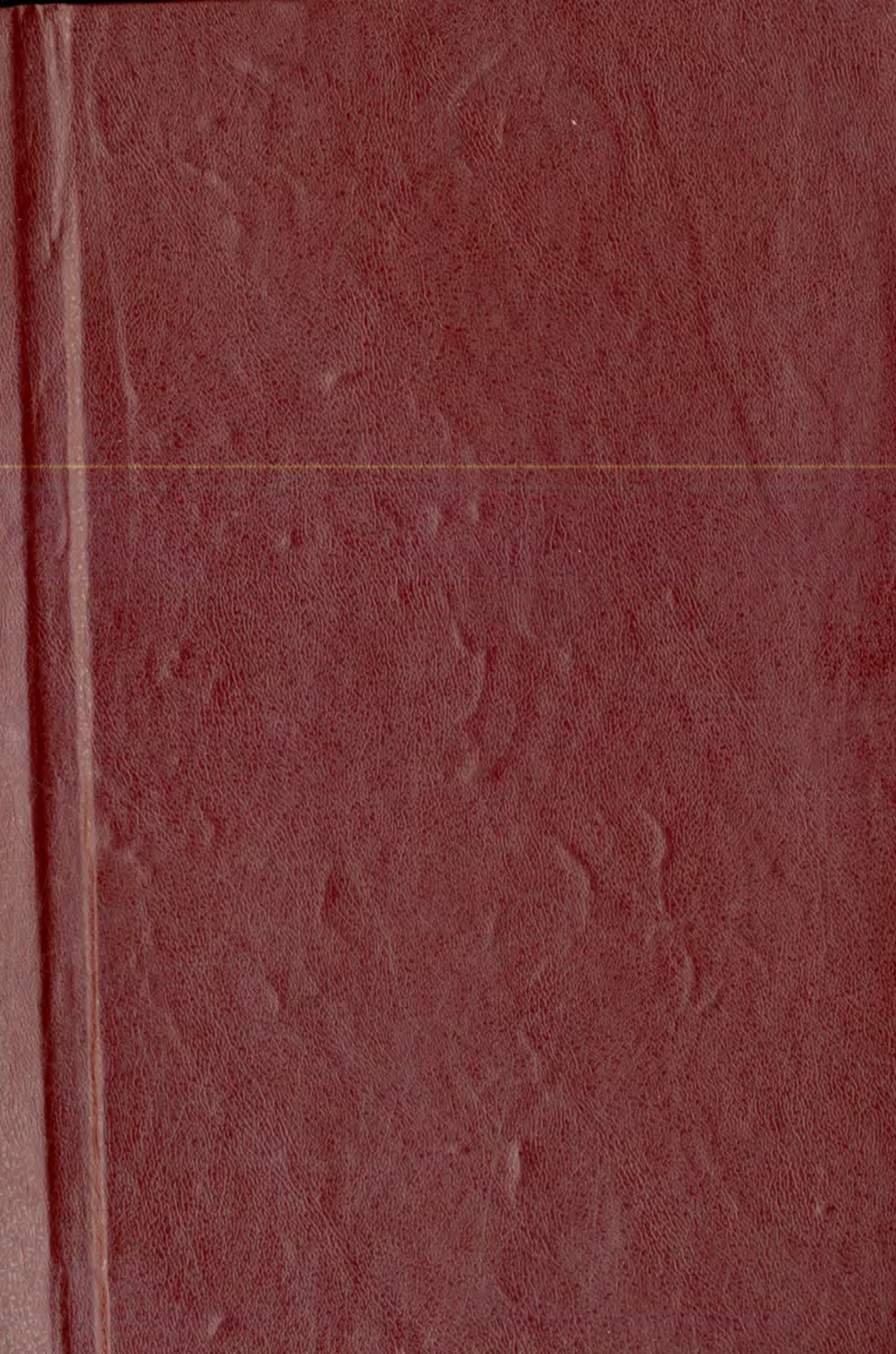




ЛННБ України ім.В.Стефаника



01169606 (Т)

2012



ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

Т. VII.

РОЗВІДКИ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ЗЛАДИВ

М. ПЛАВЛИК.

————— ТОМ III. —————

У ЛЬВОВІ, 1906.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарського.

В КНИГАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВ

у Львові, Театральна ч. 1

можна набути ось які видання, що доторкають ся етнол

- Антонович В., Чари на Україні
- Бодяпеський О., Українські казки
- Верхратський Іван, Знадоба для пізнання угро-руських говорів, т. 1—2 по
- Вовк Хведір, Кавказ і Карпати. Деякі проби етнологічних зближень
- Гнатюк Володимир, Словацький опришок Яношік в народній поезії
- „ „ Русини Пряшівської єпархії і їх говори
- „ „ Hungaro-Ruthenica
- „ „ Хітарські легенди
- „ „ Словаки чи Русини
- „ „ Пісенні новотвори
- „ „ Угроські духовні вірші
- „ „ Народня пожива на Войківщині
- Грушевський М., Розвідки й матеріали до історії України-Руси т. II. містить між иньшим пісні з поч. XVIII в.
- „ „ Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях східної Європи
- „ „ Свірні питання староруської етнографії
- Еган Е., Руські селяни на Угорщині
- Етнографічний Збірник, т. I. Містить:
- М. Крамаренко, Різдвяні святки на Чорномор'ї.
- О. Роздольський, Галицькі народні казки в Берліні лов. Бродо
- О. Шимченко, Українські людські вигадки.
- Програма до збирання відомостей про українсько-руський край і нарід, уложена членами Наук. Тов. ім. Шевченка
- Етнографічний Збірник, т. II. Містить:
- В. Гнатюк, Лірники, лірницькі пісні, молитви, слова і т. и. з пов. В.
- Ю. Жаткович, Замітки етнографічні з Угорської Руси.
- Митрофан Дикар'їв, Чорноморські народні казки й анекдоти
- Етнографічний Збірник, т. III і IV. Містить:
- В. Гнатюк, Етнограф. матеріали з Угорської Руси (Легенди, Новелі, Казки, Байки, Оповідання про історичні особи, Анекдоти) том по
- Етнографічний Збірник, т. V. Містить:
- М. Дикар'їв, Народня гутірка з поводу коронації. — М. Єндик, Із пам'яті про панцину. Гуцульські примівки (ріжних записувачів). — Ф. К. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах, Стрийського пов. — І. К. Людові вірування на Підгір'ю (доповнене до попередньої статі). — Р. К. Фольклорні матеріали і иньші дрібніші статі
- Етнографічний Збірник, т. VI. Містить:
- В. Гнатюк, Галицько-руські анекдоти
- Етнографічний Збірник, т. VII. Містить: О. Роздольський, Галицькі народні казки
- Етнографічний Збірник, т. VIII. Містить: О. Роздольський, Галицькі народні новелі
- Етнографічний Збірник, т. IX. Містить: В. Гнатюк, Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. III. (I. Матеріали записані в ком. Землин, Шарош, Спіш. II. Пісні записані в Бачії)
- Етнографічний Збірник, т. X. Містить: Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. Вип. I. (А—Відати)

В 3666 / 7 T

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Т. VII.

212

РОЗВІДКИ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ЗЛАДИВ

М. ПАВЛИК.

ТОМ III.

У ЛЬВОВІ, 1906.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарського.

310505

Збірка М. С. ВОЗНЯКА

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ 37974

Зміст III-ого тому.

	СТОРОНА V
Переднє слово	
Новий погляд на великоруський богатирський епос Влад. Стасова (1869 р.)	1—13
Нові видання Російського Географічного Товариства (1873 р.)	14—19
До рецензії „Трудів“ П. Чубинського й „Історії въ жизне- описаніяхъ“ Костомарова (1873 р.)	20 21
Київський відділ Російського Географічного Товариства й остатній кобзар України (1873 р.)	22 - 25
Етнографічні студії в Києві (1874 р.)	26 - 30
Археологічний з'їзд у Києві (Корреспонденція з України) (1874 р.)	31 - 39
Археологічний конгрес у Києві в серпні 1874 р. (1875 р.)	40 - 46
Студії народньої словесности в Великій і Малій Русі (1876 р.)	47 - 58
Політико-соціалні думки в нових піснях українського (малоруського) народу (1880 р.)	59 - 96
Веселка на Україні (1884 р.)	97
Байки Ляфонтена та східні оповідання (1884 р.)	98
Ще l' Apologie des Saint-Maixentais (1884 р.)	98—100
Народні оповідання в Росії (1886 р.)	101—107
Із історії вірші на Україні. Критичний вривок (1886 р.)	108 - 116
Науковий метод в етнографії (Етнографія Славянщини. На- писавъ О. Стодольскій) (1888 р.)	117—128
Побожні легенди Болгар (1888 р.)	129 - 148
Славянські оповідання про пожертвуванє власної дитини (1889 р.)	149—183
Додаток	335—337
Буддійські початки „слова“ Le Dit de l' empereur Coustant і їх риси у славянському фольклорі (1889 р.)	184—192

Славянські оповідання про народини Константина Великого (1890 р.)	СТОРОНА 193—294
Славянські варіанти одної євангельської легенди (1890 р.)	295—308
„Живая Старина“, вип. I—III (1890 і 1891 р.)	309—320
Для починаючих фольклористів на Україні (1891 р.)	330—331

Д о д а т к и.

До статі „Оповідання про пожертвуване власної дитини (т. III, ст. 183)	335—337
Народня беллетристика (про збірку українських казок Ів. Рудченка. — 1870 р.)	338—353
До статі „Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях“	354—355
До статі „До питання про сліди великоруського богатырського епоса“	355
До статі „Найстарші руські драматичні сцени“	355—356
До статі „Турецькі анекдоти в українській народній словесности“	356—358
До статі „Байка Б. Хмельницького“	358
До статі „Українські пісні про волю селян“	358
До статі „Два українські фабльо та їх жерела“	358—359
До статі „Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданнях“	359—362

ПЕРЕДНЄ СЛОВО.

Випускаючи отсе третій том розвідок М. Драгоманова про українську народню словесність і письменство, ми повинні найперше щиро подякувати землякам, які помогли добути деякі розвідки Драгоманова, а то дд. Василю Маслову-Стокозу, Ярославу Окуневському, Сальомеї Крушельницькій, Ярославу Федорчукови та Хведору Вовкови, від яких ми дістали копії з розвідки в лондонським „Athenaeum-i“, з розвідок у фльорентійській „Rivista Europea“ й паризькій „Revue des traditions populaires“ (1895, IV — до дальшого тому) та перводруки розвідок у паризькій „Mélusine“ й праці першого міжнароднього фольклорного конгресу в Парижі 1889 р. Своєю дорогою, що добуті так розвідки ще не всі, і ми будемо дуже вдячні любителям українського фольклору за добуте, на кошт Товариства, решти хибуючих розвідок, особливо псевдонімних і анонімних, між якими, можливо, буде й розвідка про Довбуша, яким автор займав ся в 80-ті рр. (я сам післав йому до того бажані матеріали, а так само зробив 1886 р. і др. Т. Окуневський, — див. Переписка Михайла Драгоманова з Теофілем Окуневським. Зладив і видав М. Павлик. Львів, 1905, ст. 41, 44, 46, 51, 52).

Із поміщених у сьому томі розвідок, **6** (ст. 1—13, 31—39, 59—96, 108—116, 117—128 і 330—331) писані автором оригінально в українській мові, а **17** розвідок перекладено мною з чужих мов: англійської, італіянської, французької, болгарської та російської, при чому я покористував ся в части присланою др. Яр. Окуневським його пробою перекладу майже всіх італіянських розвідок.

Відки що взято чи перекладено, се показано докладно в тексті, під кожною розвідкою. Тут завважу лише, що розвідка, поміщена в додатку п. з. „Народня беллетристика“ (ст. 338—353), писана ще в кінці 1870 р., появляє ся тут у перше яко розвідка Драгоманова. Вона була надрукована в „Вістникѣ Европы“ анонімно, і авторство її віднайдено мною за одним листом Драгоманова до неб. дра Мелітона Бучинського (див. ст. 353).

При перекладі із чужих мов я вживав оригінальних текстів народніх оповідань, пісень і т. и. (які лише міг добути у Львові, — в бібліотеці нашого Товариства) і, відповідно до перводруків давав українські й деякі інші тексти живцем, а резюме автора з оповідань і т. и. перекладав по змозі словами первісних оригіналів, — так що напр. не спеціалістам, студіюючим самі розвідки Драгоманова в нашім виданю, не конче треба буде заглядати в вихісновані мною збірки. При нагоді справляв я пильно помилки та доповняв пропуски в перводруках, особливо болгарських (вони писані автором по російськи, але тих оригіналів, на превеликий жаль, годі було добути до сього тому).

Взагалі сказавши, розвідки Драгоманова, які отсе виходять по українськи, при купі, заходом нашого Товариства, — далеко поправнійші тай повнійші від їх перводруків. Спеціально в сьому томі важні додатки й поправки самого автора до його розвідок у російській мові, вставлені ним у власних екземплярах тих розвідок, якими я користувався. Надруковані ті додатки й поправки в кінці тому, в перекладі, а як що, то й в оригіналі.

IV. т. розвідок уже друкує ся.

Львів, 2. IV. 1906.

М. Павлик.

Новий погляд на великоруський богатирський епос

Влад. Стасова.

(Вістк. Европы за 1868 р. перші книжки.).

Билінами зветь ся великоруський богатирський чи героїчний епос. Звичайно ділять богатирів чи героїв епоса на старших і молодших. Старші богатирі мають на собі дуже ясні прикмети мітологічного часу. То стародавні боги, тільки одягнені в людську постать, в людське тіло, хоч і незвичайної, нелюдської великості і сили. Їх багато: Святогор, Змій Горинчище, Вольга Буслаєвич, Калєки перехожіє, Микула Селянинович і його три дочки-богатирки. Всі вони ходять по землі, бють ся, побивають один другого; всі вони мають незвичайну силу, котра навіть їм аж заваджає. Святогор на зріст вище лісу стоячого і якби мав завіщо вхопитись, то перевернув би всю землю. Ідолища Поганого голова як пивний казан у горальні, плечі на сяжень ширини, між бровами три пяді. Їдять богатирі по цілому волові, пють по казану пива, по півтора відра горівки. Декотрі, як Соловей Розбійник і Вольга, свистять по солов'їному, шиплять по змиїному, ревуть по зьвірячому. Всі вони бють ся залізними палицями; від їх свисту обсипаєть ся лист у лісі, від їх голосу земля стогне. Очевидячки, ті богатирі — антропоморфовані сили природи: гори, хмари (каліки), вода, зьвірі...

Меньші богатирі вже люди, хоч і незвичайні, не прості, деякі прилучені вже до історичних людей, до історичних місць старої Руси. Їх отаман Владимир Красное Солнишко, ласкавий князь київський. Альоша Попович — родом із Ростова,

Ілля Муромець родом із Суздальської землі, Добриня Никитич із Рязані, Садко і Буслаєв із Новгорода. Деякі з них записані в Несторовій літописі. Місце їх зборища і подвигів старий Київ, Чернігів, Новгород; центро їх з'їзду палац князя Володимира, куди вони з'їжджають ся, де вони гуляють, бенкетують, показують свою силу. Володимир витає своїх гостей, сідає з ними за столи, частує їх зеленим вином, тішить ся, як вони бють ся в теремі або на дворі, а часом і йому самому дістає ся від дужих богатирів. Всі вони з Києва роз'їжджають ся в чисте поле, шукати битви, як німецькі лицарі, бють ся між собою і обороняють землю руську від ворогів, від Татар. Садко і Буслаєв тільки й відрізняють ся від київського цикля; то богатирі новгородські і мають на собі сліди тамошнього крамарського життя... Так Садко виражає корабель на море і їде торгувати в далекі сторони.

Збирачі народніх велико-руських билін: Рибніков, Безсонов, Кіреєвський, — дуже тішились ними, як продуктом народнього великоруського життя, а вчені люди московської національної партії (так звані славянофіли, хоч їх треба-б назвати славянофати), як К. Аксаков, Орест Міллер, Буслаєв, Поляков, а за ними й иньші поставили їх незвичайно високо, придаючи їм повний вияв історичного, давнього, національного життя московського народу. К. Аксаков казав, що биліни, то давня історія, хоч конечно не можна так від початку і до кінця вважати всі ті оповідання за історичні; що все те, об чім розказуєть ся в билінах, і справді діялось, хоч запевне деякі дрібности мають характер мітичний. Але викинувши все надприродне, всі ті змії, первертання, чарування, так зостанеть ся суть історична, котра для простого народу може мати більше вартости, ніж шкільні книжки й історичні писання, для розвитку его національної сили. Биліни можна зрівняти з кращими листами літописі.¹⁾ Такий погляд на епос став твердо і ввійшов у шкільні книжки. В Христоматії Філонова прямо сказано: „Биліни часу Володимира найлучше читати разом з першими листками Нестора. І там і тут зовсім однаковий тон, спосіб погляду і навіть — мова однакова (ч. I. 129 лист)“. На биліни вже дивились як на минувшу, трохи примальовану історію старої Руси, як найправдивіше, щиронаціональне, минуше життя, виявлене в епічних творах, напечатаних щирим національним великоруським духом. Московські

¹⁾ К. Акс. Соч. I, 401. — Бусл. Очерки. I, 420.

славянофаїи, а за ними всі школярі і школярки в гімназіях товмачили, що Володимир-Красное Солнишко в білінах і сьв. Володимир князь Київський — один чоловік, а Київ в білінах мали за той сам Київ, що тепер стоїть у серці України на горах, над рікою Дніпром. Вже десь познаходили, хапаючись за літери народніх біліи, що в них виявляють ся всякі стани громади, на котрі рознав ся народ. На Іллю Муромця дивились як на передовика селян, на Добриню як на богатиря з князів, на Ставра як на боярина, на Альошу (Олеку) як на богатиря-поповича з духовного стану. Івана Гостинного-сина, Соловєя-Будимировича, новгородського Садка мали за передовиків і виявительів купецького роду. В кожному богатирі вже познаходили риси характеру, подобаючі його роду й племені. На Альошу-поповича напали з мокрим рядом за те, що в нього ніби то попівські очі завидющі і руки загребущі; Добрині наддали княжої шляхетности. А найбільше московські демократи втішались Іллею Муромцем, „сыномъ крестьянскимъ!“ Він здав ся їм найдужшим, найкрасшим, найчеснійшим між усіма богатирами. А. К. Аксаков, Міллер, Буслаєв і инші наставили його отаманом над усіма богатирами, котрих він веде на війну, над котрими він, по своїй простоті, глузує, за котрих він по своїй доброті йде на війну з поганями. Ілля Муромець часом і самому Володимирови не давав спуску, докоряв йому словами і стусанами.

В з'їзді богатирів зо всяких країв Руси до Києва збачали збиране всієї землі руської до одного центра, монархічного Києва, злите провінцій в одно царство, серединою котрого був Київ, але Київ не український, не малоруський, а великоруський чи московський. Всі біліни записані на далекій московській півночі, в губерніях Вологодській, Костромській, Ярославській; і всі вони мають характер великоруський і зберегли ся в племені великоруському. Ergo — тягли далі московські вчені, — богатири означені оригінальними і самостійно національними рисами, конечно великоруськими. Ergo — стародавня Київська Русь була великоруською, а не українською Русею; Київ був город „русский“. До такого розуму дійшли згадані вчені.

За тим усім біліни були поставлені рядом і на одній височині з Одисеею та Іліадою Гомера. Богатирі звались „нашими Гекторами, Ахилесами“. В білінах десь познаходила національна пересолоджена любов незвичайні краси поетичні, незвичайну високість творчого духа великоруського народу; ними хвалились,

пишались, носились з ними як з писаною торбою, набивали ними школярські голови. Як нам відомо, і галицькі вчені напхали не одну школярську голову тією грубою, твердою начинкою, котру найліпший великоруський поет Ів. Тургенев має за грубу і дуже не поетичну.

Д. Вл. Стасов перший приклав до билін методу зрівнюючу; зрівняв їх з епосом індійським, з піснями монгольськими, татарськими в Сибірі і дійшов до тієї думки, що великоруські биліни — не руські, не національні, не самостійні, не мають нічогоїсенько історичного. Вони — незабуті шматки індійського епоса, компіляції з пісень середньої Азії і далекого Сходу. Богатирі в руських билінах — індійські боги, татарські герої; а історичнім, київським, літописним лицям вони рідня така, як „Василь бабі сестра в первих“.

Д. Стасов поперед усього зрівняв дуже звісну великоруську казку про Єруслана Лазаревича з персидським епосом, і показав, що та казка перероблена з персидського Шах-Наме, що Єруслан Лазаревич, то Рустем персидський, тільки подекуди вкорочений, вборканий часом і окарикатурений. Руський Єруслан зовсім не має тої поетичної краси, якою сяє персидська поема. Потім автор зрівняв з десяток богатирів руських, починаючи з Добрині Никитича, дядька сьв. Володимира, по літописі.

Як прийшов час народження Добрині, почали чуда творитись на землі: пробігло стадо зьвірине, потім зміїне. Попереду летів лютий Скимен-звбір. Він закричав, запищав, засвистів, і в Дніпрі вода захвилювалась, темні ліси похилили ся до землі. Скимен хотів його звісти.

Добриня був роду княжого, з Рязані. Став він рости, старі люди пророкували, що він побе змія. Раз в петрівчану спеку йому хотілось купатись в Ізраї-річці. Мати пустила його, але наказала не плисти на другу хвилю. Добриня не послухав, поплив, а там його вхопив змій Горинчище. Добриня засипав йому очі, вбив його, і визволив багато царів і царевичів і молоду Запаву Путятишну, і вернув її Володимирови. Потім чарівниця Марина чарує його в вола, і за те їй опісля Добриня відрубав руки й ноги. Такий Добриня в народніх билінах.

Такий же самий був і Крішна індійський, в котрому проявив ся сам Вішну. Старий пустельник Нарада напроорокував індійському цареві Канзі, що осьме дитя його тітки Деваки убіє його самого. Канза згубив зо сьвіта семеро, та народилось осьме — і то був Крішна. Тоді вода в морі заколисалась, гори задрі-

жали, ліси зашуміли; з неба почав падати дощ із квіток. По волі богів Крішну відносять до пастуха, де він і росте. Крішну в колисці хотіла ззісти птиця-чудовище, Путана; він відкусив їй груди. Потім другий раз, пасучи стадо на березі озера, де жив цар зміїв, дишучий вогнем, з п'ятьма головами, Крішна кидаєть ся на нього і вбиває, скочивши, так як і Добриня, на його груди, і визволяє сина свого учителя. Марина чарівниця в московській биліні, то Путана індійська. Обидві вони з'являють ся то птицею, то жінкою, то чудовищем.

В однім варіанті про Добриню розказуєть ся, як він приїхав в орду з двома товаришами, і цар велить йому натягти здоровий лук. Лук такий тяжкий, що його несуть на носилках три богатирі. Добриня натягнув лук і поторощив його. Зовсім такий епізод є в Рамаяні, де богатир Рама з братом приходять до царя Ганака. Цар велить йому натягти лук так здоровий, що привозять його на осьми колесах. Рама почав натягати лук і розламав його по половині.

У минусинських Татар є така сама пісня, де споминаєть ся дуже здоровий лук. Хан Мірґен відбирає у другого хана його сина. Як він виріс, тоді Мірґен велів йому зробити такий здоровий лук, що його на силу вносять шість людей, а стріли ледви приводікають п'ять інших молодців. Ні один син Мірґена не міг стріляти з того лука. Тоді Аг-Ая взяв лук, натягнув його, стрілив в скалу, від котрої не зосталось ні сліду, потім побив усіх синів свого ворога, а старого хана Мірґена вхопив за бороду, брязнув ним об землю і вбив. Така сама пісня є і в телеутських Татар.

Так то великоруський богатир Добриня — не Добриня Несторів, а бог індійський Крішна, Аг-Ая татарський і инш. А Хомяков запевняв, що в биліні про Добриню народ співав про Добриню-варяга, чоловіка високого роду, сьміливого найздника-героя. Аксаков і Безсонов сьміливо писали, що Добриня — давний князь, добрий, великодушний лицар, в котрому навіть його товстота була княжа, мабуть тим, що всі князі та пани гладкі й товсті. То наш Гектор, наш Милош, казав Безсонов.

Московські учені мали богатира Ставра-боярина за лице історичне, бо в літописі під 1118 роком записано, що великий князь Володимир Мономах заточив новгородського боярина Ставра, а в биліні також говорить ся про заточене Володимиром боярина Ставра, котрого визволяє його жінка Василісса.

Биліна оповідає, що Ставр на бенкеті у Володимира князя Київського дуже чванив ся своєю жінкою. Князь звелів вкинути його в глибокий погріб. Тоді його жінка вбирає ся за молодого парубка, сідлає коня, приїжджає до князя і сватає Володимирову небогу Любаву Путяніліну. Всі догадують ся, що то жінка, випитують її, але вона стріляє по молодецьки з лука, перехитрює усіх і раз, засмутившись, бажає, щоб Ставра привели до неї і заставили грати на гуслях. Потім Василісса втікає з чоловіком до дому. В сій биліні бачили початок вороговання дружини з давніми київськими князями.

Перебиране молодичі за парубка, каже д. Стасов, знаходимо і в сербських казках, і в італійських, і у Німців і в Греків і в Татар. Биліна про Ставра найблизша до пісні сибірських алтайських Татар на річці Катуні. Богатир Алтаін-Сайн-Салам, поїхавши на влови, впав з коня і вбив ся на смерть. Кінь біжить до його сестри. Сестра закладає Алтаїна в скелю, а сама перебирає ся за брата, їде до другого хана і сватає його дочку. Її випитують, вона стріляє з лука кілька раз, і стріляє лучше богатирів. Тоді хан видає за неї двох дочок. Сестра Алтаїна вертаєть ся до скелі, оживляє брата і дає йому дві посватані дівчини. В одній альбанській казці князя дочка Феодора переребираєть ся за парубка, їде до царя, у котрого був син Феодор. Її випитують усяким способом, чи не дівчина вона. Потім казка кінчить ся весіллям. Д. Стасов приймає татарську пісню за оригінал, а великоруську за копію, бо в татарській биліні говорить ся про дві жінки Алтаїна, а в руській про одну. Тут він примічає пізнійший вплив християнський.

