблюй ся в його тайні суди!“ <sup>1)</sup>

Смоленська губернія, як відомо, заселена двома племенами. Д. Добровольський не дав ніякої етнографічної передмови до свого збірника. В лексикальному згляді його матеріал можна вважати за білоруський, хоть у транскрипції його нема характерного дзеканя. — М. Др. (Отсеї замітки нема в болг. перводруці. Оповідане відписано у нас до-слова (лише змінюючи правопис) — із Смоленского Сборника, де, — до речі кажучи, — є докладні відомости про смоленську мову, в статейках: Замітки къ изслѣдованію „Различія говорѣвъ Смоленскаго нарѣчія“ тай „Особенности Смоленскаго нарѣчія“ (ст. 3—28), із яких виходило би, що се мова посередня між білоруською та великоруською. — М. П.).

<sup>1)</sup> Виклад перекладений із рос. оригіналу розвідки. — М. П.



Польські оповідання, з одного боку причеплені до клерикальних латинських книжок, як *Exempla* й особливо *Gesta Romanorum*, хоть і поганенько засвоюють їх подробиці, але з другого боку очевидячки підпали впливови східно-славянських устних оповідань, як українських, і через те представляють досить інтересну амальгаму.

Варіант, поміщений у Kolberg, Lud, serya XIV (str. 166—167, *Pustelnik i Aniol*) найблизше підходить до релігійних книжок, як *Exempla ex sermonibus Jacobi Vitriacensis*:

„Один пустинник був дуже побожний, так що вже був майже святий. І дійшло до того, що вже ледви тричі на тиждень розмовляв, і то з Ангелом. Так той пустинник хотів знати тайни божі від Ангела. Ангел же сторож прийшов і повідає: коли вже хочеш знати тайни божі, то ходім на мандрівку“. Наступає мандрівка. Украдене чаші змінено в сім оповіданню ось як: „Були одні люди (родина) такі дуже бідні, що страх. Але-ж вони страшенно просили Пана Ісуса. Пан Ісус їм і поміг, що вони доробили ся, що мали вже одіж, до косцьола в чім піти. Але-ж як той Ангел сторож із ним пішов, то так їм те повибирав зо скрині до стебельця, що вони лише голі лишили ся. Пустинник же повідає Ангелови: „ходім іще далі“ (з дальшого пояснення Ангела дізнаємо ся, що вкрадену в бідних одіж він дав богачеві). „Пішли далі — і були знов дуже там бідні люди, і просили Бога і заробили на пару худобинки тай орали собі тою худобою. Той сторож Ангел із тим пустинником пішов на ніч до того бідного чоловіка тай узав він оту пару худоби з оборн і завів до такого багатого господаря, що всего мав досить. Пустинник каже (гадає), а чудно йому. Но, тай знов: „ходім тепер далі“. Далі Ангел убиває 13-літнього сина господаря, у котрого вони ночували, тай ховає його, так що й родичі його не найшли. Тепер пустинник хотів закласти того Ангела тай каже: „то не може бути, аби ти був Ангел!“ І вичислив йому його чудні вчинки. Ангел казав: „Стій! не закликай мене! Хочеш знати тайну божу, то ось вона, тепер я тобі скажу, що й ті люди, яких я обікрав і позаносив ту одіж багатим, то вони поки були бідні, то дуже Бога просили, отже їм Пан Біг допоміг до тої одіжи прийти; але як би були зайшли до косцьола, то би вони вже Бога не просили (не молили би ся), але оглядали других на те, аби вони ще ліпшу (одіж) могли мати як інші, отже через таку зависть зараз со- грішили би. А ті, яким я взяв пару худібки, вони гордували



би, що мають більше, вже би не хотіли говорити,<sup>1)</sup> то через те були би грішили. А той син одинець такий був розпещений родичами, такий був розпусний, що як би доріс до своїх років, то був би рідного батька й матір убив, отже всі три душі були би пропали, а так то будуть щасливі“.

Невторопні вчинки ангела в оповіданнях, які польські селяни чули, розуміє ся, від церковних проповідників, так уражали тих селян, що декотрі з них узяли ангела сеї повісті просто за діавола. Так стоїть у другому варіанті, надрукованому в тім же збірнику Кольберта (Lud, serya III, 153—156, O pustelniku i o czarcie). Сей варіант у своїй основі—відгук 80 гл. Gesta Romanorum, лише початку тої глави, про вівчара, у котрого вкрадені були вівці, не зрозуміли польські селяни тай змінили досить чудним способом:

„Один пустинник був при церкві такий, в котрій ні одного попа не було, лише він сам у тій церкві лад держав. І з'урило ся йому се. А був і один вівчарик ув однім дворі тай пас собі вівці в одній березині. Вибрав він собі таку хвойку, при котрій усе молив ся. І йому завсїгди Пан Біг добре давав, що був веселий, що йому самі вівці їли і пастуха до себе не потребували. Отже той пустинник завидував йому того хліба. Але каже: не буду я сій церкві служити, лише піду собі в світ за пошуканем иншого способу, а може мені буде ліпше вести ся“. А спустив Пан Біг чорта проклятого до него. І той также чорт перебрав ся за пустинника“. Починає ся оповіданє про мандрівку обох зустрічених пустинників. Зразу чорт ізкинув одного чоловіка з моста, потім заявляє пустинникови про намір задушити дитину дуже гостелюбного пана, тай кинути його шкатулку з грішми в колодязь, що й робить, не вважаючи на уговкування пустинника. Не вважаючи на смерть дитини, пан про те щедро вгошує путників на прощанє сніданєм. Далі чорт убиває одиноку корову вдовиці з чотирма дітьми, котра приймила наших путників як найкрасше. Рано вдовиця дізнає ся про смерть корови, зразу вмиляє, а потім покладає надію на Бога (wszystko na Boga zdała) тай дала гостям замість молока хоть картоплі. Прийшли знов до моста, з котрого чорт ізкинув чоловіка в воду. „Тепер я тебе тут у тому ставі втоплю“, каже чорт пустинникови. „Що ж я тобі винен?“ мо-

---

<sup>1)</sup> „gadać“, Драгоманів перекладає хибно „думати“ і додає в скобках „про бога?“



лить ся той. А чорт відповідає: „Що ж тобі оттой вівчарик винен, що ти йому завидував молитви коло тої хвойки? Ти мене питав ся ще, що мені той пан винен, що я йому ту дитину задушив і ті гроші втопив; що мені та бідна вдовиця винна, що я їй ту корову задушив? Отже той пан мені винен те, що він за-молоду, поки кавалером був, був дуже добрий для людей, нікого не скривдив; а тепер, як оженив ся, дав йому Пан Біг одну дитину, і він за два роки страшенне майно для тої дитини вже зложив. Я йому зробив на те журу, аби він того майна не складав, бо нема для кого. Отже й та бідна вдовиця, поки страшенно бідно мала ся, не мала до чого взяти ся, то тоді ходила до косцюла тай молила ся страшенно, аби їй Пан Біг поміг. Пан Біг їй дав четверо дітей, а для тих четверо дітей дав їй корову, аби мала поживу і з дітьми. Вона тепер мала коло чого походити, тай забула про Бога й косцюл. А ти тепер бачиш, мав при тій церковці добре, так що ліпше тобі бути не може; а про те ти відійшов через дурний розум; я тебе мушу втопити, як тамтого чоловіка втопив. Бо тамтой чоловік за три роки нічого більше не робив, лише все від когось напив ся і від когось мусів наїсти ся. А ту сіль, яку він ніс для своєї жінки, <sup>1)</sup> і то ще не його була. І так бачиш, що й твоє жите тут покладено буде“. Так той пустинник зложив знов руки тай укляк під голим небом і подивив ся в небо тай згадав Бога. А чорт проклятий каже до него: „Тепер Бога згадуєш, як-сь уже його покинув. Але коли його згадуєш, то не маю до тебе права; тепер бачиш, верни ся до тої церковці назад, і служи йому, як-сь давно служив, бо то твій дурний розум ні на що не придасть ся; бо я від Бога зісланий, аби я тебе накартав і тих людей, котрі зле на світі живуть“.

Як бачимо й оснiвна iдея клерикального оповiдання значно затемнена в сiм оповiданню.

В третiм польськiм варiантi (Kolberg, Lud, serya VIII, 94—99, O pustelniku i aniele, jego towarzy-szu) вступ Gesta Romanorum набрав ось якoi форми:

„Один пустинник сидiв у лiсi на пустинi тай вiддавав ся молитви. Бачить, одного разу, як пасучу в лiсi коровку переходячий стежкою жовняр вистрiливши вбив. Пустинника страх огорнув,

<sup>1)</sup> Драгоманiв додає тут у скобках: „про ту сiль висше нiчого не розказувало ся;“ але се хибно, бо в своїм мiсцi чорт виразно сказав: „я сего чоловіка з сею сiльлю утоплю“. — М. П.



і гадає собі: „Коли сей безличник коровку невинність убив, то й у мене вділити готов“. І гей же в ноги, тай утік пустинник із ліса, не скінчивши зачатих коронок (молитов)“. Іде стріча з молодцем і спільна мандрівка, в якій молодець із-першу скинув бідного з моста, потому украв золоту чашу в багатого короля, що прийняв путників гостинно, далі в другого задушив сина, одинця. Нарешті путники прийшли до великої гуті третього короля. Тут двораки почали радити путникам, аби швидше йшли геть, бо король дасть їх із'зїсти своєму пацюкови. Так і стало ся. Путників замкнули в хлів, де був пацюк. „Ми тут певно не діждемо ранку“, завважав пустинник. „Хто знає“, відповів молодець і почав поясняти йому свої переднійші вчинки: втопив я бідного, бо він важив на жите чоловіка, що швидко мав туди їхати мостом; чи не краще, що я його скинув покарною рукою, ніж він би сповнив злочин?“. „Не конче, відповів пустинник, бо злочинника покута могла гріх його загладити“. „А як би мало стати ся инакше? сказав ангел і поясняв далі: вкрав він у першого короля чашу, бо він із неї впивав ся, а вбив у другого короля сина, бо той уже й так іздер своїх підданих на віно своїм донькам, а скільки-ж узяв би він від підданих податків, війська задля завоювання земель для свого сина! „Твоя правда, відповів пустинник, але смерть оттої дитини стоїть мені живо в пам'яті і трівожить мене“. „Отже бачиш, перебив ангел, що жите людське ніде без тривоги та боязни не обійде ся; вірю, що смерть заподіяна дитині ще більше тебе налякала, ніж застрілене жовніром коровки в лісі. Зажди, приятелю, ще не кінець твоїм побоюванням, прийде мінута, коли ти признаєш, що ліс із самотною пустинею наймиліїше для тебе пристановище“. Тоді пацюк, що підчас розмови двох товаришів сидів супокійно, над ранком почав рушати ся і рити по хліві. Волосє стало дубом на голові пустинника і він почав жалувати, що покинув ліс, де він мав бодай відкриту дорогу тікати від небезпеки. Але за порадою ангела пустинник починає молити ся, і пацюк його не рушив. Далі польське оповідання притягає до сеї історії епізод із інших мотивів, дуже розпросторених у легендах і казках ріжних народів — про перероблене старого в молодого. Король, який прийшов до гуті, схотів те ж, аби його переробили, але згорів у кїтлі. Переляканий сим пустинник просить товариша швидко тікати, тай питає ся, чи се вже кінець його тривогам? Але оповіданє тягне ся далі: ведуть люди того самого жовняра, що вбив корову в лісі, і бють його



без жалю палками. „Хтось підпалив хатчину в селі (пор. пожар у різних варіантах вище!), я присягаю перед Богом, що я не винен, за що-ж мене так мучать?“ сказав жовняр, звернувши ся до путників. Ангел відповідає: „А що тобі вадила коровка чужа, що пасла в лісі? Вона те-ж була невинна, а ти її зва-лив“. Жовняр завстидав ся, бо почув кару за давні гріхи. „Покутуєш тепер за вбивство корови, говорив далі слуга божий; але не бій ся, дійсного винника (пожару) найдуть, і ти незабаром будеш вільний“. Що й стало ся, поки ще путники відійшли, а жовняр, урадуваний волею, обіцяв пустинникови, що поправить ся і слова додержав. „Уже тепер супокійний вертаю ся в ліс“, повідає пустинник, „богатий досвідом, що світ розлогий, широкий, більше в собі містить тривоги, ніж скромний закуток серед деревини в лісі“. „Зачекай но ще, говорить йому ангел, вступимо до сеї коршмоньки“. Власне музика грала в коршмі, а чоловік якийсь, що на козі басував, паний, скакав із лавиці на лавицю і нарешті страшенні витворяв паскудства. „Підемо за сим чоловіком, каже ангел, бо знаєш, хто він такий?“ „Не знаю“. „Се вбивець і грабіжник багатьох людей, а нарешті вбивець власної жінки й дітей“. „Товаришу, молих пустинник, не йдім уже за ним; такий чоловік готов би й мене вбити“. Але ангел потяг його. Чоловік, за котрим ішли, зразу видавав ся навіженим, божевільним, пізнійше ставав чим раз розумнійший і супокійнійший, нарешті побачили його як перед фігурою вкляк і плакав. Бо злочинник, не знаючи, що за ним іде післанець божий, ангел сьвятий, таки почув на собі вплив надземний. Уставши з під фігури, що ж робить той чоловік? ото зносить терне до своєї опущеної хати, замикає ся в ній і голий качаючи ся по терню, вбиває його в своє тіло. Ангел із пустинником дивили ся на те крізь віконце в хатчині і бачили, як із тіла того чоловіка, з рани коло рани зробленої тернем, плила кров потоком. „Приятелю, мав же би ти відвагу так ізробити, як він?“ питає ся ангел пустинника. „Ой, не вдам, учителю“, відповів той. „Отже йди тай вертай ся тепер до своєї пустині, і там кінчи початі молитви, аби ти за їх підмогою по багатьох роках одержав ті ласки, які сей покутуючий грішник одержав ув одній минуті“. „Вже не бою ся в лісі нічого“, сказав пустинник, і попрощавши покійно ангела, вернув ся в пустиню. Ангел по відході пустинника ввійшов у хату, де окрівавлений лежав грішник, і повиймавши, яко слуга божий, терне з його ран, узяв його з собою.



Сей варіант доводить до краю зміни, зроблені в європейсько-християнській словесности в первісній темі жидівсько-мудзьманських оповідань про справедливість божу. Первісна ідея, моралізуюча і по своєму філософічна, хоть і не без наївности в доборі фактів у свою користь, тут майже зовсім заслонює ся вихваленем утеків від сьвіта та зверхно-обрядової побожности й покути. Розуміє ся, такий характер дістала тема до решти в устних оповіданнях римсько-католицьких народів, особливо в польських. Але початок такої зміни видно вже в книжних латинських переповідах займаючої нас історії.

В кінці можна би було спинити ся на ріжницях, які представляють ся в редакціях одної й тої самої теми у різних народів. Але ми надіємо ся, що уважному читачеві ясні ті ріжниці без дальших розмов. Декотрі з них натякають на ріжницю національних характерів, але по більшій частині ті ріжниці — результат різних культурно-історичних відносин, у яких находили ся різні славянські народи тоді, коли до них доходили ті оповідання, то просто зі сходу, то через європейський захід.

Софія, 22 лютого 1892.

## II.

### Дуалістичне сотворене сьвіта.

#### I.

Два болгарські варіанти оповідання про сотворене сьвіта. — Український варіант їх. — Дві українські колядки про сотворене сьвіта. — Розпросторене подібних болгарських оповідань по Європі тай Азії. — Давнійші проби пояснення походження тих оповідань: Ербена, Афанасьєва й н.; дд. Александра Веселовского, Сумцова й н.; замітка д. Леже й брошура д. De Charencey; наша проба в *Mélusine*. Новійші монографії д. Веселовского. — Доконечність гострійшої методи: уваги не лише до схожостий, але й до ріжниць оповідань і до побутових умов, починаючи з географічних.

Повна осібність космогонічних оповідань у фінській Калевалі та в мітах американських і океанічних від головної маси дуалістичних оповідань європейських тай азійських. Океанічний характер остатніх і можливість повстання їх основи в області славянській та тюркській.

Між болгарськими легендами одна з найінтереснійших щодо своєї основи тай подробиць, се легенда про сотворене сьвіта спільно Богом і Дияволом. У друку звісні два варіанти тої легенди. Один — дуже повний, — надрукований був у-перше



в виданю Обштѣ Трудѣ 1868, т. II, 73—78, потім передрукований у додатку до нашого зводу „Малорусскія народныя преданія и разказы (1876) та в „Болгарской Христоматіи“ Вазова й Величкова, 46—49.

Нам доведе ся звертати ся нераз до сего замітного оповідання, яке представляє собою цілу апокріфічну книгу Битія тай почасти євангеліє, і через те ми почнемо з того, що передрукуємо його тут цілком:

Із-першу землі й людий не було. Скрізь була вода. Був лише Господь і Діавол, які жили тоді в купі.

Одного разу сказав Господь Діаволови:

„Робім землю та людий“.

„Робім, відповів Діавол, але відки візьмемо землі?“

„Під водою є земля, сказав Господь. Піди туди тай візьми трошечки“.

„Добре“, відповів Діавол.

„Але перше ніж пустиш ся, повідає Господь Діаволови, кажи: з Божою силою тай моєю! Тоді дійдеш до дна тай найдеш землю“.

Діавол пустив ся, та не сказав перше: „з Божою силою тай моєю!“ але „з моєю силою тай Божою!“ Через те не дійшов до дна. Другий раз знов зробив так само і знов до дна не дійшов. За третім разом уже сказав: з Божою силою тай моєю!“ І тоді дійшов до дна тай захопив нігтами трошечки землі.

Ту землю Господь кинув на воду і стала мала земля.

Діавол, побачивши се, задумав ось яку хитрість: попросив Господа спати, та як усне Господь, думав кинути його в воду, аби лишити ся самому тай прославити ся, мов би то він сотворив землю. Господь знав се, але ляг і вчинив ся, що спить. Тоді Діавол устає, бере Господа на руки тай несе до води, аби його кинути; він іде до води, а земля росте. Не дійшовши до води, звернув ся в другий бік, і знов до води не дійшов. Тоді звернув ся і в третій бік, і знов не дійшовши до води, кинув Господа на землю тай сам ляг. Коли трохи попіснав, упало йому на гадку, що лишив ся ще й четвертий бік; бере він Господа тай несе його до води, але знов не дійшов до неї.

Тоді Діавол будить Господа: „Вставай, Господи, та благословімо землю; он-яка велика виросла, поки ми спали!“



„Коли ти мене носив на всі чотири боки, аби мене кинути в воду, тай зробив мною хрест, я поблагословив землю“, сказав Господь.

Диявол розсердився за се, покинув Господа тай утік від него.

Коли лишився Господь сам і коли виросла земля так дуже, що сонце не могло її вкрити, він сотворив з духа (свого) ангелів тай післав ангела воіна закликати Диявола, аби запитати ся його, що робити, аби земля перестала рости.

Тим часом Диявол сотворив козу і маючи йти до Господа, осідлав цапа, зробивши йому вуздечку з пирію: від тоді й доси кози мають бороди.

Ангели побачивши, що Диявол їде на цапі, засьміяли ся з него, а той розсердився тай вернув ся назад.

Господь зараз же сотворив бжолу тай сказав їй: „Біжи швидко, тай сядь Дияволу на плече та слухай, що він говорити ме, і прийди сказати мені“.

Бжолу пішла, сіла Дияволу на плече, а той сказав: „Ех, дурний Господь! Не знає взяти прута та перехрестити на всі чотири боки тай сказати: годі рости, земле! а він журить ся, що робити!“ Бжолу, вчувши се, забреніла тай злетіла йому з плеча. Диявол обернув ся, побачив її тай сказав: „Нехай їсть твій (кал?) той, хто тебе післав“.

Прийшовши до Господа, бжолу звістила його, що Диявол казав: „Ех, дурний Господь! Не знав узяти прута та перехрестити землю на всі чотири боки тай сказати: годі рости, земле! але журить ся, що робити!“ А на мене, сказала бжолу, повідає: „Нехай їсть твій кал той, хто тебе післав“.

Тоді Господь ізробив те і земля перестала рости. Бжолі сказав: „Над твій кал нехай від нині не буде ніщо солодше!“

Після того зробив Господь із болота чоловіка, від якого розмножило ся по землі багато людей; а коли вони стали вмирати, Господь покликав Диявола тай попросив його жити разом. Диявол згодив ся під такою вмовою: живі люди мають бути Господні, а вмерлі його. Господь ізгодив ся на се, але аби люди не вмирали швидко, зробив так, аби вони жили по 200 і по 300 років.

Після довгого часу, коли Господь бачив, що вмерлих стало більше ніж живих, а Диявол має більше людей від него, то загадав скасувати з ним умову, та не знав як. Через те питав



ся декого з своїх людей, як Авраама, Мойсея та Йосифа, питався й ангелів, але ніхто не міг йому сказати, як би скасував ту вмову. Поклали запитати ся про те Діявола тай один із Господніх людей запитався його: „Ви зробили вмову з Господом, аби живі люди були його, а вмерлі твої; чи може Господь скасувати ту вмову?“ — „Сам Господь не може, відповів Діявол, а його син може, аби лише зробив так, аби йому вродився син із його духа, а не так як родять ся інші люди“.

Коли се сказали Господеви, той став міркувати. „Як може лише з мого духа вродити ся мені син на землі перед усім сьвітом!“ Думав, думав, тай не міг придумати. Через те сам одного разу запитався Діявола: „Як би зробити, аби мені вродився син лише з мого духа?“ — „Дуже легко, відповів йому Діявол: візьми, зроби з васильку китицю, кинь її за пазуху тай переспи з нею ніч, загадавши, що бажаєш, аби тобі вродився син від духа божого, і що йно вставши, пішли ту китицю побожній, чистій Марії, сестрі Йордановій, аби її понюхала, і вона завагоніє“. Господь зробив так, як йому сказав Діявол, і післяв ангелом Гавриїлом китицю васильку чистій Марії, якій той сказав: „Приношу тобі від Бога дар, китицю гарних квіток; понюхай її, побачиш, як гарно пахне!“ Та взяла китицю тай понюхала її. В два-три дні потім Марія завагоніла.

Одного разу пішла Марія з братом своїм Йорданом до церкви і коли зблизили ся к церкві, Йорданови прийшло на гадку, що сміяти ся муть із него люди, що йде з сестрою, ще дівчиною, а вже вагітною, і він каже їй: „Зачекай отут, сестро, трошечки: я верну ся до дому і знов прийду сюди“. Пішов до дому, сів на свого коня і взяв своє копе в руку і приїхавши перед свою сестру, встроїв їй копе у груди. Вона вхопила рукою за копе, виїняла його з груди тай сказала йому: „Почекай, братчику, нехай обітру тобі копе, аби люди не сказали, що ти мене пробив“, і полою своєї одежі обтерла кров.

Тоді Йордан утік, а з рани Маріїної, яка появилася в її груди від братнього коня, вродився Ісус Христос від духа божого, Марія-ж лишила ся чиста.

Господь, учувши, що народився Христос, казав його по 33 роках охрестити.

Йордан утік у далекі сторони і по довгім часі, вчувши від людей, яке чудо Боже стало ся з його сестрою, вернув ся до дому тай просив свою сестру, аби його простила. Вона сказала йому: „Коли ти розумієш, що согрішив еси, то відріж собі



руку, котрою ти мене пробив, — тоді я тебе прошу“. Той від-  
різав собі руку і через же став сьвятим.

Ісус Христос зайняв місце Бога тай сказав Діяволу:  
„Я відберу тобі вмерлих людей, аби всі були мої“. — „Як ти  
їх відбереш, відповів йому Діявол, коли у мене договір із твоїм  
батьком, що живі мають бути його, а вмерлі мої“. „У тебе на  
се договір із моїм батьком, а не зо мною“, сказав йому Ісус.  
Діяволу нічого було робити — сам забрежав ся.

І так розбило ся вже зовсім товариство Бога з Діаволом,  
яке тривало між ними вісім сотень хиліад років, від сотворення  
сьвіта до народин Ісуса Христа.

Коли відняв йому Христос умерлих людей, то Діявол під-  
мовив Жидів, аби не вірили в него ні раз. Жиди послухали  
Діавола тай стали шукати Христа, аби його вбити. Не мігши  
його найти, бо не знали його, підмовили одного з його слуг —  
Юду, аби продав його їм. Юда сказав їм: „Прийдіть коли в те  
місце, що й я, де буде й Христос, і я вгощати му вином апо-  
столів і його, і коли прийде мені черга здоровкати ся з ним,  
то я кашельну тай обіздрю ся до вас: от ви й пізнаєте, що се  
Христос, кинете ся тай имите його“.

Юда продав Христа, але знав, що той воскресне; тому  
пішов і повісив ся, аби, коли прийде Христос визволяти з ада  
мертвих, визволив за одним заходом і його. Але поки Юда по-  
вісив ся і пішов у пекло, Христос воскрес і визволив умерлих  
відти, а Юди не було, — і так той лишив ся там у пеклі.“

Варіант отсего оповідання, не так повний, надрукував д. М.  
Дрін о в у „Периодическо Списание на Българското Книжовно  
Дружество“, 1884, кн. VІІІ, з запису Н е ш а Б о н ч о в а, ст.  
124—126. Записано оповіданє не зовсім удатно, зо слів опо-  
відача, який очивидячки погано володів оповіданєм, але все-ж  
таки в нїм є інтересні подробиці, важні особливо для означення  
відносин болгарського оповідання до чужоземних.

Ось той варіант:

„Як розказують старі люди, Діявол мав либонь чи не рівну  
силу з Богом, бо Бог домагав ся від него багато праці. А відки  
взяв ся Діявол, про се ось як мені розказували. Дід Господь  
походжав по горах і долах і радував ся справді, але кривдно  
йому було, що не мав товариша, аби розмовити ся з ним і про-  
водити час весело. Одного разу, коли він походжав, замерещили  
ся йому санки і він сказав: „стань, друже!“ І санки стали пе-  
ред ним, як парубок: але то не був парубок, а Діявол. Від



тоді Господь стоваришував ся з ним і Діявол став йому приятелем. Господеви було любо від приятельства його товариша і через те він хотів надгородити Діявола, чим той схоче. Діявол схотів, аби вони розділили сьвіт по половині. „Земля нехай буде моя, каже діявол, а небо твоє,—та розділім ся й людьми: ти бери живих, а мені дай умерлих“. — Нехай буде так, як ти кажеш“, відповів Господь. „Гарно, сказав Діявол, але дай мені запис, аби справа була беспечна“. Запис був написаний і даний Діяволу. Коли дід Адам був прогнаний із раю, Бог дав йому і землю, аби обробляв її свобідно. Одного разу Діявол, вилізши на великий камінь, аби оглянути землю навкруги, побачив Адама й бабу Еву, що орють. Він спустив ся до них і сказав грізним голосом: „Як ви сьмієте орати сю землю, не питаючи господаря? — „Та ми з його волі оремо“, сказали вони. — „Господар я! А ви мене не питали; покиньте землю по-добру, і від тепер ніхто з вас аби не сьмів її рушати!“ Коли Бог дізнав ся про се, то стало йому прикро і він кавав ся, що дав Діяволу запис.. Коли люди розмножили ся, то Діявол із грішними мучив і праведних. Через те Бог задумав відобрати діяволу власть. Покликав Ангела, сказав йому, щб хоче зробити, а потім запитав ся його, чи може той відняти від Діявола запис. Ангел подумав і потому сказав, що може. І так Ангел пішов до Діявола яко парубок і згодив ся служити йому кілька років, а потайно мав намір відібрати запис. Діявол від разу полюбив Ангела, але хоть як був перед ним щирий, то ховав запис. Одного разу вони походжали по березі озера, й Ангел запитав ся: „Чи ти можеш винести мені жменю піску зо дна озера? Ти й сильнійший і хитрійший від мене і не можеш, а я можу“. — Ану, побачимо, сказав Діявол.

Ангел роздяг ся, скочив у воду і зараз же показав ся на горі з піском у руці. Діявол, аби не показати, що він низший, роздяг ся й собі, понирнув у волю, але нагадав собі, що запис його лишив ся в кешені та може попасти в руки товариша, тому вернув ся з половини дороги, глянув, — нема нічого такого! І знов понирнув і знов назад, до трьох раз. Нарешті, переконавши ся, що товариш його не рушає запису, пішов свобідно до самого дна. Лехко було Діяволу потонути, але виплисти трохи тяжко, бо він—діявол, а діявол тяжкий: як він може мірати ся проворністю з Ангелом? І поки він боров ся у воді, Ангел вийняв запис і полетів на небо. Діявол пустив ся за ним і здогонив його, коли той входив у небо, схопив



Його кігтями за ногу, відорвав від підшви кусень м'яса, але не міг завернути Ангела, бо той уже був перед Богом. Діявол вернув ся назад, власть його пропала, і він від тоді став ворогом Бога. Коли Ангел опинив ся з записом перед Богом, то налягав на ліву ногу тай пожалував ся Богови, що Діявол опоганив йому ногу. „Се нічого, сказав дід Господь, я зроблю так усім людям і тобі не буде сором. Від того часу наші підшви вгнуті“.

Ще перед появою в друку наведених висше болгарських оповідань звісні були їх подоби в устній словесности різних народів східної Європи, — Славян, Русинів тай різних фінських і тюркських народів. Для порівняння болгарському читачеві наведемо поки що одно оповідане, українське, надруковане в „Основѣ“ 1861, VI, 59—60 і в наших „Малорусскихъ преданіяхъ и разказахъ“, 89—91; переведене в Zeitschrift für Deutsche Mythologie, IV, 157—158.

Ото як задумав Господь сотворити свѣт, то й говорить до найстаршого ангела, Сатанаїла:

— А що, каже, Архангеле мій, ходім творити свѣт!

— То ходімо, Боже, каже Сатанаїл.

Ото вони і пішли над море; а море таке темне, сказано: безодне! Ото Бог і каже до Сатанаїла:

— Бачиш, каже, оттую безодню?

— Бачу, Боже.

— Іди-ж, каже, у тую безодню на саме дно, та дістань мені жменю піску. Та гляди, каже, як будеш брати, то скажи про себе: беру тебе, земле, на імя Господне!

— Добре, Боже.

І внирнув Сатанаїл у самую безодню над самий пісок, тай зазлістно йому стало. „Нї, каже, Боже, приточу я і своє імя: нехай буде разом і твоє і моє!“ І бере він той пісок тай каже: „Беру тебе, земле, на імя Господне і своє!“

Сказав—сказав. Прийшло ся виносити, а вода йому той пісок так і ізмиває; той так затискає жменю, — але де вже Бога ошукати! — заким вигулькнув із моря, так того піску як не було: геть вода змила.

— Не хитри, Сатанаїле,—каже Господь.—Іди знову та не приточуй свого імени!

Пішов знову Сатанаїл; але чорт чортом — знову примовляє: „Беру тебе, земле, на імя Господне і своє!“ і знову піску не стало.



Аж за третім разом сказав уже Сатанайл: „Беру тебе, земле, на ім'я Господнє!“ І ото вже несе тай не стискає жменї, так і несе на долонї, що б то вода змила, але дарма! як набрав повну руку, то так і винїс до Бога.

І узяв Господь той пісок, ходить по морі тай розсїває; а Сатанайл давай облизувати руку; „хоч трохи, думає, схочу для себе, а потім, думає собі, і землю збудую“. А Господь розсїяв (пісок).

— А що, каже, Сатанайле, нема більше піску?

— А нема, Боже!

— То тра поблагословити! каже Господь, тай благословить землю на всі чотири частини і як поблагословив, так тая земля і почала рости.

Ото росте земля, а тая що у ротї і собі росте, далі так розросла ся, що й губу росперає — Бог і каже: „Плюй, Сатанайле!“ той і зачав плювати та харкати; і де він плював, то там виростили гори, а де харкав, то там скали. От через що то у нас і земля не рівна! Воно ще кажуть, що ніби-то ті скали та гори, Бог знає доки б росли, а то Петро та Павло як заклали їх, то вони вже й не ростуть. А ото вже Господь і каже до Сатанайла:

— Тепер, каже, Сатанайле, тількиб посвятити землю; але нехай вона собі росте, а ми відпочиньмо!

— А добре, Боже, — каже Сатанайл.

І лягли вони спочивати. Господь спить, а Сатанайл і думає утопити Бога, щоби землю забрати. І ото підняв його тай біжить до моря. Спершу на полудень біжить тай біжить, а мора нема; вдарив ся на північ, — і там не видати. Побивав ся на всі чотири частини свїта, — нїде нема мора; звісно, земля уже так розросла ся, що в саме небо уперла ся краями, тай де вже там тес море! Бачить він, що нічого не вдїє, несе Бога на те саме місце, тай сам коло його лягає.

Полежав трохи тай будить Бога:

— Вставай, каже, Боже, землю святити!

А Бог йому й каже:

— Не журись, Сатанайле! земля моя св'ячена: освятив я її сеї ночі на всі чотири боки!

(Зап. Ст. Руданський в с. Хомутинях Винницьк. пов. Под. губ.)

Більша частина звисних тепер оповідань такого рода, записаних у різних славянських і неславянських народів від



Адріятика до Якутської області, представляє близьку подобу болгарських тай українського варіанта. Різчі відміни знаходять ся лише в українських колядках, які те-ж оповідають про сотворенє землі. Одна з них виводить у ролі творців Господа (Бога) тай апостолів Петра й Павла, котрі стоять тут замість Сатанаїла наведених висше оповідань.

Як то було спрежде віка, зачатє сьвіта, —  
 Вигравало синєє море; на синьому морі  
 Стояло три явори (platanus)  
 На тих яворах три крісlechки.  
 На першім кріслі сам Господь сидеть,  
 На другім кріслі сьвятий Петро,  
 На третім кріслі сьвятий Павло.  
 Рече Господь до сьвятого Петра:  
 — Порни, Петре, на дно в море,  
 Достань, Петре, жовтого піску,  
 Та посій по всему сьвіту,  
 Сотвори, Петре, небо і землю,  
 Небо з звіздами, землю з квітами<sup>1</sup>.  
 Петро порнув і дна не достав,  
 І піску не взяв і сьвіта не сїав.  
 Не сотворив Петро ні неба, ні землі,  
 Ні неба з звіздами, ні землі з квітами.

Те саме повторяє ся і з ап. Павлом.

Порнув сам Господь на дно в море,  
 Достав Господь жовтого піску,  
 Та посїяв по всьому сьвіту,  
 Сотворив сам Господь небо і землю,  
 Небо з звіздами, землю з квітами.

(A. Nowosielski, Lud Ukraiński, I, 103—104).

Друга колядка, записана в Галичині, виводить у ролі творців трьох голубів:

Коли не було начало сьвіта,  
 Тогдї не було неба ні землі,  
 Ано-лем було синєє море,  
 А серед моря зелений явор,  
 На явороньку три голубоньки,  
 Три голубоньки радоньку радять,  
 Радоньку радять, як сьвіт сновати<sup>1</sup>).  
 „То спустимо ся ми на дно до моря,

<sup>1</sup>) Др-в зазначає в скобках „(о)сновати“. — М. П.



Та достанемо дрібного піску.  
 Дрібний пісочок посіємо ми,  
 То стане ся нам чорна земляця.  
 То достанемо ми золотий камінь,  
 Золотий камінь посіємо ми,  
 То стане ся нам ясне небоцько,  
 Ясне небоцько, світле соненько,  
 Світле соненько, ясний місячик,  
 Ясен місячик, ясна зірниця,  
 Ясна зірниця, дрібні зьвіздоньки. <sup>2)</sup>

Сей текст переведено по французьки у Ходзька, *Contes des paysans et des patres slaves*, (Paris, 1864, 374).

<sup>2)</sup> Наводимо сю колядку з варіанту, надрукованого зразу Новосельським у *Dzienniku Warszawskim*, 1854, нр. 99 і передрукованого у Kolberg, Pokucie, I, 348—349, із заміткою, що той варіант „записаний Вагилевичем над Дністром“. В інших варіантах є відміни: два голуби, а не три, два дуби зам. явора, синій камінь зам. золотого й н. (Див. Головацький, Пісні Галицької и Угорської Русь, II, 5 (із Сяніцького округу); Потебня, Об'ясненіє малоруськихъ народныхъ пісень, II, 738—739). Бажана була би старання критична перевірка різних варіантів задля відділення їх народних особливостей від ретушовань видавців. Найстарші надруковані тексти сеї колядки: у Шафарика, *Slovanski Narodopis*, 1842, 157 (із показом на запис Вагилевича, хоть і з відмінами проти тексту Новосельського, в „Маяку“, XI, 56, у Костомарова, Объ историческомъ значеніи русской народной поэзіи, 1843, 66. По Головацькому, за кожним рядком колядки йде приспівка:

Подуй же, подуй, Господи,  
 І з Духом св'ятим по землі.

Наша праця була вже вся зложена складачами, коли ми дістали торічний вересневий номер галицько-українського журналу „Правда“, що виходить у Галичині, і в ній, у статі „Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові, Жовківського повіту“ новий варіант колядки про сотворенє св'ята, поміщеної у нас у I гл. і розгляненої у V гл. Сей варіант далеко ближший до варіанту Вагилевича, передрукованого у нас, аніж ізгаданий вище, з „Кієвської Старини“ (1889, кн. I). Він важний задля перевірки правдивости записаного Вагилевичем. А що „Правда“ мало розпросторений журнал, то передруковуємо тут той варіант:

1 Ой що там було з початку св'ята,  
 Радуї ся!



Такого рода славянські оповідання вже давно звернули на себе увагу славянських учених і, згідно з думками, які панували серед остатніх до недавнього часу, були пояснені, як останки старинного славянського релігійного дуалізму, — віри в Білбога і Чернобога (Див. особливо Erben, Bajé slovanská

- Радуй ся, землейко, Син нам ся Божий народив <sup>1)</sup>  
 Нічо не було, йно море-вода,  
 На тій водіці єдно деревце,  
 5 На тім деревці два памолойці (пасимки),  
 На тих памолойцях два янгели сидят,  
 І вони сидят, Бога ся радят,  
 Щоби робити, щоби сьвіт сотворити:  
 — Утонім же ми в чорнеє море,  
 10 Винесім же ми чорної землі,  
 Роскиньмо єї на штири части:  
 З першої части красное сонейко,  
 З другої части ясен місячик,  
 З третьої части ясні звівздойки,  
 15 З четвертої части дробний дощійко“.  
 Мовило сонійко: „Коли ж я зийду?  
 Ой зийду ж бо я в неділю з рання,  
 Осьвічу ж бо я гори й долини“.  
 Мовив місячик: „Коли ж я зийду?  
 20 Ой зийду ж бо я в маю під повня,  
 Осьвічу ж бо я гори й долини“.  
 Мовили звівздойки: „Коли ж ми зийдем?  
 Ой зийдемо ми на розсьвітоньку,  
 Осьвіtimo ми гори й долини“.  
 25 Мовив дощійко: „Коли ж я піду?  
 Ой піду ж бо я мая під повня,  
 Управляю ж бо я жито-пшеницю,  
 Жито пшеницю, всю яринойку“.

Від 15-ого рядка й далі, до першого мотива колядки додано другий, що входить в особні пісні. Але перших 14 рядків представляють ясно подобу з колядкою Вагилевича. Лише що деякі риси в них новіші: ангели не представлені яко птиці. і з моря виносить ся не камінь, золотий або синій, але земля. — М. Др. (Слова від „наша праця“ се „додаток до гл. I і V“, п. з. „Новий варіант колядки про сотворенє сьвіта“, надрукований у X т. „Сборника за нар. умотр.“ нау-ченъ отд. ст. 64—65 — М. II.)

<sup>1)</sup> Ся приспівка повторяє ся після кожного рядка.



о створені світа, в *Časopis Musea Království Českého*, 1866, 35 і д., тай Афанасьєв, *Поэтическое воззрѣніе славянъ на природу*. 1868, т. II, 458 і д.).

Деяку схожість наведених висше оповідань зо славянськими писаними апокріфами взято за подтвердженє подібних гадок, бо й на самі ті апокріфи славянські вчені давнійшого часу дивили ся як на плід двоєвіря, — сумішки христіянства зо славянськими національними віруваннями. Істнованє подібних оповідань у народів фінських і тюркських не лякало славянських учених, які бачили в оповіданнях своїх суплемінників останки споконвічної славянської мітології.

З розвоєм прикладу порівняного дослідю народніх вірувань тай оповідань і з появою і в славянській науці „теорії переймання“, думки Ербена, Афанасьєва й т. п. мусіли стрітити ся з закидами, і для славянских дуалістичних оповідань про сотворенє сьвіта нові вчені стали шукати иншого, чужоземного жерела. Перший висловив ся в такому дусі проф. Александр Веселовский, котрий у своїй розвідці „Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ“ (1872) завважав мимохідь про „книжне походженє записаних у Росії та Болгарії оповідань про дуалістичне сотворенє сьвіта, — з апокріфів богумильських, у яких своєю дорогою відбили ся східні релігійні представлєня“ (ор. cit. 164).

Гадка про ігностичне, — ірансько-сірійське, — походженє славянських оповідань про дуалістичне сотворенє сьвіта за посередництвом богумильських апокріфів висловлена була й д. Сумцовим у його „Очерках истории южнорусскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсень“ (Кіевская Старина, 1887, Іюнь и Іюль, 235 і д.). Але д. Сумцов не спинив ся на детальному досліді предмета тай не відкинув у теперішніх устних славянських оповіданнях про сотворенє сьвіта й елементу старинних славянських релігійно-мітичних оповідань. Окрім того, навівши в початку глави (за вказівкою Reville, *Les religions des peuples non civilisés*, I, 282) оповіданє північно-американських чіневаїв про те, як то ріжні звіврі, з наказу великого духа, діставали з води частини землі, та побачивши в сїм оповіданю схожість із українськими, д. Сумцов не взяв на себе завдачі широкого порівняня славянських оповідань того рода з чужоплемінними тай обмежив ся лише тим, що „висловив зачудуванє перед фактом істнованя до того схожих оповідань у народів, які розділені ве-



ликими просторами тай ніколи не входили в обоюльні відносини“.

З неславянських учених зачіпив наші дуалістичні оповідання д. Леже в своїй короткій, але цінній статі про славянську мітологію, яка була надрукована зразу в *Revue historique des religions* і ввійшла потім у *Nouvelles études slaves*, 2-me série). Д. Леже взагалі не годить ся з ідеями Ербена про споконвічний славянський дуалізм, який відбив ся, на гадку чеського вченого, між иншим і в займаючих нас оповіданнях. Із нагоди остатніх д. Леже каже ось що: „Вчений орієнталіст Joseph Derembourg упевняє мене, що більшої частини сих оповідань треба шукати в Мідрашім, се б то в легендарних ільсах, які народня (?) фантазія додавала до сьвятого тексту (Біблії). На жаль, текст Мідрашім тепер доступний лише професіональним гебраїстам. Легенди, на яких оснований Ербен, були би таким чином походження семітського, християнського або маніхейського, але ніяким чином не славянського“ (Op. cit 200 — 201).

На жаль, д. Дерамбер не дав ніяких друківаних вказівок на паралелі наших легенд у Мідрашім, не вважаючи навіть на безпосереднє домаганє, висловлене нами від него в *Mélusine* 1888, нр. 10, а тим часом у перекладах, які появили ся на доступнішій мові з талмудичної літератури, в тім числі й Мідраш до книги Битія, нема нічого подібного нашим легендам.

Після д. Леже на славянські оповідання про сотворенє сьвіта звернув увагу французький американіст De Charencey в брошурі *Une légende cosmogonique* (Havre, Imprimerie Lepelletier, 1884). Сему вченому, як показує ся, звісні наведені вище: галицька колядка про голубів, галицький варіант дуалістичної легенди тай останок апокріфічної славянської книги про Бога й Сатанайла на Тиверіядськім Озері, наведений у главі про Болгар в „Історії славянскихъ литературъ“ д. Пипіна, який через те д. De Charencey називає болгарською легендою. Сі славянські оповідання французький американіст рівняє з доволі значним числом легенд і старого й нового сьвіта, спиняючись особливо на оповіданнях вогульських тай американських. Усі ті оповідання д. De Charencey ділить на три круги 1) континентальна відміна, розпросторена як по старому так і по новому сьвіту, яка представляє землю витягнену з моря одушевленою істотою (четвероногою або птицею), 2) острівна відміна, питома Японії тай островам Полінезії, де Бог



сам витягає світ із води, мов би то рибу, риболовним пристроєм або палицею, 3) індійська відміна або мішана, яка повстала із зливання двох попередніх.<sup>1)</sup>

Д. De Charencey вважає острівну відміну за старшу. Славянські оповідання він зачисляє до континентальних.

1888 р. ми помістили в *Mélusine* (при 9 і 10) переклад першої болгарської легенди, зроблений д. Лідією Шишмановою, з нашими поясненнями, де стрібували детально, хоч і коротко розглянути склад болгарської дуалістичної легенди, вказавши як на її схожості з іншими подібними, так і на її різниці. Ми здогадувалися, що основа її походить із Азії з берегів Індійського Океана, що потім вона змінювалася в околі вавилонським та іранським, поки не дістала тої форми, з малими змінами якої вона розпросторила ся імовірно через посередництво магіействуючих проповідників по північній Азії та Східній Європі.