Новгородську биліну про Садка всі вчені мали за щироруську, де виявилось усе жите Новгорода з своїми передовиками, з купцями, з відвагою вольної молодіжи, з ріками, озерами, морями. Тут народ утворив тип купця-богатиря, купця напів воїна, ватажка своєї дружини; тут вималювалось як на картині все краєве жите давнього Новгорода, всі місцеві інтереси, без найменшого впливу другого, чужого краю. Так думали всі вчені московської старої партії, так думав навіть сам М. Костомарів. Богатир крамарський міг з'явити ся тільки в крамарських Новгороді — казали вони.

Метода зрівнююча допровадила д. Стасова зовсім до інших висновків. Всі думки московських учених, певні до сього часу як Бог на небі, д. Стасов зве фантастичними і неправдивими. Ось та биліна!

Садко, багатий новгородський купець, раз зібрав ся за далеке море. Його дружина наробила йому багато кораблів, наложивши на них багато дорогого краму, і всі вони виплили на море. Коли се разом кораблі стали, і — ні з місця! Тоді Садко промовив до дружини: „Вік ми їздили по морю, а морському цареві податку не платили“. І кинув він у море бочку чистого срібла, — кораблі не йдуть. Кидає він у море бочку щирого золота — кораблі ні з місця! Тоді Садко звелів кинути жереби, аби довідати ся, кого цар хоче собі взяти в жертву. Двічі жереби випадають на Садка. Тоді Садко бере свої гуслі золотострунні і його спускають у море. На дні моря Садко знаходить палац білокамінний, а в йому сидить морський цар. Кораблі рушили з місця, а морський цар загадав Садкови грати на гуслі, а сам пішов танцювати. Вода в морі колесалась, розбивала кораблі так, що всі люди почали молити ся до Миколая Можайського. Тоді Миколай з'явив ся Садкови, звелів йому покинути грати і навчив його, котру дівчину він має вибрати собі за жінку в морськім палацу. Потім морський цар звелів йому вибирати панну. Пройшло їх триста, він не вибрав ні жадної; пройшло їх у друге триста, він не взяв ні жадної. Позад усіх ішла Чернава-красавиця: він її взяв, не доторкувався до неї після вінця і його Миколай переніс з нею до Новгорода.

Таких самих достоту билін є багато в індійських книгах. От одна з їх у збірнику Сомадеви (брахманської епохї). Богатир Брахман Відушака з купцем Скандадазою зібрались плисти за море, наклали на кораблі незлічену силу дорогого краму, напнули паруси і виплили в море. Серед моря корабель зразу став непорухливо на всім ході! Тоді вони почали кидати в море дороге каміне, щоб умилоствити море. Не помагає. Тоді Відушака спускається в воду, обв'язавши тіло вірьовкою. Корабель стояв зачепившись за ногу лежачого велетня. Відушака відрубав йому ногу, а хитрий купець, побачивши, що корабель рушив з місця, відрубав вірьовку і поплив далі. Потім богатир припливає в палац небесних дів. Перед ним іде їх ціла громада за водою до озера. Він бере собі одну з останніх.

Є ще друга буддійська легенда про Саміхну-Ракшита, ще більше похожа на биліну про Садка. Пять сот купців з богатирем духовним Ракшитом їдуть за море; корабель стає серед моря. З моря виходить голос, щоб купці віддали Ракшита. Богатир падає в море; там Наги — морські змії — ведуть його в палац. Другий цар індійський Яду поїхав гуляти на море,

його схопили змії і повели в морський город під водою, в дворець з кришталю і дорогого каміня. Там цар зміїв видає за нього своїх п'ять дочок, з котрими він і вертає ся до дому на землю.

Є ще інші варіанти про Садка. Д. Стасов познаходив такі самі і в індійських оповіданнях і доказав, що всі руські варіанти походять від індійських.

Ілля Муромець — то найлюбіший богатир московської партії. Його хлопство, його мужичий рід, його неповоружність, незвичайна сила разом з незвичайною добротою, його шляхетність і сміливі речі проти Володимира, все те наводило московських учених на ту думку, що Муромець, „чистий руський богатир“, що то є правдивий тип самого московського народу. Але все те тільки годило ся для їх патріотичного чуття, а не для науки.

Цілого оповідання в індійській епосі і в татарських билінах, похожего на биліну про Муромця, д. Стасов не знаходить. Але за те він познаходив частини з оповідань стемени такі, які є в руських варіантах.

Ілля Муромець був мужичого роду і сидів на однім місці 30 років. Раз його батьки пішли на роботу, а до його прийшли каліки-перехожі і дали йому випити відро напитку. Він почув у собі велику силу. За другим і третім відром у його прибуває така сила, що самі каліки злякались і відобрали половину сили, давши йому ще відро иншого напитку.

Тоді як його рідня відпочивала, викорчовуючи ліс Ілля взяв сокиру і викорчував ліса з корінем за одну годину стільки, скільки вони всі за три дні. Потім він благословить ся в батька-матері й їде до князя Володимира.

В індійській „Магаванзі“, в четвертій оповіданню про богатирів-мужиків, оповідаєть ся, що богатир Готіімбіра ще маленьким був незвичайно дужий і все сидів, не хотів робити. Раз його брати пішли рубати ліс і корчувати пеньки для поля. Тоді Готіімбіра пішов на поле і повиривав з корінем усе дерево, ще й покопав землю заступом. Потім він поїхав на царську службу. В пісні минусинських Татар співвають, що богатир Канак-Калеш дитиною пролежав 40 літ, накритий каменем. В пісні сибірських Киртізів говорить ся, що Ак-хан просидів 70 літ не встаючи з місця. А що сила в богатирів прибільшалась від напитку, то часто можна знаходити в східних оповіданнях.

Потім Муромець їде в Київ і по дорозі в Чернигові знаходить чудовище Соловія-Розбійника, приковує його до сідла

і привозить на двір до Володимира. В піснях Татар на полудневій Сибірі є такі самі епізоди, де богатир Тана їде до хана, на дорозі побиває чудовище Гельбеген і привозить його до Печеті-хана. Дрібязки в оповіданю тут зовсім однакові. З Київа Муромець їде на війну з Татарами і побиває їх. Такі самі оповідання д. Стасов познаходив і в персидській Шан-Наня, і в сибірських піснях. На останці свого життя руський Муромець стрічає свого сина від іноземньої цариці, беть ся з ним і вбиває його, не знаючи, що то його син. Так як раз персидський богатир Рустем стрічає свого сина Сограба, прижитого від царівни і не пізнавши його вбиває, а потім віддаєть ся великому жалю, пізнавши Сограба, свого сина.

Так-то виходить, що Муромець — богатир не руський, що пісні про нього склались не на Руси, а далі на схід, в Азії.

Володимир князь в московських билінах зовсім не має в собі ані сліду істичного Володимира. Володимир князь Київський, бувши язичником, мав характер грубий, твердий, любив війну, мав велику енергію, коли задумав змінити віру цілого народа. Ставши християнином він зробив ся смирний, добрий, слухав духовенства, бояв ся проливати людську кров. А в билінах Володимир — лице безхарактерне, нікчемне: нічого не робить, тільки бенкетує з богатирами, п'янтує. Чужоземці беруть його Київ, Ідолище віднімає від нього княгиню, Муромець його лупить. Усі богатирі розумніші й дужші від нього. Биліни нічого не розказують про хрещене Володимира і цілого Київа. Все те від того, що Володимир у билінах не історичне лице, а фантастичне, вигадане на Сході і тільки назване іменем князя Київського.

В сорок каліках учені люди десь знайшли паломників чи странників до сьв. міст старої Руси. В билінах оповідаєть ся, що каліки прийшли просити милостині до князя Володимира. Жінка його закохалась в атамані калік і заманювала його до себе. Він не згодив ся на тее діло і княгиня звеліла вкинути чашу в торбу каліки. Тоді товариші закопують его по поясе у землю і виймають у нього язик через тімя. Такі оповідання в індійських, персидських, татарських піснях стрічають ся десятками. Московські каліки зовсім не старці і не паломники, а індійські царі й богатирі, убрані каліками, що дуже часто трапляєть ся читати в індійським епосі. А кара за перелюб-

ство через закопуване по пояс у землю і тепер не вивелась у Хиві. Одежа московських калік зовсім буддйська.

Ми тільки повитягали з оповідання дещо про богатирів, згаданих в літописях і в історії. Д. Стасов зрівняв ще більше богатирів і знайшов, що вони пересаджені з далекого Сходу, тільки оповідання про них вкорочені, бо мабуть трохи забуті великоруським народом.

Так то московський героїчний епос зовсім не національний; він тільки дуна далекого Сходу; він екстракт, іще й дуже обрізаний, з поем і пісень Азії, в котрому Московсько-руського нема майже нічого, каже д. Стасов. Всі биліни ближші до пізніших буддйських поем, ніж до раньших брахманських, ближші до татарських, киргизьких, ніж до пісень персидських. Усі палаци князів, хати богатирів у билінах, з великими дворами, з залізними стовпами, з шатрами, більш похожі на юрти монгольські, ніж на блискучі камінями і золотом дворці індійських царів. Руські богатирі дуже обжирливі; такі самі і східні. Богатир Ієссер-Хан монгольський разом їсть цілу кобилу й цілого вола. Киргизький богатир Ер-Кокшу маленьким випив молока з 90 коров. Руستم їв по цілому онагру. Московські богатирі пють відрами, так як сибірські, татарські; пють зелене вино, котре й тепер так зветь ся у минусинських Татар. Московські богатирі не ходять пішки, не їздять на човнах, як індійські, а все їздять на конях. Усі місця про богатирські коні взяті з сибірських пісень кочових татарських народів. В билінах ніде не сьпівають хором, по-славянськи, а все грають по одному на гуслях, як в індійському епосі. Московський Добриня-богатир зветь ся князем, бо його прототип, індійський Крішна, був божеського роду. Ставр зветь ся боярином, бо його прототип царського роду. Володимир-богатир займає найвисше місце, бо він є сам Брагма Магабарати. В московськім Альоші Поповичові нема нічогісінько попівського, каже д. Стасов. Він ніде не показує себе ні завидючим, ні загребушим. І не може бути, аби таки зараз по хіщеню Руси з'явив ся духовний стан в сьогочаснім розуміню слова і з його нестачею і слабистю. А зветь ся він поповичем, бо в індійськім епосі були богатирі з касти брагманів, духовних. Ні княжого в Добрині, ні попівського в Альоші, ні мужичого в Муромці — нічогісінько немає в билінах. Усі богатирі похожі один на другого і відріжняють ся тільки іменем.

Що до географічного місця, де діяло ся діло по билінах, то воно, по мисли д. Стасова, немає нічого правдивого.

Київ, Новгород, Чернігів у билінах, то не правдиві староруські городи, і ніяк не можна сказати, що биліни утворились там де показуєть ся дія биліни. В билінах коло самого Києва плодять ся соболі, гуляють льви, трохи не слони, тоді як соболі живуть тільки в Сибірі і споминають ся сливе в кожній татарськй пісні, а льви, тигри плодять ся тільки в Індії. Д. Стасов уважає в тих назвисках тільки заміну чужоземних імен своїми, ріднішими.

Той город, що в билінах зветь ся Київом, то власне столиця царств індійських, то столиця девяти творців на небі, то резиденція переидського царя Кей-Кавуса. А Дніпро, Дон, Ізрай і иньші ріки в билінах були колись Іангом і другими ріками далекого Сходу. Український Київ уже тим не міг забути ніби своїх давних билін, що він може ніколи й не знав їх, не творив їх, не відав про них.

В кінці всього д. Стасов виводить таку думку, що московські биліни про богатирів — не московські, не національні, бо утворив їх, очевидно, не московський народ, а Індійці, Перси і Татари. Великоруський народ тільки приніс їх із собою із Азії, як чуже, забравши по трохи від усяких народів, і за довгим часом почав їх тратити, забувати. І справді: всі биліни не відомі ніде на Москві: їх позаписували на далекій півночі. Втратив московський народ багато, позабував цілі епізоди, повикидав шматки, вкоротив. Тим-то давні чудові, поетичні твори Індії, цілі, нерозірвані, розвиті від початку до кінця льотічно; тим-то навіть татарські пісні й тепер ще цілі — московський народ так попеував, що не має ні одної биліни цілої, гарно розвитої в оповіданю основної дії. Найважніша втрата в московських билінах, — то нитка оповідання, каже д. Стасов. В билінах не знайдете причини, по якій діє ся діло, яка звязує льотічно одно діяне з другим. Самі первісткові психічні мотиви вже пропали в билінах, факти куплять ся один на другий так, як попало; вводять ся лица, люди, хто його знає навіщо. Все переплутано, пропущено, все має сліди втрати. Вся поетична краса східніх поем теж утрачена в билінах, усе чуте людського серця, любов, кохання, гнів, муки душі, весь букет поетичний уже випахав ся. Замість кохання, каже д. Стасов, у билінах має місце плотська похоть; тут знайдесть ся кара без гніву, без пімсти; тут богатирі бють ся по наказу й по приказу князя, як

ляльки в комедийнім вертепі. Тут нема навіть високого ліризму і штучности пісень киргизьких і інших татарських, каже д. Стасов. І справді, можна ще додати, що всі богатирі в билінах такі грубі, такі зателепуваті; кождий богатир таке неповертайло, як ведмідь або пень. А деякі дієві лиця приткнуті до оповідання, як горбатий до стіни. Д. Стасов виявив їх льотичне місце в билінах тим, що познаходив, повідкопував на Сході їх давні прототипи. Дуже важною втратою в руських билінах д. Стасов уважає те, що ніде в них нема описів природи, дуже поетичних у східніх творах, і що в них народ не має ніякої ролі, неначе його й на світі нема.

Сліди самостійного, руського впливу в билінах д. Стасов знаходить в деяких дрібязках з побиту правдиво-руського, котрі дуже виразно вимальовують ся на чужоземнім тлі. Таке „вінчане кругом вербового куща“, дуже давне в язичеській Руси; деякі чарування, замовляння, поклони без ліку, в пояс, до землі, благословення, ласкаві імена, одна коса у дівчат, і коса руса, пите меду, двоєне слів — путь-дорога, бой-драка й ин. Але все таки великоруський народ не дав початковій індоєвропейській основі нічого свого власного, не переробив його по своєму, в свою кров, як зробили Греки, Німці й ин., а тільки винесене від інших народів позабував і повкорочував.

Критики московської партії дуже визьвірили ся на д. Стасова за такий погляд на биліни, дуже гнівали ся, навіть даялись, але нічого путнього, наукового не сказали і застановились над тим, що Стасов тільки показує дорогу, по якій можна йти до відгадання їх джерела, але не показав, як ті биліни перейшли чи перенеслись аж у Вологодську губернію з далекого Сходу. А нам здаєть ся, що та мішанина в билінах з усякого шматя виявляє чистий вид тієї мішанини всяких племен, з якої зліпив ся великоруський народ і зліплюєть ся й до сього часу в москалючих народах Сибірі. Кожний з них вдержує свій світогляд, свої давні казки, пісні, поеми, і тільки перекладає їх на великоруську мову, а потім по-троху забуває.

Жалкувати московським ученим за билінами нічого. Вони, конечно, мають науковий інтерес для висліджування народного життя, але їх не варто класти за основу, за форму поетичним творам штучним. Вони нічого не дадуть для великоруської поезії; з них не видушить поет жадної краплі пахучої, не вибере жадної квітки квітучої для свого твору в народнім дусі, як зробив наш кобзар Шевченко і інші українські поети, у ко-

трих українська пісня й епос лягли основою і формою їх творів. Великоруські биліни грубі, непоетичні, мають дуже мало поетичних красок, а поезія любить тільки все гарне, все доладне — любить красу. Той поет Великоросії дуже пошкодив би собі й своєму ділу, що здумав би писати свої твори, маючи за приклад богатирські биліни.

18. Червня 1869 р.

»Правда« (львівська), 1869, чч. 26—31. Підпис: »Українець«.

Нові видання Російського Географічного Товариства.

В „Rivista Europea“ було вже згадано про статистично-етнографічну експедицію, вислану Імператорським Російським Географічним Товариством у західну країну Російської держави. Ся експедиція була поділена на три секції, відповідно трьом головним етнографічним групам людности тої країни: — литовську, білоруську та малоруську або українську. Праця української секції вже скінчена і петербурське Географічне товариство почало її друкувати п. з. „Труды Этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П. П. Чубинскимъ“. Д. Чубинський описав, на підставі власних дослідів і материялів, достачених йому иншими людьми, три губернії, звісні під офіціальним імям південно-західної провінції, себто Київську, Подільську та Волинську, частини, сумежні з Царством Польським (околиці Холма й Седльця) та губерніями Гродненською й Минською, де нарід належить до малоруської галузи, — і додав до своєї збірки материяли з губерній Полтавської та Харківської. Вся збірка має складати ся з ось яких великих томів: I. (два випуски). Передне слово, легенди (релігійні останки поганські й християнські), загадки, пословиці, ворожбитство. — II. Оповідання мітичні і казки. — III. Народній дневник (календар). — IV. Пісні періодичні й символічні. — V. Пісні домашні й суспільні. — VI. Документи до народньої громадської юриспруденції. — VII (два випуски): Жиди, Поляки, статистика української людности; огляд українських диялектів; житло, пожива й одіж Українців.

Доси вийшов том перший, шестий і перший випуск VII. т. (VI. 337). В першому надруковано дуже багатий матеріал до характеристики космологічних ідей українського народу тих провінцій. Містить ся тут чимало забобонів, вірувань, легенд, пісень, величань, народніх казок про небо й прояви астрономічні, фізичні, метеорологічні, про землю, воду й її прояви, про звірів диких і домашніх, їх жите, хвори, лічене й т. и. (чотириножні, птиці, повзаки, риби, комахи), ворожба що до звірів, рослин, людей і їх жите (частини тіла, занятє чоловіка, шуканє скарбів, будівлі і знадоби домашні, одіж, пожива, хвори та їх лічене), про релігійні ідеї народу (сотворіне світа, душі, Бог, Христос, Мати Божа, святі, чорти й духи, чудовища, звірі мітичні, велетні й т. и., персоніфікації смерті, долі, хвори й т. и. Багато легенд оповіджено з юмором, що не покидає Українця навіть тоді, коли він говорить про святі річі й особи, — усе взагалі матеріал незвичайно важний задля порівняної мітології та історії культури. Оригінальні напр. оповідання про сотворіне світа, що мають характер дуалізму, такого примітивного, як у віруваннях богумилів і катарів, оповіданнях від давна дуже розповсюджених у східно-славянських землях: у сих оповіданнях Бог бере ся творити світ усе посполу з дияволом, що творить лиху частину світа, як і в персидській Авесті.

В шестім т. поміщено 574 присуди (316 карних і 258 цивільних) громадських народніх судів, розвідку проф. Ол. Кистяковського про історію та карне право в тих присудах, і другу розвідку Чубинського про звичаї й ідеї народньої української юриспруденції в порівнянню з давнім правом руським і славянським; сей том має не лише великий інтерес етнографічний та історичний, але й велике сучасне практичне значіне. Звичаєвий народній суд існував усе серед руського народу від давних часів народньої волі й громадської автономії та перебув і важкі часи панщини XVII—XIX ст. У 1839 р. зорганізував уряд народні суди, майже виборні, серед селян, підданих державі. В часі проєктів еманципації підданих у Росії (1857—1861) піднято в письменстві та в офіційних кругах питанє про те, як має бути устроєна первісна адміністрація селянських громад: чи піддані мають бути під патрімоніальною поліцією панів, як у провінції Балтійській та в Царстві Польськім, чи мають бути злучені в територіальні громади з власною поліцією та виборним трибуналом, незалежним подекуди навіть від бюрократії. Перемогла думка прихильна народній автономії

тай інституції згідній з руськими традиціями, — і законом із 19 лютого 1861 зорганізовано незалежні сільські народні громади, а в 1864 р. прикладено його й до Царства Польського. Але бюрократично-аристократична партія не подала ся й агітувала против автономії селян, кажучи, що селянська адміністрація й суди селянські повні нісенітниць, подеморалізовані пиянством, і т. и. Справа скомплікувала ся змаганем, висловлюваним чи раз у пресі та на з'їздах депутатів провінціальних (Земств) і дворян, — зреформувати сільську підданчу громаду в громаду загальну з усіх клас, зводячи у неї всіх жильців території, — дворян і т. д. Розуміє ся, що коли ліберальна партія хотіла завести загальну громаду на підставі рівності, — то реакційна партія, під покришкою заведення серед селян елементу вже виробленого, змагала відновити патрімоніальну поліцію, або зорганізувати її на подобу фєвдальну, яка вже переважувала в Прусії тай доси існує в Росії в провінціях Надбалтійських. Під сим ріжним впливом уряд вибрав торік спеціальну комісію задля дослідів селянських судів, яка ще не оповістила своїх праць. Розвідка д. Чубинського дає матеріал автентичний, який доводить до висновку дуже прихильного автономії селян. Вона показує, що неважаючи на деякі похибки — взагалі ні один народній присуд, ні один звичай не вражає здорового розуму, і що ті суди не лише рішають дуже влучно чимало замотаних справ із права цивільного та карного в самому селянському житю, але що й люди не належні до селянської класи, — які не зобов'язані законом звертати ся до селянського суду, — майже все користують ся тим судом у своїх конфліктах із селянами тай усе ним задоволені.

Перший випуск VII. т. збірки д. Чубинського містить цікавий і в великій частині новий матеріал до статистики й характеристики елементу жидівського та католицького в тих провінціях і до його зносин із елементом українським. Тут є дані статистичні тай етнографічні про Жидів, їх звичаї домашні, релігійні, про конституцію їх громади, їх торгівлю й т. и. Далі йдуть подібні дані про католиків і Поляків губерній Київської, Подільської, Волинської й сусідніх: історичний нарис польонізації шляхти тих провінцій з кінця XVI ст., із якого виходить, що та польонізація йшла й далі під панованем Російської держави, через привілеї, якими користувала ся шляхта, аж до останнього часу, через недостачу руських шкіл від 1792 до 1830 рр. та через упривілейовану діяльність шкіл єзуїтських і інших

католицьких орденів за Павла І. таї Александра І. Потім ідуть дати про жите релігійне, родинне й суспільне католиків тих провінцій, де видко великий вплив клерикалізму та традиціоналізму, особливо серед шляхти; цікава статейка про місцеві симпатії серед українсько-польської шляхти, які довели до зложення спеціальної школи в польській літературі, що вживала по части й народню українську мову та показувала якесь романтичне козакофілство, яке, розуміє ся, обминало обережно справи дуже делікатні в козацько-польській історії. Кінчить ся серія статей розвідкою про вплив українсько-руської мови на літературну польську мову і спеціально на диалект, уживаний Поляками на Україні.

В статистичній розвідці ставить автор питане, на скільки можна вважати всю римсько-католицьку людність сих провінцій за польську, — і докажує, що лише висока католицька шляхта є ще властиво польська, але більша частина бідної шляхти, міщане та нечисленні селяне католики житем і мовою мало ріжнять ся від Українців. Ось статистичні дати про поділ обрядів, узяті д. Чубинським із найновіших парохіяльних шематизмів і через те тим певніші.

Жидів є в губ. Київській 275,000, Волинській 225,000, Подільській 250,000, разом 750,000.

Католики поділені на провінції й класи ось як:

	шляхти вел.:	міщан:	шляхти дрібної:	селян:	Разом:
губ. Київська	15,379	16,062	23,657	1,248	56,346
„ Подільська	29,950	12,736	63,336	94,641	200,663
„ Волинська	22,189	34,289	45,518	30,347	132,091
	67,366	62,987	132,511	126,236	389,100.

По Чубинському, правдивих Поляків серед католиків є: більшої шляхти 67,366, міщан 6,400, дрібної шляхти 13,200, селян 5,000 — разом 91,000.

До грецької віри належить: у губ. Київській 1,813.386, Подільській 1,488.575, Волинській 1,287.101. Уся сеся людність грецької віри належить до нації української.

Величезна більшість людности всіх трьох провінцій належить таким чином до віри грецької і національності української. В результаті в трьох названих губерніях національності репрезентовані ось як:

Українці 4,850.000 (83.53%), Жиди 750.000 (13%), Поляки 91.000 (1.86%), Великоруси 50.000 (0.86%), Німці 33.000

(0.55%), Румуни 12.000 (0.18%), Чехи 7.000 (0.11%),¹⁾ інші Європейці 1.000, Цигани 1.000, Караїми 450, Татари 300.

В усіх трьох провінціях 6.000 аристократичних польських фамілій мають 6,000.000 десятин землі; 1.000 аристократичних російських фамілій мають 1,500.000 дес., а 700.000 селянських українських родин мають 4,000.000 дес., — значить 6 000 польських фамілій мають більше ніж 700.000 фамілій українських.

Цікаво порівняти ці дати про розділ нерухомих маєтностей по національностям цих провінцій із датами про розповсюджене періодичних видань російських і польських, які дає інше видане дд. Борисова та Чубинського, Календарь юго-западнаго края на 1873 (Київ, 1872). В 1872 р. появило ся екземплярим не-офіціальних російських видань у губерніях: Київській 5521, Подільській 1475, Волинській 1554 — разом 8560 (офіціальних видань було 4896); польських видань у губерніях: Київській 1316 екземплярів, Подільській 1184, Волинській 1063, разом 3563 (видань чужомовних 464 екземплярів, жидівських 59).

Із цього бачимо, що хоть у згаданих провінціях більша частина нерухомого багатства не належить до українського елементу (рухоме багатство належить по більшій частині до Жидів) — то він переважає що до людности й культури, — дві причини, які дають право сказати, що вже пора не боятися центробіжних змагань елементів не-руських і спеціально елементу польського, — що пора дати тим провінціям інституції ліберальні, заведені в інших російських провінціях. Реформу судову вже почато заводити: в 1871 р. заведено мирові суди, хоть іще йменовані правительством, а не вибирані земством, як у інших провінціях. Тепер старають ся завести з 1874 р. суди присяжних. У 1871 р. заведено громадську автономію в Києві, — і тепер старають ся завести новий громадський статут у всіх містах західних провінцій. Пора завести й земство, — після чого жите провінцій вийде зі становища перехідного під диктатурою бюрократії і се причинить ся до союзу різних елементів люд-

¹⁾ В рр. 1868—1870 прийшло 946 чеських фамілій із Чех, головню в Волинську губернію і набули 17,577 десятин землі. Сесея імміграція нового славянського елементу зростає. Належачи до релігії католицької, чеські іммігранти показують виразне змагане до гуситської конституції в церкві, — що мусить мати вплив і на місцевих католиків згаданих провінцій.

ности, розділеної вже не лиш інтересами та різницями релігійними й національними, але й недостаткою спільної добровільної діяльності. Нема сумніву, що науковий дослід тих провінцій, добрий примір якого дала експедиція Російського географічного Товариства, якого праці лежать перед нашими очима, причинить ся дуже і до досягнення добрих практичних результатів. В сьому напрямі ми повинні надіятися найкрасших результатів і від відділу географічного Російського Товариства, заведеного в Київі з кінцем лютого с. р.

Флорентийський місячник „Rivista Europea“ 1873 р., май. Підпис: „Ukraino“.

До рецензії „Трудів“ П. Чубинського й „Історій въ Жизнеописаніяхъ“ Костомарова.

В зошиті за май журналу „Rivista Europea“ подано звістку про публікації Російського географічного Товариства, себ то про ц, VI і VII т. етнольоґічно-статистичного опису південних провінцій Росії, зробленого добродієм П. П. Чубинським. Тепер появив ся III том, надрукований за доглядом проф. Костомарова, зід заголовком „Народный дневникъ“ (Петерб. II. 485). Се Ібірка звичаїв, переказів, пісень, жартів, игрищ українського народу, звязаних із ріжними днями або періодичними порами року, через що й згаданий висше матеріял розміщено в сім томі по календарю. Окрім великої скількості звичаїв, більше або менше стародавніх, останків природної реліґії (свого роду грубого антропоморфізму), величань і сьвященних пісень у честь Христа, Діви Марії й ріжних сьвятих, звичаїв на новий рік, на трьох сьвятителів, у мясниці, на Благовіщенє, на Великдень, на сьв. Николая (9. мая) й т. и., — з яких інтереснійші: опис 58 игрищ хоральних з відповідними піснями (чимало з них надруковано з нотами), 136 (не числячи варіантів) веснянок, 15 пісень русальних — від русалка, німфа водяна й лісова; тиждень сьв. Трійці й сьв. Духа, русалчин великдень; 42 купальські пісні — від сонішнього літнього бога Купала (збирача; купа = збір, жнива), переміненого на сьв. Івана Купала (24-ого червня), 56 пісень, уживаних в обході після скінчення праці в полі в серпні (обжинки), 176 колядок (від зимнього сонішнього бога Коляда), сьпіваних молодіжю в ночі 25-ого грудня, 64 щедрівки, сьпівані в ночі 31-ого грудня — богатий вечір або щедрий

вечір. Чимало з сих періодичних пісень має на собі сліди давнього культу природи, деякі з них ізложені протягом двох останніх століть (XVII—XVIII) семинаристами й мають характер християнський, інші дво-релігійні або двовірні, як кажуть руські вчені. Декотрі колядки останньої категорії мають характер, який дозволяє допустити вплив болгарського катаризму або богумильства. З самого короткого огляду змісту нового тому, виданого російським Географічним товариством, читач може бачити, що коли скінчить ся все видане добродія Чубинського з XI томом, то се буде збірка етнографічних матеріалів, з якою справді не зможе рівняти ся ніяка инша збірка що до багатства й ваги.

З новіших російських публікацій про рідну історію одна з найважніших — нова праця проф. Миколи Костомарова п. з. *Русская история въ жизнеописаніяхъ ея главнѣйшихъ дѣятелей. Отдѣленіе первое: владѣніе рода св. Владиміра. 1 вип. X—XIV вв.* (Спб. 1873, ст. 239). Славний історик, дослідивши перше стільки справ руської історії тай описавши чимало епох, узяв ся отсе представити всю історію руського народу не для спеціялістів, але для загалу. Нова праця Костомарова анальоґічна, значить, Історії Франції Тізо. Справив ся Костомарів дуже гарно. В його біографіях виходять перед читачем мов живі, стародавня Русь, вільні пів-республіки Київ, Новгород, аристократія Галича, симпатичні особи оборонців руської землі, князі Володимир Мономах, Данило Галицький і т. и., безперестанні напади Татар, перші збирачі Руської землі, великі князі Володимирські й Московські, святі та черці, які внесли в серця русько-славянського життя византийські ідеали, моральні й політичні. Се найкрасша праця того рода, яку можна зарекомендувати публіці, що хоче пізнати руську історію ось чому ми й рекомендуємо її до перекладу на чужі мови.

„*Rivista Europea*“, 1873, грудень під „*Notizie letterarie slave*“. Підписи: під першим кусником — повний, під остатнім — ініціали. Заголовок даний мною. — М. П.

Київський відділ Російського Географічного Товариства й остатній кобзар України.

Англійську публіку вже познайомив і зацікавив руськими народніми переказами та поезією д. Ральстон. Одинок хіба його праць „Books on the songs of the Russian people“ та „Russian Folk-tales“ та, що він бере майже виключно твори лиш одної частини Росії, — великоруську народню поезію та перекази, кажучи мало про неменьше важні поетичні твори Малої Руси (Південної Руси або України), яка має людности коло дванацять до тринадцять мільйонів у південно-західному закутку Європейської Росії, та коло три мільйони в східній Галичині (Червоній Руси), й на пограниччю Угорщини. Недостачу повноти в працях д. Ральстона не треба зовсім уважати за його вину; її треба приписати властиво тому фактові, що публікації народньої поезії Южної Руси почали ся давно. І хоч того часу друковано велике число примірників, а про те збірки Цертелєва з 1819, три книжки проф. Максимовича з 1827, 1837 і 1849, проф. Срезневського з 1833, 1838, проф. Метлинського з 1857, проф. Костомарова з 1859 та Закревського з 1860 стали бібліографічною рідкістю. Одинокий важний виїмок, се видання „Записокъ о Южной Руси“ Куліша (1855—56, 2 томи) та „Южно-русскія народныя сказки“ Рудченка, (2 томи 1869—70). Треба конче знати ще про одну велику перепону студіям чужинців над поезією Южної Руси — се недостача повного словаря; бо словар доданий до видання Закревського „Старосвѣтскій Бандуриста“ (Москва, 1860), та невеличкий малоруський словар, надрукований недавно Фортунатом Піскуновим, непригожі.

Тепер відпадає одна з сих перепон. Сего року Російське Імп. Географічне Товариство почало друкувати величезну збірку етнографічного матеріялу про Малу Русь, під назвою: „Труды Этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П. П. Чубинскимъ“. Всеї збірки має бути 7 великих томів. Т. I (у 2 випусках), передмова, легенди (релігійні останки поганства та християнства), загадки, пословиці, примівки й т. и. Т. II. мітичні оповідання та байки. Т. III. Народні календар і вірування, забобони, перекази, пісні й т. и. звязані з певними днями й святами в році. Т. IV. Обрядові пісні (весільні й т. и.). Т. V. Пісні про домашнє й соціальне жите. Т. VI. Документи народнього правознавства. Т. VII. Жите Українців і чужинців у південно-західній Росії (в двох випусках).

Перший випуск т. I (XXX, 224), т. III (VIII, 486), т. VI (VI, 406) та 1 вип. т. VII (VI, 337) уже вийшли. Тт. I та III мають найзагальніший інтерес і містять величезний матеріял до історії народньої культури в Росії.

Але Російське географічне Товариство, не задоволене сим величезним виданєм, натискане домаганнями певних місцевих учених і підбадьорене генерал-губернатором країни князем Дондуковим-Корсаковим, завело в лютім 1873 р., Південно-західний відділ у Києві задля спеціального досліду губерній Київської, Подільської, Волинської, Чернігівської та Полтавської. Київський учебний округ обіймає згадані вгорі губернії тай чинить центро малоруського чи українського етнографічного ґрунту. Київський відділ почав свої праці в лютому. Президентом вибрано д. Галагана, місцевого дідича. Скільки років тому він видав збірку українських народніх пісень із музикою. Заступником президента вибрано д. Борисова, контрольора державного в Києві, секретарем д. Чубинського, його заступником д. Русова, професора колеґії.

Доси на засіданнях згаданого товариства читано деякі цікаві реферати про промисли й торгівлю України; прочитано тай одобрено програму етнографічно-статистичного опису країни. Тепер товариство ладить плян переписи міста Києва; воно задумало заснувати й етнографічний музей, задля якого зібрано значне число предметів; але на лихо, товариство не має сталого льокалю для збірки. Найінтересніше засіданє Товариства було остатнє, коли то його члени тай київська публіка мали нагоду бачити бандуриста, або співця народніх історичних

пісень, що став тепер великою рідкістю. Як відомо, український нарід має велике число власних питомених пісень, названих думами (пісні. Дума = мысль, епос). Сесі думи аналогічні сербським пісням, еспанським романсам і шкотським баладам, різнять ся від великоруських билін історичним змістом, який говорить головню про війни українського народу з Татарами, Турками та Поляками у шіснацятому та сімнацятому століттю. Деякі думи мають особливий моральний характер. Проказує ся дума в супроводі музики на струменті, подібному трохи до іітари, названому бандурою, яка має дванацять до двацять чотирьох струн. З часом нарід позабував більшу частину дум, а бандуристи переслідувані та прогонювані польською аристократією з правого боку Дніпра, стали рідкістю навіть на лівому боці Дніпра.

Років тому з пятацять до двацяти Кулішеви повелось, не вважаючи на свої невсипущі досліди на Україні, знайти всего двох бандуристів. Одного з них запросив президент Київської секції до Києва. Ми могли би назвати його справедливо остатнім бандуристом України. Се сліпець років 60 до 65. Називає ся він Остап Вересай. Він проказав деякі характеристичні думи та пісні свого репертуара і відограв деякі танці. Перед публичним виступом бандуриста, його слухали часто любителі й дослідники народньої поезії. Одного з них, названого висше д. Русова, зобовязало Товариство написати біографію співця тай описати характер його пісень; другий, д. Лисенко, видавець музичної збірки українських народніх пісень (Липсько, 1873) взяв ся зладити реферат про музику Вересая спеціально, тай про українські народні мелодії й музику взагалі.

Студії народньої музики незвичайно важні. Реферат д. Лисенка показав нам, що українська народня музика, відповідно історії українського народу та його ріжним зносинам із сусідніми націями, має менше давнього диятонізму, ніж музика Великорусів або середновічна музика взагалі. Вона подібна більше до музики Сербів і подекуди Мадяр.

Оба інтересні реферати були прочитані на засіданнях товариства. Вони будуть надруковані в Записках Товариства, з повним репертуаром пісень Вересая, з якого він просьпівав ось які думи й пісні: пресумну думу „Про побіг трьох братів із турецької неволі в Азові“; другу думу про „Смерть Хведора Безродного“, начальника козацького в шіснацятому століттю. Се були зразки лицарських звичаїв серед запорозьких

козаків, любви старого козака до свого молодого пажу (джурі) та пошани товаришів до вмерлого героя. Варіант отсеї думи переклав Боденштедт у своїй книжці „Die poetische Ukraine“ (Штутгарт, Cotta, 1845). Різко відбиває від сих патетичних дум просьпівана співцем гумористична пісня про „Весіля щигла“, сатира на претенсійні звязи з аристократичними фаміліями. Така сама й пісня „Пані мужичка“. Нарешті просьпівав він думу „Про Правду та Кривду“, пройняту могутнім демократичним духом. Ми не потребуємо мабуть і додавати, як миле буде всім ученим і любителям повне видане пісень, які знає Остап Вересай, та рефератів дд. Русова й Лисенка, особливо тепер, коли такі інтересні зразки народньої поезії й штуки пропадають. Бандуристи можуть вимерти усеї, але позвольте нам сказати словами думи, що „слава їх не вмере, не поляже“.

Льондонський місячник „Athenaeum“, 1873, 29. Novemb. Повний підпис з додатком: „професор історії в Київському університеті“.

Етнографічні студії в Києві.

Ми вже писали про Русскую історію вЪ жизнеописаніяхъ, яку почав друкувати проф. Костомарів. Тепер появилася т. II і III, де славний історик малює не дуже симпатичні фігури перших царів Московських XV—XVI ст., руїну республік Новгород, Пскова й т. и.

Згадали ми вже в Rivista Europea й про заведенє в Києві Відділу Імператорського Географічного Товариства в лютім 1873 р. Тепер маємо вже в руках чималий том записок сього товариства (Записки Юго-западнаго отдѣла Имп. Русскаго Геогр. Общества. Том I, Київ 1874). В сїм томі надруковано, окрім звітів про засідання Товариства, праці по кліматології, ботаніці, місцевій економії, по етнографії, тай етнографічні матеріали.

Тепер звертають на себе загальну увагу перекази та народня поезія, тому то ми й дамо коротку вістку про те, що є дотичного в сїм томі Записок географічного Товариства в Києві.

Дослідники ботанічної мітології знайдуть скілька интересних переказів у статі проф. Роговича Опытъ словаря народ. названій растений Юго-западнаго края, як напр. перекази про *Artemisia vulgaris*, *Cicuta virosa*, *Clematis integrifolia*, *populus tremula*, *Stipea capillata*, *Vaccinium uliginosum* і т. и.

Між переказами й піснями історичними, переданими товариству його секретарем П. П. Чубинським, найдавніший переказ про дві могили коло Хвастова Київської губернії під назвами Перепет і Перепетиха. Про сї могили є згадка яко про давні ще в XIII ст. Народня легенда каже, що в них похо-

вано князя Перепета і його жінку, що вбила свого власного чоловіка, котрий вернув ся з війни і не був пізнаний нею. Інтересні перекази про переслідування міщан, селян греко-руської віри та начальників селянської революції, так названих гайдамаків 1768 р.: „В Межирічю (Київської губ.), як каже переказ, Поляки вішали гайдамаків... Скоро лише гайдамаку підтягнуто на шибеницю, вони пили й кричали *wiwat!*“... Ось історичний образ у кількох словах. Визначають ся ще між піснями зібраними Чубинським: пісня про попівну з Ведмедівки (Київської губ.), що бе ся з Турками, пісня про гноблене селян у графині Браніцької та найновіші пісні про панів і робітників по цукроварнях.

Дві статі: Русова, Остап Вересай, один з останніх українських кобзарів, та Лисенка Характеристика особливостей українських пісень і дум, виконуваних кобзарем Вересаєм, се важні студії про один із останніх зразків давнього українського бардизму, який, на щасте, доховав ся аж до відчинення відділу географічного товариства в Києві. Перша стаття дає біографію речитатора і співача, де окрім його інтересних мандрівок дізнаємо ся про те, як були перше улажені школи співачків-сліпців. У другій статі маємо студию музичну про інструмент кобзу або бандуру, відміну тітари на 12—25 струн, а потім аналізу музичну речитованих пісень, історичних і релігійних, дум, пісень співаних, релігійних і сатиричних, а нарешті танечних, які виконував сліпий народний трубадур. Студія Лисенка (видавця найліпших музичних збірок українських народніх пісень, Липсько 1870, 1872) кінчить ся порівнянням народньої української музики з великоруською й сербською а по часті й з малярською, до якої українська музика подібна вживанем так названого тетра хорду малярського, відомого з композицій Ліста. На думку Лисенка найбільша аналогія української музики з музикою сербською.

До статей Русова й Лисенка додано портрет Вересая й увесь його пісенний репертуар з музичними нотами, де звертають на себе особливу увагу: дума про бурю на Чорному Морі, дума про побіг трьох братів із Азова з неволі турецької, дума про смерть начальника козацького Хведора Безродного, пісня про Правду й Неправду, вся пройнята демократичним духом, глумлива пісня про щиглево весіле, аналогічна з *Vogelhochzeit* Улянда, (*Volkslieder* I. 37), весіле муравля (*Ferraro, Canti Monferrini* 120; *De Gubernatis, Zoological Mythology*, де є варіант тос-

канський; *Les noces du papillon* (Bujard I. 38). Коли названі висше думи анальоґічні з піснями на похоронах грецьких героїв, де рапсод Демодок казав плакати Уліссові — то пісня-танець Буга й нагадає історію про Арка й Афродиту, яку виконувано в супроводі танцю на щасливім острові Алькіноя. Любителі поезії й музики народньої можуть знайти матеріял до порівняних студій в репертуарі українського кобзаря, особливо порівнюючи його пісню про марнотратного сина, про муки Христові й т. и. з анальоґічними піснями в *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* Валентія Пітрé.

Записки Київського відділу географічного товариства кінчать ся піснею про панщину й її скасованє, співаною народнім співцем (лірником — від ліри, інструменту гіршого ніж бандура) в Подільській губернії й записану студентом університета Білинським. Ся пісня була зложена зразу в Галичині, в 1848—49 з поводу скасування обовязкової праці кріпаків. Після 1861 ся пісня перейшла в Україну Російську, і тепер співає ся навіть на лівім боці Дніпра.

Пісня має вже багато варіантів, де головна тема обросла новими подробицями, так що чинить догідний зразок задля студій процесу творива устної народної поезії. Варіант записаний Білинським інтересний тим, що в ньому зведено до купи багато почастних варіантів і доповнено зручним співцем. Ненависть до панщини, іронія над панами, що не вмють самі працювати, та їх наріканя на свою нужду після скасування панщини представлені живо в сій пісні.

В уступах, де дякує ся гаряче цареві за те, „що скасував панщину“ і висловлено надію, що він же „скасує колись і податки“, чути дух вашого Масанієлля.

Скінчимо короткою справою зо съвятчного річного засідання географічного товариства в Києві, описаного в дневнику „Кієвлянина“. На тім засіданю предложено публиці I том „Записок“, прочитано справу з річних заходів відділу що до заснованя етноґрафічного музея, про статистичний опис Києва й. т. и. Нарешті один із членів, професор Драгоманов, прочитав розвідку „Про вагу варіантів задля студій історичних і порівняних української народньої поезії“. В тій розвідці подано деякі матеріяли, які можуть переконати, що вже прийшов час задля вчених західньої Європи завести українську народню поезию в круг своїх порівняних студій, тому то й ми позволимо собі дати вістку про сю розвідку. Вона була поділена на дві

частини. В першій референт розбирає головню періодичні звичаєві народні пісні, головню колядки, себ то пісні виконувані на Різдво, та доказує, що пі в одній устній народній поезії якого-будь європейського народу не доховало ся стілько останків найдавнішого епосу мітологічного та героїчного, як у сих так сказати би Ведах українського народу. Відповідно до своєї теми референт напер головню на останки давнього руського історично-героїчного епосу в українських колядках і доказав, що найдавніші з них малюють політичний стан Южної Руси в VIII—IX ст. і розказують про походи Русинів у Византию на службу до грецьких імператорів. У другій частині референт говорить про варіанти пісень, які можуть доказати широкі зносини й обмін поетичний між Українцями та іншими народами, не лише славянськими, але й германськими, кельтськими, латинськими. З багатьох примірів пісень, спільних Українцям із західними народами, назвемо пісню про дівчину-воєва, що має спільне жерело з піснею моравською (див. виданє Сушіля 1860, 107), італіянськими (пісня венеціянська *la figlia coraggiosa* у Wolf, *Volkslieder aus Venezien*, 57, пісні піємонтські у Nigra, вип. III, 92, J. Ferraro, *Canti Monferrini*, 54), португальські (Bellerma, *Portugesische Volkslieder* 1862—65). — Українська пісня про королевича, що йде на війну і вертає ся тоді, коли його жінка у злотах (див. збірку Костомарова в „Малорусскомъ Сборникѣ“ Мордовцева 1859), яка зайшла вже і в Великорусь (див. пісні зібрані Кіреєвским, т. V, 78 і т. д.; пісні зібрані Якушкиним 121), відповідає пісні німецькій *Der Ritter und die Maid* (L. Uhland, *Alte hoch-und niederdeutsche Volkslieder* 1844, I, ст. 220) і пісні бретонській *Pontplancoat* (Luzel, *Chants pop. de la Basse Bretagne* 1868, 383—393). В українській народній поезії є багато пісень про причини slučajного шлюбу брата з сестрою (див. Pauli, *Pieśni ludu ruskiego w Galicyi* I. 168—169. II. 24. Головацький, збірка руських народніх пісень у Галицькій та Угорській Руси. вид. Імп. Обществом Истории и Древностей у Москві 1863, III, 45—46, 187 *ibid.* 1870, III, 15. Костомарів *ed. cit.* 234, Шейковський, Опыт малороссійскаго словаря I, 102; і величальна пісня Рігведи про любов Іама й Іами). Сі пісні можна поділити на три форми варіантів: ув одному брат купує сестру на торзї яко невільницю; воно аналогічно в піснях сербських (Караджич I, 545, він же Пісні Герцеговини 179) та болгарських (Миладиновці 195), у другому брат подибує сестру в коршні

— як у піснях моравських (Сушіль 177), польських (Kolberg 217), лужицьких (Haupt I, 33), німецьких (Erlach II, 146) і т. д., у третьому тема шлюбу брата з сестрою змішана з темою шлюбу сина з матір'ю — анальоґічна з темою пісні сербської про Симеона (Карадж. II, 63—75) та з двома прозаїчними руськими новелями XVII ст., виданими проф. Костомаровим (Памятники старинной русской литературы II, 418—424), які на прочуд анальоґічні новелям західноєвропейським про сьв. Григорія, про Юду (Du Ménil, Poésies pop. latines de M. Age, 399; Douhet — Dictionn. de légendes du christianisme 714; Littré, Histoire de la langue française, II, 240; Greith, Spicilegium Vaticanum, 159), новелям італіянським: Il figlio dei Germani (Jahrb. für Roman. und Engl. Liter. VII, 398) та новелі про барона з Фараону, (Lucca 1863). Вказанєм тем розкинутих серед стілького числа різних народів, тем, які знаходимо при купі в українській народній поезії, ми, на нашу гадку, найліпше переконуємо про користь задля нашої поезії з порівняної науки про народню словесність.

„Rivista Europea“, 1874, май. В рубриці „Notizie letterarie di Russia“. Повний підпис.

Археологічний з'їзд у Києві.

(Корреспонденція з України).

Давно вже треба було написати Вам про археологічний з'їзд наш, та я думав, що може хто із Галичан, що були в Києві, зробить се діло; воно й цікавіше бачити розказ і погляд приїзжого, нового чоловіка, ніж нас тутешніх. Не кидаючи надії побачити у „Правді“ статтю про Київ і з'їзд, писану Галичанином, я тепер дам тільки саму коротеньку звістку про найголовніше, котру вважаю за потрібну тим більше, що галицькі газети, як польські так і „Слово“, почали вже писати про з'їзд таке, що усякий знайомий з ділом чоловік може тільки сьміятись над ними.

Почну з того, що скажу кілька слів про погляди львівські на з'їзд, висказані ще перед тим, як то видно і в „Правді“ нр. 12. Що польським ученим треба було передомити себе для того, щоб поїхати у Київ, се діло натуральне; ми не будемо зачіпати того питання, що може їм і треба передомити себе де в чому. Але коли вже не хотів хто їхати, та могла польська печать знайти тисячу кращих резонів, ніж ті, які вона висказала, — буцїм то у Києві будуть маніфестації політичні против Польщі, що древности малоруські, а навіть і польські будуть залічені у „московські“. А найстидніше усього було витягати з пам'яті 1860—63 р. такі давно вже осьміяні брехні, що буцїм то київська Археографічна комісія, у котрій тепер

праця виключно майже лежить на проф. Антоновичеві, фальшує акти¹⁾. Поперед усього треба сказати, що вистава древностей у Києві була упорядкована по системі географічній — і через те древности польські, литовські, волинські і т. д. стояли окрімно, — і нічого ніхто не думав змішувати. У купі стояли хіба древности мітологічні, — але се для легкоти порівняння, а не для політичної маніфестації. За те окрімно стояли древности Києва, колекція козацьких древностей п. Тарновського, буковинські речі церковні, колекція фотографій з музеїв познанських і краківських, виставлена гр. Уваровим і т. д.

Короткий перегляд рефератів, які читались на з'їзді, покаже, чи займались там пустими маніфестациями, чи мав конгрес який науковий інтерес, чи ні.

Конгрес київський відзначався, як се замічено усіма, великим числом рефератів місцевого характеру і читаних місцевими ученими. З таких треба назвати: Антоновича О монетѣ съ именемъ Владимира; Волкова О малорусской орнаментикѣ; Дашкевича О Болоховской землѣ; Драгоманова, Слѣды дружиннаго быта въ малор. колядкахъ і Малор. пѣсни о кровосмѣшеніи, сравненныя съ западными пѣснями и мѣрами, Житецького О Пересопницкомъ Евангеліи XVI в., О малор. думахъ, Константиновича про кургани Черниговського повіту, Лашкарева архитектура древніх київських церков, Лебединцева О Софійскомъ Соборѣ, Лучицького О малорусской демонологіи, Малишевського О Соцініяхъ на Руси (з поводу одної грамоти).

Коли „Труды“ з'їзда будуть напечатані, тоді можна буде бачити, яку вагу має той чи инший з названих висше рефератів. Поки гр. Уваров, закриваючи з'їзд сказав, що він мав успіх

¹⁾ Скільки раз вже каже таке польська преса, але досі ні разу не вказала пр. акта, який сфальшовано. Нехай би хто приїхав у Київ сам, узнявши у руки печатні акти, провірив їх у архіві з рукописями. Брехня про київську комісію стала *locus topicus* не тільки в газетах, а і в книгах польських: так п. Кіркор, котрий хотів показатись безсторонним у своїй книзі О *literaturze pobratymczycch narodów słowiańskich*, хвалив видання петербурської комісії і докоряє фальшом київську (252, 255), тої як видання Костомарова у Петербурзі (Акты Южной России) і Антоновича у Києві (Архивъ Югозап. Россіи) одного характера. Треба в загаті сказати, що в книзі п. Кіркора багато фантастичного, а які там помилки, можна бачити з того, що Іван Тургенев змішаний з Александром і Миколом і об'явлений покійником!!