1889 р. д. Мочульський надрукував у „Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ“ (кн. 2) інтересну в багато чечому статтю „О мнимомъ дуализмѣ въ мифологіи славянской“, де скритикував скептично загальні тези, приписуючі славянській племінній мітології дуалізм. Дуалістичні елементи, які бачать у різних славянських віруваннях у середні віки та в теперішній устній словесності, д. Мочульський виводить із чужоплемінних жерел, переважно іранських. На жаль, д. Мочульський мало спинився на самостійному досліді східних племінних релігій та іностицизму і, в супереч основним загальним тезам, добутих порівняно-історичним дослідом релігій, приписує первісним Слав'янам, намісць дуалізму, монотеїзм.<sup>2)</sup> А про те негативна критика д. Мочульського та його здогади що до походження устних славянських дуалістичних легенд із писаних апокрифів, пройнятих іранськими ідеями, засновані, на нашу гадку, дуже міцно.<sup>3)</sup>

Остатнім часом д. Александер Веселовський посвятив нашим легендам дві спеціальні монографії: „Дуалистическія повѣрья о мірозданіи“ (Разысканія въ области русскаго духов-

<sup>1)</sup> Глава про сю відміну слабо оброблена в брошурі французького вченого.

<sup>2)</sup> Недостача уваги до розроблення релігійної еволюції західно-європейськими вченими, се взагалі одна з найслабших сторін науки в Росії. — М. Др. <sup>3)</sup> „весьма прочно“ — в болг. перводруці „слабо!“ — М. П.



наго стиха, XI—XVII, 1889, XI, 1—116) тай „Еще по вопросу о дуалистических космогоніях“ (Разысканія й т. д. XVIII—XXIV, 1891, XX, 105—136; зразу було надруковано в „Этнографическомъ Обозрѣніи“). В першій з тих монографій д. Веселовскій сильно відступає від своєї давнішої гадки про ірансько-іностичне походженє славянських дуалістичних лєгенд і наближує ся до гадки, висловленої фінляндським ученим Юлієм Кроном (J. Krohn, Finska litteraturens historia) про те, що основа тих оповідань вироблена племенами фінсько-угорськими або урало-алтайськими (Разысканія, XI, 4). Д. Веселовскій різниться з Кроном лише в подробицях, але нарешті допускає можливість іностичного впливу на ті лєгенди, котрі пішли від Фінів на південь (значить, до Славян) а потім назадний рух лєгенд у тій формі з півдня на північ, — значить від Славян до Фінів тай Урало-алтайців. На жаль, д. Веселовскій висловлює остатній здогад темновато.<sup>1)</sup> Окрім того він не трібував показати нам сяк-так виразно сліди такого подвійного руху на тих варіянтах, які є, сліди, які мусіли би бути замітні, як би самий рух істнував.

Дослід д. Веселовского викликав між иншим замітку рецензента „Русской Мысли“ (1890, Іюль), що може в дуалістичних лєгендах різних народів ми маємо діло з самостійним зачатком одного й того самого представлення в різних етнічних сферах, які не стикали ся одні з одними, та що дуалізм міг бути одним зі ступнів релігійного розвою в багатьох народів.<sup>2)</sup> Отся замітка

---

<sup>1)</sup> Вказавши на дві теорії поясненя схожости вірувань тай оповідань у різних народів, — теорію загальних основ і теорію переймання, — тай завважавши, що ні одна з них „въ отдѣльности не приложима“, д. Веселовскій каже: „Теорія „заимствованія“ вызываєть теорію „основъ“ и обратно; анализъ каждаго факта изъ области *folklore*'а долженъ одинаково обращаться на ту и другую сторону вопроса въ виду возможности, что взаимное передвиженіе мысли, сказки, пѣсни могло повториться не однажды и всякій разъ при новыхъ условіяхъ какъ усвоющей среды, такъ и усваемаемаго матеріала. Германскіе эпические мотивы легли въ основу французскихъ *Chansons de geste* и снова перешли черезъ Рейнъ — поэмами феодальнаго и рыцарскаго помиба. Въмѣсто этой окраски (якої?) я предполагаю христіанско-богумильскую въ тѣхъ лєгендахъ, которыя направляясь съ сѣвера на югъ, снова обратились на сѣверъ, совершивъ одно изъ тѣхъ круговращеній, которыхъ путь трудно услѣдить, но которыя изслѣдователь всегда обязанъ имѣть въ виду, какъ возможныя“. (Разысканія, XI, 115—116).

<sup>2)</sup> Ми будемо далі говорити чимало про се питанє, а тепер завважаємо, що дуалізм не лише міг бути таким ступнем, а навіть був ним



та зібране нового матеріалу, по часті незвісного, по часті пропущеного при писаню першої розвідки д. Веселовського, заставили петербурського академіка написати нову монографію „Еще о дуалистических космогоніяхъ“, де між иншими звернено увагу й на космогонічні легенди народів американських, які всі д. Веселовський вважає можливим узяти теж за дуалістичні та зближати з легендами старого світа, які були предметом його першого дослідю. В новому досліді д. Веселовський майже відкріс ся „фінської теорії“, до якої пристав був у першій.

Виложивши закавказьку, сванетську легенду, — завважимо до речі, в багато дечому вражаючо схожу з болгарською, — д. Веселовський каже: „Сванетская космогоническая легенда не выводитъ насъ за границы ея предположеннаго нами географическаго распространенія въ Европѣ; ея христіанскіе мотивы не приносятъ ничего новаго къ рѣшенію вопроса: какое этнически-религіозное вѣрованіе легло въ основу сказанія о братьяхъ-творцахъ, Богѣ и Сатанайлѣ.<sup>1)</sup> Я предположилъ его не арійскимъ, а тюркско-финскимъ; упрочить это воззрѣніе могли бы финскіе (въ широкомъ смыслѣ) и тюркскіе варьянты космогонической легенды, не обличающіе еще христіанскаго (богумильскаго) воздѣйствія. Такихъ варьянтовъ я не знаю; моя попытка — раскрыть (?) дуалистическія теченія въ космогоніи Калевалы внушена была убѣжденіемъ, что дуализмъ знакомыхъ намъ легендъ о мірозданіи не слѣдуетъ исключительно объяснять изъ иранскихъ представленій, объявившихся въ историческихъ формахъ богумильства“. <sup>2)</sup> Посередне подтверджене сеї гадки находитъ д. Веселовський „у представленю північно-американськихъ Гуронів-Ірокезців тай Алгонкінців про двохъ братів-деміюргів, представителів доброго й злого елементу“, і потім

---

скрізь, — але діло в якості й кількості дуалізму. Інша річ наприси дуалізму в усякихъ мітологіяхъ, які розказують про боротьбу богів (боротьба Індри з Агні в Ведах, боротьба богів і титанів у Греків і т. п.), а инша річ скатехизований, консеквентно до найменшихъ подробиць переведений дуалізмъ Зендазести й іншихъ іранськихъ книгъ.

<sup>1)</sup> Ми покажемо далі, на скільки закавказькі варіанти легенди про дуалістичне сотворенє світа, вражаючо схожі з болгарськими, кидають світла на питанє про країну, де та легенда дістала ті форми, з якими потім перейшла до Славян. А в тім, д. Веселовському не був звисний другий варіант легенди, надрукований д. Дріновимъ.

<sup>2)</sup> Разысканія й т. д. XX, 117.



викладає американські легенди, — які д. Веселовский уважає майже тотожними з фінськими, тюркськими та славянськими, — наш автор зрештою не робить із сеї згодної схожості рішучого виводу, а заявляє лише, що його „об'ясненіє славянскаго, финско-тюркскаго и американскаво дуалистическаго миеа не разъ наводило и его на мысль, высказанную рецензентомъ „Русской Мысли“, что мы, быть можетъ, имѣемъ здѣсь дѣло съ самостоятельнымъ зарожденіемъ одного и того же представленія въ разныхъ этническихъ сферахъ, не соприкасавшихся другъ съ другомъ... Доказать это по отношенію къ разобранному нами космогоническому миеу — дѣло будущаго изслѣдователя; пока я не рѣшився высказать этого предположенія, потому во первыхъ, что вопросъ самозарожденія можетъ быть поставленъ лишь въ томъ случаѣ, когда отрицательно будетъ рѣшенъ другой: о невозможности ранняго, прансторическаго общенія человѣческихъ массъ, занесшаго напр. въ Мексику подѣлки изъ ненаходимаго въ Америкѣ нефрита; почему бы не осколки миеа?“ і т. д. (Разысканія, XX, 123).

Таким чином д. Веселовский властиво зрік ся проби теоретичного пояснення еволюції дуалістичних мітів, які його зайняли, не вважаючи на величезне число зведеного ним до купи матеріалу, де для повноти не стає лиш оповідань індустанських та сіро-месопотамських, — правда, дуже важних, як ми постараємо ся показати далі. Ми гадаємо, що такий негативний теоретично результат дослідів д. Веселовського виходить із недостатчі гостроти методи, при пропуску згаданих що йно індустанських та сіро-месопотамських матеріалів.

Порівняний дослід оповідань мусить мати на оці не лише схожість їх основ, але й схожість і різницю подробиць. Окрім того в питаню про первісну батьківщину певного оповідання та про ті зміни форми, які воно діставало в своїм русі по різних країнах, мусить бути звернена особлива увага <sup>1)</sup> на різні побутові вмови, починаючи з географічних. Лише таким чином можемо встановити генезу оповідань, які знаходять ся у різних народів, і доказати їх дійсне свояцтво, тай відділити оповідання туземні в певних сторонах від перейнятих.

Коли з такими методологічними заходами приступимо до оповідань фінської Калевали тай до американських, розібраних

---

<sup>1)</sup> В рос. оригіналі розвідки хибно: „вліяніє“ зам. „вниманіє“.  
— М. П.



д. Веселовским, то побачимо, що ті оповідання мусять бути зовсім відділені від маси дуалістичних легенд, які, починаючи з болгарської аж до сибірсько-турецьких тай якутських, представляють собою одну родину, котра мусіла напевно вийти від спільного предка. Спільну основу оповідань отсеї родини чинить сушірництво в твореню світа двох божественних осіб, із яких одна посилає другу в воду добути частини матерії для сотворення суші. В оповіданнях Калевали властиво нема такої фабули.<sup>1)</sup> В оповіданнях про твориво Вейнемейнена тай Ільмарінена властиво нема сушірництва і творять вони (кують) не сушу, а чудесний млин (Сампо), при чім Ільмарінен робить на порученє Вейнемейнена чесно, зовсім не думаючи ошукувати його, як Сатанайл у болгарських, українських і т. и. оповіданнях. У 37-ій руні, яку д. Веселовский зближав з алтайською казкою, схожою в суті з славянськими, тільки й є схожого з ними, що Ільмарінен бере з моря матерію до творива, але ся матерія золото та срібло, а предмет творива — жінка, яку Ільмарінен хоче мати намість утраченої ним, — се б то зовсім инший ніж той, про який говорять казки тюркські, як і славянські. Процес творива — коване, теж зовсім инший. „Пониране“ на дно моря в иншім епізоді Калевали, пониране, на якому настоєє д. Веселовский, теж не має нічого спільного з пониранєм Сатанайла: в Калевалі „синя качка, з наказу Вейнемейнена, спускає ся в море, аби дістати відті слюзи віщого сьпівця та деміюріа“ (Разысканія, XI, 108—109). Таких понирань можна найти десятки в казках, які не мають нічого спільного з дуалістичними легендами про сотворенє світа. Стріляне „зизоокого Ляпландця у Вейнемейнена“, хоть би й представляло в обробленнях Ленрота останок космогонічного дуалізму, то все-ж таки лишало би ся без аналогії з подробицями славянських оповідань про Бога й Сатанайла. Приміри такого стріляня теж дуже числонні в усяких казках і мітольогах, зовсім різних між собою.

В кількох північно-американських мітах про сотворенє світа більше схожости з славянськими дуалістичними легендами, але все-ж таки й ті міти треба поставити в ряд зовсім

<sup>1)</sup> Вважаємо потрібним застерегти ся, що всяка наукова операція над Калевалою має хитку основу, бо фінська поема се не цілний сирий матеріал, а звідне обробленє Ленротом уривкових оповідань, зібраних у різних місцях.



незалежних оповідань. Декотрі з північно-американських мітів хоть і говорять про сотворене землі з матерії, добутої через пониране, то властиво не мають у собі нічого дуалістичного. Так напр. Такуллії в англійській Колюмбії розказують, що зразу існувала вода та мошусова миш. Остатня спускала ся на дно води шукати поживи і наповняла там свій рот болотом. Зьвір випльовував те болото (на воді?), і так мало-по-малу повстав острів, котрий, розширивши ся, став землею, себ то сушею.<sup>1)</sup> Тут, розуміє ся, находимо декотрі риси, звісні нам із славянських легенд, але самої легенди, а особливо дуалістичного супірництва деміюрів, не находимо.

Так само треба признати окремішність і славянських і інших подібних оповідань тай легенд американських і тих, які д. De Charencey називає сстрівними. Остатні, в яких Бог витягає землю (готові острови) із води, як рибу вудкою,<sup>2)</sup> не мають у собі нічого дуалістичного і ні в фабулі, ні в подробицях не дають нічого подібного звісним нам славянським легендам. Більша частина легенд американських не має теж у собі ніякого дуалізму, особливо в розуміню супірництва між деміюрами, і представляє фабули зовсім осібні від славянських, так що в них спільне зо славянськими лише пониране в воду звісної істоти та добуване відти частин, із яких повстає суша, себ то риси, яких зовсім мало на те, аби встановити ієнетичну звязь між американськими та славянськими оповіданнями.

Американські легенди, які резюмують Вайтц, Ревільє і Ляні, по матеріалам, достаченим подорожними, зводять ся до того, що в початку сьвіта, коли творець землі був над водою, то той творець (представлений ріжно у різних племін) наказує ріжним зьвірям (значить, у купі з ним існуючим) добути зо дна води частини землі. Бобер спускає ся на дно, та не встигає зробити сего, але мошусова миш добуває зерна землі, які творець роздуває у велику сушу.<sup>3)</sup>

De Charencey наводить трохи більше ріжних легенд, зібраних у різних племін Канади та з берегів ріки Ляврентія. По

<sup>1)</sup> Andrew Lang, *Myth, ritual and religion*, I, 161 — 192; idem, *La Mythologie*, trad. par L. Parmentier, 164.

<sup>2)</sup> Див. у De Charencey, *op. cit.*, 36—42.

<sup>3)</sup> Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, 183—184; Reville, *Les religions des peuples non civilisés*, I, 282; A. Lang, *Myth, ritual and religion*, I, 182.



тим легендам перед сотворенням землі (суші) все було вкрито водою. Творець землі, — якого декотрі племена вважають своїм предком і звать Великим Заяцем, хоч і представляють його в подобі чоловіка,<sup>1)</sup> — плавав разом з іншими звірями на великій дарабі. Великий Заяць, котрий старшував над звірями, хотів причепити дарабу до чого твердого, але не бачив на воді нічого окрім лебедів та інших птиць, і нарешті післяв бобра на дно води дістати відти землі. Бобер вагував ся, потому згодив ся, понирнув, не появляв ся довго, нарешті виплив майже мертвий, без руху. Інші звірі' обшуквали його лапи та хвіст, але не найшли нічого. Те саме повторило ся і з видрою (*loutre*). Тоді запропонувала свої услуги миш мошусова. Тричі поринала вона без результату, але після четвертої проби звірі найшли у неї між кігтями зеренце піску. Великий Заяць кинув те зеренце на дарабу і воно почало рости. Коли стало таке завелике як гора, Великий Заяць хотів обійти його, але маса все росла. Тоді він казав лисови обходити ту сушу з тим, аби вона все росла. Лис нарешті вернув ся з заявою, що суша досить велика, аби годувати й держати всіх звірів. Великий Заяць завважав однако, що суша ще не досить велика таї став обходити її задля її побільшення, що він робить і доси, так що й тепер, коли Альйонкіни чують звуки в горах, то кажуть, що се Великий Заяць побільшує землю.<sup>2)</sup>

В сих оповіданнях те-ж нема нічого подібного дуалізмowi славянських і тюркських космогонічних легенд, і то навіть настільки, аби в сих американських легендах були представлені дві дієві особи.

В північній Америці серед Ірокезців-Гуронів записана ще одна космогонічна легенда, на якій д. Веселовский спиняє ся спеціально, ставлячи її в генетичну звязь із славянськими та тюркськими дуалістичними легендами про сотворенє сьвіта.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Д. De Charencey поясняє ім'я сего Великого Заяця — *Manibojo*, *Nanabojon*, *Michabo*, *Messon*, словами, які властиво значили Великий Білий, Великий Блискучий. Таке поясненє дає Brinton (*The Myths of the New World*, 165. New York, 1868), за котрим іде De Charencey.

<sup>2)</sup> De Charencey, *op. cit.* 10—12, із *Nicolas Perrot, Mémoire sur les moeurs, contumes et religions des Sauvages de l'Amérique Septentrionale*, publié par le R. P. Tailhan (Leipzig et Paris, 1864) ch. I, p. 3 et s. Інші варіанти того оповідання у D. Charencey, 20—21, 24—25.

<sup>3)</sup> Веселовский, *Разысканія*, XX, 118—120.



В тій легенді надрукованій у *The Journal of American Folklore* I (1888), 180—183 (стаття Horatio Hale, Huron Folklore) подибуємо й епізод добування різними звірями частин землі із води, але вставлений у фабулу зовсім особної теми: з неба падає божественна жінка, її піддержують над водою дві птиці, які кличуть опісля на підмогу собі різних звірів; із остатніх черепаха згодила ся взяти жінку на свої плечі і посилає потім різних звірів на дно води, добути землі; нарешті се вдає ся жабі, і з тої землі, яку жінка розложила довкола черепахи, повстала земля. Потім жінка родить близнюків, доброго та злого, із яких остатній, пробивши бік матери при народинах, робить їй смерть. Із тіла жінки виростають користні для чоловіка рослини, а потому близнюки творять один користні для чоловіка предмети, а другий шкідливі.

Очевидячки, що епізод про пониране за землею в сій легенді вставлений. Сама ж основа легенди, при всему дуалізмі свого кінця, не має нічого спільного зі славянськими й иншими подібними їм легендами про Бога й Сатанаїла. Коли про попередні американські легенди можна сказати, що в них є пониране за землею, але нема дуалізму, то про сю можна сказати, що в ній є дуалізм, але він виражений і поставлений зовсім инакше, ніж у дуалістичних легендах старинного світа, і через те всі ті американські легенди не можуть мати ніякої генетичної звязи з остатніми.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Остатні два уступи виглядали в першій редакції рос. оригіналу розвідки ось як (вони навіть не перечеркнені):

„Ще більше розвитку легенду записав серед Ірокезців Hale і надрукував у *The Journal of American Folklore* (I, N 3, 177 —). Д. Веселовский зробив із неї витяг, уставивши в него подробиці з инших американських легенд по Брінтону та Лянгу, чому, з погляду методи, притакнути годі. Не маючи під рукою що йно названого американського видання, ми не можемо судити про те, що властиво вставив від себе д. Веселовский ув ірокезьку легенду. В усякім разі подробиці про поринає різних звірів за землею в сій легенді в викладі д. Веселовського мають характер коли не вставковий, то випадковий, бо зовсім не доконечний для сути легенди. Ся-ж суть — ув оповіданню про те, як із неба впала божественна жінка, була піддержана на воді двома птицями та черепахою і як вона потім породила близнюків і далі вмерла, при чому з її тіла вирости різні користні чоловікові рослини, і як потім породжені нею близнюки, — один творить користне чоловікові, а другий шкідливе. Епізод поринає в сій оповіданню поставлений так, що черепаха, втомивши ся держучи небесну жінку, посилає різних звірів



Зводячи до купи різні виложені висше космогонічні легенди з побутовими обставинами племен, серед яких вони записані, можемо бачити, що океанічний характер легенд острівян. Тихого Океана, Японців та Полінезців зовсім відповідає океанічній географії житла тих народів, і через те ці легенди могли повстати серед них самих. Те саме треба сказати і про легенди північно-американських племен, які напевно жили над океанами, тай тепер живуть у багатій водами області між великими озерами та затокою Гудзона. Зовсім иншого рода географічні обставини племен славянських і тюркських, народів континентальних. Океанічні космогонії серед них мусять бути заграничного походження і вже сама схожість оттих космогоній не лише в основі, але й у подробицях на обширному просторі від Болгарії до Якутської області промовляє за здогадом, що дуалістичні легенди Славян і Тюрків мусіли вийти з одного жерела.

Стрібуймо ж означити те жерело.

## II.

Відсутність у письменстві старинного Ірану фабул про сотворення світа, подібних славянським і тюркським. — Континентальний характер іранських космогоній. — Можливість переходу від Іранців до Славян і Тюрків лише загальних ідей тай оповідань про сотворення звірів. — Можливість ірансько-дуалістичної зафарбки океанічного космогонічного оповідання, що повстало поза Іраном. — Приміри таких оповідань у літературі й народній словесності Індії. — Можливість переходу подібного оповідання з Індії в область іранського впливу через Халдею: океанізм у космогоніях халдейсько-семітських. — Сумішка іранського дуалізму з халдейським океанізмом дає основу фабули славянських і тюркських дуалістичних оповідань про сотворення світа. — Підняте значіння Арімана в ірано-халдейській системі Церванітів. — Оброблене ірано-халдейських космогонічних уяв у навчаннях гностиків та маніхейців. — Антропо-зооморфічні оповідання в нових релігійних навчаннях III—VI ст. по Р. Хр.

---

дістати зо дна моря частини землі для сотворення суші, аби покласти на неї ту жінку (Веселовскій, Разысканія, X, 118—120), і своєю припадковістю міг бути взятий Ірокезцями з оповідань инших племен, у яких він чинить головну основу космогонічних легенд. Основа-ж ірокезької легенди, хоть у кінці своїм і має дуалістичний характер, але в цілому своєму зовсім не похожа на славянські оповідання про Бога й Сатанайла та їх тюркські подоби і не може мати з ними ніякої генетичної звязи.



Ми бачили, що декотрі дослідники виводили славянські дуалістичні легенди про сотворення світа з іранських уяв. Така гадка повстає трохи поквапно, лише на тій підставі, що Іран, се класична країна релігійного дуалізму, тай через те, що славянське богумильство, вплив якого на народні легенди важко було не признати, находило ся в ієнетичній звязи з вірменським павлікіанством, а остатнє з іранським маніхейством.

Тим часом священна література до-мусульманського Ірану не представляє нам нічого подібного фабулі славянських або тюркських оповідань про сотворення землі Богом і Сатанайлом, хоть і містить у собі різні дуалістичні ідеї й образи, які дійшли й до устної словесности європейських народів, навіть більше західніх ніж Славяне. До того-ж Іран — країна континентальна, особливо Іран північно-східний, де повстали основи священної іранської літератури, і через те там і не могли зачатися космогонічні легенди океанічного характеру.

Зендавеста дійшла до нас у дуже неповній формі і мабуть через те не находимо в ній суцільного космогонічного оповідання а лиш уривкові згадки про сотворення різних предметів то Ормуздом, то Аріманом. Найбільше таких згадок є в перших главах дійшовших до нас частин Авести, звісних під іменем Вендідад. Так у першій главі сеї книги Ормузд (а власливо Агура-Мазда) вичисляє ті країни, які він творив для пробутку світа тілесного, та тих противників, яких творив для них консеквентно Аріман (Антро-Майніюс). Межи творами остатнього стрічаємо і природні появи, як зиму й холод у загалі, град, небеспечний жар, так і звірів, дійсних і мітологічних, як річний змій, комахи, шкідливі для волів, хижі звірі та кусливі комахи,<sup>1)</sup> так нарешті й гріховні вчинки: фальшивий рахунок, шанованя чужих богів, хованя вмерлих у землі, невірство, паленя вмерлих і т. д.

Поза сим оповіданем Зендавеста дає про творення вже зовсім уривкові вказівки, називаючи мимохідь Ормузда (Спента-Майніюс) творцем зв'язд і місяця,<sup>2)</sup> вод і рослин,<sup>3)</sup> людей,<sup>4)</sup> різних істот, які живуть на землі і під землею, у воді, воздусі<sup>5)</sup> і т. д.

<sup>1)</sup> Vendidad, Fargard I. Avesta, trad par C. de Harlez, 7—12.

<sup>2)</sup> Jagna, I, XI—34. <sup>3)</sup> Jagna, IV, XXI—48. <sup>4)</sup> Vispered, XIII, 11. <sup>5)</sup> Vendidad, XIII, 6. <sup>6)</sup> Khorda Avesta, Jesht, XV.



Поруч із тим, як Зендавеста славить в Ормузді творця різних божественних істот, добродійних для чоловіка, вона каже про Арімана як про творця злих демонів, носителів зла матеріального та морально-релігійного.<sup>1)</sup>

В пізнійшій священній іранській книзі, Бундегеш (Сотворене), редакція якої належить уже часови Сассанідів, находимо цупке оповідане про сотворене світа. Не вважаючи на очевидні сліди впливу халдейських океанічних космографій, космогонія Бундегеша все-ж таки лишає ся в своїй основі континентальною, далеко більше ніж напр. космогонія біблійна. Але при такому збереженні старинного іранського характеру, космогонія Бундегеша вже змінила форму іранського дуалізму в тім розуміню, що дає Аріманови більше підрядне становище. Злий бог не так самостійно творить, як псує, тай то лише на певний час, сотворіне доброго Ормузда.

Згідно з Бундегешом Ормузд і Аріман існували, розділені пустим простором, який інші називають повітрям. Ормузд, яко всевідучий, знав, що Аріман існує тай загадує зло, і через те Ормузд сотворив невидимим способом істоти, які йому будуть корисні. І 3000 років жили вони без матеріальної прояви. Аріман же, яко невідучий, не знав про існування Ормузда і піднявши ся із глибини ввійшов у світ і побачивши світ Ормузда побіг до него, бажаючи вбити його. Коли-ж побачив хоробрість, побідність і силу (сотворених Ормуздом духів) більшу ніж його, то втік знов у мряку й пітьму тай сотворив багато демонів (Daeva та Druja), істоти жадні смерті, і ставив ся до битви. Коли Ормузд побачив сотворіння Аріманові, страшні, вонючі, злі, то вони видали ся йому невартими хвали. Коли ж Аріман побачив сотворіння Ормузда, то вони видали ся йому вартими хвали, і він вихвалив сотворіння й твориво Ормузда. Хоть Ормузд і знав, який буде результат його вчинку, то все-ж таки пішов на зустріч Аріманови, запропонувавши йому мир і сказав: „Арімане, помагай моїм сотворінням, вихваляй їх, і в надгороду за се й твої сотворіння будуть безсмертні, незмінні, без голоду і без воні“. Аріман відповідає відмовно на пропозиції Ормузда тай заявляє вічну війну його сотворінням. Так поступив він тому, бо думав, що Ормузд безсильний і через те пропонує йому мир. Але Ормузд, яко всевідучий, знав: „Коли я не означу часу для

<sup>1)</sup> Jaçna, IX, 8, Vendidad, Fargud III, XXII, 72 — 74 і т. д. і т. д.



боротьби, то він може поневолити мої сотворіння тай зробити їх своїми“. Через те Ормузд і сказав Аріманови: „Означи час для боротьби на 9000 років“, бо він знав, що через се означене Аріман стане безсильний. Аріман не бачучи (в будуччині) і яко невідучий, вдоволив ся сим договором. Ормузд, яко всевідучий, знав, що з тих 9000 років 3000 мине ся по волі його, Ормузда, а 3000 по сумішці волі Ормузда й Арімана, а 3000 років Аріман буде безсильний і держати ме ся з-далеку від Ормуздового сотворіння. Потім Ормузд виговорив молитву (Ahuṇa vaīṇya, як Бог хоче і т. д.), котра складає ся з 21 слова, тай показав Аріманови кінець своєї побіди, безсильність Арімана, впадок демонів, воскресеніє (мертвих) і будуче жите, здержанє на віки боротьби проти доброго сотворіння. Тай Аріман, дізнавши ся про свою безсильність і впадок демонів, засумував і впав назад у мряку... Ормузд сотворив підчас суму Арімана сотворіння; зразу він сотворив Воху-мано (духа), який береже розпросторенє сотворінь Ормузда. Аріман сотворив зразу Міта-охта і потім Акомано (демонів). Ормузд сотворив зо сьвітових сотворінь найперше небо, потім Воху-мано і задля гарного ходу справ — сьвітове сьвітло. Потім сотворив іще кілька сьвятих істот, а Аріман зо сьвітової пільми ще кілька демонів. „Ормузд сотворив із числа сьвітових сотворінь перше небо, друге воду, третє землю, четверте рослини, п'яте зьвірів, шесте чоловіка“. <sup>1)</sup>

Таке оснівне оповіданє Бундегеша, де монотеїстичний елемент уже переважає над дуалістичним. Дальші глави розказують подробиці сотворення небесних і земних предметів у деякій дісгармонії з оснівним оповіданєм, даючи велику участь у твореню Аріманови. Як ми казали, ся участь не так у самостійному твореню, як у псованю сотворіння Ормузда. 3000 років Аріман був уражений сотворіннями Ормузда, і в тім числі праведного чоловіка. Нарешті, на поклик своїх демонів, Аріман іде в активну боротьбу з сотворінєм Ормузда, починаючи сотворенєм осібногo чоловіка із тіла жаби, для жіночогo демона Джахи. Аріман із своїми демонами підняв ся до сьвітла тай зайняв третину неба, але налякавши ся впав на землю в формі змія. Він приступив до води і почав рити ся під землею, продірявив її, потому приступив до рослин, до вола і до чоловіка (Gaya Meteton) і до вогню... В полудне він зробив сьвіт темним, як

<sup>1)</sup> Der Bundehesch, übers. von F. Justi, гл. I, ст. 1—3.



темної ночі. Він засипав землю шкідливими звірями, кусливими, ядовитими, як схожі на змії, скорпіонами, ящірками, жабами. Рослини обсіпав ударами так що вони висхли. Потім напав на вола і на чоловіка і довів їх до смерті. Опісля приступив до вогню і домішав до него дим і темноту. Планети стали бити ся проти небесної тверди і змішали ся з нерухомими зьвіздами і все сотворіне почорніло... Але Ормузд прогнав Арімана з його демонами і вони попадали в пекло, що находить ся там, де Аріман продірявив землю... Так повстала в світі сумішка доброго й злого.

Далі Бундегеш оповідає докладно про ту сумішку: як повстали моря після потопи, як повстала в часі боротьби світила Тістрія (Сіріус) із демоном після нападу Арімана на воду; вода зробила ся в морях солена від того, що з нею змішали ся гниючі частини зьвірів Арімана, потоплених Тістрієм (гл. VII); як повстали гори після того, як Аріман продірявив землю; гори росли 18 років (гл. VIII.<sup>1)</sup> Рослини зробили ся під впливом Арімана сухі, але один із духів Ормузда умочив їх у воді Тістрія, і так появило ся 10.000 цілючих рослин на 10.000 слабостий, сотворених Аріманом. Потім із них повстало 120.000 відмін рослинних (див. гл. IX). Окрім того із землі заплідненої членами вбитого Аріманом вола виросло 55 родів хлібових рослин і 12 родів цілючих рослин. Рівночасно, із сімени того первісного вола повстали віл і корова а потім 272 роди зьвірів (гл. X), цап і коза, верблюд і свиня і т. д. і т. д. (гл. XIV). Теперішні люди вийшли із тої пари, котра повстала на галузах дерева рейва (*Rheum ribes*), яке виросло із частини сімени, що витекло з першого, вбитого Аріманом чоловіка. Зразу та пара признавала творцем Ормузда, але потім подумала, що творене—діло Арімана, а далі за підмовою демонів сповнила ряд гріховних учинків, — з'їдане плодів (при чому плоди принесли їм демони), вбиванє та з'їданє зьвірів, зрубванє дерев, полова здука. Потім від тої пари повстали інші, предки різних народів (гл. XV; пор. початок XXXI.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> По представленням авторів Бундегеша, нормальна земля повинна бути рівниною; такою вона стане після остаточного побитя Арімана (див. Бундегеш, перев. Юсті, гл. XXXI).

<sup>2)</sup> Глава XV, здає ся нам, ізроблена з двох варіантів, не зовсім то гладко зшитих до-купи. Деякі противуріччя її з даними Зендавесті й деякі коінциденції з переказами семітів (у Фінікіян навчає ся їсти



Такі космогонічні представлення в релігійних книгах Іранців. Порівнюючи їх із космогонічними легендами славянськими, фінно-уральськими та тюркськими, зведеними до купи в розвідках д. Веселовського в величезній скількості, мусимо дійти до висновка, що схожі в сих легендах з іранськими лише загальна дуалістична ідея та ще хіба постава оповідань про сотворення ангелів і демонів і користних та шкідливих чоловікові звірів. Можна здогадувати ся без великих натягань, що остатнього рода легенди (зоогонічні та фітогонічні), які подибують ся від східної Сибірі до Бретані (див. між иншим у д. Веселовського, Разысканія, VIII, 328—332, 458—459, 94—96) повстали під впливом іранських уяв, хоть розуміє ся, і не без участі місцевих матеріалів та перерібок. Але тут і кінчить ся схожість іранських космогонічних оповідань із ново-європейськими та північно-азійськими. В іранських сьвященних книгах не находимо нічого подібного тій океанічній дуалістичній легенді про бога та Сатанаїла, яка з такими малими ріжницями записана в різних сторонах східної Європи та північної Азії, від Болгарії до Якутської області.

Ми вже завважали, що незвичайно близька схожість варіантів тої легенди, від болгарських до якутських, каже догадати ся, що всі ті варіанти мусіли вийти зо спільного предка та розпросторити ся під дією якогось одного сильного культурного впливу. Такого предка треба шукати в Азії, бо особливо докладний розвій займаючої нас легенди у сибірських Турків виключає

---

плоди Еок = Havath = Ева) дають підставу догадувати ся, що матеріал отсеї глави взятий із вавилонських переказів. В усякім разі годі не завважати спірітуалістичного і, значить, пізнішого, жрецько-філософічного представлення про гріховний упадок перших людей в отсім оповіданню: гріх у їдї, вбивстві живого, половій злуці. (Пор. у гл. XXXI про те, як перед приходом месії Саошьянта люде зразу перестануть їсти м'ясо, потім овочі й молоко, далі воду і нарешті обходити муть ся зовсім без їди). Коли тепер находимо останки такого оповідання у народів менше розвитих ніж Вавилоняне, то се власне промовляє за здогадом про перейняте такими народами тих оповідань безпосередно або посередно від Вавилонян. У Жидів епізод про перший гріх через з'їдене плоду дістав характер аполюга про покарання за непослух, з домішкою рисів із повісті про бога, зазлого до чоловіка, в роді міта про Прометея. Відгуки представлень, які стали основою XV гл. Бундегеша, в оповіданнях алтайських племен побачимо далі.



пояснене походження її під впливом <sup>1)</sup> християнських апокріфічних легенд, занесених у Сибір із руською колонізацією, котра відносно нова тай ще слаба в області Горішнього Іртиша та Лени.

Окрім указаних д. Charencey японських оповідань, зовсім далеких від славянських і тюркських, з інших азійських космогонічних легенд (у яких земля виносить ся із води), звісні нам лиш індійські. Найпростішу і мабуть найстаршу форму тих оповідань находимо в Satapatha Brahmana (XIV, 1, 11): „В початку земля була широка лише на долоню. Пацюк іменем Ємуша держав її. Господар його Праджапаті дав йому за те товаришку“. По інших індійським книгам той пацюк, се втілене самого Праджапаті-Брами.

В Taittirya Sanhita (VII, 1, 5, 1 і д.) Праджаті стає найперше вітром і хвилює первісним океаном; він завважує в глибині океана землю, перекидає ся пацюком і виносить землю на гору. Taittirya Brahmana розказує: „Вона (вселенна) було зразу вода, тіч. Праджапаті сказав сам до себе: як воно може розвинути ся? Він завважав льотусовий лист, який плавав по воді, тай подумав собі: мусить бути щось таке, на чім се опирає ся. Він перекинув ся в пацюка і спустив ся коло листу в воду. Він найшов у низу землю. Вколупавши із неї частинку, вернув ся на поверхню води тай розложив її на льотусовім листі. Кілько він її розложив, такий за великий і простір оттого обширного предмета. <sup>2)</sup>

Са тема розроблена докладно в Пуранах, де пацюк являє ся або просто яко втілене Брами, або Вішну, що вийшов із тамтого. Оповідане Вішну-Пурана цікаве для нас тим, що подібємо в ній іще одну подробицю славянських і тюркських космогонічних оповідань, а то, що божественний пацюк, винісши землю з води, зробив на ній гору.

На гадку Ляеля (Lyell, *Études sur les mœurs religieuses et morales de l' extrême Orient*, франц. пер. 80) уяву про бога-пацюка індійські Арійці перейняли від давньої людности пів-острова, і через те й цілу основу історії про винес-

<sup>1)</sup> Далі не маємо під рукою рос. оригіналу розвідки аж до кінця III-ої глави, так що мусимо перекладати з болгарського перводруку, з виїмком зазначеного. — М. П.

<sup>2)</sup> Три оповідання у Muir, *Original Sanscrit texts*, 2. видане, I, 52—53.



сене пацюком землі треба приписати тій не-арійській людности. В усякім разі ся історія представлена в індійських св'ященних книгах в розуміню пізнішого унітарного, пантеїстично-мессіянського світогляду брамінів. Лише в Satapatha Brahmana бачимо, що пацюк окремих від верховного Бога, і се нагадує дуалізм славянських і тим подібних оповідань. У Пуранах Бог в подобі пацюка виносить із океана цілу землю, і се треба вважати пізнішою перерібною темою. В Satapatha Brahmana та в Taittiriya Brahmana зберігли ся декотрі подробиці, які треба вважати старшими: в першій земля, винесена з океана, була така за велика як долоня, в другій лише частинки землі були вирвані зо дна, а потім ті частинки творець розширив.

Усі три подробиці показують, що індійські оповідання схожі на славянські й тюркські і дозволяють догадувати ся, що є між ними ієнетична зв'язь. А що індійські оповідання записано в океанічній країні, а славянські та тюркські в країні континентальній, то перші треба вважати оригінальними, а другі перейнятими від них. В усякім разі се переймане не могло ніколи бути безпосереднє. В індійських оповіданнях нема того, що найголовніше у славянських і тюркських: супротивства між двома творцями. Декотрі аналогії видко в космогонічнім оповіданю Taittiriya Aṅguyaka (I, 23), де розказує ся, як найперше все було вода, як Праджапаті родив ся на льотосі і як із води, що була на його тілі, повстала черепаха. Остатня стала зараз же перечити ся з Праджапаті, котрий сказав: „Ти вийшла з моєї шкіри й мого тіла“. — „Ні, відповіла черепаха, я була тут давніше“ і т. д.<sup>1)</sup> В теперішній індустанській усній словесности завважано оповіданє, де подибуємо рис фабули займаючих нас оповідань, а то: спуст бога на дно моря тай антагонізм богів. Се оповіданє, як бачимо, вяже ся з тим кругом легенди, де сказано про втіленє Вішну в подобі пацюка. Сказано там, що раз Брагма, находячи ся на льотосі серед океана і не бачучи нічого иншого в св'іті, подумав собі що він **найперший з усіх сотворінь**. Він спустив ся по стеблу льотоса і подибав Нарояна (Вішну), що спав. Брагма запитав ся його: „Хто ти?“ — „Я первородний!“ відповів Вішну. Брагма став перечити ся з ним і навіть напав на нього. Але

<sup>1)</sup> Muir, op. cit. I, 32–33. Черепаха, як відомо, являє ся опорою землі в багатьох індійських космографіях, тай втіленєм божества в багатьох релігійних індійських оповіданнях.



серед їх боротьби спустив ся Магадева (Сіва), аби їх розборонити тай сказав: „Я первородний, але признаю старшим того, хто буде в стані побачити вершок моєї голови і п'яту моєї ноги!“ Вішну втілив ся в пацюка, продірявив землю і дійшов до пресподних областей, де бачив ноги Магадеви, котрий признав Вішну після його повороту за найстаршого між богами.<sup>1)</sup>

Тут є деякі аналогії зо славянськими оповіданнями, тай з євдськими, закавказькими та циганськими, які виложимо нижше. Але всіх отих схожостей між наведеними висше індійськими оповіданнями та славянськими й тюркськими космогонічними легендами не досить, аби можна було покласти остатні в безпосередню генетичну зв'язь із першими. тай неможлива така зв'язь, коли дані племена не сусіди собі географічно. Славянські й тюркські оповідання могли би були вийти безпосередно з індійських лише під одною вмовою, а то: як би індійські легенди були засвоєні посередніми народами і перероблені так, аби зблизили ся більше до тих, які находимо тепер від Болгарії до Якутської області. В тій посередній області мусіла б індійська тема набрати дуалістичної закрески. Така перерібка мусіла би скласти ся під впливом іранських космогонічних уяв, вилжених нами висше. А в тім, між властивими іранськими та індійськими космогоніями ріжниця така велика (се відповідає між иншим і географічним умовам Ірану тай Індустану), що було би зовсім неможливо, аби Іранці засвоїли безпосередно вилжоне висше індійське оповіданє. Асиміляція ріжних космогонічних уяв мусіла скласти ся в пригожій на те області, як Халдея, котра мала свої океанічні космогонії та свій дуалізм, а рівночасно, через її давні відносини та належність її до персидського царства Ахеменідів а потім Партів і Сассанідів, була виставлена на вплив іранський і з свого боку впливала на Іранців і піддані їм народи. Халдея або Вавилонія, се надморська сторона. Людність її ще 3000—4000 років перед Різдом Христовим мала зносини морем із ріжними сторонами — що найменше до Синайського пів-острова, значить вона знала добре й Індійський океан.<sup>2)</sup> Окрім того та сторона через дельти на

<sup>1)</sup> Burnouf, L' Inde Française i De Gubernatrix, Mythologie Zoologique, II, 89, замітка.

<sup>2)</sup> Давні зносини Халдеї з Синайським пів-островом доказують ся написом на статуї, найдений у Тель-Льох і вироблений із форми каменя, що находить ся коло Синая. Звісний ассиролог Сейс виводить із Індії



розливах таких великих рік як Евфрат і Тигр, се рівночасно сторони каналів. Через усе те культ води і водяний характер — річи зовсім натуральні в Халдеї. Похожий на рибу водяний бог Еа (Оаннес Бероза) являє ся в Халдеї деміюртом і просьвітником. Спеціально в місті Вавилоні особа того водяного бога-риби зільяля ся з особою Белі Меродаха, а в Асирії з Белею-Асу-рою, в основі якої мусить бути якесь сонішне божество. По останкам із вавилоно-ассірійських космогоній, які зберегли ся, на жаль, на дуже розбитих плитах із клиновими ассірійськими написами, найперше істнували безконечна безодня (*apsu*) і хаотичне море (*Mummu Tiamat*) і з них потім вийшли боги й творці. В однім із тих написів Ассур творить землю над морем і на морі сушу.<sup>1)</sup>

Така космогонія ввійшла в основу космогонічних уяв усіх семітських<sup>2)</sup> народів — Фенікійців<sup>3)</sup> і навіть Жидів з їхньою первісною мітьмою, яка була над безоднею, та з вітром (*roah* — найперше вітер, а потім дух божий), який носив ся над водою. В тій космогонії є дуалістичні елементи, в тім розуміню, що признають ся дійсні космічні принципи та божественні особи, з яких остатні являють ся й ділають парами. Але дуалізму в розуміню боротьби тут іще нема. А в тім, подібний дуалізм істнує в більшім або меншім розмірі в усіх мітольоґіях і реліґіях, і через те не міг не ввійти і в космогонії Халдеїв. По одному з ассірійських написів між Меродахом та Тіяматою була зразу війна. Та боротьба представляє ся тут в антрополоґічних образах,<sup>4)</sup> а в звістнім уривку Бероза каже ся, що пер-

---

й муселін, який Вавилонці називали *Sindhu* (*sadin* по жидівськи, *δινδών* по грецьки). A. H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, 2. ed. 138.

<sup>1)</sup> Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*. 2. éd. I, 496—497.

<sup>2)</sup> Lenormant, *op. cit.* 507 і д.

<sup>3)</sup> В болг. перводруці „митически!“

<sup>4)</sup> Ми бачили первістність вітру в індійській космогонії, де Бог, після появи своєї в подобі вітру, переміняє ся в павука. У Жидів бог і вітер-дух беруть подобу птиці (*Wünshe, Der Midrasch-Bereschit-Raba*, 10). Як і в інших космогоніях (до них належать і деякі індійські), яко первісний творець являє ся божественна птиця, котра зносить на воді космічне яйце. А в тім, того яйця нема в очищених рабінами жидівських уявах. В пізнійшім роввою жидівських реліґійних уяв



вісні хаотичні істоти, які були з мішаними членами (віл із чоловічою головою й т. н.), були сотворені жінкою Тават (Tiemat), себ то морем і що потім Бель (Бель-Меродах) поправив світ, починаючи тим, що розтяв його на два кусники та зробив з одної половини небо, а з другої землю.<sup>1)</sup>

Подібні оповідання містять очевидячки дуалізм і то таку форму дуалізму, яка приписує сотворення світа вохкому принципowi, ототожненому з пільмою, а не вітрови та ясноті. Ми бачимо вже тут основу того дуалізму, який у перших віках християнства був виложений ігностиками і який мав сильний вплив і на повстання дуалістичних легенд різних азійських і європейських народів. Та халдейська основа дуалізму з океанічною обставою космогонії мусіла бути дуже пригожим оком до переймання й чужих космогонічних оповідань, як індійські океанічні тай іранські дуалістичні. Індійські океанічні оповідання, як наведені вище, де розказує ся, як Бог виніс частинки землі з моря, могли перейти з Індустану в Халдею так легко, як халдейське оповідання про потопа перейшло в індійське священне письменство. Обоюсторонній вплив халдейських і іранських релігійних уяв — річ давно доказана. Іранці перейняли від Халдейців богиню Анаїті, а Халдейці скріпили зачатки свого дуалізму іранськими представленнями.