найголовніше через працю місцевих учених. Треба помянути, що к з'їзду були приготовлені і кілька книг, між ними: „Сборникъ матеріяловъ для исторической топографіи Кіева и его окрестностей“, зроблений пп. Антоновичем і Терновським, вид. К. Археогр. комісією, і І т. „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа“, пп. Антоновича і Драгоманова. Послѣдня праця послужила поводом для красномовного реферату п. Ор. Міллера і для інтересних дебат на трьох засіданнях. Для з'їзда була видана також і археологічна карта берега Дніпра від Вишгорода до Канева.

З рефератів учених приїзжих, що торкали більш або менш питання южноруської археології й етнографії, найбільш виставляють ся: Костомарова — про княжу дружину, Міллера — порівнянне великор. билін і малоруських дум, Самоквасова — про кургани і городища Сіверської землі, де п. референт зробив дуже інтересні розкопки, особливо у Чернигові, у котрому здобуто у курганах цілу зброю і багато з хазяйства воїна X в., Павлова — про фрески Софійського собора, Гаркавого — про Київ у арабських писателів.

Багато рефератів торкало важні питання славянсько-російської археології; з них найінтересніші були: п. Івановського — про кургани Водської землі, котрих референт розкопав до 900, і знайшов цілу Помпею славяно-новгородських древностей, гр. Уварова — про первобутні древности Ярославської губернії, Павіньського (Поляк з Варшави) — про первобутні гроби у Польщі, п. Мержинського (Поляк) — про литовську мітологію (дуже живо читані два реферати), п. Срезневського — про сказання о сьв. Софії в Константинополі, п. Тихонравова — про апокрифи славяно-руські, Забеліна — про географію Пантікапейського краю, Іловайського — про Дунайських Болгар і початок письмен славянських, Терновського — перекази про шапку Монаха, барми і т. д.

З рефератів чужосторонніх гостей інтересніші були: п. Дудика (Моравянин, читав по німецьки) про могили у Моравії, п. Новаковича — культура Сербів до турецького полону (по сербськи), п. Дзяловського — труди польські по археології (по польськи), п. Леже — про одну глаголітську літопись у Турі (по російськи), п. Калужняцького — палеографічні знаходки у Львові (по російськи).

Для Вас буде інтересно дізнатись подрібнійше про ті випадки на з'їзді, котрі подали привід до газетної полеміки у Галичині й у Росії — а іменно про реферати п. Головацького і п. Ор. Міллера. Реферат п. Головацького про руську колонізацію в Галичині і Буковині не давав майже ніяких нових фактів і поглядів. Се був набір фраз, які завсїгда бачиш на пр. у „Слові“. Російській публиці, котра його слухала, реферат п. Головацького кинув ся в очи хіба довготою своєю та польською вимовою і чудним язиком, далеко гіршим від того, яким говорили варшавські польські учені, котрі теж говорили по російському. Але присутні польські учені з'обидились кількома фразами п. Головацького про Поляків, — і, щоб задовільнити їх, тр. Уваров сказав у кінці з'їзду, що „всі реферати не зходили з наукового поля, окрім одного, про котрий можна тільки пожалкувати“. От і все! Більш про се ніхто не говорив і не говорить у нас, ні устно, ні в печаті, — і ті небагато, що читають галицькі газети, на пр. „Слово“, тільки дивують ся шумові, який з сього поводу підняла печать галицька, й тому незнанню Росії, яке вона, не виключаючи й „Слова“, при сьому показує.

За те реферат п. Міллера викликав цілу літературу в газетах київських і петербурських, — і не так реферат сам по собі, як ті інсинуації, на які пустивсь „Кієвлянинъ“ з його поводу. Реферат мав дві теми, — що, як признавсь п. Міллер сам, трохи було причиною до затемнення діла й до мороки: п. Міллер хотів звести сліди великоруських билін на Малоруси й порівняти биліни сі з малоруськими думами по духу й формі. Для першої ціли референт вибрав усі порівняння пісень українських з билінами, які проведені у збірнику пп. Антоновича і Драгоманова, доповнивши їх деякими иншими. П. Драгоманов відповідав п. Міллеру й, звісно, не міг спорити проти себе самого, т. є проти тих порівнянь, які брав п. Міллер зо збірника пп. Антоновича і Драгоманова і з котрих були видні сліди билін великоруських у піснях малоруських, а оспорував тільки двое порівнянь п. Міллера, котрі тичились дум про Олексія Поповича і про Ганджу Андибера. (Тут треба замітити, що у спеціалістів у Росії термін дума має не такий широкий змісл як у Галичині або у Поляків, де, як можна бачити зо збірника п. Головацького, думою зве ся усяка епічна пісня, тоді як Срезневський, Лукашевич, Максимович і ин. установили тер-

мін дума тільки для немногих пісень речитативного характеру, як на пр. названі вище думи, або про Марусю Богуславку і т. д. Навіть козацька пісня, як про Нечая, Саву Чалого і т. и. — усе таки не дума, коли немає сього характеру метра. З полеміки, котра піднялась з поводу реферату п. Міллера, видно, що багато з газетників і у Росії не розуміють, що то думи, й думають, що то пісні українські у загалі). В замін того п. Драгоманов вказав ряд балляд, казок, прозаїчних переказів малоруських, подібних до билін великоруських. Реферат п. Житецького про думи розходивсь у принципах як з п. Міллером, так по часті і з п. Драгомановим, бо п. Житецький говорив проти порівняного методу взагалі, а за історичний метод. Сім методом п. Житецький старавсь вияснити початок дум українсько-козацьких. Само собою, що п. Міллер, котрий не міг мати й заміру одрікати історичний характер українських дум, одвітив, що в загалі він не спорить ні против п. Драгоманова, ні против п. Житецького, — і спір мусів зійти зовсім на історико-літературні спеціальности.

І з сього то спору редактор газети „Кієвлянинъ“ збив бучу, мов-би то на з'їзді говорилося про повну відрубність поезії малоруської й великоруської й розказувалась теорія Духиньського. Треба сказати, що редактор „Кієвлянина“, п. Шульгин, уже кілька разів у останньому році брав ся за чисто особисту полеміку з п. Драгомановим, нарікаючи, що сей є автором одної кореспонденції у „Вѣстнику Европы“, де редактор „Кієвлянина“ названий „провінціональним ретором“, і статті у „С.-Пет. Вѣдомостях“ „Десять лѣтъ кіевской газеты“. П. Шульгин кілька разів перебріхував слова п. Драгоманова у засіданні комітету від географічного товариства по переписи, у статті про Максимовича і т. д. і видумував сплетні, котрі були в свій час опротестовані в київській печаті. Яко знаряд особистої пімсти п. Шульгин вибрав сплетні про український сепаратизм, котрий буцім то знову завів ся у Києві, — і для сього навіть почав говорити противне тому, що говорив сам поперед у оперу Різдяна ніч, — казав, що сепаратисти „прикривають ся іменем Максимовича“, котрому було посвячено кілька промов у географ. товаристві і т. д., далі помістив повне брехонь письмо п. Площанського.

От і з дебат по поводу реферата п. Міллера „Кієвлянину“ захотілось зробити пугало сепаратизму, тим більше, що у сю хвилю кілька молодих людей у Полтавщині, Черниговщині

і в самому Києві були або арестовані, або оглядені прокуратурою з поводу діла, котре не має жадного звязку з українофільством, — діла про проклямації Долгушинські, чи Бакунінські. Ся хвиля давала полеміці п. Шульгина осібний характер: редактор „Кієвлянина“ не зупинявсь ні на якій неправді, навіть не думав про те, що його неправду викриють за кілька днів: хай, думалось явно, після завтра мене опрокинуть печатно, але завтра арестують, кого мені треба. Ось по чому п. Шульгин і його сотрудники сипали такими вже забутими у Росії речами, як те, що українофіли, — се знярад Поляків, політичні сепаратисти, що хочуть викоренити російський язик із низших і висших шкіл, вернути гетьманщину і т. д. Ось від чого „Кієвлянинъ“ пустив ся перевертати увесь змісл і характер спору пп. Міллера, Драгоманова і Житецького, не бравши в рахунок, що напевно й сам Міллер буде протестувати. На поміч редактору „Кієвлянина“ пішов п. К. Воскресенський, учитель одної гімназії у Києві, недавно перед тим неприятий у київський відділ географічного товариства. Він передав слова п. Житецького так, що буцім то сей ставив малоруську і великоруську поезию і народність зовсім відрубними і відрікав у билінах київський шар зовсім; зо слів же п. Драгоманова п. Воскресенський зовсім сховав усі порівняння великоруських билін з казками, переказами і балладами малоруськими.

„Кієвлянинъ“ пішов ще на більшу дерзість. В серпневій книжці „Вѣстника Европы“ напечатана була стаття „Народныя нарѣчія и мѣстный элементъ въ обученіи“, підписана Л. Д. і написана явно Українцем. Стаття ся смирно трактує педагогічне питання й викладає проєкт книг для шкіл, котрі-б починались краєвим елементом і мовою, а кінчались національно-державним, се-б то на Україні починалась книга з української мови, а кінчалась російською. Стаття вказувала на авторитети французькі, німецькі й російські (Ушинський, Вессель, Водовозов) — і, звісно, мусіла прийтись як раз против видумок „Кієвлянина“ на тенденції українофілів. Так „Кієвлянинъ“ ухитрив ся і похвалив статтю, — але сказав, що українофіли, особливо київські, не того хотять, що стаття, а хотять вигнати зовсім російську мову з шкіл на Україні від елементарних до університетів.

Підхопив ще „Кієвлянинъ“ справді невдатний переклад „Тараса Бульби“ Гоголя, у котрому перекладчик подавав дещо богато від себе, — й закричав, що українофіли хотять

відрізнити Україну від Росії, бо перекладчик скрізь написав замість Русь — Україна, від чого одна фраза так виходила, що мовби то українофіли (т. є. Тарас Бульба в XVII в.) хотять свого царя поставити на Україні. „Кієвлянинъ“ і його виступи не подумали, що своїми інкримінаціями не признають царів від Алексія Михайловича — своїми на Україні.

Наплів, як бачите, „Кієвлянинъ“ багато; „Голосъ“, у редакції котрого сидить п. Бильбасов, котрому не пощастило в Києві, де його університет не схотів вибрати у екстраординарні професори, після того, як було вибрав у доценти, не знаючи його — підхопив видумки „Кієвлянина“, додавши ще й усиливши тон їх від себе... Сплелось уже щось зовсім фантастичне, такий пухир видули, що він мусів лопнути. Не гляючи на те, що пп. Житецький і Драгоманов опротестували видумки й неточности п. Воскресенського і „Кієвлянина“, п. Міллер опротестував їх від себе, написав три статті у „Кієвлянинъ“, „С.-Пет. Вѣдомости“ і „Голосъ“, — прямо й чесно виснажуючи діло. Окрім того в „Київському Телеграфі“ було напечатано три статті: „Репетитовъ (брехун у комедії Грибоѣдова „Горе отъ ума“) въ „Кієвлянинъ“, „Фальшивая тревога въ Кієвлянинъ“, „Русскіе українофилы и польская печать въ 60-е годы“, котрі вийшли зараз брошурою під заголовком „Выдумки Кієвлянина и польскихъ газетъ о малорусскомъ патриотизмѣ“. В сю брошуру взято й одно з писем п. Міллера, котре я б радив перечитати і в Галичині, і замітку „Новое божество въ Кієвѣ“, у котрій обсьміяні видумки „Кієвлянина“ на юго-западн. одділ рос. географ. товариства, видумки, котрі „К-нъ“ сьміє звати голосом народу — голосом Божим. З петербурських журналів „Недѣля“ два рази осудила „Кієвлянинъ“, а в „Петерб. Вѣдом.“ член редакції п. Незнакомецъ (Суворін) написав про „Кієвлянинъ“ і „Голосъ“ фейлетон дуже гумористичний з одного боку й теплий з другого. Газети, котрі колись помилялись що до характеру українофільства й виступали против його, як „Биржевыя Вѣдомости“ і „Московскія Вѣдомости“, тепер мовчали, — так, що можна вважати, що видумки „Кієвлянина“ і „Голоса“ тепер засуджені самими Великорусами.

Уже по сьому одному треба сказати спаси-біг „Кієвлянину“, котрий прислуживсь тому, щоб пропав у Росії фантом „українського сепаратизму“ не тільки політичного, але й культурного. В недавній полеміці київські українофіли не тільки доказали, що вони не зняряд Поляків і не думають про гетьманщину,

козакофільство і т. д., — що вони не відрікають ся від руського брацтва з Великорусами, але що вони вважають російську літературу рідною й собі, і думають розвивати свою народню літературу не в ущерб російській, не против її, а в гармонії з нею, маючи надію, що така малоруська література буде навіть у пригоді не тільки Малоруси, але й усій Росії, котра вже навчилась цінити Шевченка, М. Вовчка й інших. А той факт, що в недавній полеміці Великоруси (пп. Міллер, котрого можна вважати славянофілом, п. Суворін, редакция Недѣли) виступали навіть енергійніше від самих Українців, показує, що се руське брацтво й спільність чесних і освічених людей на півдні й півночі Росії не є химерою, але міцним фактом, результатом російсько-європейської культури XIX-ого в., виробленої в купі Українцями й Великорусами, против котрих такі іноми й піїмеї, як п. Площанський, Шульгин і т. д. нічого не значать.

Своїм же прямим наслідком археологічний з'їзд у Києві мав близьке обзнайомлене учених гостей як великоруських, так і славянських і французьких з Києвом і полудневою Руссю, котра доси оставалась з боку від тих доріг, по котрим гості з заходу їхали в Росію. Обміном річей на з'їзді, розмовами особистими, громадними екскурзіями для розкопок курганів у селі Гатнім і для огляду давних городищ по Дніпру до Трахтемирова і назад до Вишгорода положений був початок знайомства гостей з нашою землею і народом і інтелігенцією, зародились симпатії, котрі дадуть свій плід. Реферати про нашу землю і народ, його орнаментика, пісні і деклямації кобзаря Вересая — дали не мало інтересного матеріалу для гостей, котрих інтерес скріпить енергію до роботи у Киянах. Кияне як найщиріше привитали гостей особисто й прилюдно. На вечері у городського голови і на остатнім товариськім обіді членів з'їзда Киянин (п. Драгоманов) виголосив тости за просвіщених славянських гостей і за процвітання науки про славянство у Росії в загалі і по часті в Києві, — і за гостей славянських і романських і за братську спільність науки російської, славянської й західної. На сї тости тепло відізнавались п. Новакович (у голови, по сербському) і пп. Лежє і Рамбо (на останнім обіді, по російському). Дописи про з'їзд, Київ і Україну мусять появитись тепер у західних журналах, славянських і французьких. Одну з таких, доволі живу, читали

ми вже в трьох н-рах Le Temps. На сьому діло певно не стане. Особливо щиро були витані у Києві й багато вивезли книг відси з іноземних гостей пп. Новакович, Лежé й Рамбо. Радісною, хоть дуже короткою, була візита Галичанина з Відня п. Терлецького, котрий теж вивіз багато книг по історії, етнографії й літературі Руси.

„Правда“ львівська 1874, ч. 19, дня 18(30) XI. Підпис: „Українець“.

Археологічний конгрес у Києві в серпні 1874 р.

Торік було часто згадувано в печаті російській і заграничній про приготування до археологічного конгресу в Києві, що мав бути в серпні 1874 р. (2—26). На конгрес покладано великі надії. Чекали багато вчених світа славянського з поза Росії та й учених світа романського, що мали появити ся в Києві, місті всеславянським *par excellence*, як каже Діксон; говорено про наукове видане спільне всім Слав'янам, як напр. *Corpus inscriptionum slavicarum*, або щось таке, що мало лишити ся памятною будучого конгресу. Тепер чимало з тих надій пропало. З заходу прибуло мало гостей славянських, а то лише: доктори Ванкель, Беда Дудик із Морави, Мартин Коляр і Осип Коляр із Чех, д. Дзяловський з Познаньщини, д. Новакович із Сербії; д. Калужняцький із Галичини; Кроатію репрезентував Ягіч, давнійше професор в Одесі, тепер у Берліні. Франція післала своїх двох славних письменників: професора Люї Лежé та професора Альфреда Рамбо, Угорщина доктора Франца Рамера, висланника міського музею в Будапешті. Німеччина, Італія та й Англія не мали представителів.

Треба, значить, признати, що ні Росіяне, ні західні Слав'яне ще не достигли до якоїсь спільної акції в науці. Ось чому, між иншим, на конгресі в Києві було менше гостей славянських, ніж на конгресі в Москві 1867 р. Чимало шкодила теж, як усе серед Слав'ян, незгода між Русинами і Поляками. Що до вчених не-славянських, то певно слабе знане російської мови здержало чимало охотників від участі в славянським конгресі.

Але нарешті можна сказати, що Київський конгрес удав ся хоч не славно, то все-ж таки добре, і не лишить ся без впливу на пізнаннє Росії на заході і може підняти симпатію між Славянами тай дуже бажане наближене між Русинами і Поляками.

Безпосередний наслідок конгресу, се безперечно красний археологічно-історичний дослід самої Росії, особливо Южної. Характеристична прикмета праць конгресу — велике число рефератів про теми місцеві, читані місцевими вченими, — як напр. розвідки проф. Антоновича (професора старинної руської історії в Києві, секретаря конгресу) про монети з іменем Володимира; проф. Драгоманова — про сліди дружини (воєнне товариство давніх князів) в українських народніх піснях та про легенду про сьв. Григорія в українській народній поезії; добродія Дашкевича — про так названу Болохівську землю, себ то про округ старинної Руси, що мав у XIII ст. князів не з Рурикового роду, та про її власний устрій, про козацькі війни дальших віків; добродія Житецького — про український переклад евангелія XVI ст. та про українські думи (епічні козацькі пісні); проф. Лашкарьова — про архітектуру старинної церкви у Києві; Лебединцева — про катедральну церкву сьв. Софії в Києві; проф. Луцицького — про українську демонологію; проф. Малишевського — про соцініян у Южній Руси (з нагоди одного диплому) XVI—XVII ст.); проф. Терновського — про ідеї й легенди про деякі предмети, як корона сьв. Володимира й т. и.; добродія Волкова — про український народній орнамент і т. и.

З нагоди конгресу надруковано деякі книжки, написані місцевими вченими, як: Збірка матеріалів для історичної топографії Києва та його околиць, проф. Антоновича і Терновського, видані київською Археографічною комісією; перший том Історичних пісень українського народу (проф. Антоновича і Драгоманова); археологічна карта берега Дніпра від Вишгорода до Канева. З рефератів учених позакиївських, що доторкали більше або менше археології й історії місцевої, найцікавіші були: проф. Костомарова — про найдавнішу руську дружину; проф. Ореста Міллера — порівнянє великоруських билін із думами українськими; проф. Самоквасова — про старинні могили, замки і твердині в Чернігівській губернії (д. Самоквасов знайшов чимало предметів руської культури X—XII ст.); проф. Павлова (б. професора в Києві) — про фрески церкви сьв. Софії в Києві; проф. Гаркавого — про Київ по арабським писаням і т. д.

З інших рефератів, що доторкали важних археологічних справ, назвемо: Івановського — про могили Водської землі (в губ. Петербурській і Новгородській), референт розкопав їх 900 і знайшов чимало предметів культури жильців сеї землі з X—XI ст.; ір. Уварова (президента археологічного товариства в Москві, дійсного президента коніресу) про перед-історичні старинності в Ярославській губернії; Камінського — про відкриття чоловіка ділювіального і може терціального в Полтавській губернії; проф. Павінського — про старинні гроби в Польщі; проф. Мержинського — про легенди про св. Софію в Константинополі; проф. Тихонравова — про славяно-руські апокрифи; Забеліна — про географію округів Пантікапей по Страбону; проф. Іловайського — про національність Болгар і про початок славянської азбуки і т. д. Заграничні вчені брали участь у дискусії й читали деякі реферати, з яких згадаємо реферат Дудика (Моравця, що читав по німецьки) — про могили в Мораві; Стояна Новаковича — про сербську культуру перед приходом Турків (по сербськи); Дзяловського — про польські археологічні праці (по польськи); Лежб — про глаголитський рукопис у Турі (по російськи); Калужняцького — про палеографічні знахідки у Львові (по російськи).

З праць читаних у секції класичної археології згадаємо: проф. Модестова — про славянські імена в написах Помпеї та проф. Мішенка про виконане епічних пісень у старинних Греків. Дві загальні секції займали ся теоретичними дискусіями про дефініцію в справі науки археології та її відносин до науки історії; тут взяли участь: ір. Уваров, добродій Забелін (автор багатьох цінних монографій, про деякі з котрих писав професор Рамбо в *Revue des deux Mondes*), професори Брікнер, Павлов, Модестов, Драгоманов і інші; дискусії були трохи скучні; наведемо одначе особливо влучну дефініцію археології, дану професором Павловим, яко науку про культуру останків памяток.

Ми згадали тут про всі більше або менше важні праці наукової частини нашого коніресу. Лишає ся ще сказати про виставу славяно-руських старинностей, про екскурсії задля дослідів деяких могил та відвідин останків деяких старинних замків на березі Дніпра, і нарешті співця Остапа Вересая, речитатора героїчних пісень, про котрого ми вже писали з нагоди праць географічного товариства в Києві. Підчас сеї екскурсії та деклямацій остатнього кобзаря-бандуриста багато людей не лише заграничних, але й російських побачили в-перше

Українців, яких навчили ся цінити та студювати. Багато учасників вийшло з Києва з цілою бібліотекою книжок історичних, етнографічних і т. и. про країну й нарід український. Вже се одно — корисний результат київського конгресу як для Києя, так і для їх гостей.

Місто Київ, голова (князь Демідов С. Донато), генерал-губернатор (князь Дондуков-Корсаков) зробили все можливе задля дружнього прийняття й забавлення членів конгресу, засідання й вистава якого були в залах університета. Студенти університета причинили ся в великій частині до розміщення предметів на виставі й служили публіці за поводи́рів. Один із професорів київського університета мав честь, на бенкеті, даному головою міста, випити за здоровле гостей славянських і науки славянської в Росії взагалі і в Києві почасно, а потім, на відхідному бенкеті, за здоровле учених славянських, германських і латинських, зібраних на конгресі, та впевнити про сталу згоду науки славянської з західною. На сей тоаст Києянина відповів Сербин добродій Новакович, в мові сербській, яка лунала нераз у степах українських і все була мила Русинові, — та Французи Лежé й Рамбо, по російськи — серед ясных симпатичних окликів на честь Сербії та Франції.

Але нема рожі без колючок! Мав свої колючки й київський конгрес. Я не згадував би про них, як би не те, що про се вже заговорила, поінформована хибно, праса славянська й німецька. Перше, то були деякі фрази Галичанина, емігранта в Росию, д. Головацького, що говорячи про руську людність у Галичині, сказав кілька слів про Поляків і католицизм, таких, яких красше було би не казати на науковім конгресі, в присутности Поляків і пан-отців католицьких, котрі й висловили своє обурене перед президентом конгресу. Сей висловив офіційально у прощальній промові свій жаль ізза меншої наукової вартости одного реферату — і всі були задоволені. Певно, що розмовляючи про історію, етнографію й т. и. України й Галичини, дуже важко здержати ся від того, аби ніяк не вразити національних споминів; та можемо сказати, що з виїмком названої висше праці, наші гості не можуть нам закинути, аби ми вразили чим будь їх національні почуття. Надіємо ся, що примір київського конгресу, де було чимало етнографів і археологів польських місцевих, із Варшави і навіть один із Познаньщини, переконує, що повинен уже надійти час, коли Русин і Поляк можуть говорити супокійно про землю зрошену обопільною кровю, землю України.

Друга колючка, се полеміка деяких дневників ізза дискусій про реферати професора Міллера. З нагоди названої висше книжки добродіїв Антоновича і Драгоманова — Историческія пѣсни ма-морусскаго народа — праці, про яку є статя Рамбо пз. *La Russie érique* у *Revue des deux Mondes*, — професор Міллер (із Петербурга) читав реферат про сліди билін циклю сьв. Володи-мира в українській народній поезії та про великоруські биліни й українські думи взагалі. Реферат, відчитаний прегарно і пре-симпатичний для української народньої поезії, був прийнятий горяче публікою та київською молодіжю і викликав живі дискусії. В них взяли участь два вчені київські, котрі, не тикаючи тези Міллера про останки найдавнішого київського епоса в билінах великоруських і його сліди в українській поезії, вказали на інші, більше безпосередні (як їм бачило ся) останки того епоса — в українських колядках (піснях Різдваших) і твердили, навпаки, що названі думи представляють епос зовсім незалежний від давнього київського перед-татарського і належать у повні до історії епічного періода XVI—XVII ст. Дискусія була жива і тим милїйша, що проф. Міллер узяв велику частину своїх порівнянь, пісень і переказів українських до билін із названого висше київського видання — і що один із видавців доповнив ті порівняння, вказуючи на те, як похожа одна серія пісень (баллад) і переказів українських на великоруські биліни.

Один місцевий журналіст, із мотивів особистої ненависти, представив усю справу наукової дискусії в сьвітлі політично-національнім, що буцім то проф. Міллер хотів проголосити єдність руського народу, та буцім-то його противники виступили проти сеї ідеї, і натякнув, що з боку опонентів Міллера виражено теорію славутного Духиньського про іранїзм Українців і туранїзм Великорусів. Сю інсинуацію місцевого дневника підхопив другий дневник, у Петербурзі, і відновив грозу українського сепаратизму, підняту в роках 1863—1866. Задля ліпшого успіху оба дневники промовчали перед своїми читачами всі порівняння української поезії, зроблені опонентами Міллера. Сю газетну полеміку представили деякі німецькі часописи як важну подію на київськім археологічнім конгресі, і се так налякало російське правительство, що воно покликало генерал-губернатора в Петербург до рапорту!!!