Греки і навіть певна частина Іранців ототожнювали іранських магів з халдео-вавилонськими жерцями. В греко-вавилонському письменстві Зороастра навіть зачислено до старих халдейських царів. Халдейські представлення помогли знякшити різкість іранського дуалізму, причинивши ся до вироблення представлень про первісний принцип — безконечний час (Zrvana Akarani), з якого принципу вийшли Ормузд і Аріман.<sup>2)</sup> При тому хоть старі представлення про перевагу Ормузда і скріпили ся ідеалізмом, але й значіння Арімана яко представителя матерії більше підняло ся, а не впало.

---

птиця-деміюрг перемінилася в голуба, так любого в сімейських переказах від Тигра до Середземного Моря. Про зріст жидівських уяв про *roah'* від вітру до духа божого (*roah' Elohim*) пор. статтю Sabatier, *Notion hébraïque de l'Esprit*, в виданню *La faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss*. Paris, 1879, 5 і д.

<sup>1)</sup> Lenormant, op. cit. 506—507.

<sup>2)</sup> James Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman, leurs origines, leur histoire* (Bibliothèque de l'école des hautes études; Sciences philologiques et historiques, XXIX) 314 і д.



По декотрим церванітським оповіданням, які дійшли до нас через Віржен і декотрих мусульманських письменників, Аріман родився перед Ормуздом.<sup>1)</sup> Відси не далеко до тих ідей, які стали основою іранських<sup>2)</sup> оповідань і які були розпросторені в часи Сасанідів навіть серед ортодоксальних Іранців, по яким оповіданням Ормузд сотворив світло (сонце, місяць) за порадою Арімана<sup>3)</sup>; не далеко й до оповідання, яке увійшло й до Бундегеша, а то: що Аріман сотворив і чоловіка, хоть у Бундегеші й не стоїть ся на тім і представляє ся чоловіка властиво як твір демонки Джахи, окреме від сотвореного Ормуздом людського типа.

Подібна перерібка старого іранського дуалізму на основі халдейських океанічних уяв і з піднятем значіння того, що по старинним іранським уявам було лише лихим ворогом доброго творця — була, як бачимо, особливою прикметою халдейських космогонічних ідей в епоху появи християнських сект. Автор замітного твору *Philosophumena*, який дає нам багато даних що до вірувань різних релігійних громад Передньої Азії в III ст. по Р. Хр., каже ось що про космогонію Халдеїв, яку приписує Зороастру (*Zaratas*): „Оснівні причини всіх істот дві: батько та мати; батько-світло, а мати-пітьма. Частини світла: теплота, сухість, лехкість, швидкість, а частини пітьми: холод, вохкість, тяжкість і повільність. Із усього того складає ся світ, із комбінації двох принципів: мужеського та женського і що до походження річй, які находимо на землі й у цілому світі, то ось як каже Заратас: є два божества, одно небесне, а друге земне. Земному божеству належить виріб усього, що родить земля, се б то вода. Небесний Бог, се вогонь, який має прикмети повітря, і рівночасно холод і теплота“...<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Darmester, op. cit. I, 324—325. Uléma i Islem каже, що Церван сотворив найперше воду й вогонь, і з їх сумішки родив ся Ормузд, який побачив у глибині безодні Арімана. Вірменські письменники Геніх і Єлисей доховали нам офіційльний маніфест із сасанідської епохи (V ст. по Р. Хр.), де каже ся, що Аріман явив ся на світі швидше ніж Ормузд (Darmesteter, op. cit. 324—327). *Elisée Vartabed, Soulèvement national de l'Arménie chrétienne au V-e siècle contre le roi Zoroastre. Paris, 1844, ст. 26—27, 311—313.*

<sup>2)</sup> Остатнє слово вставлене мною. — М. II.

<sup>3)</sup> З Єлієва замітка до франц. перекладу Єлієса, 323.

<sup>4)</sup> *Philosophumena*, ed. Miller, I, z. Lenormant, op. cit. 530. В иншому місці автор *Philosophumena* називає Зороастра вчителем Пітагора, мужеський принцип монадою, а женський (землю) діядою, й т. н.



Гностики розвили докладніші сї сінкретичні представлення і ще більше змішали матеріял ріжних космогоній, починаючи з іранських до єгипетських, але держали ся найголовніше основ семітських космогоній. Гностики мали дві задачі: одна філософична — пояснити дуалізм матерії й духа, а друга — історично-релігійна: погодити спеціально жидівські представлення, як вони виложені в Біблії, з ідеями універсальної сінкретичної теософії, яка виробила ся в головах ріжних людей в александрійську та римську епоху через наближенє ріжних релігій старого світа до грецької філософії. З сею другою задачею вяже ся третя: пояснити ріжницю всіх завітних уяв про Бога з ідеями Христа, котрого особа злилася ся в уявах християн II—III ст. з ідеями всесвітнього розуму — слово (*λόγος*) александрійських і малоазійських платоніків. Усі ті задачі гностики старали ся рішити заявляючи, що дух (ідея, розум, світло) та матерія (пітьма й т. и.) існують, а теперішній світ, се продукт їх боротьби й сумішка їх; жидівський національний і старозавітний Бог ріжнить ся на думку гностиків від універсального Бога, що проявив ся був в особі Ісуса Христа, і грає ролю творця матеріяльного світа; тут він ототожнює ся з противником Христа — Сатаною. <sup>1)</sup> Гарнак представляє плястично змаганє до універсальної релігії, яке проявляє ся — після проб гностиків — у неоплатонізмі, католицізмі та маніхействі. Всі вони, хоть і мають у багато дечому спільну основу, але різнять ся ось чим: неоплатонізм держить ся більше ґрунту натуральних політеїстичних релігій в душі пантеїзму, католицізм опирає ся на жидівських релігійних переказах, які дістали в дальшій своїм розвою характер монотеїзму, а маніхейство виходить із іранського дуалізму з його сіро-халдейськими причинами. <sup>2)</sup> Коло половини IV ст. католицізм уже перемагає неоплатонізм, але тоді починає ся його боротьба з маніхейством, яка (коли взяти на увагу розпросторене маніхейства в формі вірменського павлікіянства, грецько-славянського катарізму та бо-

<sup>1)</sup> Про гностиків див. окрім давньої розвідки (яка однак й доси має вагу), Matter, *Histoire critique du gnosticisme* (1828), — Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (1884) і Koffmann, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*. Про загальну характеристику й оцінку гностичізму в його значіню в розвою християнства від апостольського християнства в церковне або католицьке див. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2-ге вид. I. (1888).

<sup>2)</sup> Harnack, *op. cit.* 731—738.



тумильства з його західними пасемками: альбігойством і т. п.), продовжає ся майже до кінця середніх віків.

Іранець Манї або Манас розвив у III ст. по Р. Хр. сінкретичний ірано-халдейський дуалїзм у гостро-консеквентну теокосмософію з відповідною аскетичною етикою.<sup>1)</sup> На думку Манї, Бог, себ то сьвітло та „країна пїтьми“ — вічні. З остаточної вийшов Сатана і став нападати на сьвітло. Тодї сьвітлий Бог сотворив, у купі з своєю сізіїєю, „духом своєї правди“, першого чоловіка, що почав боротьбу з діаволом. Але Сатана переміг тоді чоловіка тай украв від него кілька частинок сьвітла. Змішавши ті частинки з елементами пїтьми, діавол сотворив видимий сьвіт і в ньому властивого чоловіка — Адама. Первісний чоловік явив ся в подобі непотерпівшого Христа (*Jesus impatibilis*) і проповідував людям правду тоді, коли сотворений Сатаною Ісус проповідував брїхню.

Ми находимо таким чином у манїхействі матеріали, які бачимо і в славянських легендах і в апокріфах про сотворене землі й чоловіка Сатанайлом, тай про антагонїзм поміж Христом і володарями сьвіта перед ним, хоть, розуміє ся, ті матеріали инакше розложені у манїхейців, а инакше у славянських оповіданнях.

Манїхейство дуже розпросторило ся. Сам Манї проповідував свою науку в Ірані, в Туркестані та в західнім Китаю (Китайський Туркестан), де манїхейство було признано опіціальною релігією одним турецьким племенем ище в X ст. по Р. Хр. Ученики Манї рознесли його науку на захід аж до Карпатїнської країни тай Еспанії включно. Манїхейці старали ся прияти (до своєї науки) маси народу і через те проповідували образними оповіданнями. Для історії народніх оповідань дуже важно те, що манїхейство появило ся і розросло ся в таку

---

<sup>1)</sup> Найновішшої спеціальної розвідки про манїхейство Kessler, Манї вийшла доси лише перша частина (I, 1888), посвячена розбору жерел. Тепер Кесслер викладає свої погляди, де настоєє особливо на присутности халдейських елементів у манїхействі, в своїй старі Mani und Manichaer у Герцога Realencyclopädie für protestantische Theologie, 2-е виданє. Ся статя зрезюмована у Chantepie de la Soussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte та в Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Найновіший доси виклад манїхейства дає розвідка Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften 1862 та Spiegel, Iranische Altertumskunde (глава II).



епоху, коли в загалі в усіх релігійних системах передньої Азії наставав знов період образовости, антропоморфізму через те, що ті релігійні системи вийшли з тісніших жрецько-філософічних кругів і почали розпросторювати ся серед простолюда. Тоді власне в христіанстві повстали антропоморфічні легенди про Сьв. Трійцю та Богородицю, символізація Сьв. Духа й апостолів у подобі звіврів. Тоді-ж у халдейсько-іранському світі побіч офіційального й літературного авестизму, цервінізму й т. п. розпросторювали ся напр. легенди про Ормузда й Арімана що до того, як вони народили ся, як остатній розмовляв із Церваном і навчав Ормузда, аби сотворив усі тіла, як оба боги з дітьми своїми обідали разом і т. д.<sup>1)</sup>

Подібні оповідання ішли скрізь із маніхейською наукою тай виробили цілий круг легенд, які стоять до доктрини Мані так як католицькі легенди, особливо апокріфічні, до євангельської науки. Між тими легендами — можна сказати: між тими маніхейськими апокріфами мусіли бути й основи дуалістичних оповідань про сотворенє сьвіта, які нас осьдечки займають і які мусіли повстати в ірано-халдейській області вказаним висше чином. Ми находимо тепер відблиски тих легенд скрізь там, куди безпосередно чи посередно дійшла маніхейська проповідь.

### III.

Відблиски ірано-халдейських космогонічних оповідань в області Алтайських Турків і Монголів. — Останки тих оповідань у Месопотамії та Закавказю: космогонічні представлення Мандаїтів (Сабейтів) і Єзидів; грузинські легенди. — Спільні риси в єзидських тай українських переказах, особливо в колядках про трьох голубів. — Легенди про творенє сьвіта у малярських Циган; останки ірансько-халдейських представлень у них. — Додаток: уяви сьвітового дерева та звязаних із ним богів у вавилоно-асірійських і єзидських памятках.

В північно-східній окраїні тої області, в якій розпросторювало ся маніхейство, находимо тепер космогонічні оповідання з дуалістичним характером, які треба вважати за найблизші подоби здогадних, на нашу думку, халдейсько-іранських легенд — першого жерела подібних легенд у народній словесности східної Європи та північної Азії. Розуміємо тут оповідання Алтайських Турків і їх сусідів Монголів.

<sup>1)</sup> Elisée Vartabed, op. cit. 313.



Найхарактеристичнійше оповідане надруковано у Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Südsibiriens*. Ось найважніші частини того оповіданя:

„Перед тим поки була сотворена земля, все було вода; землі зовсім не було, неба не було, і сонця й місяця не було. Бог летів (над водою) ще з одним чоловіком, оба в подобі чорних гусок. Бог ні про що не думав; той чоловік підняв вихор, розхвилював воду тай обкризав боже лице. Той чоловік хотів підняти ся вище Бога, але впав у долину, в воду. Налякавши ся сказав: „Ах, Боже мій, спаси мене!“ Тоді знов вплив із води. Бог сказав: „Нехай вийде твердий камінь!“ і з глибин моря вискочив твердий камінь. На него зверну сів чоловік і жив там у купі з Богом. Бог сказав: „Спусти ся на дно моря і принеси землі“. Чоловік спустив ся на дно, напорнав рукою землі тай дав її Богови. Бог розкинув ту землю по поверхні моря і сказав: „Спусти ся ще та принеси ще землі“. Чоловік подумав собі: „Спустивши ся я принесу тепер і для себе землі“. Спустив ся на дно води і вигріб дві грудки землі, як загадав. Одну грудку заніс Богови, а другу сховав у рот і виплював з наміром ізробити собі землю потай Бога. Одну грудку дав Богови, Бог її взяв, розрізав і земля стала груба. А той чоловік сховав другу грудку в рот, але земля почала рости і чоловік мало що не вдавив ся. Тоді він став тікати від Бога і подумав уже, що він далеко від него, коли гляне — аж Бог коло него. Чоловік уже зовсім давив ся, не мав що робити і сказав: „Ах Боже, правдивий Боже, спаси мене!“ — Бог сказав: „Що-ж ти гадав? що можеш узяти в рот землю і сховати! На що ти сховав ту грудку землі?“ — Чоловік сказав: „Я сховав землю в рот, аби сотворити сушу“. Бог сказав: „Виплюй її!“ Коли чоловік виплював її, то поветали малі болотяні могилки (Sumpfhügelchen). Тоді Бог сказав: „Ти согрішив. Ти хотів заподіяти мені зло, через те й помисли народу, який ти сотвориш, будуть злі, а помисли підданого мені народу будуть сьвяті. Вони побачать сонце, побачать сьвітло і я буду названий правдивим Курбусту.<sup>1)</sup> Твоє ім'я буде Єрлік. Кождий чоловік, що сховає гріхи свої від мене, буде твій, Єрліків чоловік, а кождий, хто стереже ся твоїх гріхів, буде мій“.

<sup>1)</sup> Академік Шіфнер пояснює, що Kurbustu = Churmistu-Ormazd.



„Виросло дерево без галузя. Господь побачив його. — „Самий пень без галузя страшний“, — сказав Бог, — „нехай виросте на нїм девять галузок!“ І дійсно девять галузок виросло. — „Внизу девятьох галузок нехай виросте девять людей і з них нехай повстане девять народів“, сказав Господь. Коли Єрлік прийшов і вчув шум від дуже численних істот, то запитав ся Бога: „Відки йде сей шум?“ — Бог відповів: „І ти князь і я князь. Се мій нарід“. — Єрлік відповів: „Ах, дай його мені!“ — Бог сказав: „Ні, не дам тобі, зачекай“. — Тоді Єрлік подумав: „Чекай, піду я, побачу той божий нарід“. Єрлік пішов і наблизивши ся до дерева й поглянувши, побачив усе: людей, звірів, птиць і всяку живину. Єрлік сказав: „Як же се Бог зробив усе те? Я заберу йому все. Але як би се зробити? Тай чим годує ся сей нарід?“ — Коли Єрлік побачив, що нарід годував ся лише плодами з одного боку одного дерева, а з другого боку не рушав, то запитав ся: „Чому ви їсте лише відси?“ — Один чоловік відповів йому: „Се їда, яку Бог призначив нам“. — Бог сказав був людям: „Не їжте з отсих чотирох галузок, а он бачите на східному боці пять галузок — із тих їжте плоди“. — Сказавши се, Бог підняв ся в небо, а коло дерева лишив собаку тай сказав їй: „Коли прийде діавол, лови його!“ — І потім Бог сказав собаці й змієви: „Коли прийде який чоловік їсти з отсих галузок, що на схід, то дайте йому їсти, коли-ж хотів би хто їсти з отсих чотирох, то не пускайте його“.

Далі в оповіданю розказано довго й широко, як діавол (Єрлік) уліз у спячого змія, як виліз на дерево, як їв заборонений плід тай дав і одній дівчині Єджі, що жила з чоловіком Тирингій, як дівчина намовила й чоловіка, аби вкусив, після чого волосє зпало з тіла грішників; як з устиду вони сховали ся на дереві; як Бог явив ся і вилаяв діавола, змія, якого ототожнив з діаволом; як пострікнув і людей і сказав їм, що були би подібні йому, як би були слухали його. При тім заявив їм, що на далі сам не буде творити людей, а нехай вони самі родять ся. Потім Бог обернув ся до діавола й запитав ся його: „Чому ти підійшов моїх людей?“ — Єрлік відповів: „Я ж тебе просив, аби ти дав мені їх, а ти мені їх не дав — от я й украв їх у тебе; коли вони їздити муть на

1) В Бундегешу плоди дерева Райва представляють 20 людських родів.



коні, я звалю їх із коня; коли пити муть горівку, я посварю їх одні з одними, скажу їм бити ся, навчу їх валити ся палицями; коли влізуть у воду, я звалю їх; коли лазити муть по деревах, я дбати му про те, аби вони падали на землю" і т. д. — Тоді Бог сказав (діяволози): „Під трьома зеленими горбами лежить область пітьми, де нема ні сонця, ні місяця; там я тебе кину“. (А людям сказав): „Від тепер я вам не буду вже давати їсти, годуйте ся як можете, і не буду вже приходити до вас на розмову з вами, а пішлю вам Май-Терé (Майтрея — буддиська божественна особа), той вас навчить усього“. — Але діавол намовив Май-Терé вставити ся за ним перед Богом, аби позволив йому підняти ся в небеса. Тоді діавол почав молити Бога: „Благослови мене скінчити небо“. — Бог поблагословив і Ерлік сотворив небо, де його діаволи плодили ся дуже численно.

Жив тоді чоловік божий Манді-Шірэ (Mandschugri у буддистів), котрий подумав собі: „Наші люди живуть на землі, а Ерлікові на небі; се дуже погано“. За те Манді-Шірэ пішов війною на Ерліка, але Ерлік побідив його. Манді-Шірэ пішов пожалувати ся Богови, та Бог відповів йому: „Нема сильнішого від мене, але Ерлік сильніший від тебе; його час іще не прийшов; коли прийде його час, то я тобі скажу. Тепер іди, і як того самого дня підеш (війною), то будеш сильніший“. — Коли прийшов час, то Бог дав Манді-Шірэ копє, яким він розбив небо Ерліка і з руїн того неба повстали скали, каміне, гори. Тоді Ерлік пішов молити Бога, аби дав йому замісто зруйнованого неба певний простір землі. Бог дозволяє йому забрати стільки місця, скільки засягне його палиця. На тій ширині Ерлік почав городити небо, але Бог кидає його в темну безодню і каже, що судити ме його, коли прийде кінець світа: „Я поводити меш ся добре, то я знов виведу тебе в мою ясну область, а як будеш злий, то знов відлучу тебе“. — Ерлік відповів: „Я жадаю, аби я брав усіх умерлих людей“. Бог не годить ся на се, але дозволяє Ерлікови самому творити собі людей. Ерлік робить собі кузню з міхом, кидає (в вогонь) залізний прут і починає кувати його молотом. Після кожного удару вискакують одно по другім: жаба, змія, медвідь, свиня, два демони й верблюд. Бог кидає все Ерлікове твориво в вогонь — із міха повстає жінка, а з залізного прута й молота чоловік. Бог плюнув на них і зараз із них стали журавель і щур.



Потім Бог іде собі на небо тай лишає кількох св'ятців, аби дбали про людей. Імена ще двох із тих св'ятців, окрім Менді-Шіре, се не що инше, як імена буддійських учителів; а Шал-Джіме се очевидно Ііма-Кшаста, Джемшід у св'ященних іранських переказах.

Тюрські та монгольські варіанти сего інтересного в багато децим оповідання показані і по часті наведені *in extenso* в розвідках д. Веселовского (Разысканія, XI, 23 і д. XX, 107 і д.). Ми не маємо причини спиняти ся коло них і обмежимо ся лише кількома їх епізодами. Так напр. в оповіданнях алтайських Татар і Монголів, зібраних д. Потанїним, подибуємо цікаву подробицю: ініціатива винесення землі зо дна води тай оживане людського тіла належить Ерлікови, а не Богови. В другім варіанті того-ж оповідання є подробиця, яку подибуємо в українській легенді, а то: коли два деміюри вснули на новосотвореній землі, то Шулмус (двойник, діявол) задумав кинути його в воду, та скільки носив його, стільки земля поширала ся. З подробиць у приволзьких фінно-тюркських оповіданнях варто завважати епізод, що діявол-деміюрі повстав із слини, випльованої Богом у первісне море (Веселовскій, Разысканія, XI, 8). Ся подробиця нагадує нам подібний рис у болгарським оповіданню (д. Дрінова) та в грузинським варіанті (як побачимо низше).

Викладаючи турецько-алтайські та монгольські варіанти займаючих нас легенд, д. Веселовскій пропонує таке: „Роскольніцька (російська) колонізація могла занести (сю повість) в окраїни руської землі, де вона могла бути прийнята тай засвоєна чужородцями; але можливий і инший здогад, як ми вже натякнули: може напр. черемиська, мордовська й т. н. та південно-славянська легенда належали первістно тій самій області що до свого розвою, тай тому самому світоглядові; богумили могли внести в круг своїх дуалістичних переказів, може, декотрі не-славянські перекази, які відповідали їх цілям, а Черемиси й Алтайці дістали назад свій старий космогонічний міт, освічений християнською ересю тай апокріфами“. (Разысканія, XI, 32). Про нестійність фінно-тюркської гіпотези про походжене займаючих нас оповідань — від якої властиво й сам д. Веселовскій відрікає ся — ми вже говорили. Нам лишає ся сказати кілька слів про здогад, що алтайські Турки та їх сусіди, Монголи, засвоїли дуалістичні оповідання від російських роскольніків, які взяли їх від богумилів. Нам бачить ся, що д. Веселовскій помиляє ся, кладучи в один ряд оповідання приволзьких тай уральських Фіннів і Тюрків з оповіданнями сибірських Турків



і Монголів та їх китайських сусідів. Перші часто так схожі на руські оповідання, що дійсно можна признати, що вони перейняті з руських, хоть можливо допустити й навпаки перейняте. Ся близота зовсім натуральна, коли взяти на увагу давній обопільний вплив між Русинами й туземцями в волго-уральській області, в супереч області Горішнього Єнісея та Монголії. Тут руська колонізація дуже мало ввійшла в область чужородців, а в китайській Монголії нема її зовсім. Тут і дуалістичні оповідання не на стільки тотожні з руськими, як напр. черемиські або мордовські.<sup>1)</sup> Ті оповідання мають більше буддійсько-лямайську та й іранську закрутку, ніж християнську.<sup>2)</sup> Імя верховного Бога в алтайсько-тюркських оповіданнях очевидно іранське. Епізод про появу людей нагадує той же епізод у Бундегешу. Хоть декотрі подробиці в тім оповіданні й нагадують історію Адама, як її нам оповідає Біблія, то нема потреби здогадувати ся, що вона перейнята з руських християнських жерел, бо ті подробиці могли зайти в Середню Азію ще простішою дорогою. Поперед усього жидівські оповідання наближають ся своєю основою до халдейських і навіть іранських переказів, які мусіли розпросторювати ся на схід, як і на захід, а там не треба спускати з очей, що біблійні оповідання, навіть у найпізніших своїх християнсько-іноцистичних комбінаціях, могли зайти в Середню й Північну Азію далеко швидше перед руським впливом: а то через Маніхейців і сирійських Несторіан, котрі полишили нам декотрі написи в сирійсько-єнісейській області та й дали початок уйгурсько-турській та монгольській азбуці. Спеціально оповідане про змія, як він підійшов до людей, аби їли плід із звісного священного дерева, мусіло існувати й у Халдейців, як се бачимо з представлення на однім вавилонським циліндрі, що знаходить ся тепер у Бритійському Музею: під родючим деревом стоїть чоловік і жінка, а за жінкою змії.<sup>3)</sup> Взявши на увагу всю їх культуру, історичні вмови,

<sup>1)</sup> Остатні виложені в розвідці д. Веселовского так повно, що більше годі бажати. Не маючи можливости входити в подробиці матеріалу, відсилаємо цікавого читача до самої праці шановного російського академіка.

<sup>2)</sup> Мусимо завважати, що ще сам Мані знав буддизм, із якого вавилоно-іранський філософ і взяв дещо (Kessler, в Real-Encyclopädie der prot. Theologie, IX, 231.

<sup>3)</sup> Сей рисунок репродукований в атласі Ляжара „Культе Мітра“ (pl. XVI, nr. 4) та в багатьох інших розвідках, між иншим і в Lenormant, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, IX éd. t. I.



напр. висоту вавилонської культури в порівнянню з жидівською, мусимо здогадувати ся, що Халдейці не перейняли сих оповідань від Жидів; значить, основа їх могла розиросторити ся на сході і з Халдеї тай то зовсім незалежно від впливу Біблії. Окрім того в сибірсько-турецьким оповіданню ціла історія про заборонений плід розказана в иншій дусі тай з иншими подробицями, ніж у Біблії. Так напр. у турецьким оповіданню заборона не їсти звисних плодів умотивована здогадами, які зовсім відповідають дуалістичним ідеям: людям дозволяв ся їсти з плодів східних галузок (Ормуздових), а забороняв ся кушати з західних (Аріманових). Нарешті в Біблії Бог (Іавег, Ельогім) не хоче аби люди після гріховного впадку були подібні йому, а в турецьких оповіданнях, навпаки, Ормузд каже, що як би люди далі слухали його, то були би йому подібні.

Отсї й подібні подробиці дають нам підставу вважати наведені висше алтайські оповідання за зовсім незалежні від біблійно-християнських жерел і бачити в них останки старих ірано-халдейських жерел, які зайшли в алтайську область далеко швидше ніж руська цивілізація, по всій імовірности вкупі з маніхейством. В самій ассіро-халдейській області перекази в роді виложених висше мусіли видержати сильний напір з боку християнських і могаметанських представлень, за підмогою книжно-просвіченого духовенства, і через те й не могли зберегти ся хоть сак-так цілком. Але їх елементи віднаходять ся в устній словесности представників різних сект у Месопотамії та в сусідніх їм сторонах від півночи, а по части і в їх літературах, які однак ще мало досліджені.

В області тоїж давньої Халдеї находить ся одна секта, Мандеїв, котрі називають себе (зовсім недокладно) Сабеї, християне Івана Хрестителя і т. п. Їх священика книга є так названа *Liber Adami* або *Codex Nazareus*. Вона звисна в Європі між иншим із латинського перекладу Норберта (1815 і д.). Доволі значне число їх устних оповідань записано французьким віцеконзулем у Мосулі N. Siouffi й видано в книжці *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leur dogme, leurs moeurs* (1880). Окрім того вони досліджують ся в розвідці *Babelon, Les Mandaïtes, leur histoire et leurs doctrines religieuses* у *Annales de philosophie chrétienne* (1881) Octobre et Novembre. А отсе появила ся й німецька проба досліджування Мандеїв: W. Brandt, *Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung* (1889, Leipzig).



Варто згадати й статтю: Kessler, Mandäer у IX т. *Herzog-a Real-Encyclopaedie der protestantischen Theologie*. Релігійні представлення Мандаїтів дуже замотані, бо се сумішка політеїстичних, дуалістичних і монотеїстичних ідей, які повстали під різними впливами, старцми й новими, від халдейських до мусульманських. Але їх уяви про сотворенє сьвіта визначають ся виразним дуалістичним характером і містять у собі власне елементи тої сумішки халдейських тай іранських ідей і образів, про які ми говорили вище, і спеціально всі головні елементи, що входять у склад славянських і тюркських дуалістичних оповідань, хоть і в інших комбінаціях. По космографіям Мандеїв земля лежить на воді, а по їх космогоніям ясний бог поручає сотворенє сьвіта другому, якого становище подвійне; але який виходить із області пільми і більше схожий на Арімана ніж на Ормузда (він має різні ймена і тепер ототожнює ся подекуди з архангелом Гаврілом). По декотрим оповіданням сотворенє сьвіта починає ся потопленєм сьвітлх духів у воді або лиш одного з них у темній, вогкій безодні (Babelon, Octobre, 88). По різних мандейським оповіданням сотворенє сьвіта починає ся так: творець ізгущує частину каламітної води тай кидає сей початок суші в океан (Brandt, 35, 53) або висушує вогку безодню і добуває відти порошок, який чинить зачаток землі (Babelon, *ibid.* 88). Чоловік сотворений, по доктринам Мандеїв, з участю темних сил: репрезентантка пільми Рухо (щось подібне халдейській Тіямат) у купі з своїми 7 дітьми пропонує Богови, аби сотворив чоловіка, і дійсно творить його тіло (Brandt, 36), або творець пропонує сам сімом планетам (які в халдейсько-іранській системі зачисляють ся до злих сил у супереч нерухомим зьвіздам), аби сотворили чоловіка (Babelon, 93—94). Лише що ті творці не здібні дати душу зробленому ними людському тілови. Душа вкладає ся чистим представителем ясного прінципу, так само як у навчаннях іностиків і Манїхейців (Brandt, 72; Babelon, 94; Matter, II, 143—144). Потім демонічні істоти творять фальшиві релігії та шкідливих зьвірів (Brandt, 38).

---

<sup>1)</sup> Автор *Philosophumena* каже: „Халдейці називають Адамом чоловіка, якого вчинила земля. Він лежав без руху, без життя і духу, подібний небесному Адамови, поки остатній не дав йому душі. (Leporiant, *Les origines de l'histoire* і т. д. I, 41).



Єзиди, яких християне й могометане називають поклінниками діавола, належать національно до Курдів — іранське племя — і живуть у Горішній Месопотамії та в турецькій і російській Вірменії. Вони описані різними європейськими письменниками, напр. Ляйардом (у його книжці *Neneveh and its remains*, 270—309), Сіуффі (Notice sur la secte des Yezides у *N. Journal Asiatique*, 1882, Août, Septembre), російсько-вірменським ученим Еліязаровим (розвідки котрого ми, на жаль, не маємо під рукою), Єлісєєвим (Среди поклонниковъ діавола, в *Сѣверномъ Вѣстникѣ* 1888, январь і февраль), Ед. Ковалевским (*Les Kourdes et les Jésides*; по дд. Еліязарову, Єлісєєву та власним обсерваціям у *Bulletin de la Société royale belge de géographie*, 1890, нр. 2). Дрібні замітки про Єзидів находимо і в *N. Journal Asiatique* (1873, II, 393—395: Gilbert, Notes sur les sectes dans le Kourdistan) і тамже 1880, I, 78—83. (Une courte conversation avec le chef de la secte des Yezides, ou les adorateurs du diable). Треба пам'ятати в усякім разі, що вірування Єзидів ще не доволі звисні: книг їх іще ні один учений не читав, тай у розмовах своїх вони не люблять говорити про свою релігію і супроти чужинців нещирі. Єзидів називають поклінниками діавола тому, бо вони поклоняють ся окрім Богови ще одній особі — Мальк Таус, котрий нагадує подекуди жидівського Сатану, як він повстав після вавилонської неволі, під впливом іранським, і Сатану християнських та могометанських вірувань.<sup>1)</sup> Єзиди кажуть, що їхній Сатана дійсно согрішив перед Богом тим, що збунтував ся проти него, але він виплатив свій гріх довгою своєю мандрівкою по світі тай дістав знов своє давнє місце коло Бога. (Gilbert, 394). Інші кажуть, що Мальк Таус іще не прощений, але буде прощений (як учать і декотрі персидські книги), а тепер мусимо поклонятися йому, так як напр. мусимо шанувати якого царського любчика, що лише на якийсь час посварив ся з царем.<sup>2)</sup> (Ed. Kovalevsky, 179—180).

Такі єзидські вірування розвили ся мабуть із церванітських оповідань, які ставлять ся з пошаною до Арімана тай припи-

<sup>1)</sup> Єзиди старають ся не називати того Бога по імені: Мальк Таус се властиво імя зображення, яке вони носять підчас своїх релігійних процесій.

<sup>2)</sup> Сі єзидські уяви про Сатану нагадують нам уяви декотрих Церванітів, котрі кажуть, що Аріман ізразу був добрий і служив Ормуздові (*Spiegel, Alterthumskunde*, II, 178).



сують йому значну участь у сотвореню світа. Згідно з теперішніми азіатськими, далеко унітарнішими поняттями про сотворенє світа, початок яких бачимо ще в Церванізмі, Єзиди кажуть, що Бог сотворив найперше все прегарне та ясне, заселив світ гуріями та безгрішними ангелами і вже сказав був, що спочине, коли се явив ся перед ним Мальк Таус і сказав йому: „Твої твори не довершені, бо все в них однообразне, а тим часом рівновага в світі не може бути без пільми, так само як і день не є без ночі, або пахучість без смороду, ангели без демонів і їх гурій. Добро й краса можуть родити ся лише від контрасту“. <sup>1)</sup> Бог відповів: „Іди й твори!“ — Мальк Таус спустив ся з неба; тіню своїх крил він укрити землю й уселенню і своїм ледяним духом сотворив зло в супереч добру, холод — теплоті, бурю — тишині. Отрійні рослини вкрили землю, хижі звірі заселили ліси, чудовища появили ся між людьми, і гріх розвив ся дуже швидко. Тоді появили ся й злі духи та спокусники демони. Коли Бог побачив, що вони йому зруйнували світ, то розсердив ся тай прокляв Мальк Тауса. Той утік на землю тай став бурлакувати з одної країни в другу. Кождий, хто його пізнавав, лаяв його, гнав і не хотів його бачити. Лиш єзидський нарід прийняв його і за те буде в свій час надгороджений.

Ув отсих легендах очевидячки розвиті іранські теми. Але є в Єзидів і інші легенди, де видко ясно, що вони змішані і з халдейськими аскетичними представленнями. Такі легенди подибуємо в збірнику д. Сіуффі. В одній з них оповідає ся, що в початку світа був океан, серед якого находило ся дерево, сотворене божою силою. Бог жив собі на тім дереві в подобі птиці — незвісно скільки віків. У другій області, далеко від тамтої, був корч рожі, вкритий квітками; на одній з тих квіток находив ся Шейк Сінн або Шейк Гассан ель Басері, котрого Бог витяг був із себе. Бог сотворив опісля своїм блиском архангела Гавриїла, теж у подобі птиці, тай поклав його коло себе на дереві. Трохи згодом запитав ся його: „Хто ти і хто я?“ Гавриїл відповів: „Ти — ти, а я — я“. Сею гордою відповідю архангел хотів дати Богови порозуміти, що кождий з них має своє спеціальне значінє і що він, Гавриїл може вважати себе рівним із своїм творцем. Учувши відповідь Гавриїла Бог розсердив ся тай зігнав його з дерева. Гавриїл по-

<sup>1)</sup> Ed. Kovalevsky, 174—175.



летів і почав тяти повітря своїми крилами. Він бурлакував по всіх сторонах світа. Цілих кілька віків він летів, але нарешті втопився і вернув ся, аби знов сісти на дерево. Бог його запитав ся знов: „Хто ти і хто я?“ Бурлак знов відповів те саме, що перше і Бог знов його стусонув і прогнав із дерева. Той знов став бурлакувати в пустому просторі, без можливості спочити. Одного разу він зовсім оmlілий прилетів, сам не знаючи, близько рожевого корча Шейк-Сінна, який промовив, побачивши архангела: „Куди йдеш? І чому так охляв?“ — Птиця відповіла: „Далеко відси є дерево, а на дереві птиця, і всякий раз, коли я трібую сісти на те дерево, птиця проганяє мене“. — „А що-ж вона тобі сказала, — запитав ся Шейк-Сінн, — і що ти їй відповів, що вона так поводить ся з тобою?“ — Гавриїл оповів йому, яку мав розмову з Богом. Тоді Шейк-Сінн навчив його, як має поводити ся, коли хоче збути ся клопоту. „Верни ся, каже, до дерева, і коли завдасть тобі (Бог) попереднє питанє, відповіж: „Ти творець, а я твоє сотворінє. Ти переважно годівник, а я твій годованець“. Тоді він дозволить тобі сісти коло себе на дерево“. — Архангел вернув ся до Бога, котрий завдав йому попереднє питанє. Відповідь була згідна з наукою Шейк-Сінна, і тоді Бог запитав ся Гавриїла, хто його навчив так казати? Гавриїл відповів: „Одна особа, котру я найшов на рожевім корчи серед океана“. — „А, відповів Бог, дізнавши ся про кого бесіда, то Господь наш Аль-Уаркані“ (Сіуффі поясняє, що се ім'я зроблено з арабського сущника, який означає лист і значить: той хто живе в шумі в листю рожі). Гавриїл лишив ся тоді коло Бога.

В сїм оповіданю старі космогонічні представлення підпали сильно впливови з боку мусульманських монотеїстичних ідей, але видно їх досить ясно. Незалежність Шейк-Сіннового становища і пошана, з якою говорить Бог про него, називаючи його „Господь наш“, доказують, що Шейк-Сінн, се мусіло бути первістною якимсь божеством, щось мов Цервана, а Бог і архангел Гавриїл мусіли вважати себе його дітьми, як Ормузд і Аріман. Розмови сих двох божеств у подобі птиць нагадують нам сунірицтво іранських богів і особливо розмови між Богом і Сатаною в декотрих славянських і тюркських оповіданнях.<sup>1)</sup> Із

<sup>1)</sup> В однім великоруськім оповіданю лукавий каже Богови: „Но, будьмо рідними братами! ти будеш менший брат, а я старший“. — Бог усміхнувся ся. — „Но, то будьмо, Боже, рівні брата“ — Бог знов усміхнувся



пояснень д. Сіуффі бачимо, що архангел Гавриїл у сїм оповіданню стоїть намісць Мальк-Тауса, Сатани або шайтана, як називають християне та Турки діавола, коли говорять про вірування Єзідів.

Далі д. Сіуффі дає нам як продовжене попереднього, оповідане, яке було мабуть самостійне, бо не годить ся вповні з наведеним висше:

Бог сотворив потім інші особи і велике число ангелів, покликав до себе Шейк-Сінна і зробив чайку. Сотворено ще три особи: одна несла чайку на своїй голові, друга кермувала нею, а третя пхала її. Шість осіб сіло в чайку і плили по морю чимало віків. Підчас тої довгої плавної тих шість осіб сварили ся, бо кожда з них думала, що є всемогучим Богом. Се безначальство мало що не стало причиною нещастя. Тоді всі шестеро порадили ся і побачили, що не можливо, аби всі були однакові що до гідности та власти. Нарешті рішили, що лише буде признаний за всемогучого, хто має силу згустити воду так, аж вона ствердне, і хто зможе покласти небесний звід. Після сего рішінця кождий став трібувати зробити воду твердою. Задля сеї ціли вони плавали один за одним ув океані, але всі їхні змагання були марні. Прийшла черга на Бога: той лише плюнув у сьвіт і вода зараз же стала сушею. Коли зробив ся сей переворот, океан сильно захвилював ся. Величезна скількість густого диму вийшла з його глибин і вкрила весь простір, так що все було запало ся в пітьму. Тоді Бог, аби виратувати сьвіт від сеї біди, сотворив два великі сьвітила тай зьвізди, і сьвіт осьвітив ся. Потім Бог сотворив небо та зробив рай і ад.

І в сїм оповіданню є декотрі точки спільні зо славянськими та турецькими дуалістичними оповіданнями (плавання богів по океану, плавання в воді), хоть у нїм і не подибуємо головної подобиці: поринання у воду.<sup>1)</sup> Дуалістичний характер сего опо-

ся. — „Добре, Боже: то ти будь старшим братом, а я буду меншим. — „Іми мене, сказав Бог, за руку по-висше ліктя; тай стисни мене з усеї сили“. — Лукавий імив Бога за руку по-висше ліктя, стиснув його з усеї сили, але втопив ся. А Бог стоїть собі і всьміхає ся. Потім Бог імив діавола за руку і той крикнув. Бог перехрестив діавола і той утік до ада. (Буслаєвъ, Очерки і т. д. I, 457; пор. Афанасьєвъ, Нар. рускія легенды, пр. 14, а потім циганське оповідане).

<sup>1)</sup> Треба зрештою заважати, що по славянським і фіннотурецьким оповіданням яко результат плавання в воді виходить не сотворенє сьвіта,



відання стер ся і може аж потім відновив ся, — що ймовірно, коли звернемо увагу на замітку д. Сіуффі, а власне що на тім місці, де вже була впала божа слина, Єзиди й до нинішнього дня збирають сьвятий порошок із землі, який називають „порохом Шейка-Ааді“. Шейк-Ааді, хоть тепер і є мусульманським сьвятцем (на його могилу ходять часто Єзиди і держать коло неї зображене Мальк Тауса в подобі птиці), се ніщо инше, лиш очевидячки персоніфікація самого Мальк Тауса. По віруванням Єзидів Шейк Сааді, появивши ся в подобі мусульманського сьвятця, сказав: „Я істнував і в минулі часи і тепер іду до вас“. (N. Journ. Asiatique, 1880, II, 81). Таким чином сотворене сьвіта являє ся в повисшій оповіданю ділом Мальк Тауса, єзидського діавола. В дальшій єзидській оповіданю, записанім д. Сіуффі, каже ся ось що про сотворене чоловіка: Бог сказав опісля своїм товаришам: „Ось ми зробили небо, землю, рай і ад.<sup>1)</sup> Тепер треба нам підданих. Я пропоную, аби ми сотворили Адама, але для того треба, аби один із вас згодив ся воплотити ся в него. Хто з вас рішає ся зробити се?“ — Але ніхто не згодив ся. Тоді Бог сказав Шейк-Сінну: „Ти воплотиш ся в Адама“. Шейк зрік ся ще раз і попросив Бога, аби спас його від сего, кажучи, що не хоче жити в такій істоті, яка в усім своїм потомстві підлягати ме всяким гріхам і наробить усяких можливих переступів. — „Так мусить бути!“ настановив Бог. — „Коли-ж се неминуче, відповів Сінн, то я згоджу ся, але під умовою: аби ти сам привів мене до тіла, яке сотвориш, і вложив мене сам у середину; окрім того аби ти сотворив рай на житло першого чоловіка, в яким я жити му“. — Сі вмови прийнято. Тоді Бог замісив тісто з чотирох стихій: вогню, води, повітря й землі. Із сего тіста зробив статую на

---

а сотворене Сатанайла. Так напр. в однім мордовськім оповіданю (Веселовскій, Разысканія, XI, 12) та в однім українськім Бог замісто плавати — дує на піну. (Там же, 59). По грузинським легендам, про які ще говорити мемо далі, ангели походять не від божої слини, а від сліз божих. У болгарськім оповіданю д. Дрінова діавол походить від божої тіни.

<sup>1)</sup> Ся фраза дає нам підставу догадувати ся, що товариші Бога взяли участь у сотвореню сьвіта так само, як і в Зендавесті верховні ангели, алшостанди помагають Ормуздови творити сьвіт. Мусимо нагадати, що в оповіданю Біблії не лиш ім'я Бога (Ельбогім) стоїть у мноному числі; але в декотрих місцях поставлено в мномому числі навіть відповідні глаголи й заїменники при сій імені. (Битіє, I, 26; III, 22).



подобу чоловіка тай завів у неї Шейк-Сінна. Адам зараз же почав жити і ввійшов у рай. Після того з останків тіста Бог сотворив Еву, яку Адам обіймив же зараз, як лише побачив її.<sup>1)</sup>

Щось подібне сему оповіданню про сотворене чоловіка побачимо в віруваннях Мандаїтів. Далі подибаємо тойже епізод у болгарсько-богумильським євангелію Йосифа.

Порівнявши се оповідане з учениями іностиків та Маніхеїв, можемо вивести, що в первістному жерелі єзідського оповідання творцем чоловіка мусів бути діявол. Душа чоловіка се частина оснівного божества, або той перший Адам, який вийшов із того божества і впав у первістну матерію.

І так у єзідських оповіданнях находимо матеріяли з іранських і халдейських космогоній, тай іностичних і маніхейських повірок, які ввійшли в склад і славянських та фінно-турецьких дуалістичних оповідань. Розуміє ся, що Єзиди ті матеріяли значно змінили тай инакше покомбінували, під напором монотеїстичних ідей, особливо мусульманських.<sup>2)</sup>

Той напір, як бачимо, мусів бути слабший в більше північних сторонах, за Кавказом, і через те там находимо межі Грузинами та свояками їх Сванетами декотрі оповідання, які займають середину між єзідськими та славянськими. А що грузинсько-сванетські легенди в багато дечому вражаючо похожі на болгарські, то ми й виложимо зміст їх, по змозі повно.

В однім грузиньським оповіданню сказано таке:

„Зразу вселенна була покрита водою. Бог, творець сьвіта, находив ся тоді в „Самкарській“ кручі. Одного разу Він вискочив із неї тай кинув ся у воду: в воді Йому стало студено; він зітхнув і зронив дві сльози з очий. Сльзки ті перемінили ся в архангелів Михаїла й Гавріїла, з яких перший все стоїть

<sup>1)</sup> По одному українському оповіданню Бог зробив з останка глини дітородний член Адама, після чого Адам захотів, аби йому дати жінку. (Драгомановъ, Малор. нар. пред. и рассказы, 91).

<sup>2)</sup> Покидаючи вже месопотамську країну, зазначимо вринок із халдейської океавічної космогонії, який подибує ся в устних переказах сирійських Арабів. У виданню Пріма й Соціна, *Der neuaramäische Dialekt des Tūr Abdin* (II. Th. Uebersetzung, 219) читаємо таке: „Цілий сьвіт, то було велике море і Христос плавав по воді в подобі птиці. Нарешті дихнув на море і від того небо підняло ся над море і навіть дуже численна риба вийшла з него. Христос обернув ту рибу в зьвізди.



по правім боці Бога, а другий по лівім. Бог усе низше й низше спускав ся в воду і потопав. Тоді архангели Михаїл і Гавриїл узяли Його по-під руки тай підняли в гору. Вони всі три му-сїли якось ізнищити воду та відкрити сушу.<sup>1)</sup> В тій ціли вони взяли ся за такий спосіб: стали дути на воду і якось-то дійшли до безодні моря, тай стали на пісок. Тут вони завважали сліди якоїсь незвісної істоти.<sup>2)</sup> Бог сказав: „Ходім за сими слідами; побачимо, чиї вони й куди нас поведуть“. Архангели згодили ся, пішли за поміченими слідами і дійшли до синього каменя. Коли піднято камінь, відти вискочив Самоель і вхопив Бога за горло тай хотів його задушити.<sup>3)</sup> Бог затурбував ся й став просити підмоги від ангелів; але й ті не могли визволити Бога. Не було иншого виходу і Бог став просити Самоеля так: „Лише пусти — і проси, що хочеш“. — Самоель відповів: „Більше нічого не хочу, лише побратаймо ся“. — Бог згодив ся. Самоель пустив його тай пішов своєю дорогою. Бог із двома ангелами лишив ся на місці. Взяли ся вони за відділене води від землі, але нічого зробити не могли. Клали вони стіну між водою та сушею, але від напору води стіна падала і вода знов злучувала ся з сушею. Зажурили ся всі три; бачили вони, що праця їх іде марно і не знали що зробити. Архангел Михаїл сказав Богови: „Піду до твого брата Самоеля, може він навчить, що робити“. Бог згодив ся. Ангел пішов до Самоеля і розказав йому, по що прийшов. Самоель дійсно навчив. — „Скажи брату мійому Богови — сказав Самоель архангелови — що по змозі ви з усіх сил обтїсуйте каміне всі три, кладіть стіни і потім валіть їх знов. Се кладене й руйноване стін повторить чимало раз, і коли воно вам остогидне, то зладьте дві трубі, прикладіть одну к'одній і ви оба ангели дуйте в них із усеї сили. Як ви втомите ся, тоді сам Бог, на скільки позволят йому сили, нехай закричить голосно, і суша визволить ся від води; перша лишить ся на місці а друга піде в иншу сторону“. — Архангел Михаїл подякував Самоелеви за пораду і вернув ся до Бога, котрому розказав усе. Бог і архангели сповнили пропозицію Самоеля: вода пішла окремо і суша

<sup>1)</sup> Ось до яких уяв дійшло безперестанне антропоморфізоване старої космічної ідеї про значінє вітру в твореню сьвіта.

<sup>2)</sup> Так у болг. перводруці; в рос. оригіналі казки: „чайсь“. — М. П.

<sup>3)</sup> Самоель — ангел смерти в старинних жидівських апокріфах, тожаний з Сатаною.



показала ся. Після відділення води від землі Бог за сїм день сотворив усіх звірів і чоловіка. Перші люди були Адам і Ева. Бог узяв землю, вдихнув у неї душу тай явили ся Адам і Ева, обоє сліпі. Архангел Михаїл назначив їм місце пробутку, сказав їм, аби поки він не верне ся, нікого не слухали, тай пішов. Адам і Ева лишили ся самі. Тоді прийшов до них Самоель у подобі цапа і сказав: „Чого ви стоїте тут? Ось коло вас яблінка, лїзьте на неї тай їжте її плід, і ви провидите“. <sup>1)</sup> Ева послухала, вилїзла на дерево, урвала яблуко, вкусила, тай подала Адамови. Обоє провиділи тай засоромили ся своїї голости. За якийсь час прийшов Михаїл, закликав до себе Адама й Еву, але вони не показали ся, бо були голі. Ангел порозумів, що воно за знак і сказав їм, що було би лїпше як би вони були зачекали, тай лишив їх. <sup>2)</sup> Після того розмножило ся потомство Адама й Еви в тій формі, в якій тепер бачимо його. Як би Адам і Ева не послухали Самоеля тай не їли яблук, то їх потомство було би щасливе: воно мало би їду, напитек і одїж за дурно, без праці, і жінка родила би без мук. Після всего, що стало ся, Самоель пішов знов до Бога і яко брат просив його відділити йому його частину. Бог не хотїв.— „То пощо-ж ти признав мене за брата? — сказав Самоель Богови.— Коли нічого иншого не даси, то дай бодай сапіцарі. (Перекладчик легенди пояснює, що сапіцарі було щось таке, через яке все, що жертвував чоловік

<sup>1)</sup> Ми бачили в болгарськїм оповіданю, що цап, се сотворіне діавола; Сатана їде на нїм до Бога. Цап уважає ся за сотворіне діавола і в переказах багатьох инших народів (див. український переказ у Чубинського, Труды экспедиции, I, 79; великоруський у Садовнікова, Нар. сказки Самарскаго края, 251; німецький у бр. Гріммів, Haus und Kindermärchen, яр. 148 і н.). У мусульманських переказах ангел смерти являє ся Адамови в подобі цапа (Weil, Biblische Legenden der Muselmaenner, 42). Може сї представлення мають що спільне з халдейськими представленнями про козу, яку вважали за неприємельку лози й пальми. Лозу й пальму Accipio-Вавилонці ототожнювали з деревом життя (Mor. Lenormant, Les origines de l'histoire i т. д. I, 75—83). У V. Lajard, Recherches sur le culte etc. de Venus, atlas pl. II, 2 находить ся інтересне зображенє, скопійоване з одного вавилонського циліндра, з якого видко, як коза нападає на дерево життя, тай собаку, яка, як нам бачить ся, поставлена для оборони дерева. (Mor. тамже pl. IV, пр. 12).

<sup>2)</sup> Се оповіданє про гріховний упадок дуже віддає ся від біблійного і своїм характером наближає ся більше до оповіданя Бундегеша та турецько-алтайського.



Богови і приносив для прийняти при поминках за помершого, належало господареві „сапіцарі“. Бог дав „сапіцарі“ Самоелеви; Самоель проковтнув його тай пішов собі в ад. Минуло чимало часу і народив ся Христос. Остатній, узявши з собою все що було на світі живого, від чоловіка до ховзаків, пішов ув ад. Там його стрітив Самоель. Христос як лише побачив Самоеля, вхопив його за горло, стиснув рукою тай примусив його виплювати з рота „сапіцарі“. Потім іде досить оригінальна подробиця: як Самоель хотів задержати Христа в аді, але Христови пощастило вихопити ся. Але ми пропускаємо сю подробицю, бо вона не належить до нашого предмету.

Другий варіант розбирає трохи замотано, хоть і з деякими інтересними подробицями, першу частину легенди, але за те повнійше розказана в ній історія появи Христа:

„Михаїл і Гавриїл ходили по сьвітї. Земна кора була тоді така м'яка, що вони застрягали в ній по коліна, хоть і ходили на лижвах. Поперед них по землі все котив ся круглий камінь. Бог сказав: „Остогид нам отсей камінь, ану я його розібю!“ Ангели заперечили: — „Не роби сього, бо будемо каяти ся“, сказали вони. Бог не послухав, ударив ногою в камінь тай розбив його. Із каменя вибіг Самоель; ухопив він Бога за горло тай хотів задушити. Зажурив ся Бог і сказав йому: „Лише пусти, і що хочеш, проси“. Самоель сказав: „Дай мені сьвіт видимий або невидимий, вічний“. Бог відступив йому вічний сьвіт. Самоель попустив ся Бога тай пішов до себе. Ангели сказали Богови: „Погано ми зробили: від тепер душа кожного чоловіка буде в руках Самсея; поминки по умерших будуть його, і коли про се дізнають ся люди, то чи будуть же славити нас? Ану,—сказали ангели,—здогоняймо Самоеля, тай скажемо йому, аби він, коли Богови народить ся син, відступив йому вічний сьвіт“. — „Гм! коли Богови яло ся мати сина, то нехай і вічний сьвіт буде його“, відповів Самоель. — Ангели вернули ся знов до Бога тай пішли своєю дорогою. По дорозі вони подибали потік, де Марія (Богородиця) щось то прала. Архангел сказав Богови: „Вдихни свою душу в мій кулак, а я піду тай пушу її Марії в рот“. Бог згодив ся. Ангел узяв божу душу в кулак, приніс її до Марії тай пусти в її у рот. Вона зараз же почула ваготу; прийшовши до дому, вона про се сказала матери. Та розпитала її про все і дізнавши ся, в чім діло, наказала їй, аби була обережна. Марія завагоніла тай породила Христа. Після свого розп'яття й смерті Христос ізліз



ув ад до Самоеля тай вевів відти душі всіх людей, окрім душі „Маки“. <sup>1)</sup>

В обох варіантах грузинської легенди, особливо в другому представляє ся договір з дияволом так само, як у болгарській народній легенді, се б то: договір робить ся між Богом і Сатаною, а не між Адамом і дияволом, як у писаних славянських апокріфах (Тихонравовъ, Памятники отреченной русской литературы, I, 16—17; Пыпинъ, Ложныя и отреченныя сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ соловецкой бібліотеки, 93, 211—212; Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1887, IV, 174; пор. Liber S. Ioannis apocryphus у Thilo, Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, 888). Ся особливість болгарських, грузинських і подібних їм славянських та фінно-турецьких оповідань дає нам право вважати їх за старші від писаних славянських апокріфів тай за ближші до іранських оповідань про договір між Ормуздом і Аріманом (Bundehesch, гл. I; Minokhired у Spiegel, Die traditionelle Litteratur der Parsen, 95—98, 143), аніж до тих книжних апокріфів. Лише в третьому грузинському оповіданні, яке ми знаємо, <sup>2)</sup> договір робить ся між Адамом і Самоелем.

Сванетське оповіданє <sup>3)</sup> зберігло в собі декотрі ще старші риси навіть від подробиць грузинських легенд. Так напр. тут просто каже ся, що Бог і Сатанайл істнували сувічно. „Був час, — каже сванетська легенда, — ні неба не було, ні землі, ні того всего, що тепер на них є. Все було вкрито водою, морем. Посеред того моря знімала ся висока круча і в середині кручі був Бог. Богови навкучили ся бути в скалі лише самому, і він розірвав її на протязі 12 верст і вийшов із неї. Тоді він висушив воду і сумішку води з землею, що була довкола скали, розділив їх на двоє: з одної частини зробив Бог небо,

<sup>1)</sup> Що се за Мака, видавець легенди не поясняє. — М. Др. (В рос. оригіналі оповідань (по яким я виправив переклад), написано про сю „Маку“ таке: „Коли хто-будь із суспільности нагло щезає, ховає ся де, або коли про кого довгий час нема ніяких вісток, тоді Сванети кажуть про нього: „пропав, як душа Маки“. Ibid ст. LXXX, нотка. — М. П.)

<sup>2)</sup> Всі ті грузинські оповідання взяті зі „Сборника матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа“, т. X, ст. LXXV—LXXX.

<sup>3)</sup> Сборникъ матеріаловъ і т. д. X, отд. II, 245—251. — М. Др. (Властиво 244—251; при чому сванетський текст надруковано на сторонах 244, 246, 248 і 250, а російський переклад на сторонах 245, 247, 249 і 251. — М. П.)



з другої землю для людей і живих істот. Але живих істот іще не було; тоді від скучности Богови з правого ока капнула сльоза і вона стала архангелом Михаїлом, потім із його лівого ока капнула сльоза і став архангел Гавриїл. Минуло багато часу. По наказу Бога на землі сотворилося багато істот і люди. Бог і його ангели ходили разом по вселенній. Раз у дорозі стрітили вони молодця і запитали ся: „Де ваші мужчини?“ Молодець відповів: „Мужчини пішли шукати сварки“. — „На що-ж їм сварки шукати?“ — „Вони пішли крайню ниву пло- том городити, але її знов там пошує хто, і зза неї між нами й ними сварка повстане; для нас було би ліпше, як би ми нашу ниву лишили необгороджену“. — „А жінчини ваші де?“ — „Вони пішли зичити сліз“. — „Як се сліз зичити?“ — „Так: наш сусід умер, і вони пішли плакати за ним; коли й у нас хто помре, тоді їх жінки приймуть до нас за небіжчиком плакати“. — Богато-богато дечого питали ся вони молодця, але на все він відповідав розумно. Дуже полюбив Бог того чоловіка та його розум, і взяв його з собою. На імя було тому чоловікови Юрій (Георгій.<sup>1)</sup> Богато їздили Бог і його ангели по світі на своїх раші (чудесних конях); скрізь висувували для людей воду і нарешті побачили величезний камінь, білий мов сьніг, і пішли в його напрям; але три його товариші не привели Бога до того каменя, а повели його иншою дорогою. Вернули ся назад, але ангели знов не привели його до того каменя. Тоді Бог сказав своїм ангелам: „Се ваші хитрощі, що ми не могли доїхати, інакше ми найшли би той камінь“. Ангели сказали: „Дуже гарно, ми поведемо тебе до білого каменя, але гадаємо, що окрім лиха й шкоди ніякої користі не буде нам із того, що ми побачимо білий камінь“. — Прийшли до каменя. Бог ударив кнотом камінь, камінь розбив ся і з него вийшов Сатана та й зараз же схопив Божого коня. Бог просив підмоги, — тоді ангели обступили Сатану й стали його питати, хто він і чий він пан. Діявол сказав Богови: „Я та ти — оба ми були в середині каменя; я та ти — оба ми одного роду (фамілії, походження, іваріш); я серце каменя, як і ти, тому й уділи мені що з уселенної“. Бог запропонував своїм ангелам розсудити просьбу Сатани. Вони розділили все на три частини: до одної частини відділили всіх живих людей, до другої

<sup>1)</sup> Від слів „Раз у дорозі“ нема в болг. перводруці. — М. П.



душі померших людей, до третьої всіх звірів і птиці. Бог вибрав собі людей і звірів, сатана душу чоловіка; але при тім ангели додали одну вмову, — вони сказали сатані: „Сатано, ти дуже не радуй ся. Знай, що душа чоловіка буде в твоїх руках лише доти, поки Богови не вродить ся син, котрий і спасе від твого панованя душі померших людей“. Сатана відповів, що поки Богови народить ся син, то мине багато, дуже багато часу, і йому сего буде досить, і він іще чимало людських душ притягне до себе. — Сатана зробив ад і обвів його довкола стіною, в одному місці лишив дірочку, якою і входили душі людей; у пеклі було багато діаволів: вони за показом старшого Сатани всяко мучили душі. Чимало часу минуло, коли оттак мучила ся душа чоловіка в аді; але настав час, коли мусів народити ся Син Божий. Бог ізмилосердив ся над душами людей і забажав ту вмову сповнити, котра між ним і Сатаною була заключена при діленні вселенню. Бог і його ангели зробили на те раду; всі висловили свої гадки; один ангел сказав, що він знає двох праведних подругів, у котрих є одна донька, на імя Марія. Тоді Бог узяв яблуко, вдихнув туди свою душу тай віддав ангелам. Вони взяли яблуко тай пішли до дому Марії. Марія була (дуже) пречиста дівчина: тоді в тій стороні не було такої на всі боки (всім) доброї дівчини, як Марія. Ангели дійшли до дому Марії, але її не було дома: вона прала шмате коло жерела. Ангели пішли туди. Архангел Гавриїл, не показуючи ся, підкинув дане йому Богом яблуко. Марія взяла яблуко і вкусила його тричі, але укушення сліди таки не лишили ся на яблуці; нарешті Марія поклала його в пазуху. Тоді архангел Гавриїл явив ся Марії тай сказав: „Радуй ся, Маріє, що укушенням яблука в тебе ввійшов Сьвятий Дух. Ти зачнеш і породити сина, він буде Христос, і через те будь сьвята і бережи ся всего того, чого не любить Бог“. Марія зачудувала ся сій вістці (слову) ангела, але потім дуже прославляла Бога. — Дійсно, як ангел сказав Марії, так і стало ся: в свій час Марії в Вифлеемі місті народив ся син. Христос дуже швидко ріс і такий розумний був, що всі чудували ся. Одного разу Христос охрестив ся і потім почав учити нарід і лише добру вчив усіх. Ясно викладав народови, хто є правдивий Бог і його закони (бажання). Двічі на проповіді Христос сказав народови: „Ми мусимо великі тягарі піску переносити!“ Нарід не порозумів отсих слів. На другий день знов повторив Христос отсі слова. Тоді один молодець сказав: „Учителю наш, ми не



порозуміли, поясни їх гарно, і ми зробимо (сповнимо)“<sup>4</sup>. Тоді Христос сказав: „Ідіть усі за мною!“ Нарід пішов за ним. Христос привів їх усіх до ада, зруйнував його тай вивів відти померших і відвів їх у рай; рай приладив наперед Бог. Таким чином Христос побідив Сатану і зруйнував його царство — ад. „О преславний Христе, які діла ти зробив!“

Розглядаючи наведені висше грузинські оповідання (які не важко відновити цілком через зведене до купи різних їх подробиць) і рівняючи їх до болгарських тай алтайських, можемо дійти ось до якого висновку: Грузинсько-сванетські оповідання, се просто популярна відбитка книжних дуалістичних оповідань — від халдейсько-арабських і вирослих на їх ґрунті навчань іностиків, Маркіонітів, Маніхейців і т. д. Ми бачимо в подробиці про божу слабість те саме, що подибуємо в уступчивости Ормузда перед Аріманом або першого Еона (першого Адама) перед Сатаною. Ті сліди показують, що роблено різницю між верховним Богом і творцем видимого світа (старозавітний Бог іностиків); вони доказують і існування представлення, що світ був відданий у власть діавола перед появою верховного Бога або першого Еона в особі Христа і т. д. Лише що відповідні тим навчанням образи змішалися в народніх оповіданнях, так що напр. роля верховного Бога виходить тут розділена між Богом і Самоелем. В усякім разі саме існування подібних оповідань у Закавказчині, куди не міг дійти ні славянський ні турецько-алтайський вплив, промовляє виразно за тим, що ті оповідання не можуть бути північного походження — ні славянського, ні фінського, ні турецького, — а навпаки, мусять бути доведені до жерел південніших і при тому старших ніж апокріфи славянські — поперед усього до жерел ірано-халдейських. А що закавказькі оповідання багато девчому схожі до тотожності зо славянськими, особливо з болгарськими та тюркськими, то маємо ще одну підставу більше вважати, що остатні вийшли з ірано-халдейських жерел.

А в тім мусимо завважити, що в закавказьких оповіданнях нема найменшого сліду з епізода про поринання творця-діавола в море, аби взяти відти основу для суші, — епізод, який подибує ся в Мандейських оповіданнях. Відділене води від суші за порадою Самоеля лише здалеку нагадує нам епізоди в славянських та тюркських оповіданнях про участь діавола в сотвореню світа. Гадаємо, що ся різниця закавказьких оповідань від славянських і тюркських вийшла через атрофоване відповідних



епізодів у закавказьких легендах під впливом гірсько-континентальної обстави життя Грузинів і Сванетів. Сю атрофію бачимо і в другім болгарськiм оповіданню (д. Дрінова), не вважаючи на те, що його схожість із першим (Обштъ Трудъ) не може підлягати найменшому сумнівови. А що власне в другім болгарськiм оповіданню знаходять ся в кінці подробиці дуже схожі з подробицями закавказьких оповідань, а рівночасно початок його близький до закавказьких легенд, то маємо ще більше право здогадувати ся, що в первісній своїй формі болгарські та закавказькі оповідання були майже тотожні і значить, мусіли вийти із спільних жерел.

Далі стрібуємо прослідити походження славянських оповідань і спеціально болгарських під впливом закавказьких, а тепер скажемо лише кілька слів про аналогії езидських і закавказьких оповідань із декотрими славянськими представленнями, особливо з галицькою колядкою про голубів-творців. Годі не признати схожості між отсими голубами та птицями-творцями в езидськiм оповіданню, таї треба не пропускати без уваги коінциденції каменя, з якого (в галицькій колядці) були сотворені небо й небесні світила, з каменем, у яким (по грузинсько-сванетським оповіданням) жили первісно Бог і Сатана (синій камінь галицької колядки — *lapis lazuli*, що так цінив ся в Халдеї). Приспівка в галицькій колядці: „Подуй, Господи, духом твоїм по землі“ відповідає дутю Бога й ангелів у початку першого грузинського варіанта та дутю Христа на море в сірійськiм оповіданню збірника Соціна. Нарешті мусимо порівняти й езидський епізод про пробуток Шейк-Сінна (про його верховну божественність ми вже говорили вище) в рожевому цвєті з українськими оповіданнями, де говорить ся, що зразу Бог сотворив Адамову жінку з рожі, коли-ж Адам не хотів узяти такої жінки, то Бог сказав йому: „Я її дам синові своєму за матір“ (Чубинський, Труды экспедиции I, 145—146). Шейк-Сінн нагадує й царя двоголових велитнів, до якого Бог звернувся за порадою, як би йому перемогти велитнів. Цар радить, аби той знищив їх потопою (*Revue Internationale*, 1888, Juin, *Mythes et croyances païennes de l' Ukraine*, по Руліковському).

Все те дрібниці, але вони показують, що месопотамські та закавказькі поняття мали деякий вплив на українські, хоть і важко тут означити дороги того впливу. З нагоди дерева, на яким сидять у галицькій колядці голуби-творці, висловлено доси чи-



мало здогадів, між иншим і Веселовским у його розвідках про сьвітове дерево. Ми завважаємо, що при порівнянню різних уяв про сьвітове дерево задля знайдень їх генеалогічної зв'язи, треба давати перед халдейським та й іранським образами, бо вони старші і засвідчені документами.<sup>1)</sup>

Між мадирськими циганами записано оповідане про сотворення сьвіта, яке представляє деякі риси схожі з єврейськими і грузинськими, та й з алтайськими. Але є в ній декотрі ще старші подробиці, по всій імовірності, іранські:

Тоді як не було нічого на землі й ніде, окрім величезної скількості води, Бог загадав зробити сьвіт, лише не знав, як узятися за діло. Загнїваний, що не може знайти початку і ще більше, що не має брата, з яким би порадився, він кинув у воду палицю, якою підпирився, ходячи по облаках. Що йно впала палиця у воду, зараз виросло на тій самій місці велитенське дерево, якого корінь спускало ся в морські глибини. На одній галузі того дерева сидів діавол, котрий тоді був білий, як сотворений опісля Богом чоловік.

— Божичку милий, братіку любий! — сказав діавол і всміхнувся, — мені дійсно жаль тебе! У тебе нема ні братчика, ні товариша. Добре, я стану тобі братом і товаришем.

— О, ні! — відповів Бог, — ти не можеш бути мені братом, ніхто не може бути мені братом. Будь моїм товаришем.

Десять днів після цієї розмови, коли Бог іще не був сотворив сьвіта не знаючи, з чого почати, він завважав, походяючи з діаволом, що остатній не дуже то по-приятельськи ста-

---

<sup>1)</sup> Пор. вавилоно-асірійські зображення далі в додатку, а в Бундегешу окрім наведеного вище уступу гл. XXVII про дерево серед моря Вурукаша, в якому є насіння всіх рослин і первісного моря. Старі халдейські предання про сьвітове дерево зберегли ся у Мандейців, священна книга яких обіцяє праведникам, що вони побачать дерево Сетарван (тінисте) в області вишого життя... *Et qui abhis vindicaverit, ascendet, Vitam Summam in suo habitaculo visurus, vitem puram sam et starvan, unde extitit, visurus, vitem Schor visurus, et in hujus cacumine, tractu et celsitudine habitaturus*" (Norberg, Codex Narsaraeus, III, 68—69). Перекладач Мандейської священної книги пояснює Setarvan — arbor umbrifera, in sede Vitae Summae vigen (op. cit. Onomasticon, 117, 111). Лоза, якій в арійській традиції відповідає рослина гаома (asclepias acida), се дерево релігійної екстази і відповідає дереву пізнання добра й зла. Мандейська традиція зберегла таким чином ясно різницю між обома деревами, які подекуди змішані в жидівських переказах. (Пор. Битіє, II, 9—17; III, 3—20).



вить ся до него. Діявол не дурний завважив, що Бог йому не вірить і через те сказав:

— Братіку любий, ти може гадаєш, що ми собі не приятелі? Кажи, сотвори ще одного, аби нас було три.

— Легко тобі говорити: сотвори другого, сказав Бог, дуже загниваний, — сотвори ти, коли ти такий розумний.

— Егеж, але я не здібний до того діла, — сказав діявол, — а то я давно сотворив би прегарний і широкий сьвіт. Яка користь із могого бажаня, коли не знаю, братіку любий, як узяти ся за се діло.

— Гарно, — сказав Бог задумавши ся і почіхавши ся в потилицю, немов би щось нагадав собі, — я сотворю сьвіт, але ти мусиш допомгти мені. Іди швидше, не гай часу, спусти ся у воду та принеси мені зо дна жменю піску, зробимо з него землю.

— Чи так — сказав діявол прикинувши ся дурником, — а як же ти се зробиш? Я не розумію.

— Я скажу своє ім'я і пісок сам ізробить ся кулею, — відповів Бог. — Але швидше принеси піску.

Діявол пірнув у воду тай сказав сам до себе:

— О, я не такий дурний, аби дати другому сотворити сьвіт. Я сам його сотворю, сказавши своє ім'я.

Дійшовши до дна води діявол нагріб піску обома руками, але сказавши своє ім'я мусів кинути пісок, бо той попік йому руки. Вернувши ся діявол сказав Богови, що не може найти піску.

— Іди, шукай, та принеси, як я тобі казав.

Девять день діявол усе казав, що не може найти піску; він брехав, бо все хотів сотворити сьвіт із піску в воді та вимовляв своє ім'я — але за кожним разом опарював ся; пісок робив ся все горячіший та горячіший і почав його палити, так що той вернув ся чорний як вуголь.

Бог побачивши діавола сказав йому:

— Ти, як бачу, почорнів, ти був мені злим приятелем; бігай же та принеси мені піску з води, але не вимовляй уже свого імени, бо пісок іспалить тебе зовсім.

Діявол пірнув у воду і зробив, як йому було казано.

Бог узяв пісок, вимовив своє ім'я, сьвіт був сотворений і діявол дуже зрадував ся.

— Тут, — каже він сівши під тінисте дерево, — під отсим деревом я житиму, а ти, братіку любий, пошукай собі иншого житла.



Ся погань так розсердила Бога, що він сказав:

— Ах ти зайдо якийсь, чекай, я тебе навчу розуму. Забирай відси!

В ту-ж мить великий бик вискочив із корча, застромив діавола на свої роги тай побіг із ним по широкому сьвітї. Зо страху й болю діавол почав так голосно кричати, що з дерева відколювали ся трісочки і стали людьми.

Отак то Бог сотворив сьвіт і в нім людей з підмогою діавола.<sup>1)</sup>

Хоть мадярські та трансільванські цигани й живуть у суєдстві зі Славянами і навіть окружені ними, то треба виключити здогад, аби цигани могли перейняти наведене висше оповіданє від Славян з огляду на великі ріжницї того оповіданя від славянських. Рівночасно такі риси в циганській легенді, як впливане діавола з безодні (пор. грузинські оповіданя), сварка його з Богом на дереві, жара водяного дна (пор. єзідські перекази) зближають отсю легенду з месопотамськими та закавказькими, а походженє людей від дерева та бугая, що нищить діавола (той бугай, се подоба чудесних звірів, в тім числі й бугаїв, які побіджують сотворіня Арімана в Бундегешу, гл. XIX) промовляють ясно про іранський вплив у циганськїм оповіданю.<sup>2)</sup> Очевидячки цигани занесли основу наведеного висше оповіданя із свого пробутку в ірано-месопотамських сторонах. Початок циганського оповіданя (зо сьвітovým деревом, яке виростає з води, та діаволом на галузі) робить вражінє чогось

<sup>1)</sup> Journal of the Gypsy-Lore Society, vol. II, nr. 2, April 1890, Gypsy anecdotes from Hungary by Wlad. Kornel, 67—68. Варіант отсего оповіданя поміщено в збірнику H. v. Wlislöcku, Märchen und Sagen der transilvanischen Zigeuner, Berlin, N-o 1: Die Erschaffung der Welt; сей варіант коротший. Не можемо при сій нагоді не виразити бажаня, аби найшов ся хтось, хто зайняв би ся спеціально збиранєм пісень і казок болгарських Циган.

<sup>2)</sup> Сей вплив не може зачудувати нікого після багатьох фактів, зібраних напр. д. Кунавіним підчас своїх дослідів над циганами в Європі, Азії тай Африці (пор. у Journal of Gypsy-Lore Society, 1890, 2—4, Kounavine, Materials for the study of the Gypsies, by Dr. A. Elyseeff, в Извѣстіи Русск. Геогр. Общ. 1882). В циганських оповіданях є навіть імя Арімана—Anromori (Angromaynius). Очевидні сліди з іранської легенди про Вара (рай) і Джемшида та з ірано-халдейських уяв про сьвітове дерево відко в оповіданю трансільванських циган: Wlislöcku, op. cit. nr. 7: Der Baum, den allerlei Jammer traf.



цільнішого та старшого, ніж відповідне єзідське оповідане: він нагадує нам льотус серед океана та сидячих на нім богів в індійських переказах,<sup>1)</sup> так що це циганське оповідане може показати нам, як зайшла основа займаючих нас оповідань із Індії в ірансько-халдейську область.

В усякім разі даних, які представляють ся в виложених висше оповіданнях алтайських, мандейських, єзідських, закавказьких і циганських, доволі, бачимо, на те, аби переконати нас, що основа займаючих нас дуалістичних оповідань повстала наконечно власне в ірано-халдейській частині передньої Азії.

### Додаток до §. III. Про вірування Єзидів.<sup>2)</sup>

Шейк-Адї та Мелек Таус. — Періоди твореня. — Зображення на храмових стінах: світове дерево та хрест, змія та дерево. — Змія спасас Ноя. — Сліди мітраїзму. — Тренета.

Після того, як половина нашої праці була надрукована, вийшла книжка J. Menant, *Les Yézidiz*. Там є декотрі нові дані про вірування того народу, про які тут варто згадати. Коли Англічанин Беджер (*Badger, Nestorians and theirs ritual*) питав ся одного духовника Єзидів про шановані ними особи, той відповів йому між иншим, що Шейк-Адї не має батька, а походить від світла і не вмере; він творець добра, а творець зла є Мелек-Таус; він тепер упав, але з часом помирить ся з добрим богом і той дасть йому инше місце. Подібно Бундешу й н. Єзиди вірують у періоди твореня (*Menant, op. cit. 90—92, 87*). На стінах головного храму Єзидів находять ся різні різьбарські зображення, значіння яких Єзиди тепер або не розуміють або не хочуть пояснити чужим. Між тими зображеннями звертає нашу увагу: з надвору на стіні храму на зверхній стіні зображене на самім версі над дверми двох голубів коло знака дерева (світowego), а з правого боку один над одним, низше два голуби, низше дві собаки коло такогож дерева, означеного хрестом, а ще низше по тім же боці зображене змія й дерева; коло змія гребінь, як бачить ся, символ женщины, який подибує ся і в інших зображеннях у купі з па-

<sup>1)</sup> Порівняй і оповідане про потоцу в *Wlislöcky, op. cit. пр. 3, Die Sündflut*, — очевидну відбитку з індійського варіанта на халдейськім оповіданю.

<sup>2)</sup> Відси є вже рос. оригінал розвідки (де однакo змісту, надрукованого зараз петітом, нема). — М. П.



лицею — як ми гадаємо, символ мужчини. На внутрішній стіні храму цікаве з лівого боку дверей подвійне зображене сьвященної рослини з подібними зміям тірляндами над ним, а ще нижше подібне зображене, більше схематичне. (Див. далі — в додатку — два рисунки, взяті Менаном від Беджера, Nestorians, I, 107). Зображене змії належить до найстарших частин храму. Єзиди не пояснюють того зображення, але розказують, що коли Ной плавав у своїм ковчезі, то дно ковчеза прибило ся вершком гори Сінджар, і він був би потонув, як би Ной не упросив був змію лягти на місце відбитої дошки. Цікаво, що таким же чином змія спасає ковчег, який перегриз диявол, перекинувши ся в миш, і в малярській легенді про потопа, цікавий окрім того й своєю мізоїнією (H. v. Wlislöcki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 103). Так само в українських оповіданнях ковчег Ноїв спасає смок (неїдовита змія), і за те Бог відняв у неї трійло. (Ивановъ, Изъ области малорусскихъ народныхъ легендъ, Этногр. Обзор. 1893, нр. 2, ст. 71—2). Не зважимо ся висловити, в якій звязи находять ся сі представленя з подобицею в тих індійських варіантах оповідання про потопа, в якому змія була кермою корабля Ману. <sup>1)</sup>

Сонцепоклонство у Єзидів очевидячки нагадує ірано-халдейський мітраїзм, який був так розпросторений і в Європі в римські часи, яко культ Непоборного Сонця, Мітри. І в Софійському Музею при народній бібліотеці є два релефи, які представляють звичайне зарізане Мітрою бика для сотворення сьвіта з досить оригінальними подробицями. Те зарізане бика богом сонцем, замість Арімана, який у Бундегешу нищить первісного бика, показує на зміну старих іранських вірувань при їх русі на захід, через Месопотамію. Єзиди, котрі поклоняють ся сходячому сонцю і доси, як мітраїсти, обожають і вола, котрого називають посередником між богом і чоловіком, яким був у Іранців Мітра-Сонце (Menant, 117—8). <sup>2)</sup>

Із єзидських вірувань, інтересних для порівняння зо славянськими, зазначимо віруванє про трепету (*populus tremulus*). Єзиди вважають се дерево сьвященим, кажучи, що хрест Ісусів був зроблений з неї (Menant, 86). В українських ві-

<sup>1)</sup> Сего реченя нема в рос. оригіналі. — М. П.

<sup>2)</sup> Цікаво порівняти зо звичайними релефами Мітрасумів ассірійське зображене, на якому між иншим віл стоїть перед сьвітовим деревом (Lenormant, Histoire ancienne de l'Orient, IX éd. I, 36).



руваннях трепета являє ся деревом то сьвятим, то проклятим. То про неї розказує ся, що вона сотворена спеціально Богом і через те забивають кіл із трепети в могилу або в трупа відьом і упирів, то власне за сей ужиток вона вважає ся проклятою. До того додають, що коли Йосиф і Марія тікали від Ирода в Єгипет і ховали ся під трепету, то всі дерева замовкли, окрім трепети, яка одна рухала далі листом, — або-ж, що на трепеті повісив ся Юда. Остатнє віруване переносить ся иноді на бузину, при чому дехто каже, що на бузині повісили св. Варвару. В інших місцевостях кажуть, що з верби були зроблені цьвахи на розпязє І. Христа (Чубинський, Труды экспедиції, I, 76—77).

Всі такі вірування — відгуки східніх, як єзідські, і у нас в Європі попсовані й переплутані. Ми не маємо тепер підстави спиняти ся довго коло них і обмежаємо ся кількома вказівками на звязь подібних славянських вірувань зо східними, з нагоди вірувань єзідських. Так коло Каїра показували європейському путникови Тевено сікомору, в якій сховала ся Богородиця з Христом (Brunet, Les Evangiles apocryphes, 102—103; пор. пробуток матери Рами в дереві, Journal Asiatique, 1847, 487). Для пояснення походження вірувань про дерево, яке служило на смерть Ісуса, Юди й т. и., цікаво буде дати тут виписку з незвичайно рідкої жидівської розвідки проти християн, Toldos Jeschu, яку видав у латинським перекладі Wagenseilius, Tela ignea Satanae, hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam Religionem libri Anekdotoi (Altdorfi Noricorum, 1681). В тій розвідці (ст. 18) між иншим оповідає ся, що коли Ісуса побили каменем і потім казали повісити, то не було дерева, котре могло би його вдержати (Ісус представлений в сій розвідці яко сильний чарівник). Ученики Ісуса стали хвалити ся тим. Але Юда (котрий представлений у книжці ще сильнійшим чарівником) ізробив так, що татар Христового трупа вдержав великий корч капусти, що виріє у його саді (brassicae caulis ingens).

Із такого ж жерела можна вивести й сербське віруване про смродльанку, що мала перше оливи, але потім була проклята Богом, коли якийсь цар повісив на ній праведного чоловіка. (В. Караџић, Живот и обичаи српскаго народа, 231).

У болгарських колядках трепетлика проклинає ся ріжними сьвятими з інших мотивів, ніж в українських віруваннях, напр. Іваном Хрестителем за те, що не втихла в часі хрещеня



„млада Бога“ (Сборникъ за нар. умотв. I, отд. III, 5—6), съв. Иванов за те, що не втихла, коли на його бенькеті зьвізда сьпівала (Илиевъ, Сборникъ за нар. умотвор., обичаи й т. д., 148—149), съв. Петром за подібне (таж же, 84). Схожа пісня у Сербів (Караджич, Живот и обичаи српскаго народа, 230—231).<sup>1</sup>

Про різні прокляті дерева див. ще у Веселовського, Разысканія, VII, 245.<sup>1</sup>)

#### IV.

Можливість заходу дуалістичних легенд про сотворення світа в Болгарію з передньої Азії через Вірмен-павлікіян. — Відносини болгарських дуалістичних оповідань до космогонічних представлень богумилів; богумильські космогонії по Зіґабену та Liber S. Joannis. — Оповідане про гоголя-Сатанаїла в великоруських апокріфах „О Тиверіадскомъ озерѣ“ і „Свитокъ божественныхъ книгъ“. — Питанє про відносини тих апокріфів до старих болгарських апокріфів. — Незвістність у Сербів оповідання про дістанє Сатанаїлом із моря частин землі задля сотворення Богом суші. Осібність сербських оповідань про поринанє в море діавола Дукляна. Болгарський та український варіанти тих оповідань. Іранські оповідання про поринанє Афразіаба. — Ослаблене словінське оповідане про сотворення суші з зерна піску, добутого з моря.

Переходячи тепер до огляду розпросторення дуалістичних оповідань про сотворення світа в Європі, мусимо найперше спити ся на болгарських оповіданнях.

Не важко завважати, що всі їх складові елементи находять ся в тих азійських оповіданнях, які ми оглянули вище, особливо в месопотамських і закавказьких. Незвичайно важно, що хоть в остатніх океанічні мотиви тепер і ослаблені, в порівнянню з болгарською легендою „Общого Труда“, але супірництво Бога й Сатанаїла та народженє сина божого, котрий має вернути перевагу божій стороні, розказано в закавказьких легендах до того схоже з болгарськими, що немануче повстає питанє про перейняте. Се питанє мусить бути рішене в користь здогаду про перехід тих легенд від Закавказців до Болгар, бо документно звісно, що не лиш у Болгарію були перенесені навчання дуалістичної вірменської секти павлікіян, але й самих тих Вір-

<sup>1</sup>) Горішній додаток написаний і надрукований після IV-ої глави сеї частини розвідки. — М. П.



мен-павлікіян не раз переселяли византійські імператори в Болгарію, де вони й зберегли до остатнього часу імя павлікіян, хоть тепер і стали що до мови Болгарами, а що до релігії від XVII ст. римськими католиками.<sup>1)</sup>

А в тім треба доконче означити докладно степенъ схожости наведених висше устних болгарських легенд із навчаннями павлікіян і звязаних з ними богумилів. На скільки знаємо ті навчання з середньовічних памяток, головню обличительного характера, тай з апокріфів зложених під впливом тих навчань, то треба признати, що устні болгарські дуалістичні легенди схожі з тими навчаннями лише в подробицях. Ті загальні тези: віра в дуалізм сотвореня, при чому творене видимого світа приписує ся Сатанайлу.<sup>2)</sup> Але поза сю загальну схожість спеціальні представлення про сотворене світа зовсім ріжні в устних болгарських легендах і в віруваннях павлікіян-богумилів.

Можна сказати, що в устних болгарських оповіданнях дуалізм ослаблений більше, ніж навіть у поміркованих богумилів, котрі признавали діавола не сувічним Богови, а сотворінем його, яке потім повстало проти нього. Так у другім болгарським оповіданю (Период. Списание, 1884, VIII, 124—126) Бог ізразу існує сам, а потім із його тіни походить діавол. У першім оповіданю („Обштъ Трудъ“) — цільнішим — що правда, нема розмови про сотворене Богом діавола, але за те ініціатива твореня землі належить Богови, а діавол грає при тім ролю служебну і навіть понижаючу. За те в продовженю обох оповідань кидає ся в очи слабість Бога, в порівняню з діаволом, який побіджує ся аж сином божим у першім оповіданю й ангелом у другім.<sup>3)</sup> Ясно, що основи устних болгарських оповідань

<sup>1)</sup> Про вірмено-малоазійських павлікіян і секти й відносини до них богумилів див. Doellinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter. 1890.

<sup>2)</sup> Найдокладніша історія й огляд вірувань богумилів зроблені у Rački, Bogomili i Patarni, в Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti kn. VII, VIII i X. Із нових оглядів треба згадати поперед усього Пречка, Історія болгаръ і Пыпина, Історія славянських литературъ, I.

<sup>3)</sup> Обі сі особі можна звести до одноі, бо, по навчанням богатьох гностиків, як і богумилів, Христос, син божий, одна особа з ангелом Михаїлом. Побачимо далі, що в однім українським (чернигівським) варіанті оповідання про боротьбу ангела з діаволом перший і названий Михаїлом.



розвивалися швидше паралельно до навчань богумильських книжників, під впливом устного ж заходу в Болгарію передньо-азійських космогонічних легенд, ніж просто на ґрунті навчань тих книжників, хоть розумієся, можливий збогад і про зміну тих навчань у популярнім околі, особливо з бігом часу, довгого після здавлення з'організованих богумильських громад. Як би не така велика схожість болгарських оповідань із передньо-азійськими, ми приписали би остатній обставині більше значіння, ніж першій, але через ту схожість даємо більше значіння першій.

В усякім разі дуже цікаво, що літературні жерела, з яких можемо зложити собі понятє про павлікіян-богумилів, не дають нам нічого подібного до оповідання про сотворенє суші з частин землі, принесених для Бога діаволом із моря. З тих жерел найбільше мають у собі легендарного елементу обличєня византійського богослова Евфїмія Зїґабена таї апокріфічне Откровеніє Іоанна богослова, які ширилися серед богумилів і їх західніх братів.

Зїґабен написав спеціальну розвідку Проти Богумилів<sup>1)</sup>, де досить докладно викладає їх навчанє, переважно помірковано - дуалістичної згоди, по якій Сатана був син божий, як і Слово Христос, і при тому старший, але повстав проти батька, тим часом як Слово-Христос лишився вірний йому. За повстанє Сатана був скинений з висшого неба, сотвореного Богом. По словам Зїґабена богумили кажуть: „Ізкинений з висшого сьвіта Сатана не міг сидіти на водах, бо земля була невидима й невлаждєна, але що він мав божественну форму й здібність творєня, то прикликав ангелів, котрі впали разом із ним, і піддав їм сьміливости й сказав: Бог сотворив небо й землю... зроблю й я, другий Бог, друге небо й усе инше в такім самім порядку. І сказав він: нехай буде твердь і т. д. Потім, коли зробив Адама з землі, змішаної з водою, то поставив його просто, через що вохкість потекла в праву ногу й витекла крізь великий палець на землю, де дістала форму змії. Сатанай зібравши свій дух (*πνευμα*), вдув у тіло (Адама) житє, але дух перейшов через порожнє місце в праву ногу (тіла Адама) й великий палець і ввійшов у вючуся вохкість, котра зараз же діставши житє й відпавши від пальця, стала змією

<sup>1)</sup> Поміщена між иншим у Migne, *Patrologia Graeca*. *Panoplia Dogmatica*, tit. XXVII. (Так у рос. опіт.; у болгар. пєрводруці докладніше: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. 128 і т. д. (М. П.).



й почала лізти як змія... Тоді Сатана післав послів до доброго батька попросити його, аби він прислав свій дух (*πνοήν*), і обіцяв, що чоловік, коли дістане жите, буде спільний їм обом і що його потомство наповнить ті місця, відки вигнано ангелів (збунтованих)... Потім Сатана сотворив і Еву, злучився з нею й породив Каїна, а вже опісля від Адама народився Абель. (§. 7.).

Ми бачимо тут деякий натяк на початок першого болгарського оповідання в згадці про те, що зразу перед Сатаною була вода, але далі між богумильським оповіданням Зіґабена та устним болгарським нема нічого спільного, хоть за те богумильська історія сотворення чоловіка й схожа з месопотамськими, котрі ми виложили. У Болгар, як і в багатьох інших народів, є оповідання про те, як Сатана стараєся марно сотворити чоловіка, — оповідане може спонукане тими самими поняттями, що й богумильське, але з іншою фабулою: діявол, бажаючи сотворити чоловіка на подобу сотвореного Богом, ліпить вовка, та й того не може оживити; Бог радить йому закричати: встань, вз'їж мене! Вовк ожив і укусив діавола за ногу.<sup>1)</sup>

В подібних відносинах до месопотамських тай устних болгарських оповідань стоїть і повість богумильського відкровення Івана.

Сей інтересний апокріф найдено в латинському перекладі у провансальських вірних богумильства, катарів у Каркасоні, куди його принесено з Болгарії в XII ст. по свідощтву сучасного єретицького єпископа. Надруковано його в перше у розвідці Benoit, Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Berbets. Paris, 1691, I, 285—296; потім передруковано у Thilo Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, 1832, 854 і д. Недавно Деллінтер дав іншу, зрештєю дуже близьку версію з віденського рукопису з варіантами з другої (Döllinger, Beiträge

<sup>1)</sup> Шапкарєвъ, Български нар. приказки и вѣрованія, 9 — 10. Французький переклад його й наші примітки до нього див. в Mélusine, 1888, нр. 12. Пор. Веселовскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VI—X, 328—332, 458, 459. Подібне українське оповідане див. у Чубинського, Труды экспедиції, I, 145. Вихідною точкою подібних оповідань можна вважати іранське представлене про сотворене Аріманом вовка в опозиції до сотвореної Ормуздом собаки. (Vendidad, VIII, 1, 113—114; Spiegel, Avesta, I, 197; Spiegel, Iranische Alterthumskunde, II, 145 і д.), але в теперішній своїй формі ті оповідання, розумієся, сильно змінені проти староіранських, коли вони й були коли будь.



zur Sektengeschichte des Mittelalters, Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, 85 — 92). Іще Тільо висловив здогад, що вказаний в однім катальозі кінця XVIII ст. (J. Aloys Mingerelli, Catalogum Bononiae a. 1784 editum, p. 298) грецький рукопис *Προσελθὼν ὁ ἄγιος Ἰωάννης τῷ κυρίῳ εἰπὼν*, який находив ся в часі зложеня того каталога в бібліотеці сьв. Марка в Венеції (Codex characeus sec. XVI, num. CXXXVIII), се грецька копія (може й оригінал) того апокріфа. Але на диво, доси ніхто не стрібував найти й видати ту копію, тай не звісно, чи є вона тепер.