Така особиста полеміка, та ще й ведена з таким безличним потоптанєм правди, мусіла скінчити ся фіяском. Не лиш опоненти, але й сам Міллер запротестували проти такого фальшованя

наукової дискусії, в серії листів до дневників київських і петербурських, із яких поважніші („Академическая Газета“ і „Недѣля“) не похвалили нечесних способів, ужитих обмовниками. При сій нагоді піднято знову питанє про корисність української літератури та про її помиримість із патріотизмом усеруським. Приятелі народнього українського ієнїя тай української літератури доказали, що їх місцевий патріотизм не має в собі нічого політичного, вузького та ретроградного, як патріотизм козакофільський, не суперечить патріотизмови всеруському, так само як патріотизм сицилійський добродїя Малята Тодара, Пітрє, Саломона Марїна, Ді Джіованніого й т. и. не лише не суперечить патріотизмови італїянському та літературі італїянській, але й дає йому живий і міцний ґрунт. О скільки ми тут поступили після 1863 р., видко з сих протестів приятелів української літератури, та ще більше з того, що навіть самі Велико-руси, як Міллер, Суворїн (із редакції „Академической Газеты“) боронили лояльність місцевого українського патріотизму тай української літератури далеко горячійше, ніж самі Українці. Можемо сказати, що нема лиха без добра, і полеміка, розказана нами, лишить ся мабуть остаточною іскрою дневникарської фразеології „про український сепаратизм“, яка наробила стільки шкоди розвоєви національному і протонародньому руському тай славяно-руському остатніми роками, збавляючи почуте національне південно-західної Росії її натурального ґрунту, здержуючи розвій популярної літератури та лякаючи багатьох патріотів малих земель західно-славянського світа страхопудом централїзму русько-московського, який вороги Росії вбільшили над міру.

Отся полеміка в звязи з (київським) археологічним конгресом збудила живійшу увагу публики, в Петербурзі та Москві до України та її народньої поезії: „Недѣля“ надрукувала статтю про Шевченка, українського поета. Нова московська часопись „Древняя и Новая Россія“ обіцяє статтю про українську народню поезию, етнографічна секція Географічного Товариства в Петербурзі запрошує бандуриста Вересая в Петербург і т. и.

Бачучи остатнім часом нові видання народніх пісень великоруських (Шейна), білоруських (Йогож), малоруських (пісні Вересая, Чумацькі пісні видані Рудченком, історичні пісні видані Антоновичем і Драгомановим і величезний, хоч і мало-систематичний V-ий том збірки Чубинського) та нових поетів

і новелістів українських (серед яких перше місце займає Нечуй-Левицький), надіємо ся, що може стоїмо перед заснованем інституції, пошкої на Societa dialettologica Italiana задля студій і розвою народніх диялектів, яку Італія загадала та, на жаль, іще не завела, в рідному місті першого патріота й засновника літературної італіянської едности, в батьківщині Данта.

„Rivista Europea“ 1875, січень. Повний підпис.

Студії народньої словесности в Великій і Малій Руси.

Давно вже в Росії стали збирати народні пісні та казки, а за остатніх п'ятнадцять років справа науки про народню словесність у Росії пішла так енергічно, що звернула на себе увагу і в західній Європі. 1874 р. англійський письменник д. Ральстон, один із бібліотекарів при British Museum у Лондоні, в критиці на видання київські „Кобзар Остап Вересай і виконувані ним народні пісні й думи“, та „Чумацькі народні пісні“, надрукованій в „Ateneum“, сказав, що „тепер ніде в світі не видають пам'яток народньої словесности з такою дбайлістю та щирістю, як у Росії“. Слова Ральстона треба однако вважати за комплімент, — бо тепер і в Німеччині, Англії, Франції, а особливо в Італії займають ся пильно наукою про народню (простонародню) словесність і мову, — і не вважаючи на те, що центрально-літературний діалект існує напр. в Італії шість століть, усе ще старають ся збагатити його живими народніми діалектами, плодять літературу в тих діалектах. Такі літератури ростуть особливо в Сицилії, Піємонті, Ломбардії та Венеції.

В усякім разі праці в Росії в справі науки про народню словесність, коли не можуть бути покладені за взір західно-європейській, то не лишають ся позаду ліпших європейських видань Вольфа, Лілленкрона, Улянда, Дітфурта, Арбо, Компартетті й Аніколя, Пітре й и. Ми оглянемо коротко ті праці як

у Великій Русі з Білою, так і в Малій, де живе такий самісільний наріч, як і в руській Галичині, Буковині та на Угорщині.

Уже в минулому століттю в різних співанниках, побіч модних тоді романсів, поміщувано й чисто народні пісні великої малоруські. Малоруські пісні були занесені в Петербург співачками придворної капелі, по більшій частині Українцями, з яких походив і морганатичний муж цариці Єлисавети, Олекса Разумовський, брат остатнього гетьмана Малоросійського. Особливо протегував українські пісні Потьомкін, із придворних нот якого, зложених гусярем-свьященником Трутовським, багато українських пісень розійшло ся в різні співанники кінця XVIII-ого й початку XIX-ого століття.

Та все те не були наукові видання руських народніх пісень. Перше таке видане було Калайдовича „Древнія русскія стихотворенія“, по рукопису козака Кирила Данилова. Се був початок ряду видань славних великоруських метричних „богатырських казок“, до яких учені приклали назву биліни, взяту зо старинної української памятки: „Слово о полку Игоревѣ“ (є нові руські переклади, напр. великоруський Гербеля та український Максимовича). Після билін Калайдовича видано Сахарова „Сказанія русскаго народа“ (в 40-ві роки, і особливо в 60-ті роки); збірники Кіреєвського (пісні) і Рибнікова, а в 70-ті Тільфердінга (Онежскія былины). Биліни розказують про події героїв старокиївського цикля, про князя Володимира з його княгинями, змальованими по більшій частині темними красками, про Олексія Поповича, Добриню Нікітіча й т. и., а особливо про богатыря Иллю Муромця, що побиває чудовища і ворогів „землі руської“, а часом то й бояр. Илья Муромець перечить ся з самим князем за правду, кажучи йому: „Ой же ты дурень, — князь кievскій!“ Окрім того є биліни цикля новгородського (Садко богатый гость, себто купець). Недавно заговорили особливо про таких богатырів, які стоять зовсім окремо і яких руські вчені прозвали богатырями старшими (Свьятогор, Микула й и.). Вчені звернули увагу особливо на те, що билін цикля Київського нема на Україні, коло Київа. Одні, як напр. Погодін, поясняли се тим, що буцїм то Українці, яко зовсім осібне племя, ближше Сербам, аніж Великорусам, потомкам давніх київських Русів, прийшли на Дніпро після XIV-ого ст. із прикарпатських земель. Другі, як напр. Костомаров, Котляревський, Максимович думають, що билін нема на Україні тому, бо пізнійший, цікавіший народи соціально-демократичний козацький епос випер перекази

княжо-боярського епоса. В статі „Україна в її словесности“, надрукованій у „Вѣстнику Европы“ 1870 р. і потім у I томі „Историческихъ пѣсенъ малорусскаго народа“, виданих нами й проф. Антоновичем, ми показали приміри останків давнього руського дружинно-княжого епоса в українських колядках, а в статі „До питання про сліди великоруських билін на Україні“, надрукованій в журналі „Древняя и Новая Россія“ 1875 р. дали скільки останків рисів билін у інших обрядових піснях і казках. Професор Ор. Міллер у рефераті, читанім на київськім археологічнім з'їзді 1874 р. та в статі „Малорусскія думы и кобзарь Остапъ Вересай“, надрукованій у „Древней и Новой Россіи“ 1875 р., звів до купи скільки рисів, спільних великоруським билінам та й українським думам, пісням і казкам, але, на нашу гадку, змішав риси давнійші з пізнійшими, яких сим разом більше ніж давнійших. — бо великоруські биліни найбільше схожі з українськими казками, прозаїчними переказами та тими піснями, які зайшли на Україну з чужих земель пізнійше і які німецькі вчені називають „wandernde Geschichten“, — напр. про зустрічу брата з сестрою, про девятьох розбійників і їх сестру і т. и. Ряд таких пісень ми вказали у своїй названій вище статі в „Др. и Н. Россіи“ та в другій „Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях (Пісні про Королевича“), в II т. „Записокъ юго-западнаго отдѣла Имп. Р. Геогр. Общества“. Ще давнійше, 1867 р., в ряді статей, надрукованих у „Вѣстнику Европы“, „О происхожденіи русскихъ былинъ“ д. В. Стасов хотів вивести всі биліни з мандрівних пісень і казок, і при тім не європейських, але азіатських, у супереч розвідкам інших учених, із яких найважнійші: пр. Буслаєва „Русскій богатырскій эпосъ“ і пр. Ор. Міллера „Илья Муромецъ и богатырство кievское“ — котрі вважають биліни чисто руським епосом на давній арийській основі. Серед шуму, піднятого статями Стасова, пр. Волод. Ламанский по часті піддержував Стасова, а недавно проф. Ал. Веселовский вказав сліди рукописного византийського впливу власне в тих билінах, які вважають ся найдавнійшими, — про так називаних богатирів старших, до-володимірських.

Питанє про биліни так заняло руських учених, що вони майже зовсім полишили без уваги інші пісні, — обрядові, духовні, родинні, станові й и., тим часом як дослід їх, особливо пісень обрядових, власне міг би вказати на найдавнійші спільноруські перекази в піснях, а порівняний дослід пісень

духовних і сатиричних міг би дати опору для вказання чужих впливів, рукописів грецьких і латинських, апокрифів, на руську народню поезію, а далі й на самі великоруські биліни. Дослід же родинних, станово-економічних і політичних пісень показав би і схожість і різницю між піснями тай самими характерами племені велико-, мало- й білоруського. Чимало великоруських духовних пісень і віршів уже видано дд. Варенцовим і Безсоновим (остатнього „Калѣки перехожіє“ має й білоруські тай українські варіанти), — але пісень обрядових і пісень життя особистого та суспільного остатнім часом у Великій Руси видано ще мало. Сахарова збірник уважає ся тепер непридатним до вченої праці, бо в ній народні пісні підправлено, згідно з давнішими ідеями про недосконалість мужицької поезії; а з нових таких збірників вийшли лише невеличкі збірники „Русскія (великоруські) народныя пѣсни“ Якушкіна, „Пѣсни Саратовскаго края“, збір. Костомаровим і Мордовцевою та половина совісного збірника В. Шейна „Русскія (великоруські) народныя пѣсни“, надруковані в „Чтеніяхъ Имп. Моск. Общ. Исторіи и Древностей“. Другу половину збірника Шейна — „Великорусскія пѣсни“ — Имп. Р. Геогр. Общество в Петербурзі не схотіло друкувати через недостачу грошей. Гарно бодай те, що воно видало „Бѣлорусскія пѣсни“ того самого збирача, а московське „Общество любителей русской словесности“ надрукувало пісні Кіреєвського (ред. Безсонова), Рибнікова „Калѣки перехожіє“, — видало І т. „Бѣлорусскихъ пѣсень“ Безсонова, де однако більше мітологічних і досить самовільних балакань ніж самих пісень. — Що до видання великоруської народньої прози, то перше місце займають Афанасьєва „Русскія народныя сказки“ (по більшій частині великоруські, але є скільки й українських і білоруських варіантів) і йогож „Р. нар. легенды“, яких, на жаль, духовна цензура не допустила другого видання, через що ся важна для науки маленька книжочка стала страшенно дорогою рідкістю. Видання Афанасьєва важні ще й тим, що окрім матеріалу, взятого по більшій частині з архіву Геогр. товариства, дають уваги, де вказано подібні казки інших народів, подібно тому, як видано напр. недавно *Sicilianische Märschen* д-ки Ляури Іонценбахової. Тим більший жаль, що Афанасьєв (автор і просторого твору „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“) помер перед часом: запідозрений правительством за звязки з кружками радикальної опозиції (Кельсієв, Прижов), Афанасьєв не міг дістати посади вченого, помер перед часом і в бідности, тай мусів

перед смертю продати свою бібліотеку, — тяжке горе для вченого!

Переважно праці Афанасьєва помогли заграничним ученим: Англічанину Ральстону (*The russian popular songs, The russian popular tales*, — остатнє є й по французьки) та Італіянцю Де-Губернатісу (*Zoological Mythology*, — вийшло по англійськи, а потім по італіянськи, по французьки та й по німецьки), написати свої книги, які знайомлять європейську публіку з великоруською народною словесністю. Праці інших учених, особливо Міллера, помогли Французови Альф. Рамбо (*Rimbaud*) написати статтю про великоруський епос „*La Russie épique*“ в „*Revue des deux Mondes*“ 1874, яка вийшла значно доповнена і з додатком відділу про українські історичні пісні особною книжкою 1874 р.

Праця коло народної словесности на Україні не лишає ся по заду великоруської, і вона тим більше інтерна, що значна частина українського матеріалу видає ся тай оброблює ся приватним коштом, без підмоги правительства й товариств, людьми, що не є ані професорами ані академіками; тай то Українці (напр. Костомаров) знаходять час на видання й оброблювання і великоруського матеріалу. Ряд збірників українських народніх пісень і дум почав у 1819 р. князь Цертелєв. Треба сказати, що в Росії розуміють під словом дума не всяку епічну українську пісню, а лише таку, котра речитує ся під музику кобзи або ліри особливим метром, доволі рухомим,¹⁾ — то з довгими віршами, то з короткими, як до предмету. Напр.:

У сьвяту неділю не сизі орли заклекотали,
Як то бідні невольники у тяжкій неволі заплакали,
У гору руки піднімали, кайданами забрязчали,
Господа милосердного прохали та благали, і т. д.

Або:

Тогді ж то як у сьвятий день, божественний, у вівторок,
Гетьман Хмельницький козаків до сходу сонця у поход виправляв,
І стиха словами промовляв:
„Ей козаки, ви, діти, друзі!
Прошу вас, добре дбайте,
Од сна уставайте,
Руський оченаш читайте,

¹⁾ Великоруська біліна говорить ся протяжно й однообразно без музики. Метр її теж однообразний.

На славу Україну прибувайте,
Жидів рандарів у пень рубайте!" і т. д.

Найстарші українські думи з кінця XV та початку XVI ст. Вони розказують про неволю Русинів у Турків, про побіги з неволі і т. п. Уже тоді такі пісні співалися з музикою і називалися думами, як про се говорить польський історик Сарніцький у книзі: *Annales, sive de origine et gestis Polonorum et L'ituanorum* (1587. VII., 379) „Per idem tempus (1506.) duo Strussii fratres, adolescentes strenui et bellicosi, a Valachis oppressi occubuerunt, quibus etiam nunc elegiae, quas dumas Russi vocant, canuntur, voce lugubri, et gestu canentium se in utramque partem motantium id, quod canitur, exprimentes; quin et tibiis inflatis rustica turba modulis lamentabilibus, haec eadem imitando exprimit“. Тепер кобзарі називають думи псалмами. Найкращі думи турецько-татарського цикля: „Як три брати з Азова втікали“, „Як Маруся Богуславка випустила козаків із неволі турецької“, „Як гетьман Кішка Самійло втік із неволі“, — із польського цикля: „Як Хмельницький побив Жидів у Полонному“, „Як Хмельницький побив Ляхів після Вілоцерковського миру“, — з часу Гетьманщини: „Про смерть Богдана Хмельницького“, „Про козака Ганджу Андибера, що побива дуків“, себ то первісну аристократію козацьку. Пізнійше $\frac{1}{2}$ XVIII ст. політичних дум нема. Є ще думи морального характеру „Про матір, яку сини зневажили“, „Про брата та й сестру“, — і ці думи, певно, также зложені в XVII—XVIII ст.

Думи — любий материял видавців українських пісень тому, бо їх тепер мало хто співав; кобзарі є лише на лівім боці Дніпра; а на правім боці думи переслідувалися польськими панами і щезли після кінця козацтва. Після Цертелєва в кожному збірнику українських пісень друкувалося по кілька нових варіантів дум. Найважніші з тих збірників: Максимовича — „Малоросійскія пѣсни“ 1827, „Украинскія народныя пѣсни“ 1834 і „Сборникъ украинскихъ пѣсень“ (1849¹⁾), Лукашевича — „Малорусскія и Червонорусскія думы и пѣсни“ 1836, Метлинського — „Южнорусскія народныя пѣсни“ 1854, Куліша — „Записки о Южной Руси“ 1856 і 1857, Костомарова — „Въ Малороссіи“, сборникъ Мордовцева

¹⁾ Наводжу повні титули від себе, бо в оригіналі наплутано. — М. П.

1859, Рудченка — „Чумацкія пѣсни“ 1874, Руссова — „Кобзарь Остапъ Вересай“ в „Запискахъ югозападн. отд. Имп. Р. Географ. Общества“ I, 1874. В виданю „Историческія (політичні) пѣсни малорусскаго народа“, т. I і II (1874, 1875), Антоновича і Драгоманова надруковано майже всі думи з їх варіантами і з коментарем. Із років виходу тих збірників видно, що в 30-ті й 40-ві роки праця коло українських пісень випереджала великоруську; але після 1848 р., після заслання Костомарова та Куліша (за засноване в Києві „панславистичного братства Кирило-Методієвського) та Шевченка (за те-ж і за вірші проти панів та царя), ся праця припинила ся до $\frac{1}{2}$ 50-их років. У 60-ті роки, коли підняла ся так називана польськими панами „українська хлопоманія“, чимало молодих людей заняло ся записуванем пісень і казок на Україні. Через те після деякого затишя 1863—1867 р. відразу появило ся скільки систематичних видань української народньої словесности: Рудченка „Народныя южнорусскія сказки (I—II) 1869—1870, Лисенка „Збірник українських пісень“ (музик.) тт. I—II, 1869—1872 (I вип. появил ся сими днями в 3-тім виданю), Рудченка „Чумацкія пѣсни“, Антоновича і Драгоманова „Истор. пѣсни малор. нар.“ У 1870 р. Имп. Р. Геогр. Товариство поручило д. Чубинському об'їхати губернії київську, волинську та подільську з холмською Русю задля збирання етнографічних і статистичних відомостей. Зібраний д. Чубинським і переданий йому иншими материял товариство почало друкувати 1872 р. під заголовком: „Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Юго-западный край“. Доси вийшли тт. I (Вірування), IV (Народний дневник із піснями періодичними, — як колядки, веснянки й т. и.), V (Пісні побутові, — том у 1000 стор. з верхом), VI (Материяли народньої юриспруденції), VII (Жиди й Поляки в південно-зах. країні; побут Українців). Инші томи, — пісні обрядові, весільні, казки, легенди й т. и. друкують ся. Як бачите, се один із найбільших, коли не найобширніший збірник, особливо в раді видань славянських, із яких походить трохи на нього видане Lud Кольберта. На жаль, систематизация збірника д. Чубинського поквапна і дуже недокладна. В 1873 р. заведено в Києві „Югозападный отдѣлъ Имп. Русскаго Географ. Общества“ переважно задля студіювання губерній київського учебного округа (київська, волинська, подільська, чернігівська та полтавська). А що сі губернії українські, то південно-західний відділ став осередком етнографічних студій України і, в звязку

з нею, видає етнографічний матеріал австро-руський. Українська народня словесність займає в виданнях південно-зах. відділу Р. Геогр. Тов. видне місце: так у I т. „Записок“ його поміщено згадані пісні кобзаря Вересая, записані д. Руссовим з поясненням музикальним д. Лисенка, у II т. — „Пісні буковинсько-руського народу“, достачені д. Купчанком і впорядковані д. Лоначевським по системі, предложеній відділові дд. Антоновичем і Драгомановим: „Пісні культа (поганського, християнського і двувірного). Пісні життя особистого (радість, розривка, смуток, любов). Пісні життя родинного (весільні й родинно-свояцькі). Пісні життя економічного і станового. Пісні політичні. Штука й наука в піснях (пісні мандрівні, моралізаційні, сатира, жарт і т. п.). У III т. друкують ся прозаїчні українські перекази й оповідання, зведені до купи (по анальотичній системі) Драгомановим.

Уже з попереднього видно, що декотрі видавці української народньої словесности не обмежують ся виданням сирого матеріалу, але додають до нього й науковий коментар. Окрім того ми згадаємо про статі й книжки, які спеціально розбирають українську народню словесність і побут народній, поза кілько він відбив ся в сій словесности. Такі праці вашого земляка Венеліна „О началѣ народной поэзіи, въ особенности южно-русской“, Бодяньського „О народныхъ пѣсняхъ славянскихъ“, Костомарова „Объ историческомъ значеніи русской народной словесности“, — його ж надруковані в „Бесѣдѣ“ 1872 „Объ историческомъ значеніи южнорусской народной словесности“, та в „Вѣстнику Европы“ 1874 р. декабрь „Новые матерьялы малорусской народной словесности“ (розбір Историческихъ пѣсень малорусск. народа), Боровиковського „Женская доля въ малорусскихъ народныхъ пѣсняхъ (у Чтеніяхъ въ Моск. Общ. Исторіи и Древностей 1867 р.), Рудченка „Чумаць въ малор. нар. пѣсняхъ“, у „Вѣстн. Европы“ 1871 р., передруковано з доповненнями в „Чумацкихъ пѣсняхъ“, і и.

Видання й праці українських учених познайомили з українською народньою словесністю і публіку поза межами України, і скрізь українські пісні заслужили як найпохвальніший осуд і задля своїх естетичних красот, і задля гуманно-вільнолюбного духа, яким вони перейняті, тай задля реалізму, з яким вони передають події давно минулі, і взагалі прояви життя особистого й суспільного. Доволі згадати голоси Великоруса Белінського, засновника естетично-суспільної критики в Росії, західних Славян: Ганки, Лукшича, Йордана, Німця Боденштедта („Die poetische Ukraine“,

1845, Stuttgart), Американки Тальві, — а недавно французького професора Рамбо „L' Ukraine et ses chansons historiques“ в „Revue des deux Mondes“ 1875 р., та в „La Russie épique“, Англічанина Ральстона (в „Athenaeum“ 1874, 29 Aug. „Little-russian poetry: Чумацькі пісні Рудченка й Кобзар Остап Вересай Руссова і в „Saturday Review“ 1875, 5 Juni „Little-russian historical poems“ — Історичні пісні укр. народу Антоновича і Драгоманова) й и. Новіші західно-європейські критики звернули увагу особливо на демократичний дух українських народних пісень.

Аби скінчити наш бібліографічний нарис, нам лишає ся ще сказати про видання народньої словесности Русинів в Австрії, — які належать до української галузі руського племені. Тут роботу почав Поляк Вацлав з Олеська виданем „Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego“, 1833. Після того скілька народніх пісень було надруковано в „Русалці Дністровій“ Шашкевича 1837 р., далі в 1839-40 рр. Поляк Жеґота Паулі видав 2 томи „Pieśni ludu ruskiego w Galicyi“, — та після того Поляки очивидячки налякали ся руських відродін у Галичині, і перестали займатися руською народньою словесністю. За те на неї звернули увагу самі галицькі Русини: Илькевич, Галька, Щасний Саламон і и. та й надруковували пісні, казки, пословиці й т. и. твори словесности свого народу. Всі отсі видання перейшов великий, зложений працею багатьох осіб збірник д. Я. Головацького, який друкував ся від 1863 до 1872 р. в „Чтеніяхъ Моск. Общ. Исторіи и Древностей“ під назвою: „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси“. На жаль, се видане досить несистематичне і, головно, воно доси не продає ся окремими книжками, — тай найменше звісне власне в Галицькій і Угорській Русі. Дуже сумно, що в справі досліду народньої словесности Угорська Русь стоїть позаду всіх і окрім невеличкої скількості пісень у граматиці Лучкая, в статях Срезневського, Дешка й и., та невеличкого відносно відділу в збірнику Головацького, ми не знаємо відси нічого.

А тим часом дослід народньої словесности важний не лише задля наук, але й задля суспільних наслідків. Раз, що увага до народньої словесности се лиш один знак уваги до народу взагалі. Тому то ХІХ-те столітє й визначає ся особливо багатою літературою про народню словесність, бо в ХІХ ст. пробудила ся свідомість у просвічених людей, що цивілізація, не оперта на загальнонародне добро — будинок на піску. Ось чому

в XIX ст. почали збирати народні пісні, — учені фільольоги тай поети перестали дивити ся з погордою на простонародню мову, як на жаргон, а (стали дивити ся на неї) як на жерело та вірець для літературної мови (у Франції Літрé, в Німеччині Грім, в Англії М. Міллер, у Росії Пушкин, Буслаєв і и.¹⁾ Читач завважав мабуть, що час пробудження особливої уваги до народньої словесности в Росії сходить ся з часом приготування і здійснення еманципації селян. Тоді ж появил ся цілий ряд повістий, драм і віршів, котрі описували народне жите такою мовою, якою говорить сам нарід, — у Великоросії після Тургенева („Записки Охотника“, „Постоялый Дворь“), і Григоро-

¹⁾ Ось що каже напр. московський професор Буслаєв: „Через розвій нашої письменности, у нас вийшли, можна сказати, дві мови: чисто-руська (народня), хоть і груба й необроблена прищеплюванем нових, освітних основ, але мова сьвіжа в своїм організмі й невичерпано богата тай різнородна в розгалуженю по областним нарічям; і друга мова, літературна й образована, просьвічена поступаючою на перед думкою, що видосконалюєть ся без перестанку в міру усьпіхів вищих моральних інтересів, але за те на завсідги втратила первісну чистоту свого складу, а скомплікована чужою домішкою. Ось чому задля порозуміння основних прикмет руської мови треба звернути ся до студій областних нарічій, на які вона розгалужувала ся, так само як і давня література, служачи виразом місцевих інтересів різних областей і місць, натурально розвивала ся та зміняла ся географічно по ріжним місцевостям. У нас давно складали ся й набирали літературної форми переклади київські, новгородські, муромські, ростовські, володимирські, смоленські, відповідно областному розгалуженю мови. Література нова, остаточної сотки років, усе більше й більше відриваючи ся від рідного ґрунту, засвоювала собі й мову відірвану від руського побуту, мову штучну, вироблену письменниками. В противенстві до тісних меж мови літературної, народня мова до безконечности різнородна в своїх місцевих відмінах. Вона має всі крикмети первісного, сьвіжого дару слова: вільна в продукції й витворюваню слів, незвичайно чутка в складуваню звуків задля вираження безпосередних вражінь, проста й ясна в синтактичному складі, що чинить так названий руський склад, і на решті міцна й неподатлива на чужий вплив, так що всяка думка, яка зайшла в неї з боку і незгідна з її звичайними уявами, входить у її живий і сьвіжий організм лише в таким разі, коли зовсім піддаєть ся їй, переробивши ся і приспособивши ся до її поглядів. Таким чином студії областних нарічій ведуть до пізнання основних принципів нашої національности, позакілько вони містять ся в первісних організмі мови. (Областныя видоизмѣненія русской народности. По поводу опыта областного великорусскаго словаря, изданнаго вторымъ отдѣленіемъ импер. академіи. „Историч. очерки народ. русской словесности и искусства“, т. I, 156).