Той апокріф, названий у Тільо Liber S. Ioannis apocryphus, а в віденьській копії Питання Івана (Ioannis et Apostoli et Evangelistae Interrogatio in coena sancta regni coelorum de ordinatione mundi, et de Principe et de Adam) викладає в формі відповідий Христа на питання Івана в часі тайної вечери історію сотворення сьвіта, втілення Христа і далі будучого страшного суду. Що до своєї загальної рамки, то болгарське устне оповіданє „Общого Труда“ можна зближити до того апокріфа, як його устну паралелю. Але в подробицях між сими двома оповіданнями великі різниці.

В книзі Івана любий Христови апостол питає ся учителя зразу: хто зрадить його? і діставши відповідь між иншим, що в зрадника ввійде Сатана, питає ся далі: „Чи Сатана перед своїм упадком находив ся в славі у твого батька“? Христос відповідає в тім розуміню, що Сатана орудував небесами, а він, Христос, сидів коло свого батька; що Сатана спускав ся з неба в пресподню (de coelo in infinimum) і піднімав ся з пресподньої до трону невидимого батька, тай загадав нарешті поставити свій трон вище обляків і стати рівним Усевишньому (similis Altissimo). <sup>1)</sup> „Коли він, Сатана, спустив ся в воздух (in aërem), то сказав ангелови воздуха: відчини мені ворота воздуха, і той йому відчинив ворота воздуха, і спустивши ся (далі Сатана) найшов ангела, що старшував над водами (tenebat aquas) і сказав йому: відчини мені ворота в ад, і спустивши ся внизше, найшов усю землю вкриту водами і мандруючи над ними найшов дві риби, що лежали на водах, і були вони, риби, звязані як воли до ораня, піддержуючи землю з наказу невидимого батька; і спустивши ся (ще) побачив облаки висячі, що піддержували море (pelagum maris), і коли ще далі

<sup>1)</sup> Вибираємо характеристичніші вираження з копій Тільо й Деллігера.



спустив ся, то найшов свій ад (*suum ossop* у Тільо, *suum infernum* у Деллінтера), се б то геєнну вогненну і далі вже не міг спустити ся через полум'я горючого вогню.<sup>1)</sup> Тоді Сатана вернув ся назад, осердивши ся, тай підняв ся до ангела, що був над воздухом, і до того, що був над водами, і сказав їм: усе те моє, (і) коли ви послухаете мене, то я поставлю мій трон над облаками і буду рівний Усєвишньому і здойму води із сеї тверди (*substolam aquas supra firmamentum istum*) і зберу море в інші місця і не буде після того води на поверхні всеї землі, і я буду царювати з вами по віки віків“.

Далі йде оповіданє про те, як Сатана схиляє на свій бік ангелів ріжних небес, уменшуючи в їх записах скількість податків, яку вони мусїли давати Богови зернами й оливою, і як Бог карає підмовлених ангелів. Потім іде нове питанє Івана до Христа про те, де жив Ситана після впадку і відповідь Христа про відобранє сьвітла слави з лица Сатани, якого лице стало як залїзо розпечене від вогню<sup>2)</sup> і формою зробило ся похуже на людське, і як він спустив ся, несучи на своїх 7 хвостах третю частину ангелів, до тверди, але не найшов там супокою й закричав до Бога: согрішив! і т. д. Богови стало жаль Сатани і він дав йому супокій на 7 день. За той час Сатана творить сьвіт (видимий) за показом Бога-Вітця невидимого (*per praeseptum Patris invisibilis*). Дві частинї води зняли ся на воздух, а з третьої Сатана з ангелами воздуха й води зробив моря.<sup>3)</sup> Наказавши ангелови вод наступити на риби, Сатана підняв у гору землю, потім сотворив із корони ангела місяць і сонце, з каменя сотворив вогонь, а з вогню звізди, потім ангелів-духів, грім, дощ, град, сніг і поставив над усім тим ангелів; далі наказав землі видати всяких зьвірів, дерева, трави, а моревн казав видати рибу й птиці. Потім Сатана загадав зробити на службу собі чоловіка, зробив його з глею землі, на свою подобу, і наказав ангелови другого неба ввійти в тіло чо-

1) Цікаво порівняти сю подробицю з подробицею про гарячий пісок, що обіймає діавола в циганськім оповіданю више.

2) Пор. відповідну подробицю в циганськім оповіданю.

3) Представленя про води на небі (небесний океан) належать космографії халдейській, з якої вони перейшли й до Жидів. Див. Jensen, *Die Kosmologie der Babilonier* (Strassburg, 1890), де в кінці додано цікавий для студій середньовічних космографічних ідей рисунок сьвіта по вавилонським уявам.



ловіка; зробив друге тіло в формі жінчини і наказав ангелови першого неба увійти в него. Ангели плакали дуже, а Сатана наказав їм злучити ся тілесно (*carnalia opera facere*), але вони не знали, як робити гріх. А починач гріха посадив рай і післяв туди людий і наказав, аби не їли нічого з него, а потім сам увійшов туди і посадив там тростинник (*arundinem*), а з своєї слини зробив змію тай наказав їй бути в тростиннику. Потім Сатана, — що в тім оповіданю про рай називає ся вже *Diabolus*, — наказав людям: їжте кождий плід у раю, лише не їжте плоду неправди (*de fructu iniquitatis ne comedatis*). Опися лукавий діявол увійшов у змію тай ошукав ангела, що був у формі жінчини, розпросторивши на її голову жадобу гріха і розпик хіть Еви, як горно вогненне. Потім діявол вийшовши з тростинника в формі змії злучив ся з Евою змієвим хвостом, ізза чого потомство її називає ся не синами Бога, але синами діавола й змії, котрі сповняють волю діавола до кінця віка. Потім діявол розпросторив жадобу гріха на голову ангела, котрий став Адамом, і обое (Адам і Ева) зійшли ся в жадобі, родячи разом синів діавола й змії до кінця віка.

В відповідях на дальші питання Івана Христос заявляє, що царство Сатани має тривати 7 день, себ то 7 віків, що на рещті задля обличеня лукавства діавола перед людьми Бог посилає в світ його, а Сатана, знаючи се наперед, дасть Мойсєєви на розпязє Христа дерево, котре ховає ся до відповідного часу. Перед приходом Христа в світ Бог післяв ангела свого, аби його прийняла в себе Марія. Христос каже далі, що він увійшов у Марію вухом і так само вийшов із неї. Сатана ж післяв свого ангела, Иллю пророка, котрий мав хрестити людий водою й назвав ся Іваном Хрестителем. Розвівши своєму ученикови ріжницю між водяним хрещенєм Сатани та своїм духовним хрещенєм і між подружним житєм учеників Івана Хрестителя та безподружним житєм дійсно благочестивих, Христос відповідає досить довго про кінець сьвіта та страшний суд, рисуєчи його зрештою згідно з канонічними евангеліями.

Оповіданя книги Івана зроблені очевидячки в однім дусі з оповіданнями Бундегеша та книг мандейських, з якими вони мають і декотрі спільні подробиці (хід Сатани по небесах, перемире з Богом, творене сьвіта). Але, розуміє ся, книга Івана має й свої визнаки, юдейсько-християнські та спеціально еретичні. З устним болгарським оповіданем „Общого Труда“ книга



Івана сходить ся в подробицях поринання Сатани на дно вод, у витяганю землі (але цілої, як в індійських космогоніях), далі в признаню часу до народження Христа за царство Сатани, в показі антагонізму між Марією й Христом з одного боку та Іваном Хрестителем з другого. Але сими подробицями, про які можна швидше сказати, що вони скомбіновані в одному роді, ніж зовсім схоже, і кінчать ся аналогії між двома оповіданнями, апокріфічним і устним. Розуміє ся, що устне оповідане вийшло з околу, що стояв під впливами, схожими з тими, які виробили й писаний апокріф, але зовсім не безпосередно з сего остатнього. Коли устне болгарське оповідане й зайшло в Болгарію з азійської батьківщини павлікіян, то мусіло зайти дорогою теж устного перенесеня, незалежно від писаних апокріфів, в роді книги Івана. Таким самим чином мусіли зайти в болгарське оповідане й інші подробиці, які находимо в різних європейських і східних апокріфах.<sup>1)</sup>

Ми вважаємо особливо важним те, що в книзі Івана нема нічого похожего на ту характеристичну фабулу, яку бачимо в початку болгарського оповідання й яка так розвита в дуалістичних оповіданнях про сотворенє світа у руських Славян, тай у тюркських народів Азії, як ми се показали вище. Нема слідів сеї фабули і в інших славянських апокріфах, які можна напевно виводити з Болгарії. Лише в одній апокріфічній пам'ятці, досить розпростореній у північній та східній Росії, видно подобу сеї фабули. Кажемо про пам'ятку звісну під різними іменами: „О тиверіадскомъ озерѣ“, „О бытіи неба и земли“, „Сказаніе о созданіи міра“, „Свитокъ божественныхъ книгъ і т. п. Повнійші копії сеї інтересної пам'ятки надрукували: д. Е. Барсов („О тиверіадскомъ озерѣ“) в „Чтеніяхъ въ Имп. Моск. Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“, 1886, II, і д. Мочульскій в „Русск. Филол. Вѣстникѣ“ 1887, 4 (в „Историико-литературномъ анализѣ стиха о Голубиной книгѣ“, що вийшов і окремим виданєм) з рукопису В. Григоровича XVIII ст. Окрім того варіант оповідання д. Барсова з відривка з рукопису „Повѣсть святаго Андрѣя со Епифаномъ о вопросѣхъ и отвѣтахъ“ XVII ст. видав Порфирьев в „Апокрифическихъ сказаніяхъ (Старого Завіту) по рукописямъ соловецкой бібліотеки“ (ст. 87—89), а д. Пипін дав в „Исторіи славянскихъ литературъ“,

<sup>1)</sup> Див. далі в кінці гл. V.



вид. 2, т. I, 79—81 велику виписку з рукопису „Свитокъ божественныхъ книгъ“, котрий є варіантом рукопису Григоровича. Найдокладнїйше розібрали доси сю пам'ятку д. Мочульський (Р. Филол. Вѣстникъ, 1887, 1) і особливо д. Веселовський у своїй названій уже розвідці про займаючі нас оповідання.<sup>1)</sup>

Почнемо з того, що пристанемо до висловленого д. Веселовським жалю про те, що ся цікава пам'ятка ще не видана і не розібрана критично. Через те навіть походжене її тепер зовсім темне. Д. Веселовський ділить ріжні звисні копії сеї пам'ятки на два відділи: в однім оповіданні просто зачинає ся з появи Бога на Тиверіадськїм озері (котре грає ролю космічного моря) та стрічі там діавола (у Барсова, Порфірьєва), а в другім (у Григоровича-Мочульського, Пипіна) ся стріча виходить епізодом в оповіданню про творене вже після того, як розказано про відділене Сива Божого і Духа Сьвятого від Господа Саваоа, сотворене Ісусом Христом із наказу Вітця сьвіта: неба на залізних стовпах, озер, облаків, звїзд, сьвіта, вітру, раю й т. и. Власне сей епізод стрічі Господа з Сатанайлом особливо інтересний для нас через свою схожість із займаючими нас устними оповіданнями. Ось він з оповідання „О Тиверіадскомъ морѣ“:

„Егда не бысть неба ни земли, и тогда бысть одно море Тивериадское, а береговъ оу него не было; и сниде Господь по воздуху на море Тивериадское и видѣ Господь на мори гоголя плывуща, а тотъ гоголь Сотанаилъ, заросъ въ пеніи морской. И рече Господь Сотанаилу, аки не вѣдая его: Кто еси? И рече Сотанаилъ: Азъ есмь Богъ. А меня како наречеши? И отвѣща Сотанаилъ: А ты Богъ Богомъ и Господь Господемъ. Аще бы Сотанаилъ не то слово рекъ Господу, и Господь бы его тутъ же искоренилъ на мори Тивериадскомъ. И рече Господь: Сотанаиле! Понырися въ море и вынеси мнѣ земли и камень. Сотанаилъ же послушалъ Господа и понырися въ море и вынеси земли и камень. И взя Господь землю и песокъ, разсѣя по морю Тивериадскому и рече: „Буди на море земля тольста и пространна“. И взя Господь оу Сотанаила камень и преломи его на полы, и въ правой рукѣ оставъ Господь у себя, а въ лѣвой отдалъ Господь Сотанаилу“.

<sup>1)</sup> У д. Веселовського, що мав і новий варіант, даний йому Порфірьєвим, наведена й повна бібліографія предмета.



Далі йде походжене ангелів божих від ударів палицею по кременю божому та Сатанайлових від частини кременя, даного йому, — оповіданє, про яке будемо говорити далі.

В копії Порфірьєва розмова Бога з птицею гоголем і сотворенє землі виражені так: „И рече Богъ: ты кто еси?“ Птица же рече: „Азъ есмь Богъ“. „А азъ кто есмь?“ Птица же рече: „Ты Богомъ Богъ“. Богъ же рече: „Ты откуда бѣ?“ Птица же рече: „Азъ есмь отъ нижнихъ“. И рече Богъ: „А азъ откуда?“ Птица же рече: „Отъ вишнихъ“. И рече Богъ: „Дай же ми отъ нижнихъ“. И повре птица въ море и согна пѣну, яко иль и принесе къ Богу. И взя Богъ иль въ горсть и распространи сюду и оводу и бысть земля. И повелѣ Богъ изсякнути рѣкамъ и источникамъ (такъ попсовано у континентального народу представлене про висушенє землі від первісного океана!) и взя Богъ птицу и нарече имя ему Сатанайль. „И буди ты у мене воевода небеснымъ силамъ, надовѣми старѣйшина“. И сотвори Богъ потомъ небесныя силы“...

У „Свитку божественныхъ книгъ“ д. Пипіна Сатанайл вносить із моря „песку и кремень и разѣя по морю Тиверіадскому, глаголя: буди земля толста и пространна“.

Після таких оповідань у різних копіях отсеї пам'ятки йдуть різні епізоди, більшіе або менші спільні юдео-християнським космогоніям, особливо апокрифічним: утвердженє землі на китах, сотворенє Адама з різних частин, бунт Сатани проти Бога, іріховпадок Еви й Адама, запис Адама Сатані на володінє землею й т. н.

Позакілько можна судити з теперішнього становища питання про сю пам'ятку, то досить імовірно, що оповіданє, яке починає ся просто стрічею Бога з гоголем-Сатанайлом на Тиверіадськїм озері, чинило перше окрему повість, яку опісли вставлено в оповіданє, що починало ся походженєм божественної Трійці. Але ми все ж таки не рїшаємо ся настоювати дуже на сьому здогаді, тай означувати час і місце повстання і повісти про море Тиверіадське і Свитка божественних книг.

Д. Пипін поміщує Свитокъ з епізодом про Тиверіадське озеро просто в „Исторію болгарской литературы“ між богумильські апокріфи. Інші дослідники близькі до такої самої гадки<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Порфірьєв (Апокриф. сказ. о ветхозав. лицахъ и событіяхъ по рукоп. слов. библиотеки, 31) каже, що подробиця „Свитка бож. книгъ“ про гоголя „взята з народнихъ мітичнихъ оповідань“, але не означає, з якихъ власне.



Коли прийняти сю гадку, то треба би допустити, що усні славянські оповідання про поринане Сатани в море задля добування зачатків землі вийшли безпосередно з богумильського апокріфа. Але нам видає ся питане про походжене повісти про Тиверіадське море та Свитка божественних книг не так то ясне. Вказані ріжними вченими відносини тих повістий до безперечно старих апокріфів в роді „Бесѣды трехъ святителей“, звісної і в болгарській редакції (надрукованій сербським ученим д. Стояном Новаковичем у Starine, кн. VI), — видають ся нам занадто загальними.

Розуміє ся, що ся Бесѣда, як і аналогічні їй пам'ятки, в роді церковно-славянської „Книги Бытія небеси и земли“ (виданої А. Поповим у Чтеніяхъ въ Моск. Общ. Иск. и Др. Р. 1881, I), сербського „Слова о небеси и земли“ (з якого виписки навів д. Ягіч в Archiv f. slavische Philologie, B. I, 95) або болгарського Слова „Сказаніе ѿ Бытіе“ (поставленого в рукописі д. Новаковича перед Бесѣдою трьохъ святителів і звісного й з показу д. Мочульського на рукописи д. Дрінова (див. Р. Фил. Вѣст. 1887, I, 123, 155) говорять по части про тіж есхатологічні питання, що й оповідане про Море Тиверіадське та Свитокъ божественныхъ книгъ: сотворенє свѣта, велич і впадок Сатанаїла, про китів, на якихъ стоїть земля. Названі старі пам'ятки мають у собі й декотрі космогонічні представлення, або зложені в такім же дусі, як і образи оповіданя про Море Тиверіадське та Свитка божественнихъ книгъ, або навіть такі, що ввійшли до Свитка. Така напр. відповідь згаданого сербського „Слова о небеси и земли“ на питанє: отъ чєса бысть земля? — отъ тины водныя, — та місце болгарської Бесѣди трьохъ святителів: „Разъмень въпросъ. Отъ что сотвори Господь небо и земля? — Отъветъ: „Бъже сметана вода и сѣсири сѣ и сотвори небо и землю“, — або місце в одній із руськихъ копій тоїж Бесѣди: Повелѣ Господь согнати пѣну морскую и сотворити землю (Порфѣрьев, Апокріф. сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ соловецкой бібліотеки, 385), місце, яке можна толкувати й так, що Бог наказав се комусь иншому, напр Сатанілови. Але від такихъ схожостий іще далеко до докладного та мальовничого оповіданя про стрічу Бога з гоголем-Сатанілом і про сповненє остатнімъ порученя божого добути зачатокъ землі з води. З такихъ схожостий іще не виходить, аби навіть основа фабули такого оповіданя, яке подибуємо в повісти про Тиве-



ріадське озеро та в „Свитку божественних книг“ знаходила ся доконче в старих болгарських богумильських апокріфах. Оповіданє про „Тиверіадське Озеро“ та „Свитокъ божественныхъ книгъ“ найдено доси лише в Росії (північній) і в копіях пізніх (XVII та XVIII ст.) і дуже можливо, що ті оповідання й написано зразу в Великоросії ж і то в досить пізній час, напр. не швидше XVI ст. з матеріалів як писаних, в роді „Палей“ та „Бесѣды 3-хъ святителей“, так і устних, які могли достачити власне оповіданє про птицю - Сатанаїла, розпросторене імовірно здавна серед руських Славян. Зайти ж до сих остатніх се оповіданє могло так само легко з півдня, від Болгар, або й просто з Малої Азії через Чорне Море або Кавказців, як і зі сходу, від туранських народів.

Помогти рішити всі ті сумніви й питання, звязані з повістю „Про Море Тиверіадське“ та „Свиткомъ божественныхъ книгъ“, може докладніший дослід усіх варіантів сих оповідань, між иншим і палеографічний та й лінгвістичний, задля означеня часу їх повстаня та й їх відносини до памяток балкансько-славянського апокріфічного письменства. Само собою розуміє ся, що така праця може бути зроблена лише вченими, що живуть у Росії. <sup>1)</sup>

При досліді питання про відносини оповідання про порижанє Сатанаїла в море для добутя зачаткових частин землі до писаних богумильських апокріфів не можна полишити без уваги й того, що тим часом, як се оповіданє так розпросторено у Славян руських, де воно розказує ся з такими подробицями, — в Болгарії воно чинить лиш епізод і при тому доволі короткий, в одному з оповідань, записаний доси лише в однім варіанті. Се досить характеристично з огляду власне на те, що в устній болгарській словесности мотиви апокріфічного письменства розпросторені доволі щедро, розказують ся з великими подробицями та й очевидячки й доси дуже любі людности. (Особливо яскравий примір того представляє мотив оповідання про хрестове дерево та Лота) в Сборнику за нар. умотвор. т. VI, отд. III, 114—117; IX, 159—162. <sup>2)</sup> Потім мусить кидати ся в очи й те, що в сербській області доси не найдено ні одного оповідання на тему добування Сатанаїлом із моря землі на підмогу

<sup>1)</sup> Тут є в рос. оригіналі знак до нотки і полишено майже цілу сторону (великого листового формату), але самої нотки нема ні в рос. оригіналі, ні в болг. перводруці. — М. П.

<sup>2)</sup> Другий цитат лиш у болг. перводруці. — М. П.



божому творенню, не вважаючи на те, що в тій області богумильство було дуже розпросторене й полишило по собі помітні сліди в старому письменстві таї устній словесности.

Звичайно (Афанасьєв, д. Веселовский і и.) зближають із болгарським епізодом про добування Сатанайом зачатків землі з моря в оповіданню „Общого Труда“ й подібними йому оповіданнями руських племен — сербські оповідання, схожі з епізодами болгарського оповідання в „Периодическомъ Списании“, наведеного вище: легенда про боротьбу архангела з діаволом, надрукована у Караджича, Сербське народне приповідке (2-е вид. 91—92), за володіння сонцем, і чорногорська пісня про таку ж боротьбу за корону між царем Дукляном (Діоклеціаном) і Іваном Хрестителем, надрукована у Караджича, Сербське народне пісмя, II, 81—84 (передрукована у Безсонова, Калики перехожі, I, 601—605). Ми дозволяємо собі гадати, що се зближене робить ся без достатньої підстави виключно через те, що й у тих сербських оповіданнях про дуалістичне творення світа, таї через те, що тут уявлено теж боротьбу між божественною та демонічною істотою.

Але де то нема сеї боротьби? Що-ж до поринання, то діло не в нїм, а в його мотивах і в фабулі, в якій його находимо. Між мотивами ж поринання в сербських оповіданнях і в епізоді про поринання Сатани напр. в оповіданню „Общого Труда“ та між фабулами обох повістей нема нічого спільного. В сербській казці діаволі відійшовши від Бога на землю взяли з собою й сонце, котре діявольський цар носив з собою на копію. Земля стала жалувати ся Богови, що вона згорає від сонця, і Бог післав архангела взяти від діявольського царя сонце. Архангел почав ходити з Сатаною по землі, і раз вони прийшли до моря й стали купати ся. Діявольський цар заткнув копе з сонцем у землю. Архангел запропонував діявольському цареві поринати, хто з'уміє глибше, пірнув і винїс у зубах морського піску. Коли настала черга поринати діаволови, то він сотворив зо слини (свої) сороку таї поставив її стерегти сонце, поки спустить ся в море. Але коли Сатана пірнув, архангел зробив над морем знак хреста, від чого море вкрило ся льодом, ухопив сонце таї полетїв на небо. Сорока закричала, діявол догадав ся, але не міг пробити ся через лїд, а спустив ся знов на дно, добув камінь і аж ним пробив лїд і став догоняти архангела. Але той уже був одною ногою в небі, так що діявол устиг лише відкусити у нього частину м'яса на другій нозі. Для



потішення архангела Бог обіцяв, що й у всіх людей на підосвіті буде ямка.

Та сама фабула лежить і в основі чорногорської пісні, лише що тут місце Сатани займає цар Дуклян, а місце сонця його корона. Дуклян не вино над морем із своїм побратимом Іваном Хрестителем. Іван пропонує Дуклянови грати ся його короною, а він буде грати ся яблуком. Іван кинув яблуко і воно впало в глибину моря. Іван заплакав, але цар йому сказав: „Не плач, дорогий побратиме: лише не вкради моєї корони, я дістану яблуко“. Іван забожив ся, що не вкраде корони. Тоді цар уплив у море, а Іван полетів на небеса, тай питає ся Бога: „Боже вічний і пресвятий отче, чи можна мені божити ся фальшиво тай украсти у царя корону?“ Господь відповідає йому: „О, Іване, мій вірний слуго! Забожи ся тричі на мене фальшиво, лише не божи ся моім іменем“. Коли цар виніс яблуко з моря, то Іван знов кинув його в море і тричі забожив ся, що не вкраде царської корони. Цар ізпустив ся знов у море, полишивши на березі „птицу злогласницу“. Іван укрит морем дванацятьма ледами. Далі оповідає ся, як у казці і пісня приближає ся до неї ще тим, що Іван приносить на небо ясне сонце, котре очевидячки стало з корони Дукляна.

Ясно, що сі сербські оповідання мають спільну основу з епізодом про вхоплене ангелом у діавола запису на землю (підпис Адама в апокріфах див. у Тіхонравова, Памятники отреченной русской литературы, I, 16—17; у Пиніна, Ложныя и отреченныя книги русской старины, в Памятникахъ старинной русской литературы, изд. гр. Гр. Кушелевымъ-Безбородко, III, 2, 5; Порфірьєва, Апокриф. сказ. о ветхозавѣтныхъ лицахъ, 93, 211—212; Мочульського, в Р. Филолог. Вѣстнику, 1887, IV, 174), у болгарськім оповіданню в „Периодическо Списание“, 1884, VIII (див. вище). Але сі оповідання не мають з оповіданем про добуванє діаволом-Сатаною частин землі з моря для сотвореня суші нічого спільного окрім поринання (в сербській казці обох конкурентів), якого зовсім не досить задля ототожнення обох легенд.

Південно-славянські оповідання про вкраденє ангелом у демонічної істоти дорогоцінної річи підчас пірнення першої в море мають собі подобу і в народній словесности руської України, де записано три варіанти подібного оповідання. Один із них записаний у новгород-сіверськім повіті Чернігівської губернії та передрукований із Черниговскихъ Губернскихъ Вѣдомостей (13



февр. 1892 р.) в Етнограф. Обзорѣніи, 1892, при 2—3 (кн. XIII—XIV), отд. I. ст. 253: „Раз якось то діявол украв у Господа Бога небесну силу (що таке ся сила, — оповідачка пояснити не могла) і збудував собі діявол кришталове небо (небесна сила помогла йому будувати) тай став жити на небі. Ото й каже Господь Бог архангелови Михайлові: „Як би то нам відобрати у нечистого духа небесну силу?“ А Михайл і відповідає: „Піду я, стрібую вкрасти її“. Господь Бог дав дозвіл Михайлу і він пішов. Приходить до діявола тай каже: „Чи знаєш ти ширину сьвіта і глибину моря?“ Ширину сьвіта знав діявол і виссту його знав, а глибину моря знав, але на сей раз і забув, уже так йому Господь Бог зробив на той час. Ото й поліз діявол у море міряти глибину його. Міряє діявол море, а того й не знає, що Господь Бог уже заморозив воду. Хотів діявол виринути, дивить ся — лід не пускає. Довго він мучив ся, поки розбив лід, виліз із моря, а Михайл уже високо, так що ледви його видко. Пустив ся діявол догоняти. Михайл уже зовсім близько до неба а діявол ось-ось догонить його. Тоді Господь Бог і каже Михайлові: „Бий його небесною силою!“ Михайл ударив і діявол розсипав ся на дрібні бризки: сорок діб ішов дощ“.

Другий варіант записаний у Києві від селянина, що багато мандрував по південних українських областях (на Кубані, в Одесі, в Бессарабії) та надрукований у „Кіевской Старинѣ“ 1887, май, 196—197:

„Давно це було. Тоді ні людей, ні землі, ні дерева, ні птиці і ніякої ще живої тварі не було на сьвіті..... Тоді була скрізь вода, а над нею перше небо, на котрім жив Бог і два його прислужники, Мішка та Грішка... А на самому небі, там де тепер живе Божа Мати (з повншої згадки про перше небо виходить, що се мусить бути друге) жив Сатанаїл, і все Господеві перечив. Що не схоче Господь зробити, то він, лукавий цей Сатанаїл візьме та й помішає, не дасть таки проклятий зробити. Ото й задумав Господь Бог, як би то йому стребити Сатанаїла, та не так то конче стребити, як відняти ризу його, у котрі, мовляв, уся сила сиділа. От одного разу Сатанаїл роздяг ся, положив ризу свою на камені і став плавати на морі, бо дуже любив проклятуший купатись; а Господь сидить на своєму небі та дивить ся. От і заспорив Господь Бог з Сатанаїлом: „Не достанеш, Господь каже, дна морского!“ А Сатанаїл каже: „Ба достану“. От Сатанаїл почав пробувати та поринати,



а Господь прикликав Мішку тай звелів йому, щоб злетів на море. Такечки і зробили. Сатанаїл пірнув у-перве, а Мішка почав дмухати на воду — море так і знялось корою, замерзло. Сатанаїл випірнув, та головою і пробив льод. От Господь і каже: „Ану, поринай, каже, у друге!“ Бо умова у їх, бачите, була до трьох раз щоб поринати. Пірнув Сатанаїл у-друге, а Мішка дмуха, аж присів, на воду; хочеть ся таки і йому вислужитись перед Господом. Море знов льодом взяло ся, ще товщим. Сатанаїл випірнув і знов головою пробив льод. Господь каже: „Ану, каже, пірни у-третє!“ Сатанаїл пірнув, а Мішка мало не трісне, так дме на море, і Господь теж йому став помагати, почав і собі дмухати що сили на море. Море таким товстим льодом взялось, що Сатанаїл як випірнув, то й не зміг уже пробити головою льоду, а Грішка тим часом ухопив його ризу та й став утікати з нею на небо. Сатанаїл же побачивши, що з ним не жартують, мерщій почав прохувать льод; прохував дїрку тай погнав ся за Грішкою і уже став доганяти його, бо у Грішки було двоє крил, а у Сатанаїла цілих шестеро. Коли тут де не взяв ся Мішка, та мечем і одчухрав Сатанаїлови крила. От Сатанаїл упав у море, а ризу його Мішка з Грішкою принесли до Бога. І у ці самі ризі після Ісус-Христос на хресті мучив ся, а з Мішки та Грішки Господь зробив архангелів Михаїла та Гавріїла“.

Д. Веселовский у своїй не раз уже названій мною розвідці про легенди про дуалістичне сотворене світа наводить іще одно оповіданє, виложене в статі д. Трусевича „Космогоническія преданія жителей Полѣсья“ (Київського та Волинського) надрукованій у „Кієвлянинѣ“ 1866, ч. 44. В тім оповіданю представляє ся зразу історія поринання ангела в море за землею для сотворення суші, потім сотворене ангелом і собі, з затаєної землі, горбів і гір, сотворене Богом чоловіка, бажанє ангела зробити те саме та прокляте його Богом і зроблене діаволом. Нарешті розказує ся про те, як діавол не давав Адамови орати землю, заявляючи, що вона його власність, і потім дозволив з тим, аби Адам записав йому всі свої діти. Сей запис діавол заховав у камінь і кинув у море, але Бог ізліз на дно моря тай вернув запис Адамови.

Д. Веселовский бачить у сїм оповіданю „соединеніє момента (мотива) нырянія при мірозданіи съ моментомъ второй болгарской сказки: рукописаніє“. Ми позволяємо собі не бачити тутечки впливу оповіданя, яке стало основою епізоду про запис



у болгарській легенді, бо в сій болгарській легенді поринає в воду не Бог, але діавол (як і в сербських і двох висше наведених українських легендах), а запис Адамів при тім лишає ся на березі, як інші дорогі спірні предмети в сербських і українських варіантах. Ясно, що се заховане діаволом запису та добуване його Богом — щось інше від легенд про вкрадене у діавола в часі його поринання різних дорогих йому предметів, в тім числі й запису. Сей епізод у поліських віруваннях вийшов просто з тих апокріфічних оповідань, у яких діавол ховає запис Адамів у камені на дно Йордана, поки сила того запису не була знищена пірненням над сям каменем Христа-Бога, котрий по палестинським оповіданням мусів навіть витягти той камінь на беріг, бо діякон Арсеній Солунський у мандрівці по Єрусалимі завважав: „А на брезі Йордана камінь, знати стопи Христовы на немъ, а подъ тѣмъ каменемъ кости змієвы видѣти, то блють рукописаніє Адамле“. <sup>1)</sup> По інших оповіданнях окрім хрещення в Йордані схід Христа в ад нарешті знищив запис Адамів. <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 178.

<sup>2)</sup> У Тихомирова, Памятники отреченной литературы, I, 16—27:

„Святый апостолъ Варѣоломей вопроси святого апостола Андрея Первозваннаго, како и кимъ образомъ праотецъ нашъ Каинъ родися и како праотецъ нашъ Адамъ даде діаволу рукописаніє. Праотецъ нашъ Каинъ сквернявъ родися, глава на немъ яко и на протчихъ чловѣцехъ, на персѣхъ и на челѣ дванадесѣтъ главъ зміиныхъ (пор. Цогак у Шах-Наме), еже егдаже Евва сосцы своими питае, тогда змієвы главы чрево ея терзающе, а отъ того терзанія и лютаго мученія прабаба наша Евва окрестовила. И видѣ Адамъ жену свою страждущу вельми, скорбѣше о ней. И прииде къ нему діаволь въ образѣ чловѣка и глагола ему: „Что миѣ даси, исцѣлю сына твоего Кайна и жену твою Евву отъ такого мучительства освобожу?“ И глагола Адамъ ему: „Да что ти дамъ?“ И рече діаволь: „Даси на ся рукописаніє“. И рече ему Адамъ: „Какое дамъ ти рукописаніє?“ И глагола діаволь: „Заколи козлища и знаменуй на камени, еже дамъ ти и рци сице: Живый Богу, а мертвый тебѣ“. И сотвори Адамъ тако, якоже повелѣ ему діаволь, и принесе ему плиту велию каменную, и закла Адамъ козлища, и источи кровь въ сосудъ, и омочи обѣ руцѣ свои въ крови той, и положи руцѣ свои на плиту бѣлаго камня и вообразися руцѣ адамовы на плитѣ той. И прииде діаволь Кайну и оборва дванадесѣтъ главъ зміиныхъ, положи ихъ на камінь и на рукописаніє и то вверзе оную еже во Йорданъ рѣку



Далеко більше підстави бачити комбінацію двох тем болгарських оповідань про поринане діавола в море в отсїм українськїм оповіданю, поміщенїм у Чубинського, Труды экспедиции въ югозападный край, I, 35: „То од того вихор вийшов, що як Сатанаїл винїс землю із води, то вода зверху замерзла. Ото Сатанаїл як пробив ся, то сильно втомивсь, а ангел ждав уже його над ледом, та вирвав землю і полетїв до Бога. Сатанаїл оддихнув і погнав ся. Ото Бог бачить, що уже Сатанаїл дожене ангола, тай каже: „Махни мечем на праву сторону“. Ангел махнув, тай одсїк праве крило Сатанаїлу. Він закрутивсь тай став як вихор. Ото і тепер як стане Сатанаїл лїтати по землї, то й зникаєть ся вихор“. Але ми гадаємо, що се лише врипочне, погано засвоєне представленє теми двох висше наведених українських оповідань (новгородсїверського та київського), представленє, яке в початку з'асїмлювало ся з розпростореною на Україні але осїбною темою про винесенє Сатанаїлом землї для Бога із моря. Таким чином ми не бачимо й у сїм відривку, по сути його, нїякої генетичної звязи з оповіданнями про участь Сатанаїла в сотвореню землї.

Розглядаючи всї балканські тай українські варіанти оповіданя про відобранє у Сатани дорогого предмета, можемо прийти до такого висновку, що в область балканських Славян тай

---

и заповѣда главамъ змїевымъ стрещи то рукописаніе, и бѣ хранима тѣми главами змїевыми до пришествія Господа нашего Ісуса Христа. И егда прииде на Іорданъ ко Іоанну креститися нашего ради спасенія, тогда змїевы главы стаха въ струяхъ іорданскихъ противу Господа, и сокруши змїевы главы въ водѣ. И видѣ діаволъ змїевы главы сокрушены тогда взя діаволъ и останокъ того рукописанія и внесе во адъ, идѣже заключены бѣша святїи. Егда Господь нашъ Ісусъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, тогда и останокъ того рукописанія Адамова растерза и заглади и діавола связа, а души изъ ада свободи и въ первую породу, въ рай введе къ своему отцу и къ своему хотѣнію“. Пор. там же ст. 12—13, 301.

Ми навели сю довгу виписку з руського апокріфа між иншим і на те, аби наші читачі могли порівняти її з наведеними висше болгарськими тай закавказькими оповіданнями про договір між Богом і Сатаною, знищений Христом.

Змії (з людськими головами) коло ніг Христа в часі хрещеня його в Йордані представляли ся і на рисунках хрещеня (див. Didron, *Iconographie chretienne, Histoire de Dieu*, 518).

Бібліографію місць апокріфів про запис Адамів див. висше іще й далі у V главі.



Українців зайшло відкись оповідане на сю тему, але без ясного для всіх тих Славян означення спірного предмета, — через що в однім місці він названий силою, а в других чудесною ризою, короною, сонцем, записом. Ся ріжнородність промовляє проти здогаду про походжене всіх варіантів сего оповідання від якогось одного писаного апокріфічного оповідання, що тим більше не виключає можливости засвоєня сими варіантами різних мандрівних апокріфічних подробиць, подибуваних у таких пам'ятках, як *Liber S. Ioannis*, *Бесѣда трехъ святителей і т. п.* (кілька небес, переміна корони в сонце, ризи божественні й т. и.), які могли нарешті зайти в них.<sup>1)</sup> Що до яркости й давности космографічних подробиць, які нагадують передньоазійські космогонії (два небеса, заволодінє Сатанайлом другого неба, перепинюване твореню Бога) визначає ся особливо варіант „Кіевской Старини“, і через те є підстави вважати його старшим від балканських. Сей варіант очевидячки нагадує своїм характером космогонічні оповідання ірано-халдейські, мандейські та євдські. Все те не дає прийняти здогаду про те, аби українські варіанти зайшли від балканських у купі з писаними апокріфами. Вони мусіли зайти з азійської області складання різних ігностичних космогоній простійшою дорогою. За чіім посередництвом? — на се ще не можна відповісти.

А в тім уважаємо поки що за можливе зблизити основу тих оповідань із представлєнями, які находимо в декотрих св'ященних іранських книгах і які вилонені у *Darmsteter, Études iraniens*, II, 225—229. По іранським уявам за гріх Ііми Кшасти (Джемшїда) від него відлегїла св'ята сила (*hvarenō*) — три світи, якою заволодїв демон *Franhacyan* (*Afrasiab*). Між иншим він боронячи своє надбанє тричі поринає в море, але Наома здогоняє його тай припинає, взявши від него божественну силу.

Ніяких більше спеціальних і означених здогадів що до можливости переходу сих іранських образів на захід і розвою їх до тих, які ми бачили в що йно розібраних українських, сербських і болгарських оповіданях тепер не можемо дозволити собі робити. В усякім разі дозволяємо собі настоювати на тому,

---

<sup>1)</sup> Слів від „могли“ нема в рос. оригіналі. — М. П. — Вважаємо доконечним завважити, що хоть ми й не годимо ся з загальними поясненнями сих оповідань у д. Веселовского, а про те дуже цїнно часті зближеня ріжних їх подробиць із писаними апокріфічними. — М. Др.



що сї легенди не мають нічого спільного що до своєї фабули з оповіданем про пірнене Сатанаїла в первісне море для добути відти частин землі, з яких Бог творить сушу.

Таким чином в усій устній словесности балканських Славян, доволі тепер досліджених (зрештою дослідю сербської народньої прози ще багато хибує) поки що звісне лиш одно досить коротке болгарське оповідане на остатню тему. А се мало промовляє за здогадом про розвій сего оповідання з якихось писаних апокріфів богумильських, які колись так ревно розпросторювали ся серед балканських Славян.

В області австрійських Славян, близько посвоячених із Сербами, записано доси лиш одно оповідане, яке можна взяти за відгук болгарського. Се легенда словінська, поміщена Ербеном у *Časopisu Českého Musea* 39 і передрукована у Грек, *Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte*, 2-ге вид. 783:

„Зразу не було нічого окрім Бога; той спав і снів і сон тривав вічність. І було призначено, що він має пробудити ся. Се стало ся і Бог почав оглядати ся навкруги і куди звернув своє око, там повставала зьвізда. І Бог став чудувати ся, щб то він сотворив своїм оком. Він ішов усе далі й далі, але ніде не було початку або кінця і під собою бачив саме море. І ступив на море і пірнув аж на саме дно. Коли знов вийшов, то під одним його нігтем найшло ся зеренце піску. Зеренце піску випало й задержало ся на поверхні моря. І те зеренце, се наша земля, а дно моря її батьківщина“.

В отсїм оповіданю первісна основа ослаблена так, що щез навіть дуалїзм: Бог сам поринає в море, аби дістати зерно землі. З етнографічних відносин виходило би, аби основа сего оповідання перейшла до Словінців через Сербію, але сей перехід міг відбутися й иншою дорогою і навіть не з балканського пів-острова.

## V.

Розпросторенє легенд про дуалістичне сотворенє сьвіта у руських Славян: Українські колядки про голубів-творців і про Бога з двома апостолами; їх самостійний характер, відмінний від прозаїчних оповідань; імовірність і сліди південно-східного ігностичного тай іранського впливу на руську область. Прозаїчні варіанти оповідання про дуалістичне сотворенє сьвіта на Україні; їх ріжницї від болгарського, їх схожости з північно-східними. Варіанти білоруські й великоруські: їх ріжноха-



рактерні редакції, їх схожості з північно-східними, фінно-тюркськими та алтайсько-монгольськими. Питане про перейняте. Більша імовірність руху оповідання про дуалістичне сотворенє сьвіта зі Сходу в Росію, ніж на навпаки: оригінальні й старинні риси в варіантах мордовських, внісейсько-турецьких та алтайсько-монгольських. Північні оповідання про сотворенє сьвіта: вогульські, бурятські, якутські; їх мішаний характер. Слабі відгуки руських варіантів про дуалістичне сотворенє у Словаків, Поляків і Литовців. Румунський варіант. Порівняні примітки до болгарського оповідання „Общого Труда“. Епізод про цапа та бжолу. Запис Адамів. Зачатє від квітки. Народженє Ісуса. Йордан. Юда. <sup>1)</sup>

Коли шукаючи дуалістичних легенд про сотворенє сьвіта перейдемо з області Славян балканських в область Славян руських, то нам мусить кинути ся в очи велика скількість у сих остатніх такого рода легенд. Із варіантів зведених у д. Веселовского можна зложити цілий томик, а після його дослїду надруковано ще нові в „Этнографическомъ Обзорѣніи“, кн. XIII—XIV, ст. 68—74, 250—252; XV, ст. 190—191. (Початок остатньої легенди — усне представленє повісти про Тиверіадське озеро). Окрім того сюди треба додати ще два варіанти білоруські, надруковані в IV в. Бѣлорусскаго Сборника д. Романова. Якось важко собі представити, аби балканська бідність що до сего могла породити таке богатство! <sup>2)</sup> Окрім того є й інші підстави здогадувати ся, що руські варіанти легенд про дуалістичне сотворенє сьвіта повстали незалежно від балканського, в сїм разі болгарського впливу.

Між українськими варіантами зупиняють на собі увагу найперше віршовані колядки, які ми навели в початку сеї нашої праці. Ті колядки різнять ся від прозаїчних оповідань тим, що в них не названо Сатанаїла. В одній співробітником Бога в добуваню піску зо дна (моря) для „посіяня сьвіта“ являють ся сьв. Петро й Павло, хоть їм і не вдає ся се добуванє, після чого спускає ся в море сам Бог. Важко представити (собі), аби та колядка була простою, і в такім разі пізнійшою перерібною прозаїчного оповідання про Сатанаїла й Бога, — оповідання, яке,

<sup>1)</sup> В рос. ориг. розвідки є далі: „Додаток до гл. III: іще дані про вірування Єзидів: Шейк Аді й Мелек Таус. Періоди творення. Зображення на стінах сьвятині: сьвітове дерево. Змія спасає Ноя. Слїди мітраїзму. Трепета“. Але се пропускаємо тут, бо воно поміщено у нас вище (з болгарського перводруку). — М. П.

<sup>2)</sup> Ми готові швидше допустити, що епізод про поринанє діавола в море в болгарськїм дуалістичнїм оповіданю зайшов до Болгарії з Росії, в ослабленій формі, ніж навпаки.



завважаємо, має на Україні гумористичний характер, що представляє Сатанаїла в смішній формі. Вставлене в колядці замість Сатанаїла, ненависного або смішного, шанованого святого, та ще й двох—річ неможлива. Колядка мусить бути старша від прозаїчних оповідань, за чим промовляє й її віршована форма старинної обрядової пісні, яка записана лише в однім варіанті, значить забуває ся, яко дуже давня старина, тим часом як прозаїчні оповідання про Сатанаїла розпросторюють ся більше.