вича („Антонъ Горемыка“, „Собаки“ і „Переселенцы“), Островський („Комедіи и драмы изъ народнаго быта“), Некрасов (поеми: „Коробейники“, „Морозъ — Красный Носъ“ і и.), Решетніков („Подлиповцы“ й інші романи з побуту селян і бурлаків) і т. и., — на Україні Шевченко, Марко-Вовчок, Стороженко, Нечуй-Левицький і и. Рівночасно в Великоросії педагогіи стали складати не лише для народу, але й на висші класи, книжки для початкового навчання мові та для наглядного навчання — в більшій половині з простонародних казок, пословиць, пісень, предметів народнього побуту і т. д. Таке напр. видане К. Ушинського „Родное Слово“ III частини і IV для учителів, де між иншим каже ся ось що: „Учитель має говорити з дітьми тою мовою, до якої вони привикли в своїх сім'ях, лише, розуміє ся, без тої грубости, якої иноді вживають родичі. Коли діти, що ходять у школу, говорять якимось иншим нарічем, то учитель має говорити з ними тим нарічем, доводячи дітий мало-помалу до розуміння загальноруської літературної мови“. Лїпші російські педагогіи, як Вессель („Мѣстный элементъ въ обученіи“, в журналі „Учитель“ 1862 р.), Водовозов („Критика на книги для чтенія въ народныхъ школахъ виленскаго учебн. округа“, в „Журналѣ министр. нар. просвѣщенія 1863 р.), д. Ушинский („Родное Слово“, кн. для учителів) і „Педагогическая поѣздка по Швейцаріи“ (в Журн. министерства народнаго просвѣщенія, 1863, нр. 2), московський професор Юркевич („Курсъ Педагогій“, Москва, 1866) виложили теорію погодження місцевого, народнього елементу в вихованю з загальним, державним. І тут російські педагогіи сходили ся з лїпшими західноєвропейськими, як напр. Richter Der erste Unterricht in der Muttersprache. 1873, преміювано Товариством Дістервега, Bréal „L'École“ 1873 і и.). Таким чином і в Росії увага до народньої словесности, се знак і частина того загального змагання до зільняння станів, яке характеризує новітній період історії просвічених суспільностей. Коли де треба ждати особливої уваги до народу та його словесности, з усіми наслідками такої уваги, то певно в таких країнах, як Угорська Русь, де народність руська зберегла ся чисто лише в так називаному простому народі і де національні руські відродини не можливі без розвою духа самопошани в так називаній простій класі до свідомости, що власне вона й є висша класа, якої працею держить ся все, аж до повного посвячення патріотів справі просвіти та добробутку народніх має у душі передових ідей нашого часу. Ось чому кождий приятіль руського

народу й народности з особливою приємністю прийме такі поклики до студій народної словесности в Угорській Русі, як дописъ Изъ села в 11 нрі „Карпата“. Нам лишає ся додати, що як би чому небудь Угорщині не можна було надрукувати сподіваних збірників памяток народної прози й поезії Угорської Русі, то, розуміє ся, що вчені заклади в Росії, напр. Південно-західний відділ Імпер. Р. Географ. Товариства в Києві, прийме їх на сторони своїх записок, як прийняв буковинські пісні. З свого боку ми особисто дозволяємо собі звернути ся з просьбою до угорсько-руських освічених людей достачити нам свій матеріял задля видань, у яких ми беремо участь, — а то задля „Історичних пісень“ і „Переказів та й оповідань малоруського народу“. Країна, що переживала тільки історичних перемін як Угорська Русь, нарід, що стикав ся з тількима иншими народами, як Угорські Русини, не може не мати тут незвичайно багато інтересного. До пори просимо адресувати нам: Н. Michael Drago-manoff, Wien. poste-restante.

(„Карпатъ“, ужгородський тижденьник, чч. 18, 19 і 21, із 15 і 22 мая та 5 червня н. ст. 1876. Повний підпис. Писано по російськи; друкарських помилок безліч. — М. П.).

Політико-соціальні думки в нових піснях українського (малоруського) народу.

Ми вибіраємо таку, а не иншу річ для нашої праці в „Славянському Альманаху“ під впливом тих слів, які написала його редакція про ціль своєї збірки. „Славянський Альманах“, — каже редакція, — повинен по перше познакомлювати публіку з різними славянськими язиками й наріччями, а по друге подавати читателям такі статті, котрі вказують на індивідуальні прикмети поодиноких племін..... Для того найвідповіднійші для „Славянського Альманаха“ такі статті, котрі малюють жите-бутє поодиноких племін і представляють їх образ мислей і ступень обр-азованя.....“

Наш народ, як звісно, характеризуєть ся богатством і реальністю своїх пісень, — котрі вже, конечно, як і всякі пісні народні, можуть служити взірцем народної мови ліпше, ніж що небудь инше. От через се ми поклали дати в нашій статті більше місця самим пісням народу нашого, і думаємо, що тим найліпше сповнимо першу з тих завдач, котрі поставила своїм товаришам редакція. — Не так певні ми за другу завдачу, — а іменно показати „індивідуальність“ нашого племені. Ми мусимо перш усього пояснити нашу про се думку.

Про племінну індивідуальність, як і про „образ мислей народа“ говорить ся доволі часто й ученими, й політиками національних і демократичних партій. Тільки ж ся справа все таки неясна навіть у своїй сути, — як через те, що кождий шука в народі того, чого йому суб'єктивно хочеть ся, — так і через те, що важко сказати точно, що таке справді „народ“, —

і навіть коли сим словом звати тільки найбільшійші і найменше вчені класи племені, — то все таки не треба забувати, що й вони не так то вже однообразні думками й характером, як се звичайно думають. Навіть найменше зачеплені ходом історії класи народні таки носять на собі знаки різних історичних культурних періодів і ділять ся на різні культурні шари, хоть і не так ясні, як тепер ми бачимо в висших класах, де в купі живуть люди з думками XIX, XVIII, XVII і навіть ранішніх століть, — так що сказати про яку будь прикмету, що вона дійсно народня, (як напр. се говорять про релігію) часто буває дуже ризикованим. Ще труднійше стане, коли ми приступимо до прикмет національних, а між ними індивідуальних, — бо тут перш усього ми б мусіли точно й з усіх боків порівняти усі племена проміж собою і тільки способом великого виключення й складани могли б дійти до того, щоб сказати напевно, що ось, мовляв, така й така прикмета, чи думка, — або ліпше склад думки, — національна, а до того ще й індивідуальна для такого то племені.

Те, що ми знаходимо в житю й думках якого будь племені, можна порівняти зо складом земної кори, або почасти якої гори, котра зложена: перш усього з всесвітних, скрізь однакових основ, — а потім зложена так, а не инакше, в різні геологічні періоди, а до того змінюєть ся постійно (систематично), — бо геологічна історія не скінчила ся і не скінчить ся ніколи. Треба дуже складної праці над тією горою, щоб нарешті сказати, в чім же індивідуальність її складу, — та й то відповідь наша буде мати вагу тільки для одного якого періоду, — а ледви чи для всіх. Над національними прикметами така праця ледви тільки починаєть ся, — і найдорожше з усього того, що писано про них, — се, звісно, материял, а не ті побільшій часті суб'єктивні й партійні думки, які знаходимо в розмовах про національні індивідуальности.

Тільки з такою передмовою ми дозволяємо собі завше приступати до мови про думки нашого народу і прикмети його індивідуальности, котрі, звісно, повинні бути й чують ся в усьому, що він робить і дума. Але й сього мало: — ми боїмось усе таки говорити про які будь основні прикмети, котрі б проходили через усю історію нашого народу і котрі б справді були материялом його психології. Ми зупинимось тільки на одному, — останньому періоді історії нашого племені, та з пісень того періоду виберемо тільки ті, про котрі можна сказати, що вони

справді подають думки коли не всього нашого народу, то більшої його частини, вже через те одно, що вони говорять про справи, котрі торкають ся тієї більшої частини, — та ще до того говорять майже однаковими словами від Мукачевської країни в Угорщині до Слобідської України на Сеймі й на Дону. Сей новіший період історії нашого племені обнімає коло сотні років з другої половини XVIII ст., коли племя наше в своїй найбільшій масі почало переходити з під уряду аристократий: угорської на захід від Карпат, — польської від Карпат до Дніпра, — й козацької від Дніпра до Дону, — під уряд бюрократий: австрійської й російської, — під котрими воно прожило увесь XIX в. і власне живе ще й доси, навіть в Австрії, де справдішнє навіть конституційне життя для маси Русинів ще, можна сказати, майже зовсім не почалось.

Які-ж політико-соціальні думки бачимо ми в сей період у піснях тих кругів нашого племені, для котрих пісня єсть те, що для нас книга й газета?

Коли починаєть ся розмова про політичні думки якого будь племені, то перш усього треба сказати об тім, чи те племя чує свою єдність, а особливо політичну єдність, або коли воно сієї політичної єдності не має, то чи племя дума про потребу її.

Отже коли обернемоь до пісень нашого народу, то бачимо велику єдноту найбільшої части пісень з життя особистого й родинного: колядок, любовних, весільних, господарських і т. д., — котрі на $\frac{3}{4}$ однакові скрізь, навіть коли візьмемо пісні придонські або чернігівські й порівняємо їх з піснями нашої країни в Угорщині, котра ніколи не була в одному політичному тілі з нашими.

Так на примір можна показати, що з 45 пісень, записаних Талапковичем в Угорській Русі¹⁾, — з першого разу, навіть не шукаючи по інших збірках, бачиш 28 варіантів тих самих пісень, котрі співвають ся на Україні подніпрянській. Менше однакові пісні з життя політичного, — й між ними найбільше однакові пісні найстарішого періоду, — того, в котрому видно забутки порядку героїчного, — княжеського й боярського IX—XIV ст. Такі напр. колядки, в котрих малюєть ся збір громад вояків на службу в Царьгород, — переділ здобичі, облога города молодим паном, — відхід пана до Судомира (або

¹⁾ Головацький, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. II. 535—559.

иншого города) суди судити і т. д. Ми напечатали таких колядок чимало в I томі „Историческія пѣсни малорусскаго народа“, — (Київ, 1874). Між ними найбільше записаних у Галичині й на правобічній Україні, — але після того нам доставлено чимало як раз таких же пісень з Харківщини, Катеринославщини й Донщини. Такі дуже старі пісні складались однаково на всій нашій Україні через те, що героїчний князівсько-боярський порядок був на ній скрізь однаковий, — а задержались вони скрізь при нових порядках через те, що стали сьвятковими, — а сьвята справляють у нас скрізь однаково. Політичні пісні новіших періодів уже не такі однакові по різним нашим країнам: так напр. козацькі кобзарські думи XVI—XVIII ст. майже виключно здибаеш по лівім боці Дніпра, гайдамацькі пісні XVIII ст. найбільш на правобічнім побережжі Дніпровому, опришківські пісні не виходять далше Покарпатщини. Тільки ж і єсть кілька пісень, не тільки таких, котрі малюють стан річий однаковий для всіх наших країн, — як напр. багато пісень, що малюють татарський і турецький полон, або загальні картини боротьби з тим полоном (сторожа козацька на степу, смерть вояка в полі, розмова його з конем і т. д.) — але й такі, котрі розказують про справдішні, або типічні особи, симпатичні або антипатичні народови, — однаковісінькі від Карпат до Дону. Такі напр. пісні про Байду (XVI ст.), котрий забива царя турецького, — про Морозенка, котрий поліг у війні з Турком (XVII ст.), — про Нечая, полковника з часів Хмельниччини (XVII ст.), котрий мав у собі найменше козацького аристократизму, а найбільше стояв за волю усього народу і про котрого народ пам'ятає далеко більше, ніж про „козацького батька“ гетьмана Хмельницького, — про пана Каньовського, котрий замучив бондарівну, — (картинка шляхотської Польщі XVIII ст.), — про Саву Чалого, котрий від козаків пішов служити панській Польщі й котрого за те вбили січові козаки, — про Швачку, одного з тих гайдамак, котрі мстились за насильства панів Каньовських.

Такі політичні пісні, так само як і пісні особистого, родинного й господарського життя, знайдете однаково в збірках Головацького з під Карпат, Костомарова з Волині, Чубинського — з правого берега Дніпра, Метлинського — з лівого, Манджури (рукописна) — з Харківщини і т. д. — то б то в таких наших країнах, котрі здавна, або й ніколи не були під однією політичною державою. Се факт

дуже характеристичний. Коли ж глянемо на пісні інших народів, навіть славянських, з котрими наші люди входили в одні політичні держави, — то побачимо другий факт не менше характеристичний: рівняючи пісні українського народу з піснями напр. Поляків і Москалів, під державою котрих був, або єсть і доси наш народ, ми знаходимо дуже мало однакових пісень, навіть з життя особи, родини і господарства, і майже ні одної пісні політичної, окрім кількох салдатських, страшенно покалічених. На тисячі основних пісень наших, котрі напечатані в різних збірниках, нема й 50, котрих варіанти можна було б показати в збірках польських (напр. Lud Oskara Kolberga), або московських (Сахарова, Киреевського, Якушкина, Шейна і т. д.). Та й з тих, які єсть однакові, половина належить до так званих бродячих (*wandernde Geschichten*), які єсть не тільки у Славян, а й у Німців, Романців і ин. Європейців і Азіятців — напр. шлюб з сестрою, вбийство брата і т. п.¹⁾

Інтересно, що наші варіанти таких бродячих пісень найбільше подібні до варіантів словацьких, т. є. народу, котрий ніколи не мав ніякої політичної сили над нашим народом. Сей теж характеристичний факт як раз відповідає тому, що можна бачити на західній границі нашого племені, де воно ассимілюється легше з Словаками, ніж з Поляками.²⁾

Тільки ж усе таки число пісень, спільних Словакам і нашим, не дуже велике і багато з них не виходить за границю прикарпатської Лемківщини. Зовсім в виключному стані бачимо ми в піснях відносини нашого племені до наших північних сусід Білорусів. У збірках пісень білоруських Кіркора (Етнографіч. Сборникъ Русск. Географ. Общества, III), Носовича і Шейна (Записки Р. Геогр. Общ. по отдѣл. Этнографіи, V), Безсонова і ин. більша половина, — найменше 60 — 70% ніщо як варіанти наших пісень, — а з сих, до 20%, — (пісні весільні, волочобні, — то б то такі, котрі співвають на великдень, так як у нас колядки на різдво, — і інші обрядові й періодичні пісні) мусять бути старі, з віку спільні нам і Білорусам,

¹⁾ Спис тих пісень у нашого народу з їх варіантами славянськими й іншими ми дали в II т. „Записокъ Югозападнаго Отдѣла Русскаго Географическаго Общества“ і в статті „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскаго богатырскаго эпоса въ Малороссіи“, (Древняя и Новая Россія, 1875, N. 9).

²⁾ Порівн. Головацький, Нар. пѣсни Гал. и Угорск. Руси, I, 743.

а решта, до 80%, пісні любовні, весільні¹⁾ й т. и. явно взяті Білорусами у нас. Чому не нами в Білорусів? — спита хто. — Тому, що в тих білоруських піснях ми здивуємо ознаки природи (рослини, птахи і др.) з нашої країни, а також наших чумаків і козаків. Треба пригадати, що в литовський період, коли наше плем'я було найтісніше зв'язане з Білорусами, центр державний був більше в Білій Русі, ніж у нашій, — а пісень взяли Білоруси в нас безмірно більше, ніж ми в них.

Таким способом географічний перегляд пісень по нашій країні й по сусідніх з нею показує нам дуже цікавий факт, що подібність пісень тих найменше залежить від політично-державних границь і обставин нашого племені, — і що почасти пісні нашого племені складаються в особі дуже подібне в осередку своєму ціле. І се єсть одна з найясніших прикмет самостайної й одностайної національності. Тільки ж приглядаючись до змісту тих пісень, до думок, котрі в них висловлені, не можна не вбачити, що особність і цілість нашої національності має в собі найменше політично-державного елементу, — вона більше єсть фактом побиту приватного, ніж державного, і навіть нема в тих піснях думки про потребу державно-політичної єдності й цілості. Навіть у політичних піснях наших видно скорше — нехотіння, щоб була над нами чужа неволя, ніж щоб ми були в купі, в своїй державі. Думки тих спільних усім нашим країнам політичних пісень, котрі ми назвали висше, можна так передати: „Не хочемо, щоб нас полоняв Турок та Татарин, щоб нас били польські пани, московські генерали і т. и.“, а якої за тим держави хоче наш народ, того з пісень, — та й з иншого дечого не видно. Як із сього, так з усього змісту наших народніх пісень видно, що народ наш у своєму протиставленні проти чужих держав, котрі орудують їм уже кілька століть, мав більше соціально-економічні, ніж національні й політично-державні думки, антипатії й симпатії. Так і мусіло бути, бо історія не дала нашому племені з'організувати ся в одну державу, котра б з'організувала його національні симпатії й антипатії.

Як звісно, найблизше до національно-державної єдності був наш народ в часи козацького повстання за Богдана Хмельницького в $\frac{1}{2}$ XVII ст., коли велика країна по обидва боки

¹⁾ В ориг. через помилку „бесідні“. — М. П.

Дніпра від Батурина до Винниці була зорганізована в козацьку республіку, а повстанські козацько-селянські загони сягали аж по Надвірну в Галичині.¹⁾ Тільки ж і тоді масу нашого народу інтересували більше соціально-економічні справи, ніж національно-державні. Навіть у козацьких думах того часу, котрі співвають тільки спеціалісти кобзарі, далеко більше говорить ся про те напр., як „Жиди-орендарі на нашій Україні річки й шляхи заарендували“, ніж про віру, а особливо про національність і державу. А в піснях простих, котрі співвають прості люди й котрі співвають ся по всій нашій Україні, — майже зовсім не згадується козацький політик Хмельницький, а вихваляється Нечай, герой чисто хлопських інтересів і антипатий. Розділ козацької республіки між Московською, Польською й Турецькою державами після 1667 р. й відділ козацької аристократії в тій частині цієї республіки, котра ще зоставалась сотню років під царською протекцією на лівім боці Дніпра, мусили ще більше ослабити національно-державний елемент у політичних думках нашого народу і збільшити елемент соціально-економічний. З таким наклоном вступив наш народ в новий період своєї історії з другої половини XVIII ст.

Перед тим, як наш народ поступив під ті уряди, під якими він живе й тепер, — найбільша частина його була під Польщею, й під Москвою, — при чому більша половина цієї останньої частини вкладалась тоді в дві тільки формально злучені, а на ділі осібні республіки: а) Гетьманщину Малоросійську (тепер губернії Чернигівська й Полтавська) й б) Вольности Війська Запорозького (тепер губ. Катеринославська й Херсонська до Буга).²⁾ Обидві республіки були скасовані Катериною II, перша в 1765, а друга в 1775 р., — і характеристично, що про скасування першої (в котрій національно-державне життя було більше ніж у степах Запорозьких) не зосталось ні однієї пісні в народі, тоді як про зруйнування Січі співвають ся пісні навіть і там, куди не досягала козаччина: навіть під Карпатами здибуємо хоч не цілі пісні, то хоч куплети з жалісних пісень про те, як Січ руйнували.

¹⁾ Літопис Самовидця.

²⁾ Третя частина: Слобідська Україна (Харківщина й части Курської й Воронежської губ.), де жили наші емігранти в козацьких полках під прямим урядом царським, не грала великої ролі.

Перше стане нам цілком ясне, коли пригадаємо, що масса народу, — поспільство, — й навіть чернь козацька вже скоро після Богдана Хмельницького відвернулась від старшини козацької й побила її на Чорній Раді 1663 р. Ся суперечка черні й старшини залишила по собі слід і в думах і в піснях. Одна з найхарактерніших дум українських, — се про те, як запорожський гетьман Андикер (імя видумане) побив у шинку „дуків-срібляників“, старшину, полковників, ясно показує й мотиви сеї суперечки:

„Ей дуки, ви дуки!
За вами всі луги й луки, —
Нігде нашому брату, козаку-нетязі, стати
Й коня попасти“.¹⁾

А проста пісня про те, як „голота“ побила дуків:

Один веде за чуприну,
Другий дука бє“ — і т. д.

єсть одна з самих найрозширених пісень на Україні; і вона певно зложена в ті часи 1657—1663 р. Тоді „поспільство“, „чернь“ козацька — запорожці, виступаючи проти старшини на Гетьманщині, покладали надію на московський уряд, котрий сам сперечавсь тоді з республіканським духом старшини й її симпатіями до союзу з Польщею. Тільки ж коли царський уряд зламав за помічю черні й Запорожя політичну силу старшини, він сам став віддавати їй під руку чернь і саме Запорожя, та піддержувати початки панщини на Україні, — і на далі уся справа про те, хто буде держати уряд в Гетьманщині, — чи своя старшина, чи на пів чужа бюрократія, — стратила усякий інтерес для народу. Кінець гетьманської республіки й початок нового, чисто російського порядку народ наш відмітив тільки піснею, котра починаєть ся:

Ой лихо, не Гетьманщина!
Надокучила вража панщина!

Запорожська республіка залишила по собі инший спомин. Ми не будемо розводитись тепер про те, що таке була Січа

¹⁾ Куліш, Записки о Южной Руси, I, 209. Метлинський, Нар. Южнор. пієни, 383.

запорожська в загалі, — а приведем тільки слова самої Катерини II. з маніфесту, в котрім вона виявила резони, по котрим вона мусить зруйнувати Січу: „Они (запорожці) принимали къ себѣ, не смотря на частыя имѣ отъ правительствъ нашихъ запрещенія, не однихъ уже прямо въ козаки вступающихъ бѣглецовъ, но и людей женатыхъ и семейныхъ, черезъ разныя обольщенія уговорили къ побѣгу изъ Малороссіи для того только, чтобъ себѣ подчинить и завести у себя собственное хлѣбопашество, въ чемъ довольно уже и преуспѣли; ибо поселянъ, въ земледѣліи упражняющихся, находится нынѣ въ мѣстахъ бывшаго Запорожскаго владѣнія до пятидесяти тысячъ душъ“.¹⁾ Инакше сказати: Вольности Війська Запорожського були місцем, куди втікав народ від крѣпацтва, котре заводилось уже на Гетьманщині руками козацької старшини й царського уряду, — і конечний завід крѣпацтва в Гетьманщині в 1783—1786 рр. був би, звісно, неможливий, як би на землях запорожських зоставалась воля селянська під захистом Січи. Коли після того заводу селяни з України тікали навіть у землю Донських козаків і закладались під тамошніх панів, під котрими все таки було спершу легше, ніж по других частинах царства, — то щоб же було з крѣпаками на Україні, як би ще існували вільні степи запорожські?!²⁾ Ось через що наш народ скрізь жалкував, що, — як кажуть пісні, — „Січ зруйнували, а степ широкий занапали“ — подарували генералам.

Пісень тих, осівних, звісно тепер тільки пять-шість, а варіантів єсть сила, — майже в кожному селі свої. В нашій збірці єсть їх більш семидесяти. Тепер сі варіанти складають люди, котрі не були ніколи козаками, й не можуть пам'ятати усієї, мовляв, дипломатичної історії руйнування Січи. Через те окремі епізоди того діла: довгі попередні переговори з урядом петербургським про границі січових земель,³⁾ самий факт облоги Січи генералом Текелієм, утеки частини козаків у Турцію, вивезення отамана Кальниша в Московщину, надії козаків на Потьомкіна, пізнійший новий вербунок козаків для війни

¹⁾ Ригельманъ, Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи, IV, 33.

²⁾ В 1763 р. селян „малоросіянъ“ було в землі Донських козаків тільки 20.000 душ, в 1782 тільки 26.579, — а в 1795 вже 58.492 душі. (Труды Донскаго Войсковаго Статист. Комитета. I, 78—79).

³⁾ Запорожці хотіли старих границь до першої руїни за Петра I, в 1709 р., — а уряд віддав велику частину січових земель під сербські колонії.

з Турком, виселки частини бігунів із Турції знову на Україну, — сі всі епізоди часом переплутано в теперішніх варіантах: — часом переплутано царя турецького з царицею руською, або з царем руським, замість „Грицька“ - Потьомкина підставлено „Харько, великий гетьман“, сам він змішуєть ся з кошовим Кальнишем і т. д. Тількиж по всьому видно, що всі епізоди діла дуже врзались у серце народу, — що про їх говорить ся й доси з великою енергією, а до того, що найінтереснійше для нас, — в усіх варіантах ясно видні мотиви тієї справи й причини, від чого народ багато говорить про неї. Мотиви ті цілком соціально-економічні.

Ось один із варіантів, котрі найліпше розказують самий факт руйнування Січі:

Ой з за хмари, з за Лиману
Вітер повіває:
Кругом Січі Запорожця
Москаль облягає.
Ой облягли Москалики,
Лагерями стали,
Вони своїх генералів
Три місяці ждали.
Ой кинулись Москалики
Запас одбірати,
А московська вся старшина
Церкву грабувати;
Та беруть срібло, та беруть злото
І військові сьвічі.
Ой заплакав пан кошовий
З писарями в Січі.

— Не плач, батьку, не плач, Харьку (sic!)
Просьят тебе люде, —
Як підемо на столицю,
По прежньому буде.
Ой підемо ми на столицю
Прохати царицю:
„Оддай землі запорожські
По прежню грядицю“.
А цариця, вража мати,
Напуст напустила:
Вона в Січі Запорожця
Та й занастила.
Ой боже ж наш, боже,
Поможи нам з неба!