В другій колядці представлена рада трьох божественних птиць, які сидять на дереві серед первісного моря, рада про те, як добути зо дна моря піску та золотого каменя для сотворення з них землі й неба зо світилами.<sup>1)</sup> Ся колядка мусить бути ще старинніша ніж передуща, задля птичої подоби та безіменности деміюртів. Ми вже мали нагоду вказати на свояцтво її з космогонічними оповіданнями Єзидів і представленими ірано-халдейськими про світове дерево. (Див. ще рисунки в додатку). Ся колядка переносить нас у круг ідей, подібний ідеям церваністів або декотрих іностиків, по яким первісний Бог являє ся в початку сотворення світа з двома синами, що потім означають ся jako супірники між собою, Ормузд і Аріман, Слово - Христос і Сатанаїл, Михаїл (або Гавриїл) і Сатана й т. п.<sup>2)</sup> В популярнім обробленю таких уяв та ще в сторонах далеких від місця більше літературного теософічного зачатку тих уяв, ті особи могли легко втратити імена, або прийняти імена апостолів, популяризовані християнською церквою, подібно тому, як у Єзидів старі імена іранських деміюртів були заступлені іменами юдейсько-мусульманських ангелів і святих.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> В „Кіевской Старинѣ“, 1889, I, 231—232 надруковано инший варіант отсей колядки, в якому лише початок спільний з передущим, а далі Пр. Діва каже в „кедрового дерева“ будувати церкву.

<sup>2)</sup> Пселль ось як означає вчене ехвітів, близьке вченю церваністів: „Проклятий Манас признавав два принципи . . . а ехвіти додали ще й третій; їх принципи: батько та два сини; батько кермує надсвітними предметами, молодший син небесними, а старший світовими“. (У Darmsteter, Ormazd et Ahriman, 332). Ехвіти або Мессаліане ще в X ст. були в Тракії та змішували ся з павликіянами. Вірменський єпископ V ст. Езнїї передає сучасні іранські легенди, де Аріман запрошує на обід Ормузда, а потім оба вони сотворяють сонце (Mikr, Miṭra), аби воно розсудило суперечку їх синів (Darmsteter, op. cit. 113).

<sup>3)</sup> Вплив памяти про колядку про участь ангелів у сотвореню



А що ані в народній словесности балканських Славян, ані в їх апокріфах нема образів, подібних тим, які служать основою

світа можна бачити у вступі прозаїчного українського оповідання про Бога та Сатанаїла, надрукованого у Чубинського (Труди експедиції, I, 142—3), але тут український оповідач захопився звичайним гумором до таких рисів:

„Раз Ісус Христос і святий Петро, не маючи що робити, сиділи й нудилися. Але святий Петро і каже: „Боже, едиак не маєш що робити, то хоць тепер зроби світ“. — „Добре, — каже Ісус Христос — тільки треба закликати чорта“. (Др-ів уриває тут, але ми вважаємо потрібним дати ціле оповіданє. — М. П.) щоби достав із моря піску і синього каменю, а то як я сам буду доставати!“ — Закликали чорта. Ісус Христос і каже: „Лізь у воду тай кажи: „Не я беру, а Бог бере“, і доставай, що в руку потрапить ся“. — Чорт поліз у воду, але не сказав так, як казав йому Ісус Христос, а каже: „Не Бог бере, а я беру“. І він нічого не достав. Лізе бідний чорт у другий раз, але знову так само сказав і не достав нічого, а як поліз у третій раз, то вже послухав Ісуса Христа, тай сказав: „Не я беру, а Бог бере“ (і) хапнув обома лапами. Вилізши на верх він побачив, що має в одній руці пісок, а в другій синій камінь. Ісус Христос узав од нього і одно і друге і зробив світ зовсім як треба, тільки треба було його ще перехристити. — „Як би то нам перехристити світ?“ каже Ісус Христос. — „Я знаю як“, каже святий Петро. — „Ну, роби, як собі знаєш“. Святий Петро закликав до себе чорта тай каже до його: „Вези мене до тие води, що бачиш перед собою, а я тобі за те зроблю все, що ти хочеш“. — „Добре, — каже чорт, — завезу тебе, тільки нароби мині помішників, бо я сам не можу управитись в світі“. Святий Петро обіщав йому наробити помішників, і чорт взяв його на плечі і потащив. Але вони заїхали на самий край світа, а води нема. Тільки вода показала ся в тій стороні, звідкіль вони виїхали, чорт завернув ся тай їде назад; але проїхавши знову увесь світ поперек, води не найшли, тільки побачили волю на правій стороні світа. Чорт вже не знає, що йому робити, так змучив ся, але мусить їхати. Приїхавши на правий край світа, знову не найшли води, тільки щось біліє перед ними, ніби вода. Чорт знову їде, але як доїхав до кінця світа, святий Петро каже: „Досить, вже ми світ перехристили, тепер я тобі скажу, як маєш помішників собі наробити. Встань рано в суботу, возьми води тай бризкай назад себе: кільки буде по-за тобою бризків, тільки буде чортів“. — Чорт зробив теж і з тієї пори на світі робить ся гірше тай гірше, бо чортів робить ся більше тай більше. А найкраще б зробив би святий Петро, як би одурив чорта, бо одурити таку погань — нема гріха“.

Тутже буде місце згадати ще одну українську колядку, де Господь Бог і святий Петро купують ся разом і стали перечити ся про те, що більше: земля чи небо? Петро каже, що земля, а Бог, що небо; потім Бог посилає трьох ангелів, котрі міряють небо й землю і переконують ся, що небо більше, бо небо рівне, а земля має гори й долини (Чу-



висше означених українських колядок, то й нема рації здогадувати ся про доконечне повстанє сих колядок під впливом єретичних ідей балканських. Вони мусіли або бодай могли повстати під впливом тої течії релігійних ідей, яка йшла в Європу з передньої Азії й яка породила й самі балканські ереси серед інших духовних появ того самого рода. Ся ж течія могла доходити в Росію не лише через балканський пів-острів, через який туди напевно перейшла велика скількість передньоазійських ідей слідом за болгарськими апокріфами, але й безпосередньою дорогою з малоазійсько-кавказької області тай окрім того з південного сходу через посередництво різних тюркських племен, які підпали впливови тої самої течії з Ірана.

Взагалі ми занадто схильні зводити увесь вплив юдео-христіянських тай апокріфічних ідей на Русь лише на ту південно-західну дорогу, якою прийшло туди офіційальне христіянство та письменність. А тим часом є вказівки й на безпосередній вплив на руські землі, напр. іранський і при тому давнійший, ніж церковна або болгарсько-апокріфічна пропаганда. Так напр. уже під 1071 р. записана в руській літописи (Лаврентьєвської копії) поява волхвів коло Білого озера, котрі говорили: „Ми знаємо, як сотворений чоловік. Бог мив ся в умивальні і випівши обтер ся дранкою, яку скинув з неба на землю; потім Сатана став сварити ся з Богом, кому з тої дранки сотворити чоловіка, а Бог вітхнув у него душу, тому то по смерті чоловіка тіло його вертає ся в землю, а душа до Бога“. Чи ті волхви були фінського племені, чи руського, але в усякім разі цікаво, що викладана ними ідея про двох творців чоловіка вповні схожа з мандейськими й іншими апокріфічними космогоніями, а ідея про божий піт, як елемент, який пішов на сотворенє першого

---

бписький, Труды экспедиции, III, 307, два варіанти; Головацький, Нар. пѣсни Галицкой и Угорской Руси, III, 31—32, де спорячі партії переставлені. Ясно, що тут Бог і сьв. Петро стоять на місці двох ігностико-апокріфічних творців, між яких поділено вишне царство і нижнє. Імя ап. Петра дістало ся тут на місце Сатани, як ми гадаємо, не випадково: в сектах, подібних павлікіянам, ап. Петро представитель вузько-юдейського напрямку тай антагоніст апостола язичників Павла, не був особливо популярний. Можна гадати, що відгуком сеї непопулярности є та, часто мало почесна роля, яку апостол Петро грає в народніх оповіданнях, що зберігли ся й доси. (Див. у Веселовського, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VII, 237, 277, про українську та румунську колядку за суперечку апостолів).



чоловіка, знаходить ся і в Бундешу. Власне там говорить ся про те, що Ормузд сотворив первісного чоловіка (= Протоадам іностиків), якого потім довів до смерти Аріман, із поту свого або з матерії промоклої його потом (Justi, *Der Bundeheesch*, 6, сар. 3, X, 12; Darmsteter, *op. cit.* 137). Ясно, що подібні ідеї встигли розпросторити ся, мабуть у гору по Волзі, в теперішню північну великоруську область іще давнійше, ніж туди зайшло християнство, та особливо давнійше, ніж воно там бодай поверховно приймало ся.<sup>1)</sup>

Се одна з нечисленних показок на старий культурний вплив ірансько-халдейський на руську область, який мусів бути не дуже слабкий в періоді сасанідського царства, що стикало ся з одного боку з областю Туранців середно-азіатських, а з другого мало зносили з тими народами на північ від Кавказа, котрих вірменські письменники називають Гунами (Elisée Vartabed, *Soulevement National de l' Arménie chrétienne au V-e siècle contre le loi de Zoroastre*, 90—91, 111). Релігійний вплив Ірана на закавказькі племена звисний. Чудно було би, як би він не перейшов кавказьких гір, тим більше що там і доси лишило ся іранське плем'я Осетинців, котрих колись були перше в різних місцях південної Росії.<sup>2)</sup> З нагоди наве-

<sup>1)</sup> Завважимо, що ідея про походження чоловіка з божого поту, але без ідеї формовання людського тіла і без дуалізму, знаходить ся і в однім сербському оповіданні. Тут Бог ізраау спав, потім почав ходити по світі тай прийшов на нашу землю. Він упрів і з чола його впала капля на землю тай стала чоловіком (Erben, *Sto prstonárodních pohádek a pověstí slovanských. Čítanka slovanská i t. d.*, 257). Се оповіданнє можна поставити в один ряд з оповіданнями закавказькими про походження ангелів із сліз божих і т. п., але можливий і тут вплив іранської ідеї, який бачимо в оповіданнях волхвів руської літописи.

<sup>2)</sup> Навіть у Київській губернії є село Осоти, де між иншим найдено бронзову статуетку, яка тепер знаходить ся в музею Київського університета і який подібні, як ми знаємо з компетентного жерела, часто полибують ся в могилах Осетії тай взагалі на північній похилості Кавказа. Недавно в тих місцях (від Новоросійська до Сухума) робив розкопки д. Сізов і помістив результати їх у II вип. „Матеріаловъ по археології Кавказа“ під редакцією гр. Уварової. Ми не маємо в руках оттого видання, але в V кн. „Етнографическаго Обзорѣнія“ читаємо (на ст. 199) ось що: „Вплив Персів (тут, на думку д. Сізова) очевидно почав ся ще в епосі давньої старини і не обмежав ся засвоєннем сих або инших предметів, але йшов далеко глибше. В. І. Сізову, на підставі даних похоронів, повело ся сконстатувати факт пановання в місцевості на північ



деної висше подробности в єзідьскім переказі про те, що верховне божество сидить на рожевому корчі, ми вже згадували подробицю в однім українськім переказі про сотворене перших людей, що Бог ізразу сотворив Адамови жінку з цвітү рожі і коли Адам не хотів узяти такої жінки, то Бог сказав, що він полишить її на матір свого сина. (Чубинський, Труды экспедиції, I, 145—146). Д. Веселовский розбираючи сю легенду в своїй академічній рецензії (ст. 13 і д.) каже: „Преданіе о сотвореніи „жінки з цвітү“ принадлежитъ къ небольшому кругу сказаній, источника которыхъ слѣдуетъ искать въ какомъ нибудь христіанскомъ апокрифѣ“. Такий апокріф поки що ще не звісний; в усякім разі в славянському письменстві його нема. Тим часом повернене первосотвореної жінки в матір сина божого нагадує іностичні ідеї про Ісуса Христа, яко про Протоадама, а Марії яко про Протоеву, тіло ж сеї жінки з рожі нагадує пробуток мудрого Бога Єзідів (первістного або його першого сина, Протоадама, Михаїла, Ісуса) на рожевому корчі.<sup>1)</sup>

Такі поки що вривочні дані про вплив ірано-халдейських вірувань на руську область незалежно від посередництва балканських народів. Чому би й наведені висше колядки не могли повстати під тими впливами теж незалежно від балканського посередництва?

Звертаючи ся тепер до дуже численних українських варіантів прозаїчного оповідання про добуване Сатанайлом, на божий наказ, частин землі зо дна моря, мусимо спинити ся лише на

---

від Цемеської долини к Анапі, релігії Зороастра. Коли самий факт ісповідування маздеїзму на Кавказі й не новина, бо звісно, що той культ був розпросторений у багатьох народностях Кавказа й Закавказзю, то в дослідях д. В. І. Сізова важні: 1) факт розпросторення маздеїзму в назавій місцевості, 2) означене дати його панованя і 3) сконстатоване факта, що маздеїзм занесено в ту місцевість із півночи, а не з півдня“. Нагадаємо, що старинні Русини стикали ся в передтатарськім періоді в Кавказіями на Кубані (Тмуторокань) і на Каспію.

<sup>1)</sup> Зазначимо поки що без усяких виводів декотрі коінциденції між українською колядкою, в якій ангели в подібі голубів (або місяць) ходять по світі, аби доглядати, чи сповняють ся старі обряди (в нових варіантах — правда й мир між рідними й царствами) та місцем у Зендавесті, де фраваші мертвих (пітрі, — ангели хранителі) ходять у сьвята межи старим і новим роком і питають ся, чи співвають ся їм хвали, чи приносять ся їм жертви й т. д. (Головацький, Нар. П. Гал. и Уг. Руск, IV, 60, 112; II, 21; Чубинський, Труды, III, 414; De Harlez, Avesta, 488, Jesht XIII, 49—52).



декотрих їх подробицях, бо загальний їх характер у порівнянню з характером болгарського оповідання видко з варіанта надрукованого в початку сего дослідю.

Найперше зазначимо, що українських варіантів сего оповідання надруковано багато (12) і майже всі вони далеко довші, ніж відповідний епізод у болгарськiм оповіданню „Общого Труда“. Одна з характеристичних ріжниць між болгарським оповіданем і українськими варіантами в тім, що в болгарськiм оповіданню зовсім нема подробиці повстання гір із частин землі, затаєних Сатанайлом у роті, — прикмета, яку бачимо майже в усіх руських і фінно-тюркських варіантах. Далі, багато з українських варіантів має в собі космогонічні подробиці далеко старшого характеру, ніж ті, які дає болгарський епізод. Так один з українських варіантів Чубинського (I, 143—144) має такий вступ: „Перше не було ни неба, ни землі, була тильки тьма і вода змішана з землею, так неначе кваша, а Бог летав святим духом понад водою, котора шуміла піною“. (Пор. на ст. 191: „Коли небо було готово, та не було землі, а лише вода в формі піни, Сатана люципер пищав у тій піні“). Ся піна відповідає первісному згущенню води в халдейських космогоніях і тій піні, про яку сказано в Бесѣдѣ трехъ святителей: „Повелѣ Господь согнати пѣну морскую и сотворити землю“ і т. д. Подібні ріжниці українських варіантів від болгарських показують на обопільну залежність розпросторення їх, при чім український приймав у себе мандрівні образи зо старих космогоній. Інші українські варіанти мають у собі подробиці, спільні з декотрими фінно-тюркськими варіантами: так у галицькiм варіанті, надрукованім між иншим у Ербена, *Ŗitanka* 143—144, Бог пливе по морю в чайці та здибає чорта, котрий лежить у піні, — а в харківськiм Господь Саваоѡ їде на ковчезі (Етнографич. Обзорѣніе, кн. XIII—XIV, 69). Тут, розуміє ся, видко й книжний вплив, але ідея про те, що й Бог мусить мати опору на воді, подибує ся і в мордовськiм варіанті, де Бог пливе на камені, і в тюрко-алтайськiм, де Бог і діявол сїдають ізразу теж на камінь.<sup>1)</sup>

У білоруських варіантах інтересний початок, де Бог подибує на воді пливучий міхур; Бог наказує міхуреви три-

<sup>1)</sup> За кождим разом, коли не робимо осібної цитати, оповідання треба шукати у д. Веселовского.



снути, і з міхура вискакує чорт. Сей міхур нагадує яйце азійських космогоній.

Великоруські варіанти, доволі численні (надруковано з 10) можна розділити на два роди: „начотницькі“ (мабуть розкольнічі) та прості. У перших із них чимало подробиць, іноді книжного характеру, в декотрих варіантах вони наближують ся до писаного „Свитка божественных книг“ (напр. варіант Рибнікова), інші очевидячки розвивають ся новішим часом із новими подробицями, хоть і в архаїчному стилі (варіанти дд. Е. Барсова та Дерунова). Другі плутають біблійні події тай особи (напр. ув Афанасьєва „Ной Праведный“) і атрофують оснвні мотиви, натискаючи при тому на суперечку між Богом і Сатаною за старшенство й титул (вар. Якушкіна). Між подробицями декотрих великоруських варіантів заслугоє особливої уваги представлення обох деміуртів, Бога й Сатани в подобі птиць, лебедів (яких нема в північно-руській області), — схоже з представленням фінно-тюркських варіантів (у Черемисів Сатана Кереметь у подобі селезеня, у Мордвинів Шайтан у подобі птиці, ув Алтайців оба боги — лебеді).

Такі подрібні схожості багатьох руських варіантів, великоруських, як і українських, зо східними фінно-тюркськими, тим більше знимають питання: хто у кого перейняв оповідане, — чи Русини у „чужородців“, чи навпаки? Представлення деміуртів або хоть одного в більшій частині чужородних варіантів, у подобі птиць, промовляє швидше за гадкою про розпросторене оповідання від чужородців до Русинів, ніж навпаки. Якби було остатнє, то варіанти оповідання мусіли би йти з південного заходу на північний схід, від України в Сибір. Але ж українські, як і білоруські варіанти, зовсім антропоморфічні, тим часом як майже всі чужородні варіанти — орнітоморфічні, великоруські ж варіанти стоять по середині. Далеко натуральнійше допустити піднесене характеру мітології, ніж упадок його в переході варіантів від одного народа до другого.

Окрім того багато чужородних варіантів має в собі особливі подробиці і при тому популярно-архаїчного характеру, які не подібують ся в руських варіантах. Напр. у мордовських варіантах, загалом цільніших ніж багато з простих великоруських варіантів (напр. у Якушкіна, Афанасьєва) Шайтан походить зо слини Бога, як у закавказьких варіантах ангел з його слези й т. и. (див. висше). Там же бачимо договір межи двома богами, а не між Адамом і Шайтаном, як було би, як би ся



подробиця була взята зо славяно-руського апокріфа. Ми вже вказали в алтайських оповіданнях, загалом більше розвитих ніж руські, подробиці, яких нема в руських варіантах і які наводяться в старих азійських космогоніях. До сказаного додамо, що в алтайських варіантах договір між богами зовсім не схожий на запис даний Адамом Сатані: се не лише договір між двома богами, але при тому договір про те, що діавол Єрлік не буде ворогувати з Богом ані шкодити людям, се б то договір, який нагадує перемирє Ормузда й Арімана. Коли далі в иншій алтайській варіанті Єрлікові належать мертві, то там не говорить ся про те, аби те володінє було відняте у нього, як у християнських апокріфах; значить, Єрлік являє ся признаним царем нутра землі, свого рода Гадесом. У тій самій варіанті (д. Потаніна) Єрлік являє ся більше знаючим, анїж бог-Ульєнь; він навіть, а не Ульєнь, оживляє чоловіка, як і в новій варіанті, де являє ся ще й третій бог, котрий сповняє те, що робить в українських і болгарських оповіданнях Сатанайл, се б то розширює землю, несучи двох сплячих богів. Загалом у єнісейських тай алтайських варіантах, турецьких як і монгольських, діавол являє ся ще більше знаючим і могутим <sup>1)</sup>, ніж навіть у варіантах закавказьких і болгарських, не кажучи вже про руські, де діавол грає ролю підвладну і навіть сьмішну. Так що як би прийняти гадку про те, що середньоазійські варіанти — відблиск богумильсько-апокріфічних, які дійшли в Азію через Русинів, то треба би сказати, що єнісейсько-алтайські ученики Русинів вийшли *plus bogoumiles que les bogoumiles eux mêmes*, бо в більшій частині богумильських апокріфів і в самій книзі сьв. Івана дуалїзм являє ся вже ослабленим і діавол підвладним Богови.

Всі ці здогади промовляють за гіпотезою, по якій основи нашого дуалістичного оповідання повстали в області ірано-халдейській і відти розпросторили ся, з одного боку, в трохи ослабленій формі в Закавказчину і далі в Болгарію, а з другого в середню Азію, де зберігли ся найповнійше, з тим,

<sup>1)</sup> Навіть у найзахіднішому із фінно-тюркських варіантів, у карельському зберігла ся така, в усякій разі старинна подробиця, як те, що діавол, діставши від Бога невеличке місце, зробив там діру, крізь яку на землю влізло всяке гаде, — подробиця, яка нагадує Бундегеш (Этнографическое Обзорѣніе, XV, 189).



аби відти рушити в Росію, те ж у відносно ослабленій формі.<sup>1)</sup>

Ми не маємо підстави в отсїм дослідї присвячувати багату увагу найпівнічнішим варіантам оповідання про добуване діаволом землі з глибини моря, записаним у різних уральсько-сібірських народів. Ті варіанти виложені досить повно у д. Веселовського, так що ми додамо лише вказівки на вогульську легенду, наведену в Lucien Adam, *Une genèse Wogoule*, в *Revue de Philologie et d' Ethnographie* т. I (Paris, 1874, publ. par M. de Ujfalvy, та передруковану в H. De Charencey, *Une légende cosmogonique* (Havre, 1884) і на бурятський варіант оповідання про сотворене чоловіка та собаку, наведений у статі д. Шіфнера *Zur vergleichenden Thiersagenkunde*, в *Ausland*, 1862, нр. 3. Далі ми дамо лише короткий погляд на ті північні оповідання, аби висловити нашу загальну гадку про місце, яке вони займають в еволюції звисних дуалістичних легенд про сотворене світа. На нашу гадку ті оповідання мають у собі відгуки сібірсько-турецьких тай алтайськомонгольських дуалістичних легенд, але іноді з ослабленим дуалістичної ідеї, а іноді в сумішці в туземними оповіданнями, що по части нагадують американські, іноді з християнською номенклатурою, дійсно перейнятою від Русинів.

У Вогулів бачимо поринання одного з богів за землею, в формі або в одїжї птиці, але без антагонізму між богами і аж після того, як сотворено було старшим богом житло для першої пари людей або молодших богів, хоть і тісне, той деміюрг уявляє ся сином тої пари. В легенді посвоячених Вогулам Маньозів виведено дві птиці, з яких одна дістає частину землі з моря, а друга пробує робити те саме, але без успіху, впадає в омертвінє тай очунює ся першою птицею. У Бурятів біла водяна птиця, без усякого антагонізму з Богом, по його наказу дістає глину зо дна моря і сама сіє її по поверхні моря. У Якутів в одних оповіданнях зовсім нема поринання,

<sup>1)</sup> Зазначимо одну коінциденцію, якої поки що пояснити не можемо, а то схожість оповідання алтайського про сотворене діаволом сонця, та гжатського (Смоленськ. губ.) про сотворене сонця й місяця теж діаволом (Етнограф. Обзор. VII, 263 і X, 239—240). Між обома оповіданнями посередників нема, але сила діавола в обох перевершує ту, яку він має звичайно в оповіданнях руських, і відповідає тій, яку він має в алтайських.



а Бог творить землю, а диявол псує її горами, долинами й ріками, або розриває землю, подібно тому, як її продіравлює Аріман у Бундегешу. Безпосередній вплив іранських ідей на Якутів не буде чудний, коли згадати, що се нарід турецького племені і жив давнійше далі до південного заходу від теперішнього житла. В иншій якутській легенді є поринає двох птиць (схоже з легендою Маньозів тай американськими), але тутже виведено на сцену Ісуса Христа, його матір, Николая Чудотворця та 7 ангелів, при чім орудницею в сотворенню являє ся мати Ісуса Христа. Інтересний дальший дослід якутських легенд, аби означити, на скільки заховано туземної мітології під тою християнською номенклатурою.

Нам лишає ся тепер кинути погляд на західніх сусідів руських Славян. Тут находимо лише крайне ослаблені відгуки займаючого нас дуалістичного оповідання, які очевидячки зайшли від Русинів. Так у Словаків находимо лиш оповідане про походжене гір, так що Бог ніс у платку землю тай сів її, а диявол біг за ним і продер платок, через що висипали ся нерівности — Татри. А в тім годі напевно казати, чи ся словацька легенда вийшла з руського дуалістичного оповідання, бо в Болгар, у дуалістичнім оповіданню котрих нема сотворення гір дияволом, є така повірка, що „Дід Бог ніс торбу зерна, а торба була дірава; та де сипало ся зерно, там робили ся ліси й гори“. (Сборн. за нар. умотв. V, отд. III, 109). У Поляків є теж повірка про сотворенє гір така, що Бог сотворив землю зразу рівну, але диявол навчив качку, аби вона вкрала трохи землі; Бог, завваживши се, післав за нею половика, котрий як почав душити качку, то вона випустила вкрадену землю і з неї стали гори. Інша польська легенда задержала з руською оповідання лише те, що Бог творить сушу з зеренця піску, покладеного на хрест із двох риб.

Більше взяла з руського оповідання легенда литовська, в якій чорт поринає за землею на розказ Бога, але набирає землі не лише в рот, або в руки, але і в вуха, ніс, очі й т. д.

Очевидячки — католицький клерикальний вплив зупинив розпросторенє дуалістичних легенд на захід від руської області.

Д. Веселовский наводить із книжки Fr. Müller, Siebenbürgische Sagen (162) зміст румунської космогонічної легенди, завважуючи зовсім вірно, що вона не визначає ся сохрانیстю: „В початку світа була сама вода, Бог посилав архангела Гавриїла дістати зо дна (моря?) піску, але його вимулило



у нього з рук, лишили ся за нігтями лише зеренця піску, з яких Бог і творить землю. Вона простерла ся на воді рівно, як корж, але їжак промовив із корчів, що вона повинна би бути грубша. Такою Бог її й зробив". (Веселовскій, Разысканія, XI—XVII, 364). Д. Сирку сказав д. Веселовському, що дуалістичне оповідане про сотворенє світа звісне й серед бессарабських Румунів; супірником Бога являє ся чорт. Дуже було би бажано мати в друку таке оповідане. Поки що про трансильванське оповідане важко судити рішучо з огляду на його вживочність. Але сама його вживочність не промовляє за тим, аби воно лежало близько вогнища розпростореня таких оповідань по Європі. Се оповідане більш анальоґічне з українською колядкою про поринанє апостолів, ніж з болгарським оповіданєм про поринанє діавола, і через те ледви чи може бути відгуком болгарської лєґенди.

---

Болгарське оповідане надруковане в „Обштѣ Трудѣ“, має в собі чимало подробиць, інтересних для порівняного дослїду реліґійних переказів, але ті подробиці по більшій частині виходять за межі предмета сеї праці. Через те обмежимо ся тут передруком, із декотрими доповненнями, наших заміток до французького перекладу того оповіданя, зроблених у *Mélusine*, 1888, нр. 10, — виданю мало розпростореному, особливо в Болгарії.

Епізод про цана й бжолу. Вся та частина лєґенди, ще більше ніж попередня, має на собі печатку ідей, присвоєчених іностіцизмови сірійському (Маркіон, Офіти) таї іранському (Манїхейці). Господь (Бог старого завіту) представляє ся тутечки слабшим від діавола: він не може спинити зросту землі таї звертає ся за порадою до діавола, котрий тут займає місце верховного бога. Ся подробиця анальоґічна з епізодом українського оповіданя, де зріст гір, що вийшли з рота діавола, спинив ся аж апостолами Павлом і Петром, а не Богом (Драгоманів, Малор. преданія и рассказы, 90). Коза — сотворіне діавола і в повірках українських (Чубинський, Труды, I, 49), білоруських (Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ, IV, 2), великоруських (Садовниковъ, Нар. сказ. Самарскаго края, 251), литовських (Етнограф. Обзор. VI, 140), німецьких *Grimm*, *Haus- und Kindermärchen*, нр. 148), вотяцьких (Веселов-



ській, Разысканія й т. д. XI—XVII, 367—368) В мусульманських переказах ангел смерти приходять до Адама в подобі цапа (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 42). Як ми вже завважили, подібні представлення можна виводити з старо-халдейських ідей, по яким коза являла ся ворогом лози, котра часто ототожнювала ся з деревом життя (Léonormant, Les origines de l'histoire, 2 éd. 75—83; див. далі рисунки).

З яєних причин, церковно-християнських і ще старинніших, бжолу мусіла представляти ся священним звірем. У одній сербській легенді (Krauss, Sagen und Märchen der Süd-slaven, II, 422) бжолу повстала з рани, зробленої Христови лихою жінкою. Ця повірка нагадує індійське представлення Крішні, якого легенда має багато спільного з Христовою, з бжолою на чолі (De Gubernatis, Mythologie Zoologique, II, 228) і грецька повірка, що Діоніс, убитий в подобі бугая, відроджує ся в подобі бжолу (там же). По повірках Чувашів і Велико-русів Казанської губ. бжолу повстала з пупа великого Бога або Христа підчас його мук. (Магницкий, Матеріали къ объясненію старой чувашской вѣры, 251, у Веселовского Разысканія й т. д. XI, 96). Подробиця про бжолу в болгарському оповіданні може бути зближена з повіркою кавказькою, де бжолу—одинокі звірі, полишені Богом у раю (De Gubernatis, *ibid.* 229 і 230, де наведено німецьку ілюстрацію, по якій „чесність бжолу походить із раю“). Українська повірка, по якій сьв. Зосима (вкупі з сьв. Савватієм, опікун бжолу у Велико-русів) виніс бжолу з „краю ідолів“, або, по иншій „із гори“, видає ся нам поспованем подібної кавказької повірки. А в тім на Україні, як і в Велико-росії, є й инші повірки, що бжолу—лиха тай старає ся навіть ошукати Бога (Драгоманів, *op. cit.* 12; Das Ausland, 1870, *nr.* 50). У мадярських повірках бжолу теж то лиха, то сотворіне Бога (H. v. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 94—95). У Болгарії записано й инший варіант наведеного висше епізоду про службу, яку зробила Богови бжолу: „Коли Бог сотворив небо й землю, то землю сотворив більшу і небо не могло накрити її. Бог бачив, що діавол щось балакає з їжаком, і післяв бжолу слухати, що вони балакають. — „Не знає Бог, казав діавол їжакови, узяти прута та бити землю, аби стали доли-верхи, доли-верхи, тоді земля зробить ся менша і небо зможе накрити її“. — Бжолу вчувши се пішла тай сказала Богови. Тоді зробив Бог долини



й гори на землі, і небо накрило її, та тоді поблагословив бжолу: слина її нехай служить за світло на хрещене й вінчане, а вулий її за молитву“. (Сборникъ за народнитѣ умотвор. т. IV, отд. III, 129); подібне без діавола й бжолу там же I, 205. Пор. висше українську колядку про суперечку між Богом і сьв. Петром, де земля менша від неба, тому що нерівна.

Запис Адамів. У Болгарії записано й инший договір з діаволом, близький до оповідання писаних славянських апокріфів. Він поміщений у Сборнику за народн. утворення, т. VI, отд. III, 113. Після вигнання з раю Адам оре землю, а діавол йому боронить і нарешті каже: „Кóлаі за живеењето твое, іас чарето ти го наїдуам от коа ке ми даїшь еден сенет за челатта твоја, што ке ти се родат: живите твої да бидат, а умрените мої“. Думале, шестале со жената си и се склониле, та му дал Адам еден сенет от раката, пишан на една плога со карв от снагата от Адама. Іа зел плогата гъволот и іа клал долу пот казано во пеколо. Стояла тамо и сите дуге, што умираа, сите во казано от вегната мака одеа, да дури отишол Ристос во вегната мака и іа окаршил плогата, што беше іа дал Адам на-место сенет“. (Пор. Тихонравовъ, Памятн. отреч. русской литературы, I, 12).

Дуже близькі до писаних апокріфічних устних українських оповідань про запис Адамів записані в Харківській губернії та надруковані в Етнограф. Обзорѣніи, кн. XIII—XIV, 74—76. Ув однім із них говорить ся між иншим, що камінь із записом Адамовим сам вийшов з Йордана після хрещеня „тричі родженого чоловіка“, се б то Ісуса Христа.

Бібліографію оповідань про запис Адамів див. висше.

Еволюція оповідань про запис Адамів представляє ся нам у такій формі: перший ступінь: договір між Ормуздом і Аріманом за періодичне володінє сьвітом; у памятках іранських (Бундереш, I, див. висше; Minokhired у Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, 95 — 98, 143); другий ступінь: договір між Сатанілом і Богом за те, що чоловік належати ме їм обом (у богумилів); третій ступінь: договір між Сатанілом і Богом за розділенє володіння землею й небом, мертвими й живими (в устних оповіданнях фінно-турецьких, закавказьких і двох болгарських — Общъ Трудъ и Периодическо Списание, див. висше); четвертий ступінь: договір між діаволом і Адамом за те ж (у славяно-руських апокріфах, у руських народніх оповіданнях і в болгарськѣм, що йно наведеним



висше). Але й у сих оповіданнях пам'ять про передущий ступінь зберігла ся в тім, що діавол не дозволяє Адамови орати землю, впевняючи, що лише рай і небо божі, а земля його, діавола.

Повість наведена у д. Тіхонравова під заголовком „Родження Каина и рукописаніє Адамле“ що до мотива запису стоїть окремо від усіх наведених висше.

Зачате від квітки. Зачате від квітки — одно з представлень дуже розширених у фольклорі різних народів. В Європі подибуємо його ще в класичному міті про Марса, родженого Юноною (Ovidius, Fasti, V, 253 і д.). В переказах східніх численні втілення богів відбувають ся через посередництво квіток, але подибують ся там і зачатя від квітки (Benfey, в Götting. gelehrte Anzeigen, 1858, 1511). Християнські апокріфи поясняють так народження багатьох святих. Так у французькій поемі XII ст. (Histoire littéraire de la France, XVII, 834—836) донька Авраама вагоніє від запаху цвіту дерева жита і родить Фануеля, котрий сам вагоніє в колії своїм від соку того дерева Анною, матірю Марії. Інша старофранцузька вірша „Sur la Conception“ згадує, що св. Анна зачала ся від квітки. Д. Веселовский уже зближав ці французькі вірші з епізодом нашого болгарського оповідання (Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, X, 418—423; Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія, 1888, Март, 245; Bonnard, Les traductions de la Bible en vers français au Moyen âge, 181; Chabaneau, Les romans de saint Fanuel, у Revue des langues romanes, 1885, Sept-Déc.). Один середньовічний переказ виводить зачатє самого Ісуса Христа від запаху квітки (Keller, Li romans des sept-sages, CXCVIII).

Ця тема розпросторена в багатьох казках і піснях народніх. Так у Pentamerone, 18; у Schott, Walachische Märchen: Florianu; у H. de Charencey, Le fils de la vierge; id. Les traditions relatives au fils de la vierge. Богато болгарських таї інших подібних оповідань про „самотворну дитину“ ми розглянули в статі „Народини Константина Великого“.

Представленє подібне тому, яке находимо в болгарськїм оповіданю про зачатє Марії від запаху квітки, подибуємо в мусульманських переказах, де Марія зачинає від того, що ангел Гавріїл подув на її груди (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 284). Численні церковні письменники, як Августин, Єфрем і н. казали, що Марія зачала вухом (Virgo per aurem impraegnabatur), і так вірять і тепер Мароніти (A. Maury,



Essai sur les légendes pieuses du Moyen âge, 179—180). Так само думали й богумили. (Thilo, Codex apocryphus N. Testamenti, 838).

Народини Ісуса. Чудесний вихід Ісуса грудьми матери в балканським оповіданню має собі подобу в оповіданню українським, де Ісус вийшов із матери головою, після того як дух святий увійшов у неї устами (Чубинський, Труды экспедиции, I, 152). У переказах Мандейців подібним чином родилися Іван Хреститель та й Ісус (Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, 4—6, 136—137). Як каже А. Лянт, подібне ж говорить ся в старій християнській ірландській легенді, ще не виданій (Lang, Myth, ritual and religion, I, 133, note). По переказах буддистів Будда вийшов з лона матери боком (Lalita Vistara, trad. de Foucaux, 77; Коерпен, Religion des Buddha, I, 76, 77). Християнам звісний був давно сей переказ у скріпленій формі, бо вже св. Єронім говорив, що „по переказу тімносфістів індійських Будда родився від дівчини боком“. (Rhys Davids, Buddhism, 183, note 1). Зрештою подібні садки розпросторені навіть у диких народів (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV, 141—143; de Charencey, op. cit.).

Іордан. Брат Марії Іордан у болгарським оповіданню — розуміє ся, Іван Хреститель. Східні перекази все вважали його близьким свояком Марії. Вже в євангелію Луки (I, 36) Єлисавета, мати Іванова, названа своячкою Марії. Апокріфічне протоевангеліє називає Івана кузином Марії (Brunet, Les evangiles apocryphes, 122, ch. XI). По переказах Мандейців Маріям, мати Ісусова, та Інохвей, мати Іванова, були сестри (Siouffi, l. c.). Епізод болгарського оповідання про напад Іордана на жите Марії жде ще пояснень від досліду східних месіянїстичних легенд.

Юда. Вихідною точкою легенд про Юду, як епізод у болгарським оповіданню, могла бути зміна представлень тих ігностиків, котрих називали Каїнітами та Юдаїтами і котрі шанували Юду як свідомого впорядчика спасіння людей через смертне покарання Христа (Matter, Histoire critique du Gnosticisme, II, 255; Migne, Dictionnaire des Apocryphes, II, 449). Епізод про Юду в болгарським оповіданню подибує ся в коптійській легенді, вставлений в апокріфічні Дії св. Андрея та Павла. Тут ап. Павло каже, що сходячи в ад бачив Юду, котрий йому розказав, що зрадивши Ісуса він дізнав ся, що то правдивий



Господь і через те віддав первосвященникам гроші й випросив у Ісуса прощу. Ісус простив його, післяв його в пустиню й казав не боятися нікого. Але диявол явився перед Юдою роззявивши пащеку. Юда налякався і признав диявола Господом. Покаявшись, Юда рішив повіситися, аби випередити Христа в Amenthes (староєгипетське житло померших). Ісус явився в ад і вивів усіх окрім Юди. Коли сторожа ада оплакувала диявола, у котрого Ісус відібрав душі мертвих, то диявол сказав, що у него лишилася одна душа. Ісус післяв архангела Михаїла взяти відти Юду та помістити в Amenthes. (Douhet, Dictionnaire des légendes du christianisme, éd. de Migne, 120—122. Тепер рідке виданє).

## VI.

Розвій представлень про Сатану-Диявола: Найдавніші біблійні представлення про Сатану — ангела-завинника, про Азазеля-духа пустині та про змію. — Дуалізм у Єгиптян (Сет і його змія) таї Гранців. — Диявол у пізнійших, грецьких книгах Біблії; Асмодей кн. Товита. — Демонологія апокріфа Еноха: боротьба між ангелами. — Демонологія Нового Завіта: Сатана, Беліал, Бельзебул і т. п. — противник Христа. — Дракон в Апокаліпсії. — Еосфорос-Люцифер у пророка Ісаї. — Ангелологія та демонологія у талмудистів і мусульманів. — Перерібка й систематизація старих демонологічних матеріалів у батьків християнської церкви. — Сатана й ангели його в византийсько-славянських Псалмах і подібних писаннях. — Боротьба Михаїла з Сатаною в устних руських оповіданнях. — Сатанал у „Бесѣдѣ трехъ святителей“ копій руських і болгарських. Нові риси в болгарській копії. — Устне болгарське оповіданє про сотворенє раю Бельзебулом. Паралельне українське оповіданє. — Сотворенє ангелів і демонів по „Свитку божественныхъ книгъ“. — Відсутність подібного оповідання у Славян болгарських. — Його українські далекі подоби; близькі до нього оповідання у Велико-русів і фінно-турських народів від Волги до Алтая. — Оповідання про попсованє Сатаною тіла Адамового: північно-руське рукописне, болгарське устне, українські (з особливим розвитом епізода про собаку), великоруські, фінно-урало-алтайські. — Признаки оригінальності алтайських оповідань. — Гіпотеза про рух тих оповідань у Росію з північного сходу. — Варіанти мадярський і литовський. — Місцеве обробленє староболгарських апокріфів у різних славянських країнах. — Різнородність доріг і способів переходу дуалістичних оповідань із Азії в Європу.

Розібрані вище дві болгарські устні легенди таї схожі з ними легенди інших народів і Liber Ioannis, яку можна з певним правом



зачислити до староболгарських пам'яток, мають у собі цікаві взірці загальних середньовічних і теперішніх простонародніх уяв про Бога й діавола. Аналізуючи дані тих пам'яток, ми мусіли, аби не відхиляти ся від головної теми — розглянення легенд про поринання Сатанаїла в море за землею, полишати на боці інші мотиви, теж дуалістичні. Окрім того славянські апокріфи та й усна словесність представляють іще нові дуалістичні легенди, присвячені з тими, які ми доси розглядали. Мусимо звернути ся до всіх таких легенд.

Тепер, коли вже неможливо бачити в усіх тих легендах останків старинної славянської мітології, ясно, що маємо тут діло з свого рода *mixtum compositum*. Треба, значить, розглянути критично його складові елементи.

Ті елементи не зовсім улазять ся в рамки не лише церковно-християнських ідей, які виростили на ґрунті європейських ідей, але навіть у рамки звисних греко-славянських апокріфів. Для доброго розуміння історії повстання таких уяв про Бога й діавола треба найперше означити їх відносини до європейсько-християнських. Для розуміння ж самих ідей жидівсько-християнських треба розглянути й сі остатні історичною методою.

Новіша літературно-критична та й історична екзететика показала, що у Жидів дуалістичні ідеї про Сатану-Діавола, яко споконвічного ворога Бога, не належать до найстарших національних вірувань.<sup>1)</sup>

У Біблії Сатан (на Satan), се б то супроти стоячий, противник, обжалувач, свого рода прокуратор, — являє ся в книзі про Йова між „синами божими“ (*benè ha Elohim*; у грецьк. перекладі ангелів: *οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ*), які зібрали ся перед Єговою. (І, 6). У книзі прор. Захарії (III, 1—2) Сатан стоїть перед Єговою, аби обжалувати верховного сьвященника, якого потому прощає Єгова. В Параліпоменон, — одній із найпізніших книг біблійних, Сатан сповняє ролю, яка в старшій книзі приписана самому Єгові, а власне в II кн. Самуїла (XXIV, 1) сказано: „гнів Єгови западав против Ізраеля і він підняв

<sup>1)</sup> Див. Stade, Geschichte des Volkes Israel; Piepenbring, Théologie de l'ancien testament; Schenkel, Bibel-Lexicon (статі Engeln, Satan und Dämonen і и.); Herzog, Real-Encyclop. der protest. Theologie (див. Engeln, Teufel і и.); Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus; Spiegel, Avesta й и.



проти них Давида, кажучи; зроби спис<sup>а</sup>, — а в кн. Параліпоменон (XXI, 1) про сю саму подію каже ся: „Сатан підняв ся проти Давида і спонукав його зробити спис“.<sup>1)</sup>

Старинні Жиди вірували в істнуванє ріжних духів (по грецькому демонів), жиючих переважно в пустинях, але не ставили їх в опозицію Єгови. Навіть у Законі (Левит, XV, 8—10) викладає ся обряд покаянного жертвоприношеня, цапів, — одного Єгови, а другого Азазеля; остатнього (цапа) мусять пустити в нустиню для Азазеля, — очевидячки головного духа пустині.

Змія в звісному місці про гріх Еви й Адама в книзі Битія (Ш, 1 — 15) не має нічого спільного ані з Сатаною, ані з Азазелем і подібними йому духами. Се попросту один зі звіврів земних — „змія, найхитрійший звівр полевий“, якого проклинає Єгова між усякою худобою та всякими звіврами полевими“. Тай се оповіданє не можна вважати за належне до найдавнійших національних жидівських переказів, бо представленє про змію в нїм перечить поклоненю зображеня змії у Жидів. Навіть у часи редакції біблійних книг жидівський переказ приписував самому Мойсееви збудованє мідяної змії, на яку мали „дивити ся Жиди, вкушені пекучими зміями“, коли „Єгова післав тих змії“ на них (кн. Чисел, XXI, 6—9). У II кн. Царств оповідає ся, що те зображенє зберігало ся навіть у єрусалимськїм храмі аж до царя Єзекії, при якім його розбито, „бо діти Ізраєля доти палили перед ним пахощі“ (XVIII, 4). Біблійні оповіданя, розуміє ся, змнякшують факт, що в Жидів давнійших часів істнував формальний культ Бога в подобі змії. В основі імени серафимів лежить імє seraph, себ то змія. Характерно, що навіть Йосиф Флявій у кінці I ст. по Р. Хр. держить ся старих представлень і передаючи з легкими змі-

<sup>1)</sup> Що по старожидівським гадкам Єгова не вагував ся піддавати через своїх ангелів пагубні думки царям, аби знищити їх, се видко з характерного місця в II кн. Царств, XXII, 19—23, де Єгова бажаючи знищити царя Ахава питає ся своїх ангелів: „Хто ошукає Ахава, аби він пішов (війною) в Галаад і погіб там?“ — Один із духів виходить, стає перед Єговою й каже: „Я його ошукаю!“ — „Як?“ — „Я буду духом брехні в устах його пророків“. — У звисних оповіданях про душевну слабість Саула на него находить „злий дух, що виходить від Єгови“ (в грецькїм перекладі *πνεῦμα πονηρὸν παρὰ Κυρίου*, див. Самуїла XVI, 14—16, 23)



нами оповідане кн. Битія втрати Адамом-Евою раю, бачить у їх скусителю лише змію, і лише приписує їй заздрість на людське щастя (*Antiquit. Iudaicae*, I, 1).

Тим часом у інших народів старинного Сходу встиг розвинути ся систематично дуалізм, якого зачатки є в усіх мітологіях. При тому темний і злий бог, а з розвитком зачатків більше філософичної теогонії — бог земний, матеріальний у протиставленстві до небесного, ідеального, почав у багатьох народів уявляти ся в подобі змії. Так уявляв ся у Єгиптян Сет-Тіфон, супротивник Озіріса, сам поборнений потім сином Озіріса Хоросом, по чім Озіріс воскресав та стає царем і судцем мертвих. Той Сет персоніфікував ся в подобі змії Апоісіс.<sup>1)</sup>

Про дуалізм іранський і про значінє в ньому змії, головної породи, коли не взірця Арімана, ми мали доволі нагод говорити в отсій праці. В Ірані дуалізм із означеною в нім роллю змії розвив ся найсистематичніше.<sup>2)</sup>

Подібні іранським дуалістичні ідеї видко в Жидів уже досить пізньої епохи, не лише після неволі вавилонської та персидського панованя, але навіть аж ув александрійську епоху. Перша жидівська пам'ятка, в якій видко сліди дуалістичних

<sup>1)</sup> Єгипетські уяви про Сета й Апоісіса див. у Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern*, II. B., 102 і д. та Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter*, 117 і д. Пробу заведеня в огляд староегипетської релігії дійсно історичної, еволюційної методи зробив Мастер у своїх статях *La Mythologie égyptienne*, в *Revue historique des religions*, XVIII і XX.

<sup>2)</sup> Звід даних про іранський дуалізм див. в перекладах Авести Spiegel'a, de Harlez і Darmsteter і в поясненях до них перекладачів, тай у Justi, *Der Bundeshesh*, Spiegel, *Eranische Alterthumskunde* й *Traditionelle Litteratur der Parsen*, у Darmsteter, Ormazd et Ahriman, Windischmann *Zoroastrische Studien*. Накопечна редакція Авести й особливо Бундегеша досить пізня, а власне належить часови Сасанідів. Але судячи з даних, достачених порівнянням вірувань іранських і Арійців ведійських, тай вісток находжених у класиків можна твердити, що оснівні вчення іранського дуалізму, а власне віра в дуалістичне сотворенє світа, в часове допущенє сили Арімана, в післязначиттво мессії-вчителя Зороастра та в будушу появу мессії-Созіоха й знишенє сили Арімана й т. и., істнували в Іранців ще до IV ст. перед Р. Хр. і в основі, розуміє ся, далеко давніше IV ст. Між іншим у книгах іранських оповідає ся про не одноразове уговканє слугами Ормузда ріжних змій та драконів, пород Арімана, та про замкненє їх під землею.



ідей, се так названа книга Премудрости Соломона, яка існує лише в грецькій мові й якої час редакції означає ся в I ст. перед Р. Хр. Тут каже ся, що Бог сотворив чоловіка незнищимим, але з задрости діавола (*διαβολος*) смерть увійшла в світ, і що спокушують ся ним, хто з його партії". (*Sap. Solom.* II, 23—25). Тут імовірно говорить ся про вбивство та вбивців.<sup>1)</sup> Словом же *διάβολος* перекладає ся імя Сатан у грецькім перекладі Біблії, зробленім імовірно в II ст. перед Р. Хр. Се слово — клеветник, убільшує первістне жидівське значіне слова сатан — противник.

У книзі Товита, яка те ж існує лише в грецькій мові й зачисляє ся гострими біблістами до апокріфів, введена особлива демонічна особа Асмодей, котрого силу нищить ангел Рафаїл.<sup>2)</sup>

Значний поступ у розвою демонології та заразом і оброблення старих жидівських переказів у дуалістичному дусі представляє т. назв. книга Еноха. Ся книга зберігла ся лише в етіопськім (абіссінськім) перекладі, імовірно з грецького. В сій книзі, крайне важній для поясненя й інших апокріфів, в тім числі й славянських, оброблено між иншим у дуалістичному дусі коротке й навіть уривочне оповіданє, поставлене в кн. Битія перед потопою, про те, як повстали велитні (по грецьки іїанті): „Бачили сини божі (*benè haélohim* — у грецькім перекладі тут так і полишено: *υιοί τοῦ Θεοῦ*), що доньки чоловічі прегарні, тай вибрали собі з них жінок... Велитні були тоді на землі; повстали вони потім, як сини божі приходили до доньок чоловічих і остатні дали їм дітей" (Битіє, VI, 2, 4).

<sup>1)</sup> В імені Асмодей багато вчених (Graetz, Spiegel, Kohut і п.) бачать іранське імя Ешма-Дева або Дазія — один із духів (девів) Арімана Aeshma. Сему трібував перечити Ізр. Леві (в *Revue des études juives*, 1884, I, 64). Про Aeshma див. в de Harlez, Avesta, index. А в тім на нашу гадку вся основа книги Товита находить ся в індійській легендарній історії Вікрамадітії (в двох її частинах „25 оповідань Трупа“ монгольської редакції, та в „32 оповіданях Трону“) й є одна з паралель тих оповідань про вдячного мерця, які існують і в болгарськім народі; див, окрім варіантів, на які ми вже мали нагоду вказати тут (се б то в Сборн. за нар. умотв. — М. II.), — у VIII т. Сборника, отд. III, 178—180, де вказано й декотрі заграничні варіанти.

<sup>2)</sup> У Др-ва: „объ убійствѣ и убійствахъ“. — М. П.



Книга Еноха розказує сю легенду докладно: „Коли діти чоловічі розмножили ся, то їм народили ся доньки стрункі та гарні. І коли ангели, діти небесні, побачили їх, то залюбили ся в них і сказали одні одним: виберім собі жінок із роду людського тай родімо з ними дітей. Тоді Саміаза, начальник їх (імя незвісне в Біблії) сказав: „Я бою ся, що ви не зможете сповнити те що загадали, і що я сам буду покараний за ваш переступ“. Але ті відповіли йому: „Ми кленемо ся тобі“. І справді вони заклили ся, тай звязали себе обоюсторонніми клятьбами. Їх було 200 і спустили ся вони на Арадїс, місце, що находить ся коло гори Армон“. Енохова книга дає потім імена головних із тих ангелів і розказує, чого вони навчили людей — робити зброю, прикраси, рисованя бров (сього навчив Азавіель), чарівництва, астрономії й т. п. Тоді Михаїл, Гавриїл<sup>1)</sup>, Рафаїл і и., почувши крик людей, терплячих від беззаконства, звернули ся до Всевишнього з жалобами. Всевишній посилає одного ангела до Ноя сказати йому про потопу, а Рафаїлови каже: „Візьми Азавіеля, звяжи йому руки й ноги, кинь його в мраку й лиши його в пустинї Дудаеля; зроби так, аби на нього падало каміне тяжке та гостре, вкрий його тьмою. Нехай він лишить ся там вічно й не бачить сьвіта; коли-ж настане день суду, то потопи його в вогонь“. Сказав Бог потім Михаїлу: „Йди та звісти про кару, яка жде Саміазу й усіх тих, що теж були у тих переступах, що з'єдинили ся з жінками... Коли їх діти (велитні) будуть знищені, тоді вони кинені будуть у глибину вогню, що мучити ме їх без перестанку, тай там вони полишать ся на віки“ (Кн. Еноха, VII—XI, у Migne, Dictionnaire des apocryphes, I, 427—434).

Енохова книга або її оповідання очевидячки були звісні авторови Посланія апост. Юди, бо в нїм говорить ся, що Бог „держить до великого дня вічно закованих у мраці ангелів, котрі не зберегли свого чину й лишили своє житло“ (ст. 6). Подібне читаємо у II. Посланію ап. Петра (IV, 2), де місце замкнення „согрїшивших ангелів, окружених пїтьмою, як ляцюгами“, названо тартаром.

<sup>1)</sup> В Біблії сї ангели названі в-перше у кн. прор. Даниїла (VIII, 16; IX, 21; X, 13, 21; XII, 1), якої редакцію нові екзегети кладуть у 1/2 II ст. перед Р. Хр., в епоху боротьби Маккавеїв із сирійським царством (Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 1891, 256—260).



У книгах Нового Завіта, що як звісно дійшли до нас по грецьки й по всій імовірності й були написані первістно в тій мові, находимо дуже багато демонологічних матеріалів.

В Посланнях апостола Павла говорить ся між иншим і про „князя могутности повітря, що діє в людях бунтівних“ (*ἄρχων τῆς ἐχουσίας τοῦ ἀέρος τούτου*) (Ефес. II, 2) та про Сатану, котрого ангел (*ἄγγελος Σατανᾶ*) бє апостола (II Коринт. XII, 7) і про Белїала (по сірійськи знач. злоба), яко про супротивлежність Христови, як пїтьма супротивлежна сьвітлу, неправда правді (II Коринт. VI, 14—15).

У сїноптичних євангелїях, окрім рїзних безіменних злих духів названі спеціально Бельзебул, князь демонів (*Βελζεβοὺλ ἄρχων τῶν δαιμονίων*) (Матея XII, 24, 27, пор. IX, 34; Марка III, 22; Луки XI, 15, 18, 19). Сей Бельзебул (у болгарськїм оповіданю далі Зерзебул) ізроблений зо старозавітного Beelzebub або лїпше Baal Zebub, бог фїлистимського мїста Екроп, до якого цар Ахазїя посилає (людей) за порадою в його слабости (II Царств. I, 2, 3, 16). Окрім того часто називає ся діявол, який особливо цїкаво згадує ся в віщованю страшного суду, в душі книги Еноха: „Коли син чоловічий прийде в славі тай усї ангели з ним“, судити „всї народи“, то скаже грїшникам: „Ідїть від мене, прокляті, в вогонь вічний, приладжений для діявола тай ангелів його“ (Мат. XXV, 31, 41). У сьв. Луки Христос каже Петрови по тайній вечері: „Симоне, Симоне, Сатана (*Σατανᾶς*) закликав вас, аби просїяв як пше-ницю, але я попросив за тебе“ і т. д., — так що тут уява про Сатану приближає ся до старозавітної.

Діявол же виведений яко спокусник Ісуса в важнім оповіданю про пробуток остатнього в пустинї, де ангели названі яко супротивність отсему діяволу (Мат. IV, 1—11). Те саме у Луки, IV, 2—13. В євангелїю Марка в відповідному місці названий Сатана (I, 13). <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Пор. у Зендавесті спокусу Зороастра Аріманом: Vendidad III, Fargard VI, 20—26 (перев. de Harlez, 192—183; перев. Spiegel, I, 142—143). Цікаво порівняти з сим коротким оповіданєм Авести довші індійські оповідання про спокусу Будди, які новїйші європейські любителі буддїзму вважають жерелом христїянських (Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddasage und Buddalehre, 156—162). Нам бачить ся, що іранське оповіданє, зовсїм умістне в дуалістичній системі Авести; менше вмістне в історії Будди й могло служити жерелом як буддїйських так і західніх історій.



В євангелію Луки находимо слова Ісуса, які послужили в середні віки вихідною точкою цілих демонологічних образів: „Я бачив Сатану, як він упав із неба мов блискавка“. (X, 18).

В Апокаліпсії сьв. Івана находимо оповіданє, яке послужило таким же богатим жерелом середновічних демонологічних ідей: „На небі з'явито ся велике чудо: жінка, одягнена у (світло) сонця, що має місяць під ногами, а на голові корону з 12 зьвізд. Вона була вагітна й кричала, бо находила ся в труді та болях родження. Інше чудо з'явило ся теж на небі: раптово став видний великий червоний дракон. Він мав 7 голов і 10 рогів і на головах 7 діядем, хвостом своїм він потягнув  $\frac{1}{3}$  зьвізд небесних і скинув їх на землю, і став перед жінкою, аби прожерти дитину, як лише вона вродить його на світ. І жінка породила сина, що має кермувати всіми народами залізною різкою. Дитину взято перед Бога, до його трону, а жінка втікла в пустиню, де Бог приладив їй пристановище, аби її там годовано протягом 1260 днів. Тоді зняла ся на небі битва: Михаїл і ангели його (виступили) бити ся з драконом, і дракон і ангели його били ся, та не могли побідити, і навіть місце, яке вони займали, опинило ся нарешті не на небі. Він був скинений, великий дракон, старинна змія, яку називали діявол і Сатана (*ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς*), соблазнитель усеї землі, він був скинений на землю тай ангели його з ним. І чув я на небі сильний голос: Тепер щастє, могутність і царство належать нашому Богу і властє його помазаннику, бо він ізкинений, обвинитель наших братів, той, хто обвинувачував їх день і ніч.. Через те трясеть ся з радости небеса тай ви, що живете на них! Нещастє землі й морю, бо діявол спустив ся к вам, повний великої люто-сти, що йому лишило ся мало часу“ (XII).

Потім іде опис марного нападу дракона на жінку, котру захистила земля, новий привид апостола (звір, похожий частинами на леопарда, медведя й льва і т.) і після уговканя дракона: „І бачив я, як ангел спустив ся з неба тримаючи в руці ключ від безодні та грубий ланцюг; він узяв дракона, старинну змію, що є діявол і Сатана, тай закував його на 1000 років. Потім кинув його в безодню тай замкнув на ключ і запечатав, аби той не зводив з дороги народи, поки не сповнить ся 1000 років. Потім він мусить бути випущений на короткий час“. (Там же, XX, 1—3).



В тім же крузі іванівських памяток находимо представлене про злого духа, яко про князя сего сьвіта, противника Ісуса-Слова: коли після воскресеня Лазаря з неба чути голос божий в присутности товпи людей: „Я його прославив і ще прославлю!“ — Ісус каже: „Тепер відбуде ся суд над сим-о сьвітом; теперечки князь отсего сьвіта (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*) буде прогнаний“ (Іваново еванг. XII, 28, 31—32). Перед своїм арештованем Ісус каже: „Князь отсего сьвіта приходить“ (там же, XIV, 30). Обіцяючи своїм ученикам післати їм від батька нового наставника (*ὁ παράκλητος*) Ісус каже, що князь отсего сьвіта осуджений (там же, XVI, 11). Із сих слів виведено представлення про спеціальну участь діавола в росп'ятю Христа, про побіду над ним Христа тай його budouчого посла.

Із таких новозавітних матеріялів зложила ся у християн систематична демонологія, при чому товмачі тих матеріялів зірупували коло них і інші матеріяли ріжного походження. Між остатніми важне місце власне в есхатології християнській заняло витолкованє, яке дає ся в книзі пророка Ісаї в порівнаню царя вавилонського з ранішньою зьвіздою (*ἑωςφόρος* або *φωςφόρος* по грецьки, *lucifer* по латинськи, денниця по славянськи). Радіючи скиненю величності Вавилоня Мідянами (Персами) жидівський письменник каже між иншим: „Як ти впав із неба, ти блискучий сину ранішньої зорі! (як) ти звалений на землю, ти, що скидав esi народи! Ти гадав собі: я підійму ся до неба, поставлю свій трон високо над зьвіздами тай сяду на горі небесній (буквально: на горі зборів) на крайній півночі. Я підійму ся до обляків, зрівняю ся з Найвисшим. Але ти скинений до пресподньої, в найглибшу яму. Ті, що бачать тебе, дивлять ся на тебе напружено, дивлять ся на тебе з сумнівом: чи той се чоловік, котрий казав трясти ся землі, котрий тряс царствами, котрий обернув сьвіт у пустиню тай пустошив міста й не давав волі бранцям“ (Ісаїя, XIV, 3—16. Цитуємо з перекладу виданого Kautsch-ом, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, зробленого ріжними вченими, відповідно ліпшим коментаторам, і з перекладу Reuss, *La Bible, Les Prophetes*, II, 190).

В отсїм куснику, розуміє ся, є натяки на вавилонські або халдейсько-іранські космологічні представлення, які певного часу могли бути спільні в сакій чи такій формі й Жидам.

Зьвізди й планети, яко сьвітятчі предмети, звичайно зачисляють ся до добрих богів, але иноді мітологічна символіка,



навіть наївна, а тим більше трохи астрономічна, дивить ся й на зьвізди як на прихильників ночі і через те ворогів ясного, сонічного тай старинно-небесного бога. Така ідея прорвала ся у Ведах, де Узанас (денниця) названий наставником Азурів (злих демонів), противником сонця — Індри, грабіжником небесних коров і т. п.<sup>1)</sup>

В Халдеї, особливо пізнійшого часу, з розвоєм систематичної астрономії, планети, яко сьвітила з ходом нерегулярним у порівнянню до нерухомих зьвізд, почали вважати ся істотами ворожими верховним богам і людям, і в одній із пізнійших іранських книг Мінокерет 7 планети представляють ся jako слуги Арімана, котрий через них переносить призначені долею богатства від добрих до злих.<sup>2)</sup>

Дуже може бути, що в часи написання книги пророка Ісаїї в халдейсько-жидівських кругах були подібні ідеї про вороговане найблискупійшої планети з небесним богом коло північної гори, навкруги котрої по багатьом східним космогоніям крутять ся сьвітила, хоть тут наведене висше місце в кн. Ісаїї й не зовсім ясне. Та в усякім разі більша частина образів у сїм місці належить вавилонському цареві і сама планета згадана тут лише для порівняння. Але коли складала ся юдейсько-християнська домонологія, то се місце, з усіми його образами, витолковано як історію гордості й упадку Денниці-Люцифера, який став зовсім особою тай ототожнив ся з тим Сатаном, котрого впадок у формі блискавки бачив Ісус, по євангелію Луки. Потім ся історія, засвоївши собі образи з книги Еноха й Апокаліпсиса Івана про боротьбу ангелів з демонами, була перенесена в початок сьвіта, в перерву між творенем і гріховпадом Адама, при чому стало ширити ся вже готове у Івана ототожнене старинної змії з драконом, якого побивають ангели.

Дуже імовірно, що коли всі ті старозавітні тай новозавітні елементи витолковували ся й зливали ся таким чином у цілну систему, то в кругах юдео-християнських уже ширили ся готові дуалістичні оповідання, які лише вимагали потвердження авторитетами сьвятого письма. Що ті легенди не були походження виключно жидівського і що в них мусіли взяти участь сінкре-

<sup>1)</sup> Langlois, Rig-Veda, p. 91 (sect. I, lect. 6, h. 3, v. 10); A. Maury, Croyances et légendes de l'antiquité, 64.

<sup>2)</sup> Darmsteter, Ormazd and Ahriman, 322



тичні елементи різних східніх дуалістичних вірувань, се ясно для безпристрасного мислення.

Так то повстала ціла демонольоґічна епопея, котрої різні варіанти видко у середновічних християнських письменників і артистів, у Жидів-талмудистів і в Мусульманів і котра мала вплив на старі славянські оповідання, писані тай устні, які тепер находять ся й серед Славян, особливо балканських і руських.

Талмудичні оповідання кладуть історію боротьби між Сатаною й ангелами Єгови, які потому збунтували ся проти него, в початок твореня. Складачі Талмуда беруть ся сим доповняти біблійне оповідане про сотворене світа, бо Біблія не каже нічого про початок ангелів, яких виводить по-просту як готові істоти під назвою „дітей божих“, „чоловік божий“ (meleak Elohim, иноді попросту форма самого Бога — Elohim) або „борів“ (elohim). (Приміри див. у Piepenbring, op. cit. тай у Maurice Vernes, *Du prétendu polithéisme hebreu, passim*). Навпаки, іранські книги говорять про сотворене кождим із богів, Ормуздом і Аріманом, своїх ангелів, при чому самі ті боги вважають ся зразу сувічними, а потім (у церваністів) родженими від одного божества.

На гадку талмудистів ангели, як і демони, сотворені швидше від чоловіка, — на гадку одних другого дня твореня, разом із твердю небесною та вогнем, на гадку других пятого дня, разом із птицями. Декотрі талмудичні раббіни здогадують ся, що демони сотворені шестого дня твореня, вже тоді, коли наближав ся суботнішній вечір, і через те вони вийшли гірші й лютішні ніж ангели.<sup>1)</sup> На гадку більшої частини раббінів ангели окрім того сотворяють ся Богом раз-у-раз для щоденної служби, а демони розплодили ся ще й від злуки Адама й Еви з демонами тай плодять ся раз-у-раз.<sup>2)</sup>

Із талмудичних гадок про ангелів і демонів декотрі варто згадати спеціально через їх схожість із популярними представленнями християнських і мусульманських народів, які (представлення) по всій імовірности поветали під безпосереднім або посереднім впливом тих талмудичних гадок.

Так у талмудистів находимо ориґінальний розвій одного місця в книзі пророка Даниїла. Представляючи символічно на-

<sup>1)</sup> I. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 1711, II. B., 370—371, 409—410.

<sup>2)</sup> Eisenmenger, op. cit. 371, 412—415.



ступоване чотирьох держав, що володіли в передній Азії, та представляючи їх у подобі чотирьох звірів, жидівська книга дає образ Бога, орудника доль, у подобі Старого днями, що сїдає на вогненний трон, і ріка вогню розливалася й виходила перед ним; тисяча тисяч служили йому і десять тисяч мільйонів стояли перед ним. (Дан., VII, 9—10). Талмудисти оперли на цьому місці представлення про те, що окрім ангелів первосотворених що дня сотворяють ся з вогненної ріки тисячі ангелів на службу божу.<sup>1)</sup> З сим представленням аналогічні ті, які побачимо далі у народів тюркських і славянських, по яким ангели сотворені Богом через ковання або вибивання з каменя вогнених іскор. Ця аналогія може бути пояснена тим, що представлення жидівські, як і тюркські, могли мати спільні жерела напр. в іранському Сході.

На гадку декотрих талмудичних раббінів демони, сотворені шестого дня перед суботнішнім вечером, повстали з капель Адамового сімени,<sup>2)</sup> представлення аналогічне з тими, які побачимо далі в славянських устних оповіданнях, по яким чорти сотворяють ся Адамом із капель води, що падають із його пальців.

У талмудичних писаннях знаходять ся оповідання про те, що частина ангелів або демони не хотіли, аби Бог сотворяв чоловіка. Бог спалив вогнем невдоволених ангелів, або перемінив їх у демонів, а потім показав їм, що чоловік розумніший від них, бо назвав по імені всіх звірів, чого ангели не вміли зробити.<sup>3)</sup>

Ці оповідання перейшли в трохи зміненій формі в Коран і інші писання мусульман: у Корані Бог доказав ангелам, що Адам розумніший від них і казав їм поклонити ся Адамови; всі згодили ся окрім Ібліса, котрий сказав: „Ти сотворив мене з вогню, а його з глини“. <sup>4)</sup> Відси ворожнеча Сатани-Ібліса до Адама, соблазн Адама та й упадок Сатани-Ібліса.

<sup>1)</sup> Schenkel, Bibel-Lexicon, Engeln; Eisenmenger, op. cit. 371.

<sup>2)</sup> Eisenmenger, op. cit. 412.

<sup>3)</sup> Eisenmenger, op. cit. 411; Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 16; Порфирьевъ, Сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ; изслѣдованіе, 35—36.

<sup>4)</sup> Коран, II, 28—32, VII, 11; Weil, op. cit. 12—16. Ідея про те, що диявол упав тому, що не хотів поклонити ся Адамови, увійшла



При значнім побільшеню в демонольоїї талмудистів легендарних сюжетів, із яких багато мусіло бути перейнятих Жидами від сусідніх народів, основи тої демонольоїї лишилися досить вірні старим жидівським традиціям. А власне в отсій демонольоїї мало властиво дуалістичного елементу: демони являються найчастійше навмисними сотворіннями Бога; декотрі раббіни здогадують ся навіть, що демони обрізані, віруючі, знають закон; інші гадають, що демони служити муть Мессії для покарання нечестивих народів, або з часом очистять ся і стануть ангелами.<sup>1)</sup>

Далеко більше дуалістичних ідей бачимо в старій християнській літературі, яка розвила представлення геллено-жидівської літератури й очевидячки була більше виставлена на вплив ріжних більше або менше згелленізованих верстов людности ріжних сторін передньої Азії та північної Африки. Дуалістичні представлення в доктринах християн-іностиків звисні. Іностики витолковували в розуміню дуалізму навіть перші слова біблійного оповідання про сотворенє сьвіта, кажучи, що в тім оповіданю пїтьма — значить діавол, а безодня — демони, а сьвітло, сотворене Богом — син божий, який явив ся після Сатани, подібно тому, як у церваністів Ормузд родить ся після Арімана.<sup>2)</sup> Батьки церкви, боронячи гострійшу монотеїстичну доктрину, бороли ся проти таких толковань, і взагалі проти більше рішучого дуалізму, але признавали його ослаблені форми і через те поставили Сатану досить високо тай доповняли бі-

---

і в славянський апокріф Суперечка Ісуса Христа з діаволом, надрукований у Тихомирові, Памяти. отреч. литературы, II, 282—288. Вплив сеї ідеї можна бачити в початку українського оповідання із Харківської губернії, надрукованого в Етнограф. Обзоріи, кн. XIII—XIV, де Сатана (Данил-умниї) не хоче кланяти ся синові божому, котрому Бог казав представити на огляд воїнство небесне.

<sup>1)</sup> Eiseenger, op. cit. II, 432—433, 763, 467—488. Ідея про покаєня Арімана находит ся в пізнійших іранських книгах.

<sup>2)</sup> Див. між иншим Шестиднев або про сотворенє сьвіта Северіана (+ 415 р.), твір, який приписувано й Іванови Золотоустому, I, 5. (Migne, Patrologiae cursus, series graeca, LVI, 435. Славянський переклад є між иншим у рукописах казанської бібліотеки. Подібне в ученях Маркіона, Валентина та маніхейців у Шестидневі Василя Великого (Migne, op. cit. XXIX Nom. II in Hexaemeron, I, 4, XXX, 885 та в Шестидневі Івана екзарха болгарського (Описаніє рукописей Казанской библиот. 114).



блійне оповіданє про сотворенє сьвіта подробицями про сотворенє ангелів, між якими помістили на важне місце Сатану. На гадку Ляктанція, Іренєя й и. Бог сотворив зразу духа подібного собі, а потім иншого, в яким божественна святість не вдержала ся. Се — Сатана, котрий відвів і чоловіка від добра до зла.<sup>1)</sup>

Уже в III—IV ст. батьки християнської церкви звели в гармонійну догматичну доктрину матеріяли старозавітної тай ново-завітної демонології, представлені нами висше: ангели сотворяють ся перед чоловіком, демони виводять ся від упавших ангелів, при чому гріх їх у тім, що вони йдуть за Еосфоросом-Люціфером, який загордував і схотів бути рівним Богови. На сю драму, що відбула ся перед сотворенєм чоловіка, переносить ся боротьба архангела Михаїла й інших вірних Богови ангелів, поміщувана книгою Еноха в епоху перед-потопову, після злуки ангелів з доньками людськими, та боротьба Михаїла з драконом, поміщувана Апокаліпсисом у будуччину. Спокуса Еви Сатаною-діаволом являє ся наслідком оттого гріха Сатани-Люціфера та скинення його з неба.<sup>2)</sup>

Византійське письменство зсумувало ті представлення батьків церкви в тих творах, які мали за мету передати в цільній формі біблійну історію сотвореня сьвіта, доповнену новими матеріялами. Такі твори під іменем Палєй перейшли й до Славян, і от у копії славяно-руської Палєї, з рукописів XVI ст.,

<sup>1)</sup> Lactantii, Institutiones, II, 9.

<sup>2)</sup> Ріжні місця доктрин батьків церкви III—IV ст. вказані в розвідці Roskoff, Geschichte des Teufels, 1869, I, 220—233, 267—268. Див. теж інтересні виписки з гомілії Григорія Великого в статі про Михаїла й ангелів у Болляндистів, Acta Sanctorum, Septembris, die XXIX, tom. VIII, 8—10. Про те, як із часом у батьків церкви християнської поблекли представлення кн. Еноха про боротьбу Михаїла з ангелами, що злучили ся з доньками людськими, та як навіть уява про сю злуку стала вважати ся еретичною, див. у Roskoff, I, 267—268. Інтересні дані про старинні єгипетські та сірофенікійські елементи в християнських і мусульманських легендах про боротьбу сьв. Георгія (у мусульманів Khidr, ототожнений з Иллею, як сей із Геліосом) і сьв. Михаїла з драконом, представлені в меморіалі Clermont-Ganneau з нагоди релефа, що представляє єгипетського Горуса з птичим лицем, але в одежі римського офіцера, на коні, як убиває конем Сета-Тіфона в подобі крокодила, див. Revue Archéologique 1876, Septembre et Décembre: Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre.



Порфірьєвъ найшов ось яке характерне оповіданє про Сатану, наведене ним у його виданю „Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, по рукописамъ соловецкой бібліотеки“, ст. 83—85:

Тут при оповіданю про творенє четвертого дня (свѣтил) каже ся: „В сій оубо днь единъ отъ аггль, нарицаемый сатанайль, иже оубо бѣ старѣйшина ї-му чину и виѣ яко оукраси Бгъ твердь ту, о ней же рѣхомъ и землю, и развеличася гордостію, и рече въ помышленіи своемъ: коль красна поднебесная си и не вижу живущаго на ней. да приду на землю и обладаю ею и буду яко бгъ и поставлю престолъ мой на облацѣхъ. ту абіе свержє и Гдъ снебесѣ за гордость помысла его. по немъ же спадоша иже бывша подъ нимъ чинъ ї-й. аки песо\* просунушася с ѿбесе и проразисаша въ преисподняя; друзіи же ихъ на земли быша, другія же отъ нихъ на воздухѣ повѣси архаггельскій гласъ. Архїстратигъ Михаилъ сынъ начальникъ и воевода силы Ггя инго чину старѣйшинъ. видѣвъ отступника спадъша съ чиномъ своимъ и звучнымъ гласомъ крѣико и страшно рече: вонмемъ и гласомъ силы похвалимъ всѣхъ Бга. рекъ вонмемъ яко создани есмы на службу отъ нею. и предстояще Бгу что похъяте и сотвористе. рекъ вонмемъ стрепетомъ служаще Богу. рекъ вонмемъ яко свѣтъ бысть снами. и нѣтъ отъ свѣта облишнестеся и бысте тма. рекъ вонмемъ яко свѣтъ Бгъ снами Бжїи служители страшныя силы его. слышаше же дѣмони гдса архаггела. и абіе повѣшени бывше на аерѣ. первїи же тїи спадшїи дѣмони проразисаша в' преисподняя и суть яко глухи и тїи отѣтоле не свѣдятъ ничтоже в' мире. А еже отъ нихъ на землю спадоше, то тїи дѣлають ходяще по земли злая своими прелестями. послѣдняя же ихъ оустави аггельскїи гласъ по аеру. и тїи же оубо висяще и что могуще пакости творити и то творятъ. сїи же оубо сатана старѣйшина бѣ чину иже подъ нимъ, приставникъ бѣ земному чину и земли блюденіе прїемъ отъ Бга.... спадшїи же той сатана погрєши помысла своего. и наречєся противникъ бжїй. внего же мѣсто постави Гк старѣйшину Михаила. спадшїи же чинъ нарекошася дѣмони. отъ нихже Гк отъять славу и честь и свѣтлость бывшую на нихъ прежде. и преложи а' вдухъ теменъ. и по воздуху облетати повелѣ. спадшаго мѣсто чина ї-го оумысли Бгъ сотворити члѣка. да свѣтлость и вѣнецъ спадшихъ предати има' Гк Бгъ правовѣрнымъ. и нарицаєтся чинъ. ї-й члѣколюбивый“.

Дальше оповіданє, наведене Порфірьєвим, узято з рукопису новїйшого (XVII ст.) статей рїжного змісту, але що до своїх образів ледви чи не старшого, бо місцями воно нагадує Бундеш. Лишає ся рїшити: чи ті образи ввійшли в отсе оповіданє



з писаних памяток і яких? чи з устних оповідань: яких і де, чи на балканськім пів-острові, чи на Русі?

„Въ д-й днѣ сотвори Бгъ солнце и луну и звѣзды і втой же днѣ испаде отъ славы сатана. и видѣ сатанаилъ ꙗко и землю украшену и помысли себѣ: сотворю престолъ на облацехъ себѣ и буду подобенъ вышнему. да славить мя чинъ мой. І сотвори себѣ прѣстолъ на облацѣхъ сѣверныхъ <sup>1)</sup> и вознесся и бысть тогда воевода чину аггелскому. і видѣ Бгъ противника себѣ и посла Бгъ Михайла архатгела и повелѣ сатанаила свержити долу. прииде же Михайлъ къ сатанаилу і видѣ на немъ бжѣство велико и не смѣ на него и зрѣти. І прииде Михайлъ къ Бгу і рече <sup>2)</sup>: Гдѣ, велико есть на немъ бжѣство твое. Гдѣ же снятъ снего бжѣство и рече: иди и свергни его долу. і прииде Михайлъ і видѣ сатанаила яко проста человекѣ и удари его скипетромъ и спадеся престолъ его и поиде сатана долу и со всеѣми силами и оґнять оґ него Гдѣ бжѣство и снятъ отъ него илѣ. и да Гдѣ илѣ аггеломъ и архангеломъ. и нарече имя Михе Михайлъ <sup>3)</sup> и дасть ему надо всеѣми нбѣыми силами старѣйшинство, и нарече отступнику имя сатана днаволъ. и бысть помяренъ с своими силами и поиде сатана наверху и пошибѣ землю и хотѣша нбѣа пастися. и рече Михайлъ: Гдѣ, хочеть ꙗко двинути ся. и рече ему Гдѣ: запрети словомъ. и рече Михайлъ: Гдѣ, что повелиши гдѣти? и рече Гдѣ: изорцы вонмемъ сѣая сѣыхъ. единъ Гдѣ Ісѣ Хсѣ вславу Бгу отцу. Аминь. І тогда утвердишася нбѣа. сатана же тогда проиде землю і услыша гласъ Михайловъ и ста во адѣ на безднѣхъ подѣ землею, а подѣ нимъ вода, а подѣ водою огонь негасимъ. и кои ближій быша, тѣ снимъ проразѣша землю до преисподняго ада и никакоже не уходятъ, и не могутъ ничего дѣйствовати и ходять во тмѣ и до вѣка не узрятъ свѣта. друзіи же падоша на землю и слышаша гласъ Михайловъ и осташася на земли и ходять по поґибнѣй и все злое творять роду члѣческому и претворишася вбѣсы. нини же не дойдѣша до земли и слышаша гласъ Михайловъ ѡсташася на воздухѣ. начальникъ же ихъ днаволъ лютосердѣ есть ратоходецъ, і все то имѣетъ себѣ величество крѣпко несытое хотѣние на зло, поучаютъ на зло безъ вины і т. д. (далѣ говорить ся про бісів, з показкою на видѣне свѣ. Кипріяна, та про чини ангельскі).

<sup>1)</sup> Сет царює на півночі, містячи ся на Вогі (див. Brugsch, op. cit.) По талмудичним уявам чорти тримають ся північної сторони (Eisenmenger, op. cit. 438, 439).

<sup>2)</sup> Пор. висше в українськѣм оповіданію про Мішку й Грішку та Сатану.

<sup>3)</sup> У Др-ва „чере“



Подібні образи про боротьбу Михаїла з Сатаною находимо і в повісті про море Тиверіадське (у Порфірьєва, там же, 88—89) і в „Свитку божественныхъ книгъ“ (у Пипіна, Истор. слав. литер. I, 81), бачить ся, в пізнійшій, компілятивній і в усякім разі менше повній і цілній викладі. В „Свитку“ д. Пипіна цікаво, що Михаїл дістає силу побідити Сатанаїла аж тоді, коли Бог постриг його в черці, або навіть поклав на него схи́му, — рис, на нашу гадку, дуже пізній і вже, розуміє ся, не богумильський.

Дуже близьке до 2-ого оповідання соловецьких рукописів устне білоруське у Романова, Бѣлорусскій Сборникъ, IV, 1—2. Виразний вплив подібних рукописів видко в згаданих у V гл. великоруських оповіданнях, записаних дд. Барсовим і Деруновим (див. у Веселовского, Разысканія і т. д. XI—XVII, 70—72) та в українських із Херсонської губернії, надрукованих у XIII—XIV кн. Этнографическаго Обозрѣнія, 76—78. В остатніх, здає ся, треба бачити примір розширяючого ся впливу великоруських розкольників на Українців.

З інших старославянських викладів сеї історії цікаві, хоть і короткі виклади в різних копіях „Бесѣды трехъ святителей“. Старинно-руські індекси заборонених книг приписують зложенє сеї Бесіди Єремїї, попови болгарському, славному богумилови (див. у Мочульського, Р. Фил. Вѣстникъ, 1887, I, 133 і Порфірьєва, Апокр. сказ. о новозавѣт. лицахъ и событіяхъ, 120—121). Ув одній копії Бесіди, надрукованій д. Мочульским із рукопису, що дістав Григорович із Чебоксар, де находять ся й варіанти Свитка божественныхъ книгъ, походженє Сатани представлено в крайне дуалістичному дусі:

В. Отъ чего сатана зародися.

Ѣ. На море тивиріадстѣмъ в девятѣмъ валу зародися.

В. Кого нарече бгъ первее адама на земли.

Ѣ. Когда сверженъ бысть сатана прежде создания адамля за четьре дни тогда за гордость свою о́паде славы бжїя и нарече ся сатана диаволъ.

(Ф. Фил. В. 1887, IV, 178).

Не можемо зрештою полишити сеї виписки без замітки, що згадка про Тиверіадське море не видає ся нам первістною в Бесіді, як через те, що піднесенє сего озера на ступінь космічного океана могло швидше стати ся на далекій Руси, ніж у більше книжній в середні віки тай ближшій до Палестини



Болгарії, так і через те, що в інших копіях Бесіди місце про бувше першенство Сатани на землі зрадіовано цілнійше. Так у копії, надрукованій Порфїрьєвим в „Апокриф. сказ. о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, по рукописямъ соловецкой бібліотеки“ се місце читаємо так: „Григорий рече: кто первие Бѣа нарече(ся) на земли? Василии рече: Сатана первии аггелъ бысть и за гордость свержень съ ѿбсе прежде созданія адамія и наречеса Сатана и дьяволь“ (ор. cit. 384). В копіїж надрукованій д. Пипіним (Ложныя и отреченныя книги русскої старины, 169—171) се місце читає ся ще докладнійше: Григорій рече: Кто первый наречеса на земли? Василий рече: Сатанѣиль наречеса первый и причтенъ бысть..... ко ангеломъ, за гордость же его наречень бысть Сатана-дьяволь, извержень ангеломъ съ небесе на землю прежде созданія Адамля за 4 д.“

В болгарській копії Бесіди трьох святителїв. „Вопроси и ответь великаго Василия, Григория и богослова Іоана Златоустаго о васакомъ“, надрукованій звѣсним сербським ученим Новаковичем у купі з иншими статями болгарського збірника XVIII ст., який є в Білграді, находимо цікаве оповіданє про діавола:

„Какъ сотвори Богъ діавола?

Отвѣтъ. Кога сотвори небо и землю, и виде си Богъ сенка свою, и рече: излази, брате, да бидеши сась мене. Излезе като чловекъ, и нарече име емѣ Самѣиль.

Выпросъ. Какъ отпаде отъ Бога?

Отвѣтъ. Кога садеше Господь рай, а Самѣиль крадеше де то той повеле та седеха, отъ сички-те овоштіе по зрьно, и занесе да го сади с кришомъ отъ Бога. И Господь рече: Ти крадешъ отъ мене, а то да ти баде на изгненіе. И излезе Самѣиль и рече: Господи, благослови што сме сасадили. Господь рече: Благословенно, тамо самъ азе посреде него. И Самѣиль отиде да вида є онога древо, што то беше крадено садиль, и кога го виде, тогава Самѣилово-то почрьне испадено оно ва древо“. (Starine, кн. VI, 48—49. Bugarski Zbornik, pisan prošloga veka narodnim jezikom. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Подібне в сербо-болгарському рукописі віденської університетської бібліотеки (Sign. I, 120) описаному д. Полівкою в Етногр. Обзорѣни, кн. VIII, 252—253: (Питанє) а како сътвори богъ діавола? (Відповідь) Егда призре и виде сѣнь свои въ воде и рече господь: изиди брати и боудь сь мною. Изиде чловекъ и нарече име емѣ анатѣиль. егда сади господь рай, тогда повелеваше садити, анатѣиль кра-



Хоть отся копія „Бесѣды трехъ святителей“ і писана пізно тай народньою мовою, але, розуміє ся, вона була зроблена на підставі копії церковно-славянської, старшої. І ось інтересно, що в ній нема згадки про море Тиверіадське, як і в більшій частині руських копій Бесіди. Се піддержує наш сумнів що до старинности болгарського походження руського оповідання про те море, про гоголя-Сатанаїла й т. д. Зате болгарська копія „Бесѣды трехъ святителей“ дає цікаву подробицю з історії боротьби діавола з Богом, якої не находимо в інших славянських апокрифах.

Ми гадаємо, що ся подробиця зовсім не належить до останків старинного богумильського письменства болгарського, а внесена складачем болгарської копії „Бесѣды трехъ святителей“ із устних оповідань. Ті ж оповідання мусіли прийти в Болгарію незалежно від богумильського письменства. В сім остатнім діавол називає ся Сатанаїл. Самаїлом же він називає ся в пізнійших азійських оповіданнях, напр. у наведених висше закавказьких, слідом за талмудичними оповіданнями, де ангел смерти називає ся Самаель (Див. Gfroerer, *Prophetiae veteres pseud-epigraphi*, де надруковано по латинськи раббінські оповідання про жите Мойсея, виложене у Порфірьєва, Апокриф. сказанія о ветхозав. лицахъ и событіяхъ. Изслѣдованіе, 61—67).

В інших памятках апокрифічного письменства можна вказати лиш одну паралелю до оповідання болгарської книги про посаджене Самуїлом своїх дерев, — се оповідане, яке находить ся в Видѣніи Варуховомъ про те, як Сатанаїл, коли Бог казав ангелам посадити дерева в раю, посадив там виноградну лозу, з якої з'їв Адам. (Описаніє славянськихъ рукописей московской синодальной бібліотеки, отд. второй, 3, нр. 330, ст. 752—754). Але се оповідане в тім же дусі, хоть усе ж таки инше.<sup>1)</sup>

дѣше отъ вѣсе плодове и просия на срѣдѣ рая тинно отъ господа. Рече господъ: ти крадѣши отъ мене, де то бодѣвъ тебѣ на прогнаніе: изиди сатанаїле. И рече: господи благослови; что насадихъме. Господъ рече: благословено ієсть, азъ посрѣдѣ владаю, ти да не имєшь власть. Сатанаїль отидѣ, да видѣть древо, еже насади оукрадѣно, и видѣ древо. Тогда сатанаїль почрьне. Изгна его древо изъ рая, тогда господъ на рече (имє?) емѣ діаволь“. — Там же діавол названий і Самуїл.

<sup>1)</sup> Так у рос. ориг.; у болгарськїм перводруді се реченє виглядає так: „Але се инше оповідане, хоть і зложене в тім самім дусі“. — М. П.



В устній же словесности Болгар находимо оповідане на ту саму тему, що в болгарській „Бесѣдѣ трехъ святителей“, лише більше розвите. Се прегарне прілепське оповідане, передане д. М. Цепенковим <sup>1)</sup> і надруковане в „Сборнику за народни твор.“ т. I, отд. III, 97—98:

„Господь прогнав Зерзевула з його ангелами з раю тай прокляв його, аби був чорний та темний, а житло їх аби їм було на вічну муку. Дивив ся Зерзевул із вічної муки на рай і жаль йому був великий. І його ангелам був жаль і нераз вони казали йому: „Ах, що ти зробив, Зерзевуле, що согрішив еси перед Господом і той прогнав нас із раю тай кинув нас у вічну муку!“ І дуже жаль було Зерзевулови, коли таке йому говорили ангели.

„Думав, міркував, що робити, аби їх уговкати, тай придумав, і наказав діяволам, аби й вони зробили собі рай. Зробили його, загородили, як рай Господень. Узяли з усіх дерев і квіток, які були в раю Господнім, і посадили їх. Побачив його Зерзевул, витріщив очі на всі застави і дуже йому подобав ся рай: „Гей, дружино, чи бачите, що й ми можемо зробити рай, так як і Господь? А тепер ідіть до середини, їжте, пийте з усього, що там є; ні з чого вам не забороняю, як Господь, що заборонив чоловікови, якого поклав туди, аби жив із жінкою своєю: я вам даю волю, що вам подобає ся, те й робіть. Так кажіть людям: нехай усякий робить і наказує, що хоче. В раю моїм — їда, пите, роскш, кільки влізе ся“.

Минає кілька день, і чують голоси ангелів, які були в раю, що співають Господєви. „Ах, бре, майстре Зерзевуле, — казали йому діяволи, — великий нам жаль, коли чуємо, як ото співають Господєви ангели. На що ти зробив. (наш) рай так близько від раю Господнього? Кинь які чари, аби ми не чули ті гарні пісні, що співають йому. Ну, кидай чари, що нам робити“.

Коли слухав Зерзевул наріканя діяволів, жаль йому зробив ся великий і одного разу зібрав їх усіх перед себе. — „Слухайте, сказав їм, ви мої ангели: коли ви мені вірні слуги, то надію ся, що послухаєте мене, що я вам казати му. Наказую вам я, Зерзевул, і закликаю вас на імя мое тай на корону з двох рогів, що в мене на голові, зробіть тепер вежу високу до неба, нехай я вилізу тай убу Господа, аби не мали кому співати

<sup>1)</sup> „Прілепське... передане д. М. Цепенковим“ — лише в болг. перводруці. — М. П.



ангели". — „Кланяємося твому імені та віддаємо честь твоїм рогам". — „Честь за честь, сказав їм Зерзевул: і вам нехай виростуть роги, буде вам вінок на голови". І зараз їм вирости роги.