Колись буде Запорожця
І цариці треба.

(Зап. в м. Корсуні Київськ. губ. К. Шевченком).

Багато варіантів розказують, як Запорожці відійшли до Турка, і як він їм дав „землю від Дністра до Богу, гряницею — по бендерську дорогу“, дав землю ще й чотири лимани: „ловіть, хлопці, шуку-рибу, да справляйте жупани“.

„Ой дав нам Турок землі
До старости прожити, —
Тільки ж нам досада,
Що на брата треба бити“.

Ой писала судариня
До Запорожців листи:
„Верніть ся, хлопці,
Да назад риби їсти!“ —

В деяких варіантах козаки тікаючи до Турка кажуть: „Що не хочемо ми панам генералам груби (печі) топити“, — а коли цариця, чи цар московський, кличе їх вернутись, — то відповідають, що не хотять рекрутчини:

Ой брешеш, брешеш, превражий Москалю,
Се ж ти хочеш обманити, —
Як підемо в твою землю —
Будеш лоби голити.

(Зап. в с. Калиті, Остерського пов., Черниг. губ., Д. Морозом).

В інших відповідь напр. така:

„Ой було ж нас, судариня,
Було не дурити,
Було степів і роскошів
Запорожських не ділити“.

(Зап. в с. Маковищині, Київськ. пов., Хв. Рильський).

Доволі цікаві дві пісні записані д. Манджурою в слободі Багатій, Новомосковського повіту, Катеринос. губ., — значить, по сусідству з Січою. Одна починаєть ся:

Та ще не світ, та ще не світ,
Та ще не світає, —

Да хитрий Москаль запорожську землю
 А кругом облігає.
 Ой облігши запорожську землю,
 Та став степ межувати, —
 Ой став городи, панські слободи
 По річках сажати.
 Ой обсадили панські слободи,
 Та не будуть владіти:
 Ой очисте кроль сую Україну
 А по саму лїнію!...

А другий варіант:

Ой з під города, з під Єлісавета
 Сизі орли вилітали,
 Ой там собірались, ой там собірались
 Все пани сенатори.
 Пани сенатори, пребольші генерали
 Вони думали-гадали:
 „Ой як би нам, панам сенаторам,
 Запорожську землю взяти,
 Ой як би нам, ой як би нам
 Всі волості одібрати“...
 Ой як одібрали всі волості запорожські,
 Зачали на плани ділити...

Така картина як раз вірно передає, як панство Катеринине поділило собі запорожські землі й оселило їх крепачами, — як напр. предок звісного літератора кн. Вяземского отримав 100.000 десятин землі з обома Січами, як сам звісний поет російський Державін отримав від катеринославського губернатора Сінельнікова 12.000 моргів землі й 130 душ Запорожців і т. д.¹⁾

Так історично вірно й ясно говорять наші пісні про соціальный бїк руйнування Січи.

Що думки про політичний бїк сього діла не так ясні в народа, видно найбільше з того, що тоді, як в кількох варіантах Катерина зветь ся „цариця ворог лютий“ або й „суча дочка“, в багато інших вона все таки зветь ся „цариця мати“.

¹⁾ Дивись Скальковського: Истор. Новой Сѣчи, Симеовскаго, Раздача населенныхъ имѣній при Екатеринѣ II, Отеч. Зап. 1877, VII; Карновича, Замѣчательныя богатства въ Россіи; Васильчиковъ, Земле-владѣніе и земледѣліе, I.

Між иншим темноту політичних думок видно й з виписаних висше слів пісні з слободи Багатої: „Ой очисте кроль сюю Україну та по саму лінію“ (т. зв. українську лінію, — ґраницю Мовесковщини по миру з Турками 1711 р., що йшла по теперішній ґраниці Полтавської і Харківської губернії). Ми мусимо перш усього признатись, що сї слова не зовсім ясні для нас. Тількиж здасть ся, що в них „кроль“ мусить бути „король польський“, і що тут мусить бути слід надії частини Запорожців на якусь політичну комбінацію в часи війни з Турцією, по якій би степ міг відійти від Москаля під Польщу. Така надія як раз би підійшла під ту страту надії в свої сили, яка опанувала наш народ після кінця повстання 1648—1649 р. Тоді козаки з Богданом Хмельницьким обманили мрії поспільства в 1648 р. на те, що після повстання проти Польщі усеї будуть вільні від панів, а гетьман козацький Богдан Хмельницький, роблючи в 1649 р. мир з королем польським, пристав на умову, щоб тільки 40.000 козаків були зовсім вільними від панства й уряду польського. — Після того ніколи вже не було на нашій Україні такого широкого народнього повстання, як 1648 р., а коли нове, вже більш козацьке ніж мужицьке повстання 1651 р. не довело до щасливого кінця, то після того навіть у козацтві запанувала думка, що „нам без протекції якого будь государя, чи то турецького, чи польського, чи московського не прожити“. — В поспільстві ж де далі ще менше показувалось самоорганізації і ще більше стала рости надія або ліпше віра, що чи не pomoже йому яка побічна сила, який царь, коли вже не король. От через що в 1775 р. у Запорожців хіба тільки частина думала противитись „напусту від цариці“, тай то без усякої надії на успіх, котрого й не могло бути без помочи від маси народу, — або, як каже пісня:

„Позволь, батьку отамане,
 Нам на башті стати,
 Не попустим Москалеві
 Січі руйнувати.
 Не позволиш з мушкетами,
 Позволь з кулаками:
 Нехай буде наша слава
 Поміж козаками!“

А коли кошовий отаман не пристав на те — між иншим через намови попа, — то найактивніші люди з Січовиків ні-

чого не придумали, як утекти до Турка, — й від того в самих противних московській царіці варіантах нашої пісні не бачимо ясної республіканської думки, а тільки жалкування, що „не знали ми якому царю поклонитись, та поклонились московському“, а не турецькому. — Не диво, що де в кого проскочив у думці й третій з близьких царів, — „кроль“. Тільки ж шкода буде з того виводити яку небудь справжню прихильність нашого народу до Польської держави, — котра не інакше стояла в його очах і думці, як в образі „панків ляхків“. Зовсім противно: в деяких варіантах про руїну Січі „судариня“ й рекрутчину заводять по раді „ляшків панків“, котрі не дають козакам „на Україні проживати“. Такі слова знаходимо в рукописному варіанті з Ананьєвського повіту, Херс. губ., і в печатному (Основа Х, 1862) з Бобринецького, тоб то як раз того краю, куди втікали наші люди з під польських панів правобічної України.¹⁾

Як дивилась в XVIII і в XIX в. на Польщу та часть нашого народу, котра була під польськими панами, видно з тієї пісні, до котрої ми тепер переходимо. Пісня та певно складалась в часи розділу Польщі між Австрією, Прусією й Росією. З погляду політичного то був розділ одної держави між другими, але з погляду соціально-економічного то був великий розділ землі селянської між панством новим і старим, котре поспішилось увірвати собі що можна і в старій і у нових держав. Се найліпше видно із листів польських і російських урядників і панів, що надрукував д. Костомаров у XVI томі „Сборника Имп. Русск. Историч. Общества“. Які з цього вийшли наслідки для нашого народу і що він думав про те, видно з пісні, котрої один варіант говорить ось що:

Наступила чорна хмара, наступила ще й сива:
 Була Польща, була Польща, та стала Росія;
 Син за батька не відбуде, а батько за сина!
 Живуть люде, живуть люде, живуть слободою;
 Іде мати на лан жати разом із дочкою.
 Прийшли вони до ланочки: помагай нам, Боже,
 І сьвятая неділонька, велика госпоже!
 Сіли ж вони обідати, — гіркий наш обіде!

¹⁾ В 1831 р. новоросійський управитель гр. Пален писав, що багато селян тіка із Подольської губ. у Херсонську від польських панів, котрі мстились над селянами за те, що ті не підперли їх повстання. (Романовичъ-Славатинскій: Дворянство въ Россіи съ XVIII в., 357).

Оглянуть ся назад себе, аж оконом іде.
 Приїхав він до ланочка, пагай розпускає:
 — Ой чом же вас, вражих людей, по трое не має?
 Ой зачав же їх оконом лаяти та бити:
 — Ой чом же вам, вражим людям, снопів не носити?⁴
 А в нашого оконома червона шапка,
 Як приїде до панщини, — скаче як та жабка.
 А в нашого оконома шовкові онучі:
 Плачуть, плачуть бідні люде, із панщини йдучи.
 Пооблазили волам шиї, бідним людям руки...
 Ой ярини по півтори, а зимини копу, —
 Треба штани поправити хоч якому хлопцу!
 Змолити і зв'язати, і в шпихір зібрати,
 А в в'єчері по в'єчері та на варту стати.
 Прийшлиж вони до шинкарки: „Дай, шинкарко, квартиру,
 Вип'єм з жалю по стакану, тай станем на варту!“
 Ходить попик по церковці, у книжку читає:
 „Ой чом же вас, добрих людей, у церкві не має?“
 „Ой як же нам, добродію, у церкву ходити?
 Від неділі до неділі кажуть молотити!“

(Костомаров, Последние годы Речи Посполитой, 868—869).

Ся пісня розійшлась по всій Україні і пустила від себе багато варіантів, — тільки, звісно, на лівім боці Дніпра, де не було вже й перед 1773 р. Польщі, й у Галичині, де нема Росії, початкових слів сієї пісні не почуєте. В деяких варіантах стара вільна думка вже затемнилась: в них уже люди жаліють ся тільки на нових панів, а старих навіть хвалять:

Добре було нашим батькам на Вкраїні жити,
 Док не знали наші батьки панщини робити.
 Зразу були добрі пани, легкі на роботу:
 Цілий тиждень собі роби, панови в суботу.
 Як настали лихі пани, тяжкі на роботу:¹⁾
 Цілий тиждень на панщині, толоки в суботу.
 А в суботу на толоку, в неділю на варту:
 — Ах дай мені, арендару, горівки хоть квартиру!“
 Сів я собі коло столу ту горівку пити,
 А вже стали до церковці всі дзвони дзвонити.
 А в неділю о полудню у всі дзвони дзвонять:
 Асавули з козаками на панщину гонять!...
 „Зберімо ся, пани брати, тай ходім до пана,

¹⁾ Треба замітити, що в деяких країнах пани в XVIII ст. справді давали селянам льоти, щоб прикликати до себе нових оселян, — тай у загалі панщина з прогресом господарським ставала тяжчою, особливо як стали закладати сахарні й інші фабрики.

А жеби нас неділенька ось та не скарала“.

Прийшлиж бо ми перед пана, стали говорити:

„Беріть, савула з козаками, по сто налок бити“.¹⁾

(Головацький, Півни Галицк. и Угорск. Руси. I, 20. Чубинський, Труды экспедиции въ Югозапад. край V, 1064).

Варіанти сих пісень знаходимо не тільки на Україні, а й у Білій Русі. Тому що в „Славянському Альманасу“ поки що нема виділу для білоруського слова, то ми тим більше мусимо привести білоруський варіант нашої пісні:

В нашем селе вѣчер вѣе, а в сусѣднем пѣхо,
В нашем селе добра нема, да й в сусѣднем ліхо!
У наших войтов-ікономов едwabння хусткі,
А гдзѣ билі господарі, то вѣсь хати пусткі.²⁾
У недзелью ранюсенько у два дзвони дзвонюць,
А в нас войти-ікономи на панщину гонюць.
Як за старим было паном легко на работу:
Увесь тидзень сядзѣ дома, шарварка в суботу.
Цепер за молодым паном цяжко на работу:
Увесь тидзень на панщинѣ, шарварка в суботу.³⁾
(Зап. Русск. Геогр. Общ. по отдѣл. Этнограф. V, 276).

Подібних пісень єсть чимало по усяким частинам нашої України, — хоч вони ще далеко не всі списані вченими збірачами. З того видно, що наш народ далеко не мирився з неволею! Тільки ж в усіх тих піснях ми не бачимо думки про-

¹⁾ Кінець варіанта, записаного д. Франком з Жовківського повіту, трохи енергічніший:

— Товаришу пане брате, що будем робити?
Гей ходім ми перед пана, будем говорити...
Ідіт собі, вражі сипи, бо вас скажу бити! —
— Ой чи бити чи не бити, будем говорити:
За що будем, наш панойку, панщину робити?
Сіножьита поворали, луги покосили —
За щож будем, наш панойку, податки платили?
(Молот. Галицько-українська збірка, 88).

²⁾ Сей початок співвають і в нас.

³⁾ Замітим при случаю, що пісень проти крѣпацтва не мало в Білорусі, хоть і не стільки як у нас. В усякім разі їх напечатано більше ніж подібних у Великорусі. Чи справді нема таких пісень в Великорусі, чи тільки їх не зібрано на письмо, — не беремось судити.

те, як вибитись йому з тієї неволі. В них видно тільки прокльони панам, як напр.:

Бодай пана не сховали,
Себ собаки розірвали, —
Поховали при долині,
Себ по йому вовки вили.
Бодай пана громи вбили,
Як ми ручки потостили.

(Памятники Народ. Творчества Сѣверозап. края, 122).

А сам народ додумавсь тільки до втеків:

Ой ходімо, пане брате,
Та за круті гори, —
Нехай тут виводять ся
Круки та ворони!
Ой ходімо, пане брате,
В степ та в гайдамаки.
(Нехай брешуть по тих селах
Лиси та собаки!)

(Основа. 1862. II, 98—99).

Або:

Ой ти, брате, братієчку, не пий горілочку,
Але, брате, братієчку, озьми си дівочку,
Ой хорошу да дівочку, хорошу дівчину,
Та запали сїни, хату, ходім в Волощину.
Та у тоту Волощину, да й в Волощиночку,
Та щобisme не робили тяжку панщиночку!

(Головацький, ор. cit.)

Звісно, що за XIX ст. на Україні було немало повстань проти панів,¹⁾ — тільки ж ті повстання були почасні, місцеві, — піднімались майже виключно проти дуже злих панів, а не проти крѣпацтва в принципі — й не залишили по собі ні одної піснї, — ясний знак, що вони не були ділом широким і добре обдуманим народом. Навіть найширші рухи селян-

¹⁾ Про них, як і про помсту селян, втеки, наклад на себе рук і т. д. дивись між иншим: „Матеріялы для исторіи крѣпостнаго права въ Россіи. Извлеченія изъ секретныхъ отчетовъ министерства внутреннихъ дѣлъ за 1836—1856. Berlin, 1872, та Романовича-Славатинскаго: Дворяне въ Россіи отъ начала XVIII в., 355—368.

ські остатніх років перед знесенням панщини, — рух в Київській губернії в 1855 р. і в Херсонщині в 1859 р., — мали характер не стільки повстання, скільки еміграції в Крим (в козаки) і в Бесарабію¹⁾ і теж не залишили по собі пісень.

Така темнота в думках нашого народу діло зовсім природне, коли згадаємо, що письменні класи були відрізані від нього і привідетіями панства і переходом у чужу національність (польську, московську й иншу). Думки про волю в будучому ні звідки було взяти народови, а образи волі давньої з часом мигтіли людям усе темнійше, все менше, і коли проривались ще в піснях, то хіба ось у яких майже мітичних:

Летів орел через море
Та й вітра питає:
— Ти, вітре буйненький,
Ти далеко буваєш —
Чи не видав, вітре,
Козацької слави?

— Хоч не видав, так слухав:
Вона тепер в темному лузі,
Лежить на широкому возі,
Мачугами звязана, звита,
Бичовою обвита
Тай рублем пририта“. —

Батькам було добре
На Україні жити,
А синам досталось
Панщину робити і т. д.

(Лѣтописи Русской Литературы, Тихонравова, III, 89. Сообщена Н. Костомаровымъ).

Тай ся пісня звісна доси тільки в одному варіанті, — і навіть не зовсім можна бути певним за її народність!

Треба завважати й на те, що в піснях віку крѣпацького не тільки згасла думка перших козацьких часів, що люди самі собі можуть допомогти, а й думка остатнього козацького віку про те, що їм допоможе сусідний царь. З письменних документів ми знаємо, що наші селяне жалілись на панів вищому урядови, котрий часом брав маєтки дворянські в опеку (курателю) „за жестокое

¹⁾ Дивись: Матерьялы для ист. кр. пр. 284—287 та Шмидта, Херсонская губернія, II, 494—495.

обращеніє съ крестьянами“. ¹⁾ Тільки ж сліду того ми не бачимо в піснях народніх. Ми не бачимо в них ніякого роялізму, котрий так характеризує пісні часів еманципації селян, — в Австрії 1848—49 р., в Росії 1861—1864 рр.

В загалі в наших піснях нема ніякого роялізму, окрім того особного роялізму деяких козацьких пісень, котрий ми вказали вище. У нас не знайдете нічого подібного тому, що бачимо у Великорусів, котрі і в сьвяткових піснях і в весільних і приколискових і в таких, що передають трагічні випадки родинного життя, споминають „царя-батюшку“, славлять його, молять ся за нього й т. д. ²⁾ Ся ріжниця наша з Великорусами вийшла найголовнійше через те, що ми від віку не мали національної монархії. А в часи ж крѣпацтва, котре чужа монархія скорше заводила ніж спійняла, зовсім ні звідки було скластись у нашого народу роялізмови, навіть як реакції проти панства. Роялізм став засновуватись наново в нашому народі в остатні часи крѣпацтва. Се сталося по ріжним причинам: безперечно, на корону мали вплив гуманні думки передової інтелігенції, далі навіть фінанси нової держави не могли йти порядно при крѣпацтві, — а окрім того всього в наших краях, в Австро-Венгрії й Росії до Дніпра корона мусіла боротись з національно-ліберальним рухом шляхти угорської й польської. В 40-ві роки корона показала охоту зробити щось для наших селян, — і як відповідь тому показавсь звісний роялізм у наших селян, котрий ми бачимо й у піснях 1846—1864 рр.

Один з перших замірів коронних на поміч крѣпакам були „інвентарні правила 1847 р.“, заведені в Київському генерал-губернаторстві Бібіковим. По тим правилам була списана земля селянська, а також робота, котрої вбільшувати пан не мав права.

В книжці В. Шульгина „Югозападный край въ двадцатипятилѣтіе 1838—1863“, стор. 25 напечатано дві пісні записані д. Васильєвим в Гайсинському повіті Подільської губ., котрі по словам д. В—ва сьпівають ся і по інших місцях. По деяким стихам а також по тому, що пісні все таки мало розширені, їх

¹⁾ Романовичъ-Слават. ор. сіт. 354.

²⁾ Сахаровъ, Сказанія русскаго народа. — Извѣстія Общ. антроп. и естествозн. при моск. унив. XIII, 66. — Теж XXX, I; — Ефименко, Матерьялы по этнограф. русск. населен. Арханг. губ. I. 130, 131; — Шейнъ, Русскія народныя пѣсни, 10—11 et passim.

ще не можна взяти за цілком народні, — але все таки не можна залишити їх без уваги. Перша пісня каже :

Вставай, вставай, громадонько,
 Вставай, не лінуй ся,
 Та підемо до церковці,
 Богу помолім ся.
 Помолілось йому щиро
 Як за батька діти,
 Щоб дав щастя й долю добру
 Панові Микиті. (Бібіков був Дмитро).
 А пан той, наш губернатор
 Він нас слобоняє,
 Од проклятих палів-дялів
 Добре бороняє.
 Слава тобі, генерале,
 Во віки вічні од нас,
 Памятувать і дякувать
 Будемо по всяк час.
 Було перше ми динюємо
 В пана на роботі,
 Супочивку не маємо,
 Робимо голоті.
 А тепер ти зупинив їх
 Сими йвантарями;
 Налякав їх — може й буде
 Правда і між нами.
 Слава тобі, генерале,
 Ти наш славний тату!
 Може тепер веселіщі
 Ввійдем в свою хату.

Друга пісня показує, що сталося з тими інвентарями:

Губернатор наш Бібіков
 Дав нам явантарі,
 Щоб робити панам пять день¹⁾
 Із кожної пари;
 По три копн з чоловіка
 А дві копн з жінки,
 Щоби жали в тиждень, літом
 Панові в відрібки.
 Зразу добре радили ся,
 Сповняли йвантарі, —
 А там стали шкури дерти,

¹⁾ По закону тільки 3, а крепаки вважали, що й 5 щастя.

Як і перше драли:
 Цілий тиждень верзувати,
 Як і верзували,
 А в неділю ранесенько
 До випису гнали.
 Отамани з батогами,
 З нагаєм гуменим —
 На роботу цілий тиждень
 Говить мов скажений.
 Правдивії яввантарі
 Твої, генерале,
 У кухверки поховали,
 Чортові невіри!
 Становії, що читали
 Яввантарі тії,
 Подружили ся з ляхами
 Мов брати рідніі.
 В купі бють нас,
 В купі обдерають,
 І до тебе, генерале,
 З листом не пускають...
 Ой не дай нас, генерале,
 Тяжко зобіждати,
 Свою долю сирітськую
 Гірко проклинати!
 Не дай же їм, генерале,
 Нас поневірати...
 Бо будемо й тебе, добрий,
 Й тебе проклинати! (В. Ш. op. cit. 104—107).

Сі пісні були зложені не зовсім простим, а трохи письменним селянином, (певно таким, котрий вже читав які українські поезії, — а не саме церковне письмо) — а все таки ми не бачимо в них і сліду державних думок: поет хвалить конкретно — генерала Бібікова, котрому справді належить ініціатива інвентарів, — і также конкретно кляне державних чиновників, — станових, котрі полигались з панами. Ні про державний порядок, ні про царя нема ані слова!

Розмову про те й про инше внесли в народ люди з інтелігенції в Австрії в часи польської і угорської революції в 1848—49 р., — народ підхопив ту пропаганду через те, що справді в ті часи корона видавала закони про скасування панщини. З чисто народніх пісень того часу звертає на себе увагу ось яка:

Бодай панки панували,
 Бодай панки жили,
 В веретки ся зодягали,
 В нас хліба просили!
 Бодай панки панували,
 Бодай панки жили,
 Бодай панки при дорозі
 Камінчики били!

Бодай панки панували,
 Бодай панки жили,
 Бодай панки в Тернополі
 Кайдани носили!
 Бодай панки панували,
 Бодай панки жили,
 Бодай панки в Тернополі
 Песики водили!

(Зап. П. Білицький в Тернопільськiм).

В сій піснi не видно нiякої абстрактної політики, а тільки конкретна злість і помста проти панів, надія, що ї їм доведеться, — або радість, що ї їм довелось (в 1846—1848 рр.) посидіти в кайданах. Такого ж характеру коломийка:

Ой на горі полукіпки,
 На долині копи,
 Вступайте сї, ляшки-панки,
 Най гуляють хлопцї!

(Гринівці, зап. Мел. Бучинський).

Тільки згодом принесено було в народній, чисто соціальний рух, державно-політичні думки роялістичного характеру. Певно, такі думки ширили командири серед тисї селянсько-солдатської сторожі (вартї), в котру організувало начальство ту громадську сторожу, яка сама собою заводилась в часи польського руху 1848 р. в Галичині, як в 1863 р. в правобічній Подніпрянщині. Селяне прилагожували до нових часів стару пісню часів татарсько-турецьких, — котра вже прилагожувалась і до рекрутів:

В чистім поли берега стояла,
 На березї зазуля кувала:
 „Чом, березо, біла, не зелена?“
 „Як я маю зеленою бути?“

Підо мною стояли рекрути,¹⁾
 Шабельками гілля обтесали,
 До майора дрібний лист писали:
 „Ти, майоре пане, ти наш капітане,
 Пусти нас в ліс за ляхками,
 Бо ті ляхки зрадливії люде,
 Зрадили цісаря, — шибениця буде“.

(Головацький, *op. cit.* III, 94).

Далеко більше розвита роялістична думка в варіантах пісень: а) про знесення панщини і в) про повстання Кошута. Тих варіантів тепер записано не мало з народніх уст в Австрії, а першої пісні навіть уже й у Росії. Тільки ж пісні ті початку попівського, а не мужицького. Їх зложили письменні патріоти русинські в Галичині та в Угорщині, — і хоч вони й думали прилагодитись до манери пісень народніх, та не прилагодились до неї зовсім, — і можна сказати, що вони заплутали не тільки думки, а й образи народньої поезії, котра, як видно по варіантам, силувалась переводити по своєму попівську пісню, та ніяк не могла вправитись з чужими їй, противними поезії алегоріями. А пісня про кінець панщини вся збудована на алегоріях, котрі письменні складачі вважали, певно, за що нї єсть народні, — не знаючи, що народня поезія любить порівнання, а на алегорію. В тій пісні, — або, як зве її кореспондент „Основи“ (д. Головацький (?) — „Основа“ 1862, IV, Русини в 1848 г.), — в „стихотворенії“, напечатаному в „Зорѣ Галицькій“, про волю говорить народови зазуля, котра розказує, як вона бачила, що „свобода гнала панщину“; потім іде розмова панів з панщиною, перед кінцем усякі птиці сьміють ся над панами, а в кінці ластівка обертаєть ся до „Зорѣ Галицької“ і нарешті каже:

„Ой ти Зоре Галицькая,
 Не сьвіти нікому,
 Тільки нашій Руській справі,
 Як іде до трону!“

(Головацький, *op. cit.* III, 205—210. Тамож іще два варіанти).

¹⁾ В старих варіантах: „Підо мною Татари стояли“ і т. д. Ист. пїсни малор. народа, Антоновича і Драгоманова, I, N. 24.

„Стихотвореніє“ про повстання „Угрів та Поляків“, — видимо, — прив'язуєть ся до попереднього: тут теж пущена зазуля навчати Русинів;

„А моїм ся, люде, Богу, що чьис, що година,
А царь панщину подарував, абих не робили...

і перед тим і потім автор підніма Русинів проти Венґра й Поляка, розказує про поміч москалеву цісареві, — а далі найбільше видає свій характер тим, що почина розмову про гріхи й „Петрову тисячу років“ і т. д. (Головацьк. ор. cit. III, 40—42; порівн. II, 460—463). Тому що „стихотвореніє“ говорило людям про сучасні справи, то воно, звісно, пішло в хід, — і тепер ми маємо вже кілька варіантів його, справді записаних з народніх уст. В них єміють ся з Венґра (Кошута), як його побив Москаль, а також хвалять цісаря:

Просїм Бога за цісаря
У сьвятої матки,
Що нам цісар подарував
Панщину й податки.
Просїм Бога за цісаря
В сьвятої фігури, —
Що нам цісар подарував
Прьїжу, яйці й кури...