Три дні ставили вежу і рано поліз Зерзевул, аби вбити Господа. Настав день і по наказу божому вежа зігнула ся як обруч і не міг Зерзевул улізти в середину. Казав її переробити. Переробляли її до трьох раз і вона все гнула ся. За четвертим разом лишив її Господь; той виліз з усіма ангелами тай узяв стрілу кинути на Бога. Що йно її кинув, а вона вернула ся назад і поцілила його в голову тай урвала її. Запищав, заверещав. На всіх його (ангелів) упав сум і вони попадали і всі вломили собі по одній нозі, від тоді стали люди казати: од-но но-гі.

Побачивши, що не можуть нічого зробити Господеви, почали злізати з вежі. Сказав Господь і вежа з ними провалила ся на дно землі тай стала вічною мукою, мов великий котел повен дегтю та смоли, аби кипів Зерзевул з усіма своїми. Закипіло в середині і від тоді кипять і доси. А рай, який були засадили всякою деревиною та квітками, перемінив ся в терне та гложе та неврожайне каміня. Тай отворила ся безодня між раєм Господнім і тернистим раєм Зерзевула (або вічність діявольська), що й легьма не можна перейти ні з одного боку ні з другого".

Перша половина сеї легенди зроблена в дусі книги св. Івана. Дуже ймовірно, що на повстанє другої половини оповідання вплинули відгуки біблійної історії про будову вавилонської вежі.

На Україні (в Подільській губ.) записано (неповно) оповіданє, де зберігла ся память лише про другу половину наведеної висше болгарської легенди:

„Раз найстарший чорт загадав зрівняти ся з Богом. Задля того казав збудувати чортам високу вежу. Коли була скінчена вежа, то всі чорти вилізли туди, аби налюбувати ся своїми працями, але Бог зруйнував той будинок, і чорти летіли відти сорок день і сорок ночей, і котрий куди впав, там находить ся й доси, діставши від того місця, куди впав, свою назву: котрий упав у воду — „водяник“, у ліс — „лісовик“, у болото — „болотяник“, на поле — „полевий“, в очерет — „очеретяник“ і т. д. (Чубинський, Труды экспедиции, I, 191).

Де наконечно склала ся легенда, чи в Болгарії, чи де будь іще на Сході, поки що рішити годі.



В „Свитку божественныхъ книгъ“ д. Пипіна, після оповідання про поринання Сатанаїла в море за піском і кременем та про сотворення Богом землі з піску, йде оповідання про сотворення ангелів і демонів.

„И взявъ Господь камень и преломи на двое; въ правой рукѣ Господь (остави) у себя, а изъ лѣвой руки отдасть Сатанаилу. И взя Господь песокъ (sic!), и нача бити изъ этого кремня, и рече Господь: „вылетайте ангелы и архангелы и вся силы небесныя по образу и по подобію“, — и нача изъ того кремня вылетати искры съ огнемъ и сотвори Господь ангелы и архангелы и всю девять чиновъ.

„И видѣ Сатанаилъ, что Господь сотвори, нача той камень бити, что Богъ дастъ изъ лѣвой руки, и начали у Сатанаила вылетать его ангелы и сотвори Сатанаилъ силу на небесахъ. Потомъ сотвори Господь Сатанаила начальникомъ надъ всѣми чинами его ангельскими; сатанину силу причте въ девятый чинъ“. По копії д. Буслава від ударів жезла Господа о кремень „вылетали духи чистые“, а Сатана з другої половини кремня „набилъ бѣсовскую безчисленную силу боговъ плотныхъ“. (Истор. слав. литературы, I, 80).

Подібне розказує ся в копії з „божественнихъ книгъ“, надрукованій д. Мочульским. (Р. Фил. Вѣстникъ, 1887, IV, 174).

Нам незвісне істнуванє подібного оповідання у балканських Славян.

Ув Українців є лише далека подоба його: св. Петро в подяку за те, що чорт возив його по землі в напрямі похожим на хрест, навчає чорта, як то зробити помічників: „Встань рано в субботу, возьми води тай брызкай назад себе: кільки буде поза тобою брызків, тільки буде чортів“ (Чубинський, Труды экспедиции, I, 143. <sup>1)</sup> Або: „Бог сказал чортови, аби він умочив палець у море тай кинув каплю води не оглядаючи ся назад себе. Чорт се зробив, але не витерпів — подивив ся назад себе тай побачив подібного собі чорта. Він робив далі пробу і чортів явило ся без числа“ (там же, 191, 192. <sup>2)</sup> В однім опові-

<sup>1)</sup> Див. висше, ст. 351 — М. II.

<sup>2)</sup> В оповіданню на ст. 192, Бог (що йде зо св. Петром і чортом), каже чортови умочити палець у річку, аби мати слугу, як Бог (св. Петра). — М. II.



даню, записанім у Подільській губернії, се б то в найблизшому місці до балканських Славян, сотворене чортів таким способом приписано Адамови: Адам, котрому Бог, не подумавши гарненько, приліпив між ногами жменю глини, що лишила ся після виліплення чоловіка з глини,<sup>1)</sup> з чого зробило ся „грішне тіло“, просить у Бога жінки. Господь не хоче давати жінки, а гадає дати йому приятеля, тай каже: „Вмочи в росу мизиний палець, тай стріпни перед собою, то й приятель буде! Гляди ж тільки, не тріпай позад себе!“ Гадам забув ся чи що, вмочив цілу руку тай тріпнув навідворіть, так і вискочило п'ять чортяків. Глянув Гадам та у ноги, а чортяки давай пазури мачати та тріпати позад себе, то такого ж то їх намножилось, що аж небо тріщало“ (Драгоманив, Малорусскія преданія, 91).

Відмінно від України в Великоросії є оповідання про сотворене чортів, подібні тим, які бачимо в Світку божественних книг. (Вони зведені до купи в розвідці д. Веселовского). Таке оповіданє з Олонецької губ. записане Рибніковим, котре взагалі чинить устний варіант оповідання про Тиверіадське озеро: тут Бог і Сатана ударами молота о камінь творять собі воїнство, котре зараз же починає бити ся між собою. Таке й крайнопівнічне оповіданє, записане д. Є. Барсовим, де Саваоє дає Сатані молот і каже бити по камінній горі. Поки Сатана бив правою рукою, вилітали ангели та кланяли ся Богови, коли ж він утомивши ся вдарив лівою рукою, то вискочив чорний чорт і покловив ся Сатані. Тоді Сатана набив собі ціле військо.

Та особливо розпросторені подібні оповідання серед неславянських народів північного сходу Європейської Росії: у Черемісів, Мордві, Вотяків. У всіх тих народів добрий Бог і чорт вибивають собі ангелів із кременя, як іскри, що представляє своєрідне вираженє старої ідеї про сотворенє ангелів із вогню й дає таким чином оповіданням тих народів характер більшої оригінальності, ніж у великоруських оповіданнях. В алтайськім оповіданю (передрукованім у д. Веселовского, Разысканія і т. д. XVІІ—XXIV, 110) сотворенє діаволом (Єрліком) нечистих духів чинить частину твореня істот кованєм, — ідея оригінальна і зовсім відповідна стороні, де здавна оброблювано металі (пор. і творенє кованєм в иншій турецько-алтайській космогонічній оповіданю, передрукованім нами висше, по Радлову).

<sup>1)</sup> У Др-ва: „оставшейся отъ творенія глины“. — М. П.



На підставі сего порівняного огляду оповідань про сотворення ангелів і діаволів, таких, яке ввійшло до Свитка божественних книг, ми дозволяємо собі думати, що ті оповідання повстали найшвидше, — при загальному впливі іранського дуалізму, — в середній Азії й відти пішли до тюрксько-фінських народів Росії, а далі до руських, серед яких на крайній півночі подібне оповідане занесено і в компілятивне космогонічне писане — Свитокъ божественныхъ книгъ. Застерігаємо зрештою, що сей здогад вимагає ще перевірки.

В „Сказаніи, како сотвори Богъ Адама“, надрукованім д. Пипіним зо старого рукопису XVII ст., каже ся в початку: „создати въ земли Мадіамстей человекъ, вземъ земли горсть отъ осьми частей.... И поиде Господь Богъ очи имати отъ солнца и остави Адама единого лежаща на земли; прииде же окаянный Сотона ко Адаму и измаза его каломъ и тиною и възграми. И прииде Господь ко Адаму и восхотѣ очи вложити во Адама, и видѣ его мужа измазанна; и разгнѣвася Господь на діавола и нача глаголати: окаянне діаволе, проклятый, не достоинъ ли твоя гибель? Что ради человекъ сему сотворилъ еси пакость, измаза его? и проклятъ ты буди, — и діаволь исчезе, аки молнія, сквозь землю отъ лица Господня, Господь же снемъ съ него пакости Сотанины, и въ томъ сотвори Господь собаку, и смѣсивъ со Адамовыми слезами и теслоу, очисти его аки зеркало отъ всѣхъ сквернъ, и постави собаку и повелѣ стрещи Адама, а самъ Господь отиде въ горній Іерусалимъ по дыханіе Адамлево. И прииде вторые Сотона и восхотѣ на Адама напустити злую скверну, и видѣ собаку при ногахъ Адамлевыхъ лежаща, и убояся вельми Сотона. Собака нача зло лаяти на діавола, окаянный же Сотона вземъ древо и истыка человекъ Адама и сотвори ему въ немъ 70 недуговъ. И прииде Іисусъ изъ горняго Іерусалима, и видѣ Адама древомъ исколота, и милосердова о немъ и рече Сотонѣ: проклятый діаволе, что сотворилъ человекъ сему, почто вложилъ недуги сія? Тогда отвѣща діаволь, окаянный Сотона, Господу глаголя: аще приидетъ кая болѣзнь человекъ сему, да не постигнетъ, до скончанія всего тебя не помянетъ: аще ль поболитъ, кой недугъ въ немъ постраждетъ, тогда всегда тебя иматъ на помощь призывать въ недузехъ сихъ. — И отгна Господь діавола и исчезе діаволь, прогнанъ аки тма свѣтомъ, и обороти вся недуги въ него“, — се б то в середину людського тіла. (Пыпинъ, Ложныя книги русской старины, 12—13).



З нагоди сего оповідання треба завважити, що воно не має собі паралелі ні в яких давнійших апокріфах, які говорять про сотворенє Адама. Окрім того все воно зредаговано занадто балакучо навіть для того рукопису, де знаходить ся. Через те воно виглядає на пізнійшу вставку і навіть що до правописи іменн Сотона — північно-великоруське. З богумильськими представленнями воно не гармоніює, бо по богумильським поняттям тіло чоловіка сотворює Сатана.<sup>1)</sup> Окрім того й тон оповідання мало відповідає важній ролі Сатани в богумильському світогляді.

Се оповіданє дуже розпросторене в Росії та в Сібірі. Але на балканському пів-острові воно записано лише в Болгарії в дуже короткій формі, а то :

Господь сотворив сразу велитнів (житовитѣ), потім пітмеїв (педей чолѣкъ, лакѣтъ брада), нарешті „Господь порозумів, що люди повинні бути стрункійші й тугійші, тай аби сотворити їх такими, взяв і зробив їх із болота й кинув їх у тінь, аби провітрили ся, а потім і на сонце, аби висхли. Тоді прийшов діавол вуж, аби розбити гарне боже сотворінє та напакостити Богови за його працю, взяв тай побив палицею людське тіло та попробивав його в ріжних місцях. Коли прийшов Господь і побачив, що зробив діавол і як опоганив людське тіло, то загадав зберігти бодай образ своєї роботи і взяв тай нарвав трави та позатикав усі пробоїни та ямки поцсованого діаволом чоловіка і нарешті позамазував болотом і оздоровив чоловіка і сцілив. І з трав, змішаних із людським тілом, вийшли ліки на людське тіло, так що коли заслаб, то з зіля, яке вживають на його ліченє, коли лучить ся з того буряну, яким Господь позатикав і сцілив людське тіло, була йому полєкша і він одужував“ (Сборникъ за народн. умотвор. і т. и. II, 265).

Як бачимо, в сїм болгарськїм оповіданю нема обмазуваня чоловіка і нема собаки.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> В однім українськїм оповіданю у Чубинського Сатана дає чоловікови й душу. (Труди експедиції, I, 145). Там же говорить ся, що Сатана зліпивши чоловіка поставив його на-стоячки. Очевидячки оба оповіданя—змїна й атрофія того богумильського віруваня, яке передав Зіґабен.

<sup>2)</sup> Про сотворенє собаки у Болгар є осібне оповіданє, як Бог сотворив її з червяків на трупі Авеля, для береженя овець після його вбитя. (Шапкарєвъ, Сборн. отъ нар. старина, III, 6—7).



На Україні подібне оповідане записано в якій-такій повній формі лише на Сході, в сусідстві з Великоросією, де таке оповідане дуже розпросторене:

„Зліпив Бог чоловіка з глини і поставив сохнуть, а собаці сказав, щоб стерегла, та сам і пішов. От собака стерегла, стерегла, змерзла і заснула, а собака тоді була гола, без шерсті. А ішов чорт, побачив чоловіка, розідрав на двоє йому груди і нахаркав туди, зложив, як було, і поставив. От приходе Бог: вдунув в чоловіка безсмертну душу, а чоловік і захаркав. Бог тоді на собаку: „Якже ти не встерегла?“ — „А я, каже, Боже, змерзла та заснула, а дай мені шерсті, то тоді вірно стерегти му“. Тоді Бог взяв і дав їй шерсть, а чоловік так і оставсь на віки з харкотиньями“. (Драгоманів, Малорусскія преданія и рассказы, 1. Записано в харківському повіті). Завважимо, що тут нема проколення людського тіла ані слабостей.

В південно західних частинах України подібні оповідання існують лише в дуже атрофованій формі.

В Київській губернії розказує ся, що перший чоловік був дуже гарний, а діавол нескладний. Позавидувавши красоті чоловіка діавол оплював його. Бог поклав у середину чоловіка всю слину, яка його вкривала; з того часу чоловік плює, та все ж таки не може всего виплювати (Чубинський, Труды экспедиции, I, 145). Собаки й тут нема. В інших українських варіантах являє ся й собака, але не в ролі сторожа, а навпаки, ворога: так ув однім говорить ся, що Бог виліпив чоловіка зразу з пшенишного тіста тай поклав на сонце схнути, а собака його зз'їла. Тоді Бог виліпив чоловіка на-ново із глини. В иншій варіанті зробив Бог мушину з глини, а жінку з тіста, поклавши сушити ся, але Михайлови наказав стерегти, а Михайл стеріг, стеріг, та якось і задивив ся, а собака прибігла тай зз'їла жінку; Бог зробив иншу з кости ребра мушини (Там же).

На Україні ся анекдота про зз'їджене собакою тіла першого чоловіка, зробленого з тіста, послужила до зложеня зовсім гумористичного оповідання про походжене Поляків-шляхтичів:

„Як творив Господь разні народи, зробив Москалів, Хранцузів, Татар, Ногайців; треба ще Поляка; хвативсь, аж глини нема. От він взяв та з кіста і зліпив тай поставив всіх сохнуть рядком, а сам пішов. Біжить собака, нюх одного — глина, нюх другого — глина, нюхнула Поляка, аж хліб — вона його і зз'їла. Приходе Господь: духнув — пішов Москаль, духнув — пішов Хранцуз; всі народи пішли, а Поляка нема. — Де Поляк?



Собака ззіла. Пішов Господь та на мосту і догнав; як вхвате її за вуха, як ударе об міст — вискочив пан Мостовицкий, як ударе об землю — пан Земницкий, як вчеше Татарина по брюху — вискочив пан Брюховецкий, тай пішли“ (Драгоманів, Мало-русскія преданія и рассказы, 194). В білоруській варіанті остатнього оповідання Бог виліплює шляхтича із сира (Етнографическое Обзоріє, кн. XII—XIII, 252). Подібне оповідання є в Литовців Виленської губ., по якому Бог виліпив чоловіка з глини, а чортяка свого з тіста. Ішла собака тай ззіла чоловіка з тіста. Чорт розсердився й зловив собаку за хвіст. Собака зо страху верала ся і диявольський твір виліз. Від него вийшли бояре, а від божого чоловіка — мужики (Етнографическое Обзоріє, VI, 139—140. <sup>1</sup>)

Очевидячки, що в Україні, як і в Болгарії, оповідання про посоване діаволом тіла чоловіка та про присутність при тому собаки, вмирає, — що, в порівнянню з оповіданнями інших сторін, не промовляє за здогадом, аби славянський південь був батьківщиною або вогнищем розпросторення подібних оповідань.

Оповідання про посоване діаволом тіла Адамового дуже розпросторені і в цілнійшій формі, навіть ніж харківське оповідання, по Великоросії (передруковані у д. Веселовского). Легка ріжниця їх від харківського оповідання в тім, що чорт опоганює Адама чоловіка зверху, через що Бог вивертає Адама на виворот і обертає всяку нечистоту до середини. <sup>2</sup>)

<sup>1</sup>) Виклад білоруського варіанта переведено нами з болг. перводруку; в рос. оригіналі він коротший і неясний. — (М. II.) — В Болгарії є зовсім инше що до змісту й характеру (аристократичне) оповідання про походження різних клас — від дітей Еви, яких вона не всіх устигла одягти й умити до візиту Бога. (Сборникъ за народн. умотвор. II, отд. III. 192—193). Интересно, що в Білоруси розказує ся, що від захованих Евою дітей вийшли лісові духи (Романовъ, Бѣлорусск. Сборникъ, IV, 157). Крайне шовіністичне мадярське оповідання про сотворення різних націй: Словака, Райця, Німця (Wlislowski, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 95). Интересне й досить аристократичне оповідання про походження клас — імеретинське (Сборникъ для описанія Кавказа, IX, 174—175). Коли не помиляємо ся, то подібне українському оповіданню про ззідженя собакою тіла першого чоловіка є й у Румунів і згадує ся в книжці Гастера *L'étranger populaire* гупана, якої тепер ми не маємо під рукою. — М. Др. (Остатнього речення нема в болг. перводруці. — М. II.).

<sup>2</sup>) В Білоруси, де записано в кількох варіантах оповідання про поринання Сатани за землею, не записано ані оповідання про вибивання чортів із каменя, ані про посоване діаволом тіла Адамового.



Вповні схожі з тими великоруськими оповіданнями находимо дуже численно серед неславянських народів північного сходу європейської Росії, навіть серед таких, у яких нема дуалістичної легенди, схожої з руськими, — як напр. серед Самоїдів. Оповідане про поцсоване діаволом тіла першого чоловіка, береженого собакою, находимо у Черемисів, Мордві, Вотяків, Самоїдів, алтайських Турків і Монголів, Бурятів, Якутів. (Вони зведені до купи те ж у д. Веселовського; кірїзький варіант надрукований в *Етногр. Обзор.* VIII, 250—252). У всіх тих народів находимо в тім оповіданню нову в порівнянню з великоруськими варіантами подробицю — про те, що діавол перехилив на свій бік собаку тим, що дає їй шерсть. Огся подробиця відповідає деміюртічній ролі діавола в системах, подібних манїхейським, і дає варіантам неславянським у Росії та північній Азії характер давньої старовини перед великоруськими. В одному з алтайських оповідань деміюртічна роля діавола (Шулмуса) в тім епізоді піднята до того, що він навіть удуває душу в тіло чоловіка, полишене двома іншими творцями. В іншому бог (Майдере) сотворяє 7 муштин і при них 7 дерев і вдунув у муштин душі, але за 7 років на деревах вирости пасимки, а люди не розмножували ся. Тоді Майдере виліпив жінчину й опісля змію, дунув на неї, оживив і обвив нею тіло жінчини тай поставив собаку стерегти її. Діавол (Єрлік) підійшов собаку обіцянкою кожуха і вдунув жінчині душу з дудки на 7 ладів, граючи на залізному струменті з 7-ма язичками. Душа жінчини вийшла сердита, розум усе на 7 ладів, у 9 ріжногогосових мовах, а тіло смердюче. Майдере сотворив потому для одного з муштин нову жінку, взявши з боків його по дві кісточці. (Веселовскій, *Разысканія й т. д.* XVIII—XXIV, 108—109, із матеріялів дд. Вербіцкого й Ландишева; варіант у *Етногр. Обзор.* VIII, 250—252).

Таких подробиць уже ніяк не можна виводити з руських апокріфів і народніх оповідань: вони старші й повнійші від руських.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Нагапаємо св'ященне значінє собаки в старім Ірані (*Avesta*, перекл. de Harlez, 137 і д., *Vendidad*, *Farg.* XIII) — представленє, против якого пішло пізнійше розпросторене в середній Азії могамаметанство, тай зображенє змії й собаки при сцені початку твореня на Мітресумах. Уважаємо незайним зазначити талмудичні оповіданя про сотворенє Богом Адамови ріжних жінок із ріжних матеріялів. Зразу Бог сотворив



Завважимо нарешті взагалі в справі питання про обошільний вплив між Русинами та чужородцями в північно-східній Росії та Сибірі, що спеціальною пропагандою своїх релігійних поглядів серед чужородців руський простий нарід не займає ся. Від місіонерів же чужородці переймають уяви канонічні, а не апокріфічні, по більшій частині лиш імена (Ісус, Марія, св. Микола й и.), які вони й мішають із своєю теологією. Тим часом самі чужородці, засвоюючи ступнево російську мову й стаючи таким чином Великорусами, повинні вносити в великоруський фольклор цілу масу своїх давніших оповідань і вірувань. А такий процес обрусія чужородців іде з незатяжних часів і в очах писаної історії від IX ст.

Цікаво, що мадярське оповідане про попсоване тіла людського діаволом, який наслав холод, підкупив собаку кожухом і потім оплював тіло чоловіка і вложив у него слабости, далеко ближе до оповідань фінно-тюркських народів Росії, ніж до українських.<sup>1)</sup> Се каже здогадувати ся, що Мадяри винесли се оповідане ще зо старої приуральської Югрії, а не засвоїли його від своїх славянських сусідів.

Зазначимо зрештою появу, яка може бути обернена і проти нашої гіпотези про рух що йно розібраних оповідань про попсоване діаволом тіла чоловічого з середньої Азії в Росію, — а то незвичайно близьку коінциденцію одного оповідання литов-

---

жінку Ліліт із землі, але вона, вважаючи себе рівною Адамови, не схотіла лежати під ним, відлетіла на небо й стала демонічною істотою. Тоді Бог сотворив Еву з ребра Адамового (Eisenmenger, op. cit. 417—419). Можливо, що дальший дослід відкриє звязь отсих оповідань із якимись із що йно виложених або з українським оповіданем про сотворенє для Адама двох жінок, про яке згадано в V гл.

<sup>1)</sup> Н. v. Wlislöcki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 94. Див. тамже ст. 93 инший варіант, очевидножки повсталый через зміну першого про те, як собака вхопила ребро Адамове, приготлене Богом для сотворення Еви і як Бог зробив жінчину з собачого хвоста, через що „все одно, чи повірити тайну жіночому язикови, чи повісити її на собачому хвості“. В болгарськiм оповіданю, опублікованім у Сборнику за народ. умотвор. IX, 155, жінка сотворена з діавольського хвоста: Бог післав ангела взяти з тіла Адамового ребро, аби сотворити з него Еву, але перед появою ангела перед Богом, який ляг спати, діавол ошукав ангела тай узяв від него ребро Адамове на сотворенє Еви і не можучи його відібрати ангел витяг лише хвіст діавола тай пішов до Бога розказати йому про те, що стало ся і пожалувати ся на діавола. Бог сонний гадає, що ангел держить відповідно до своєї за-



ського, записаного в Виленській губернії, з алтайськими. В тім литовськім оповіданню каже ся, що Бог виліпив Адама, а чорт Еву, але що він уже давнійше спробував, що своїм пером не міг удути душі в своє сотворінє, то взяв перо, полишене Богом після вдиханя душі в Адама, і тим пером почав дути в своє тіло Еви. В пері лишило ся трохи духа божого, і через те Ева ожила, але чорт додав до її душі своєї. (Етнограф. Обзор. VI, 141). Чи не перейняли Литовці основи сего оповіданя від Татар, яких не мало було осаджено в Виленській губернії їх князями і яких останки, могаметани живуть там і доси?

На підставі такого огляду варіантів оповіданя про попсоване діаволом Адамового тіла та про собаку при тім, можна швидше здогадувати ся, що се оповіданє розпросторило ся серед Славян, прийшовши зі сходу, ніж навпаки, перейшло від Славян до східних чужородців. У писаний же апокріф воно мусіло бути вставлене з устних оповідань спеціально в північній Великоросії, відносно новішого часу, без усякого посередництва староболгарського письменства.

Коли наші здогади що до розібраних нами апокріфічних і легендарних мотивів мають якусь підставу, то дістанемо висновок, досить інтересний для розуміння славянських апокріфів, — а то, що вони не були нерухомі в різних славянських землях. Ті апокріфи дійсно мусіли прийти, навіть у північносхідну Росію, з Малої Азії та Греції, через Болгарію, але з бігом часу в різних славянських землях були перероблювані тай прийняли нові верстви, хоть і в дусі старих мотивів. Так у самій Болгарії до „Бесѣды трехъ святителей“ додала ся вставка про діавола-Самуїла, а в Великоросії на основі коротких старих заміток про те, зо скількох частин сотворений був Адам, виросло ціле оповіданє про його тіло, а на основі замітки про давню величність і потім упадок Сатани вирости цілі оповіданя про гоголя-Сатанайла та про сотворенє ангелів божих

---

повіді, Адамове ребро тай каже: „Те, що у тебе в руці, нехай стане тим, що я тобі сказав“. І зразу діавольський хвіст, який ангел держав у руці, став жінкою. Коли ідея, що собака зв'їла матеріял для сотвореня Еви, схожа з ідеєю одного українського варіанта, то згідне до жінки дальше обробленє сеї ідеї в малярськім варіанті нагадує дух оповіданя середне-азіатського про душу, вдунуту діаволом у жіноче тіло. Зрештою в остатнім разі вийшла швидше коінциденція ідей. (Уступу про болгарське оповіданє в отсій замітці нема в рос. оригіналі розвідки. — М. П.).



і Сатанайлових із половин каменя, добутого Сатанайлом зо дна моря. Матеріал до сих оповідань і Болгари і Великоруси мусіли взяти з устних оповідань, які дійшли до них із Азії, передньої й північної, де ті оповідання представляють перерібку старинних космогонічно-легендарних мотивів, переважно ірано-халдейських.

Розглядаючи подібні устні славянські оповідання мусимо тим більше прийти до висновка, що та хвиля азійських космо-теогонічних представлень, яка йшла на Європу з самих часів персидського царства Ахеменідів, коли не давніше, не вся може бути вложена в рамки не лише біблійні, але навіть письменства названого апокріфічним, а в тім числі й богумильського. Вона йшла й устною дорогою, при чому зовсім не виключала ся можливість місцевого сотворення різних варіацій на загальну дуалістичну тему серед сего чи того народу, в тім числі й серед народів славянських. Розложити подібні писані й устні оповідання на їх складові елементи та показати генезу кожного — се й є тепер завдача порівняного досліду. При тім досліді треба доконче вказати на загальні ідейні течії, але не треба забувати й різниць між окремими оповіданнями, та брати все лише в загальнім розуміню аналогічне під одну міру, чи то біблійну, чи іранську, чи апокріфічну і спеціально богумильську.

Окрім того при порівнюваню звісних народніх оповідань із такими відносно пізніми віруваннями та легендами, як писані середновічні (канонічні чи еретичі), не треба забувати питання про старші жерела сих остатніх. При уважнім розгляді може показати ся, що схожість між різними віруваннями та легендами, народніми й писаними, можна пояснити безпосереднім впливом на перші власне тих старших жерел.

Розуміє ся, що що до походження багатьох оповідань тепер іще не можна висловити ся рішучо, але досить буде поки що бодай поставити питання гострою метою, як сінтетичною так і аналітичною.

Софія, 3 липня 1893.

---



### Додаток до глав III та V.

Представлене світового дерева та зв'язаних із ним космогонічних предметів у пам'ятках месопотамських і середземноморських.

Для пояснення наших здогадів про останки ірано-халдейських представлень у віруваннях Месопотамії, Закавказчини й т. п., і наших зближень тих уяв з українською колядкою про трьох голубів на яворі, тай заміток про світове дерево і змію й цапа, вважаємо незайвим навести ряд зображень, узятих по більшій частині з вавилоно-ассірійських релефів, циліндрів і печаток із мітологічними сюжетами.

В ч. 1 бачимо кількох богів перед деревом життя. Між ними з лівого боку стоїть похожий на рибу бог-творець Еа (Дагон Палестинців). До сего зображення підходять уяви з XXVII гл. Бундегеша, по яким серед моря стоїть дерево, що зберігає сімя життя (рослин і первісного бугая), котре „що року трясє божественна птиця (Camrus), при чому сімя змішує ся з водою, а (звізда) Тістрія приносить воду. Біля сего дерева росте білий, немінучий Хаома над потоком Ардвісура“. Хаома—рослина, з якої Іранці приготувляли священний напитек, може бути порівняна з деревом пізнання добра, яке і в Біблії, хоть і не зовсім ясно, відріжняє ся від дерева життя.

В чч. 2—8 бачимо зріст зооморфічної символізації богів, стоячих коло дерева життя, з безперестанною переменою образів людських у птичі. В чч. 5—6 бог у людській подобі, хоть і з крилами, стоїть по середині двох богів у подобах майже вповні птичих, мов би посередник між супірниками, як Шейк-Сінн в евідському оповіданю. На ч. 5 ся сцена представлена перед деревом життя.

Ч. 9 представляє божественні птиці, серед яких щезло зображене дерева життя.

Ч. 10 се рисунок зі скульптурного зображення евідського значка (сінджак) Мелек Тауса в подобі голуба.

Ч 11 представляє очевидячки боротьбу коло дерева життя: з правого боку представлений цап, бачить ся, нападає на те дерево, а з лівого одна з фігур оборонців, має внизу собаче туловище; місяць стоїть на боці оборонців.



Ч. 12 представляє цапа й пошкоженого на собаку бога коло дерева життя, верх якого мріє символ найстаршого божества. Сі два зображення видають ся нам важними для пояснення представлень про демонічне значіння цапа, так розпросторених і в європейській середньовічній демонології і в народніх повірках, тай яко паралеля сьвященній ролі собаки в іранських віруваннях і ролі собаки яко сторожа, поставленого творцем коло моделів перших людей у космогонічних оповіданнях Середньоазійців і Русинів.

Ч. 13 представляє пару, божественну або людську, перед деревом життя та змію позад жінки. Ленорман (*Histoire ancienne de l' Orient*, IX. éd. I, 35) бачить тут по-просту ілюстрацію до біблійного оповідання про гріхопадок перших людей, але ми дозволяємо собі думати, що се ілюстрація до старшого вавилонського оповідання, поки що незвісного; в Біблії змія розмовляє з самою Евою.

Ч. 14 се зображене фенікійської вази з образом дерева життя і змії.

В ч. 15 змія обвиває сьвітове яйце перед деревом життя або сьвітним деревом, на якому стане сьвіт. Зображене взято з одної сторони медалю, зробленого в Тирі в честь імператора Геліогабала (218—222). На другій стороні портрет імператора. Представлення про сьвітове яйце находять ся у багатьох народів. Із народів цивілізованих вони найповніше розвиті в Індійців. По оповіданнях грецьких орфіків із яйця вийшла Афродита на Евфраті; тут мусить бути в основі халдейський переказ (Layard, *Nineveh and its remains*, I, 457). По звістці Плутарха (*De Iside*, 47) Перси говорили, що Ормузд сотворивши 24 богів помістив їх у яйце; стілько ж демонів Арімана (змія) пробили яйце, і так „зло змішало ся з добром“. Медаль тирійський належить до часу, коли релігійні ідеї різних народів старини змішали ся та вчинили ту часто суперечну тканину, якої сліди лишили ся в теперішніх народніх переказах, між иншим особливо в таких, як езідський. Подавані нами зображення змія та яйця цікаво порівняти з тими, які дає Matter у своїй *Histoire critique du gnosticisme*, напр. pl. X, 3, медальон, де з одної сторони представлена змія, а по боках її напис *CABAQ* і *IAQ* (Єгова жидівський, Еа вавилонський) і pl. XI, приписувана секті карпократіян, напис у фенікійській і грецькій мові (про спільність майна й жінок) із по-



кликанем на Зороастра (Зерадес) і Пітагораса, з образом змії, котра держучи в роті хвіст чинить круг, як в індійських зображеннях, символ вічності, а в середині світове яйце. При такій сумішці символів і переказів різних народів змію біблійну стали пояснити ріжно. Між иншим у секті, яка дістала спеціальне ім'я зміюпоклонників (офіти), та змія, котра спокусила в Біблії Еву й котрої образ поставив Мойсей на поклонене Жидам, дістала значіне визвольника Адама й Еви від завистного деспотизму старозавітного деміюріа (Ialdabaoth) і стала послом божественної Премудрости (Sophia), матери того самого деміюріа, родженої вкупі з первістним Ісусом Христом (він же й перший чоловік, Adam Kadmon) від первістної пари (безодня — *Búdōs*, і думка — *έννοια*. Див. Matter, op. cit. II, 184 і д.; Baur, Geschichte der christlichen Kirche, 3. Aufl. I, 192—195, 227).

Подібна сумішка та довільне толковане різних подробиць у переказах різних народів старини поясняє, чому в теперішніх народніх переказах, які представляють останки й далекі відгуки тої сумішки, так багато суперечностей, чому напр. у болгарських оповіданнях творцем і то сильнішим являє ся то особа називана богом, то особа називана діаволом і т. п.

Чч. 16 і 17 представляють уяви на зверхній і внутрішній стіні єзидського храма коло Раббан Гормузд у Курдистані.

Ч. 18 представляє релієф на одній половині дверей в атенській церкві XI ст. По середині стоїть фігура, щось середнє між хрестом і схематичним зображенням світового дерева в ассирійській рисунці ч. 8; з боків дві пави (Didron, Iconographie chrétienne, 374). Пава буває не раз на християнських пам'ятках. Символічне значіне її в християнстві порозуміти важко (Didron, op. cit. 373). У Єзидів се символ Мелек Тауса. По арабським мусульманським оповіданням пава післала з раю змію, аби привести в рай діавола Ібліса (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 20—23). По малярським уявам пава чортова птиця (v. Wlislöck, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 111), по українським пави перевертні чортів (Чубинський, Труды экспедиции, I, 58).



Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина, издава Министерството на Народното Просвѣщение, Софія: т. т. VII, 1892 р., наученъ отд., ст. 245—310; VIII, 1892 р., науч. отд., ст. 257—314; X, 1893 р., науч. отд., ст. 1—66. I відбитки там же, I. вип., 1892, ст. 1—66; II-ого вип. не відбито; III. вип. 1893, ст. 1—66. О скільки ми користували ся болгарським перекладом, зазначено докладно в текстї.

---

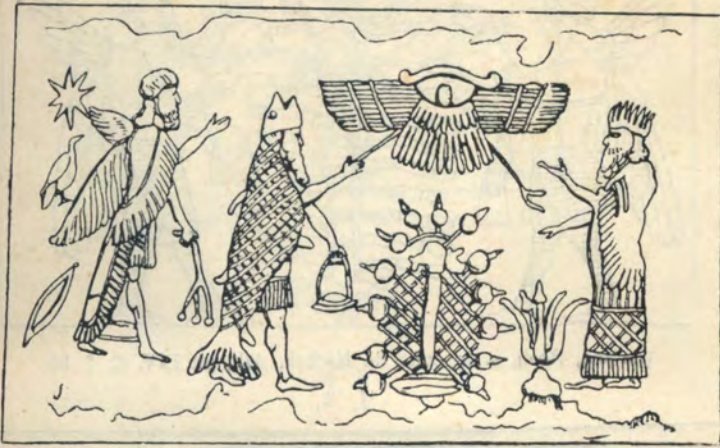
Помилка. Ст. 329, р. 2 внизу зам. IV-ої м. 6. V-ої.





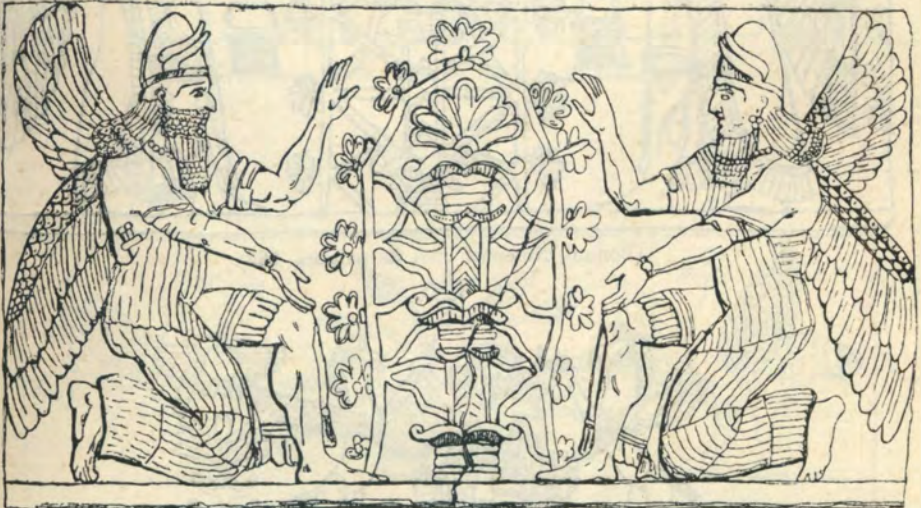


4. 1.



(Lajard, Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, 343).

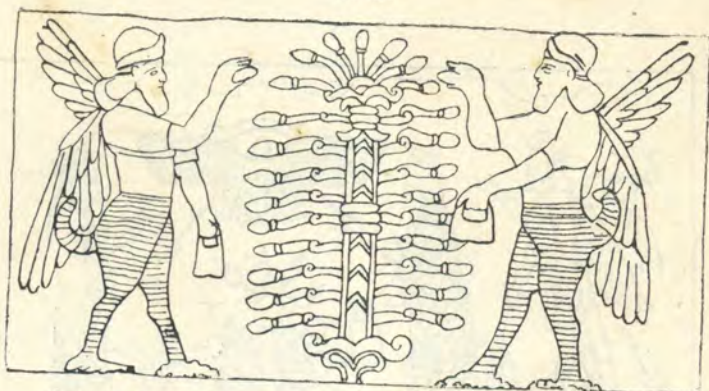
4. 2.



(Bononi, Nineveh and its palaces, 267).

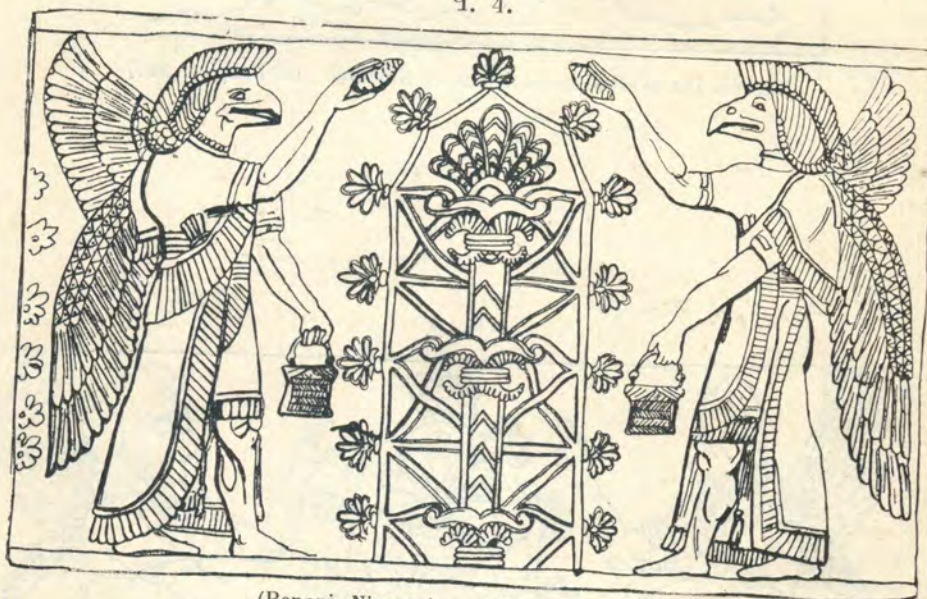


Ч. 3.



(Lajard, *Rech. s. le culte de Mythra*. Atl, pl. LIV. C. f. 10.

Ч. 4.



(Bononi, *Nineevah and its palaces*, 262).

Ч. 5.



(Lajard, *Rech. s. le culte de Mythra*, pl. LVII, 8).



Ч. 6.



(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. LVI, 6).

Ч. 7.



(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. LXI, fig. 6).

Ч. 8.



(Lajard, Nineveh and its remains, pl. 77).



Ч. 10.



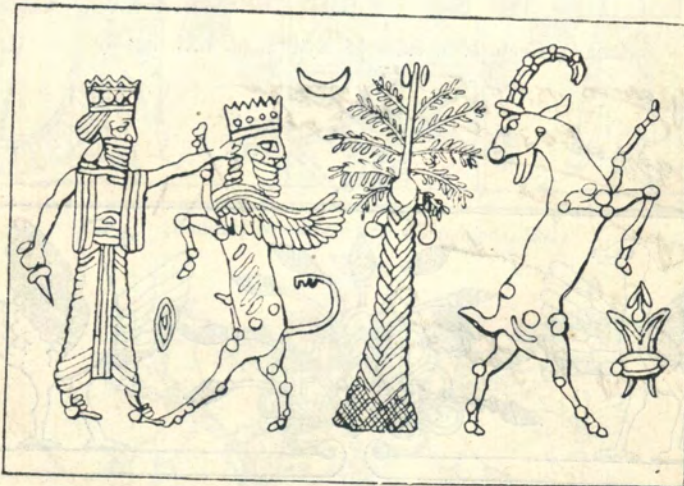
(Lajard, Disc. in the Ruins of. Nineev.  
a. Babylon, pl. 48).

Ч. 9.



(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra,  
pl. I, fig. 1).

Ч. 11.



(Lajard, Rech. s. le culte de Venus, pl. I, 2).



Ч. 12.



(Lajard, *Mythra*, pl. LIV, fig. 3).

Ч. 13.



(Lajard, *Mythra*, pl. XVI, 4)

Ч. 14.



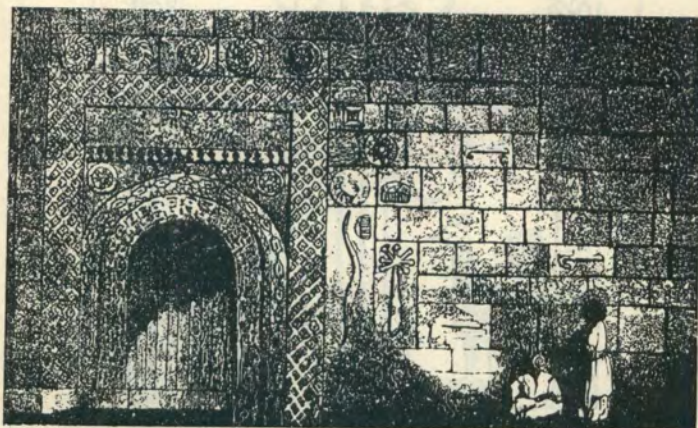
(Lenormant, *Hist. de l' Orient*, I, 37).

Ч. 15.



(Lajard, *Venus*, pl. XIV, h. 11.

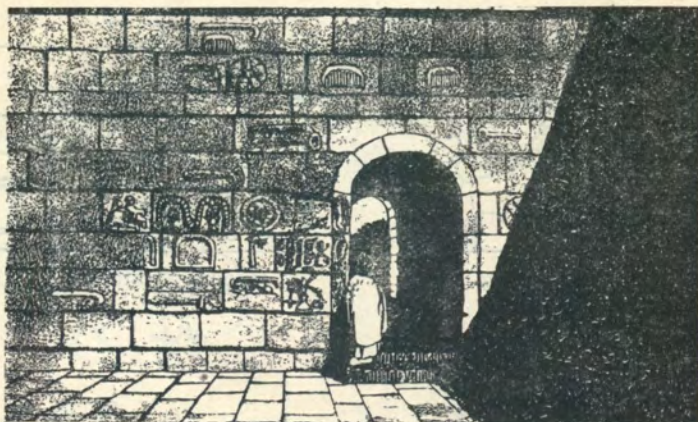
Ч. 16.



(Badger, *Nestorians*, I. P. 107).

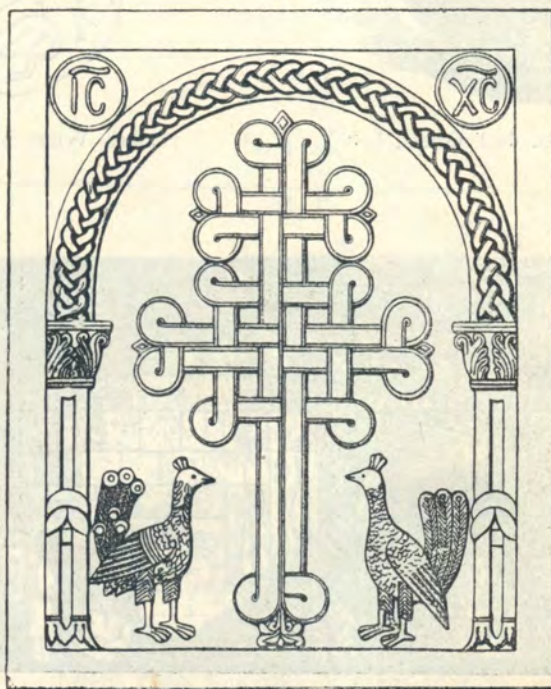


Ч. 17.



(Badger, Nestorians, I, P. 107).

Ч. 18.



(Didron, Iconographie Chrétienne, 374).























B 1.043

4

інв. № 35507

М. Драгоманів

РОЗВІДНИ

IV.