(Рожен, Коломийське. Зап. К. Бородайкевичова).

Отся думка найяснійша в усіх тих варіантах, — бо що до політичних фактів, то вони часом переплутують ся так, що Москаль бє вже не Венґра, а Турка і т. д. (Кутищі, зап. М. Бучинський).

На скільки уся складна політична колотнеча 1848—49 р. була темна для нашого народу й на скільки він був далекий від систематичного роялізму, видно й з тих самих „стихотвореній“, з котрими обертались до народу письменні патріоти. Так в „стихотворенії“ про Кошута видно, що народ налякав ся великого набору в солдати й податку, котрих потребувала держава, щоб вправитись з повстанням по усіх своїх країнах. Автор жалієть ся:

Бо десь чую не з одного,
Шьо шьось собі мислит:
Каже: царь народ вігубит,
Шьо й душі не лишит, —

і далі поуча людей, що то набор, податок, як то прадива смерть за гріхи посилаєть ся від Бога, а не від цїсаря і т. д. (Гол. II, 461—462). В пісні чисто народній про Кошута говорить ся тільки ось що :

Сидит Кошут, сидит
На високій драбині,
Пише листи, пише
По угорській країні.
Ці на жалость, на жалость,
Ці на вельки зармуток :
Шкода, боже, шкода
Сесь Кошутів вербунок.
Кошуте, Кошуте,
Нащо нас вербуєш ?
Мало маш пенязі,
Чім нас прогонуєш ?
Шкода, боже, шкода
І Кошута самого,
Що він утьок, утьок
Із орсагу свогого.

(Головацьк. III, 132).

В пісні сій видно скоріш усього політичний індиферентизм і тим більше, що середина просто перероблена з старої рекрутської пісні, в котрій замість Кошута стоїть цїсар (Головацьк. III, 112). При такому індиферентизмі в усякій політичній колотнечі народ перш усього думав про свої буденні, економічні справи, — і або зовсім забував факти політичної та ще й на добру долю чужої історії, або плутаючи їх, поясняв їх собі своїми чисто соціально-економічними інтересами, як напр. ось в якому варіанті пісні про 1848—49 р. :

Обложили канонами
Відню до окола,
Ніхто її не розібе,
Лиш москаль Никола.
— Цїсарику молоденький,
Не хочем сі бити,
Лише позволь в Галіції
Панщини робити. —
— Не журіт-се, поляченьки,
Якось того буде
Та поки гір та каменя,
Панщини не буде". —

(Гринівці. Зап. М. Бучинський).

Те, що робилось в Австрії в 1846—1849 рр., сталося в Росії в 1861—1864 рр., в часи знесення панщини і польського повстання, — тільки тут повстання сталося опісля царського закону про волю 1861 р. і повело за собою нові льоти для селян на правім боці Дніпра й через те на тім боці прибавилось трохи більше пригоди для роялістичної думки й пропаганди, ніж в Австрії.

Ми бачимо справді кілька полународніх „стихотвореній“, котрі славлять царя за знесення панщини й лають Поляків за повстання, — але всі ті стихотворення поки що не дуже то широко розійшлися в народі. Всім їм з'явилися конкурентами галицькі пісні й народні варіанти „стихотвореній“ про „свободу й панщину“, та про бунт „Веніра й Поляка“. Ми маємо кілька варіантів пісні, в котрій видно явно переробку галицького матеріалу, — і з них приведемо цілком один, нагадавши попередю те, що ми сказали вище, про трудність для народу вправитись з тими алегоріями, які йому принесли письменні патріоти. Варіант наш, як і ще три, котрі маємо, записані в Подольській губернії:

Летіла возуленька по над гори, села, —
 Чогось наша громада смутна, невесела;
 Летіла вона, сіла спочивати.
 — Сходіте ся, добрі люде, щось маю казати,
 Щось маю казати, ще й говорити:
 Що не будете, бідні люде, паньщини робити.
 Як настали мировії,
 Ще й то тії волоснії, —
 Вони нам возвіщали,
 Щоб перед паном шапок не здіймали“.
 Іде гадюка дорогою, по дорозі вєть ся,
 Прийшла чутка до панів, що паньщина врветь ся!¹⁾
 Горе тій пташиноньці, по сьвітї літаючи, —
 — „Підемі ми, бідні пани, по сьвітї стикаючи!“
 Сиділа над водою раба посьмітюха,
 Сьпівала паньщиноньки а ляшуга слуха.
 — Ходім, пане брате, тую птицю бити,
 Най ся вона перестанє з нас, бідних ляшків, кптити“.
 — А я кпила ся, та буду ся кптити.²⁾

¹⁾ Отсе образ народній: тут зла (для панів) чутка зрівнюєть ся з гадюкою, — а щоб народ сам задумав заставити зазулю обьявляти волю, — се діло неможливе.

²⁾ В ориг. „А я кпи(та)ла ся, буду ся кптити“, певно через помилку. — М. П.

Урветь ся паньщина, що не будут робити".
 Урвала ся та паньщина, що різками били,
 Є у нас старшина, знає, за що бити,
 Має судців коло себе, що будут судити.
 Хочє пан мужика за що ся набити,
 Треба штрафу три рублі завше положити.
 — Либонь нам (кажуть пани), пане брате, в то ся не вдавати,
 Бо тепер дурио три рублі нігде їх узяти.
 Пішлиб ми, пане брате, де їх заробити,
 Дочують ся мужики, будуть ся з нас кпйти.
 Пішлиб ми в ночі — не видно,
 Дочують ся мужики, буде нам устидно".
 Зійшла ся громадонька, стала гадку гадати:
 Як би нам тую паньщину з села прогнати?
 Стала громадонька думку думати,
 Взяла могилу всипати,
 Стала громада паньщину під ноги доптати.
 Вийшов ляшок зо двора, та й думку думає;
 Як погляне на могилу, з жалю омліває.
 Всі пани плакали, всі голосили,
 Прощали ся з паньщиною, по руках носили.
 Спиняли мужики паньщину: ще й зловили,
 Вели на могилу, батогами били.
 Вивели на могилу, трутили в чортову глібоку долину.
 — Ого, вражі пани, я в вас ся дослужила,
 Віка міні вкоротила аж тая могила".

Сіли хлопці коло стола маріяша грати,
 Післали своїх панів до стосів рубати.
 Рубали пани стоси, погубили черевики,
 Ідуть до дому босі.

„Залишім, мосьці-панє, тую гарбату нити,
 Бо прийдець ся в грибінних сорочках ходити.
 Як будем, пане брате, в грибінних сорочках ходити,
 Що найбідніший мужичок буде ся з нас кпйти".
 З неділі на понеділок пішли пани жати,
 А за ними паничі колосєя збирати.
 „Що будем, пане брате, що будем робити?
 Берім ціпи й граблі, ходім молотити".
 Ідуть пани всі з ціпами,
 А їх жінки вмивають ся дрібними слізами.
 З'їхали ся комисарі в кармалюка грати, —
 Сюда, тудя по кишенях, нема де що взяти.
 „Що будем, пане брате, що будем робити?
 Ми не вмієм косити, наші жінки жати,
 Будем, пане брате, в голоді лежати.
 Ми не вмієм молотити, наші жінки прясти,
 Ходім до Шкалата, навчимо ся красти".

Летіла дика качка, сіла в очереті;
 Втікала паньщина від панів в вереті.
 Не сама вона втікала, громада її гнала.
 Як загнала в ліса, нетри, там вона й пропала.
 Вийшла стара пані на затильні двері:
 „Верни ся, паньщинонько, хоць нам до вечері!“ —
 „Не верну ся, (не верну ся), я була вам вірна;
 Самі мене відправили, я тому не винна“. —
 „Верни ся, паньщинонько, верни ся;
 Хоч на рік або на два ше в панів найми ся“. —
 „Не верну ся, я вас вірно кохала,
 Цілий вік в вас робила, нічого не взяла“.

Перше було таке-ді: штирі пани, а два атамани,
 Вісімнадцять польових, а іден підданий.
 В нашого пана графа мальовані брами:
 Тепер їму по за плечі воші тріпають лапками.
 А в нашого гоконома нагай за плечима:
 Тепер їму поза комір воші грають з чорними очима.
 Їздить пан по під хати на паньщину гнати:
 „Вийди, вражий мудь, маєш кару взяти!“
 Тепер пани ніц не бачат, бо мають полуди.
 Відобрали паньщиноньку, не слухають люди.

Зійшла ся громадонька, з того ся втішала,
 Що місяця сентября (?) паньщина пропала.
 Вилетіла ластівочка, мало сьнігу впало, —
 В самі свята великодні паньщини не стало.
 Ох ти, зоро ясененькая, ох ти, зоро ясна,
 То жесь нам посьвітила, як паньщина згасла.
 Ох ти місяцю круглесенький, не сьвіти нікому,
 Тільки тому і цареві, як іде з кордону.
 Тепер пани по волошськи в кожухах ходят простих,
 Вереткою зодягнув ся, в соломянім капелюсі.
 Благодарю й государу, що не роблят тепер пану,
 Благодарю і цариці, що не роблят молодиці. —
 Тепер наші жінки пані,
 Що не прадут мітки зраня.
 У полудень ідуть жати, —
 І то громі заробляти.
 Серпом гонить, горном вяже,
 І в полудень спати ляже.
 Серпом гонить, юрком душить (?)
 Нап заплатити її мусить.
 Вийшов пан на нивоньку,
 Почухав ся в головоньку:
 На нивоньці кошів мало
 А в кишені лехко стало.

Перше було таке діло:
 Як настане понеділок,
 Бери ціп і лопату,
 Іди панщину відрабляти.
 Молотив понеділок і вівторок,
 Ще лишилось снопів сорок.
 Став гугменний вигворати:
 „Кидайте, хлопці, калатати,
 Кидайте, хлопці, молотити,
 Ідім колосся носити“. —
 А в середу докінчив,
 За їден день три паньщини робив.
 О-то, хлопці, о-то злидні!
 За їден день робив три дні,
 Цілих три дні наробив ся.
 Прийшов в вечері, ще й набив ся.
 Тепер стало таке діло:
 Як настане понеділок,
 Їздить пан і ходить по під хати,
 Просить хлопців калатати:
 „Ідїть, хлопці, молотити,
 Дам горівки оковити,
 З маслом хліба закусити“. —
 Що би завтра запросити.
 Тепер наші хлопці всі багаті,
 Мають ціпи і лопати.
 Ото вони гармідкують,
 Бо в ляхуги гроші чують.

Молїте ся, молодиці, богу до сьвятої фігури,
 Що подарував цар мітки, яйця і кури:
 Молїте ся, хлопці, богу до сьвятої матки,
 Що подарував цар паньщину, подарує ще й колись податки.
 Благодарім нашому царьові,
 Що зделал увольненіє нашому крайові.
 Благодарім і нашій цариці,
 Що не ходять на паньщину наші молодиці,
 Благодарім ще й нашій царівні,
 Що порівняла мужиків з панами парівні.
 Благодарім ще й царевським дітям,
 Що дозволили добрим людьом в коршмі посидіти!
 А хто хотів за паньщини в коршмі погуляти,
 Треба було три дні в буряні з жінкою ховатись.
 Тепер є час ходити, заробляти, ще й на боже дати,
 Що не ходять вовкотруби по під хати.
 Дай боже, щоб пани жили,
 На руках, на ногах кайдани носили;
 Щоб вони проживали,
 В місті Камяниці місто замітали!

Летіла ряба пава, серед села впала:
 „Вже ваша, дрантогузи, паньщина пропала!“ —
 „Спала на нас, пане брате, кара,
 Прогнівали пана бога, ще й государа.
 Як би ми, пане брате, в бога впросили,
 Що б нам мужики паньщину робили?“ —
 „Молять ся, пане брате, мужики богу —
 І найменша дитина!“ —
 Всі пани поглядають через вікно,
 Чи не йде панщина?
 Летіла сорока рабобока, сіла коло ставу:
 „Втішайте ся, добрі люде, що паньщини не стало“.

(Зап. від лірника з Овсяників, Літвинськ. повіту П. губ.; напечатано в Записках Югозап. Отд. Русск. Геогр. Общества. I, 53—60).

Здасть ся, нічого казати про те, що висунув подільський лірник на перший плян і що розширив з того матеріалу, котрого наслухавсь від галицьких сусід. Роялістична думка закриваєть ся картинами, котрі збудила пам'ять про панщину, та злими мріями про те, чогоб він бажав панам, як би мужики сіли на їх місце. Далі самий той роялізм підпираєть ся думками чисто економічного характеру й навіть надіями, — звісно, фантастичними, — що царь, котрий подарував панщину, подарує ще колись і податки“, — звісно, вже державні!

На скількиж¹⁾ міцний сей роялізм, на скільки він подібний до того вірнопідданства, котре вбачають у „народі“ політики з „інтелігенції“? Що він не єсть безумовне вірнопідданство, а дуже умовна дяка за реальне добро, котре отримав народ від корони, або навіть надія, часом фантастична, дістати ще більше, — се видно з тих пісень, котрі ми з'являємо. Усе ж инше, що ми знаємо з життя нашого народу в Росії й Австрії, показує, що новий роялізм його зовсім не такий, якого б від нього хотіли письменні правники. Навіть тоді, коли той роялізм найдужче обявляєть ся, він страшенно наївний, до фантастичности.

Він напр. не розбіра державних границь, або ліпше сказати, переносить ся через ті границі. Так напр. тепер у Галичині дуже розширена думка, що російський царь дасть людям землю, ліси й т. д., — а з другого боку, в Росії звісні слухаї, коли селяне волинські над австрійською границею, посидали цісареві австрійському прошення на чиновників царя росій-

¹⁾ В ориг. „на стільки ж“. — М. П.

ського, про котрого вони чули, що він племінник німецького царя. Тепер по всій Росії, — в тім числі й у нас, люди толкували, що цар наділить їм усю землю панську. Звісно, реальний царь може тільки карати селян за такий противудержавний роялізм. Впрочім такі думки іноді обходять ся й без царя, або хоть уже зовсім без усякого конкретного царя: так у Полтавщині ми чули в 1862 р. просто думки про „слушний час“, коли якось самі собою будуть ділитись землі по рівну між усіма, — а в Галичині й Буковині в 1872 р. чули ми, що „якийсь царь (не „московський“, не „російський“ і навіть не „восточний“) уступить у край і буде ділити землю“. Дуже характерний случай розказує д. Головацький: „Коли в Гуцульщині було объявлено, що усі ліси панські, або коронні, — навіть, коли й пасовиска в них були селянські, — один мужик каже Німцеві чиновникови: „Як же, пане комісару? Коли моя земля, то й ліс мій, що на моїй землі виріс. То вже так Бог дав. А то прийшло би на то, що голова моя, а чуприна, що на моїй голові виросла, не моя. Як же то може бути?“ Хитрий чиновник догадав ся: „А ось каже, я тобі покажу, що голова моя, а волося не моє!“ — та й зняв свій перук. „Так і цісарський патент каже: земля твоя, а ліс панський!“ — А нехай же вас нечистий візьме з вашими патентами!“ — відповів з огидою мужик.¹⁾ Ми знаємо ще гірші відповіді мужицькі на те, як їм поясняли, що воля від царя (19. лютого 1861 р.) зовсім не така, яку вони собі вигадали.

Впрочім у нас єсть матеріял, по котрому видно доволі ясно думки нашого народу про державу. Ми бачили вже, що в піснях про руїну Січи народ жалкує на царицю Катерину, що вона розділила степи між панами, а також і на те, що вона завела рекрутів. А з того часу багаторосло в нашому народі пісень про рекрутчину, котрих чимало знайдете в усякій печатній збірці. Переглядаючи ті пісні, ми бачимо перш усього велике вменшення вояцького духу проміж тим самим народом, котрий виставляв у XVI—XVII ст. козаків, котрий складав такі думи, як напр. про Байду, або бій „козака Голоти з Турком“.²⁾ З кінця XVIII ст., як мир та війну стала рішати далека імперія, а на війну ходити салдати, а не охочі козаки, — навіть

¹⁾ Op. cit. 703.

²⁾ Антонович і Драгоманов, I, 145, 168.

старі козацькі пісні про війну з Турками починають перероблюватись на такі напр.

„Ой радіб ми вернути ся, —
Гетьман не пускає, —
Та не так гетьман, та не так гетьман,
Як цариця мати, —
Хоче нами, нами кззаками
Турка звоювати...
А ми того Турка не звоюєм,
Тільки роздратуєм...¹⁾

В загалі ж у нових рекрутських піснях XIX ст., коли виключити з них варіанти офіційного й великоруського походження, не видно нічого окрім жалю та злости на тих, через кого чоловік пішов у салдати. Ми не станемо багато розказувати про се, відсилаючи читача до першої збірки пісень українських, — (напр. V том Трудів етногр. експедиції Чубинського), про котрі замітимо, що вони майже усі тільки варіанти тих самих, котрі зібрав д. Головацький в Австрії. Тут ми приведемо тільки одну рекрутську українську пісню з Росії:

Годі березі зеленій стояти,
Пора тобі свій лист спускати!
Беруть, беруть молодня в салдати,
За ним плаче його рідна мати.
Не плач, мати, бо вже ти старая,
Нехай плаче жінка молодая!
За жінкою маленькі дітки, —
Остають ся на віки сирітки,
Остають ся панам на поталу,
А я піду служить Госулярю;
Остають ся панам на поругу,
А я піду у вічну службу (послугу).
Брати будуть на худобі жити,
А я буду цареві служити, —
Брати будуть дітками втішать ся,
А я буду сльозами вмивать ся.

(Зап. Оп. Маркевич, Лубенськ. пов. Полт. губ.).

Ми вважаємо потрібним більше спинитись на салдатських піснях з Австрії багато по яким причинам: майже усі пісні

¹⁾ Укр. пісні Гулака-Артем. — Головацьк. I, 133, 134. (Замість гетьман, — цісар, — цариця, — цісарева мати).

рекрутсько-салдатські в Росії зложені ще за часи панщини, й за часи довгої служби в салдатах. Нових же пісень, особливо пісень з часів загальної рекрутчини, ще не зібрано, — хоть ми певні, що вони єсть і що напр. остатня війна з Турцією мусіла породити найцікавійші пісні. В Австрії ж рекрутчина давно вже стала справою чисто державною, а не панською, строки служби давно вже вкорочені, — так що новійші австрійські салдатські пісні мусять бути дальшою формою розвитку таких пісень українських у Росії. Ось пісня з Буковини, котра передає думки народні про початки рекрутчини в тих країнах:

Буковино, та й Лядчино,
 Буковино сосно,
 Чомуж в тобі, Буковино,
 Та так дуже тошно?
 Буковино, та й Лядчино,
 Буковино вільхо,
 Та чогож в тобі, Буковино,
 Та так дуже гірко?...
 Та що було не чувати,
 Тепер то видати:
 Веде тато свого сина
 До рекрут віддати.

(Купчанко-Доначевський. П'єси Буковинського Народу. Записки Югозап. Отд. Р. Геогр. Общ. II, 583.).

В піснях нашої країни на Угорщині знаходимо таку картину війни:

Єсть там плачу, нареканя,
 Єсть там кирві розливаня,
 Єсть там кирві по кісточки,
 Гинут красні там діточки,
 Летит палаш за палашом,
 Ліє ся кров долов носом,
 Летит куля за кульками,
 Тече там кров потокам.
 Єден кричить: ратуйте мя!
 Другий кричить: добийте мя!
 Третий кричить: берте яму,
 Берте яму, кладьте мя в ню!...

(Головацьк., оп. cit. II, 70б.)

В Галичині записано кілька варіантів піснї, котра єсть і на російській Україні і в котрій знаходимо ось які слова:

Ради бисьми ся вернути, цїсар не пускає;
Не пускає, не пускає, добру здобич має¹⁾
Сидит собі на креселку, на скрипочках грає...

(Головацьк., III, 99.).

В другій:

„Волїла бись мя, моя мати,
Маленьким втопити,
Нїж я маю, такий молоденький,
Цїсареві служити.
Волїла бись мя, моя мати,
Малим поховати,
Нїж я маю, такий молоденький,
По сто кїв на день брати!“ (Ibid. 102).

В третій:

Ой служив я у цїсаря,
Заслужив я ласку:
Білий ремінь через плечі,
А на чолї бляшку.
„Ой цїсарю, цїсареньку,
На що нас вербуєш?
Ти не сієш, анї жнеш,
Чим нас вигодуєш?“
— Не бійте ся, парубочки,
Ви багаті сини,
Ой маю я за кордоном
Чотири маґазини:
Єден сіна, єден сіна,
А другий полови,
Третий вівса, третий вівса,
Четвертий соломи:
Буду я вас годувати
Сїном та половов,
А буду вас висилати
Цїсарськов дорогов.

(Голов. III, 112; пор. П. Буковинск. 566.).

¹⁾ Чубинський, V, 969:

Нас цар не пускає
Ой чомуж він не пускає?
Бо він роскіш має.... (Ушицьк. пов. Под. губ.).

В четвертій ·

Буду в цісаря служити, в цісаря дуфати (покладатись),
 Таке ми дасть лудинячко, що ме ся лискати.
 На відслужі мя вирядит, от як козу хрому,
 Добре здере, дрантаве дасть, — тогди йди до дому".
 А я в своє село прийду шось погаздувати,
 Прийдут, возьмут десятиники сердачину з хати.
 А нїм шухи відрубая, шарварок відроблю,
 Доти сердачок пронаде, — другий не зароблю.
 За крайцара тепер тяжко, я другий не куплю,
 Студений мороз потисне, голый ся облуплю!

(Голов. III, 114.).

В доволі довгій буковинській піснї, котра малює ріжні боки
 салдатського життя, читаємо:

Бодай царі царували,
 Пани злиднували,
 Та шоби се і їх діти
 Того дочекали.
 Бодай царі царували,
 Пани злиднували,
 Та шо вони наших дітей
 В таку службу дали.
 Ой бо в царя тяжка служба
 А мала заплата,
 Та шо в царя є велика
 Літам да й утрата.

(П. Буков. 574—577).

Піснї з такими думками складались перед 1848 р., пере-
 жили його й обросли новими додатками з самих новїйших часів.
 А поки що не стояло й економічне життя народу після зне-
 сеня панщини, не стояло й церковне життя. Зміни ті, а також
 і думки народні про них можна теж бачити по піснях, котрі
 записано в новїйші часи.

Так напр. єсть давна колядка, в котрій розказуєть ся, як
 ангели літають по сьвітї голубами, та розвідують, чи все
 йде, як було з давна, — і питають людий, чому

Святам Миколам пиво не варят,
 Святам Рождествам служби не служат,
 Святам Водохрещам трійці не сучат?
 Ой брат на брата мечем рубая,

Сестра сестринї чари готує,
 Ой кум на кума все ворогує,
 Сусїд сусїда збавляє хлїба,
 А донька матір все проклинає,
 А син на вітця право тягає“.

(Голов. II, 24. Порівн. Чубинськ. III, 414.).

Так ось один з галицьких варіантів у Головацького так і zostавсь з одними обрядовими думками та родинними. В другому вже бачимо слова:

Ой бо вже давно як правди нема:
 Бо вже ся царі повоювали,
 А царь на царя військо збирає... (Ibid. N. 30.).

В збірці Чубинського знаходимо ще новїйші варіанти з Поділля й Київщини, — а в них окрім слів: Царь на царя воїни силає, — знаходимо: Пани весь світ заняли, або: Жиди і пани весь світ заняли... (Чуб. оп. cit. III, 417—418. Порівн. 465, N. 29.).

Коли навіть в старі обрядові піснї, — котрі, замітимо, нагадують навіть Веди¹⁾ — та зайшли такі думки, то мабуть про них часто думав остатніми часами наш народ. З пісень, котрі зложились в сї остатні часи, приведемо тут ось які:

Чому село не весело?
 Арендарь богатий!
 Через тебе, арендарю,
 Ходжу не жонатий!
 Чому село не весело?
 Арендарька вбрана!
 Через тебе, арендарько,
 Ходжу не віддана.

(Головацьк., оп. cit. II, 378.).

Бодай жиди панували,
 Бодай жиди жили,
 Бодай вони в Станіславі
 В кайданах ходили.

(Запис. Волошинюк. Підгірє, Гринівці.).

¹⁾ Дивись нашу статтю: „Ученая экспедиція въ Югозападный край“. Вѣстникъ Европы 1877, III.

Ой на тобі, цісаріку,
 Та й шьипочька срібна!
 Ой не знаєш, цісаріку,
 Яка (то) Русь бідна.
 Бідна ж вопа, бідна,
 Бо ляхи (або шваби) зідрали, —
 А що було по корові,
 Та й жида забрали.
 Жиди берут по корові,
 Цісар бере діти,
 Ой нема нам, пане брате,
 Чо в Русі сидіти.

(Два підгірські варіанти: з Королівки, зап. М. Бучинський, — з Гриньовець, зап. Волошинюк).

Давно була звісна пісня:

Не дивуйте, люде добрі,
 Як мужик гуляє.

Пісня ся двірського походження й лакейсько-бравурного характеру; згодом обросла вона сатиричними образами панщини й крпацтва, а в новому варіанті (1868 р.), котрий маємо з Коростишева, Радом. повіту, кінець зложено ось як:

Мужик дурень, мужик дурень,
 Ще й гірше собаки:
 Бо обсіли його злидні,
 Щипають, як раки...
 Ніхто ж того не знає,
 Як же я женив ся, —
 То попові, то дякові,
 Ледве оплатив ся...
 То попові, то дякові,
 Наламару тоже,
 Ще й до того довелось,
 Що і на храм божий.

(Зап. М. Ганіцький).

Чоловік, від котрого записаний був сей варіант, казав: „За цю пісню купив мені квартиру горівки мужик. Оцю пісню, каже, добре співать в бесіді!“ — „А вже, кажу, добре!“

Певно від сеї пісні відбивсь кінець, котрий склавсь в осібну пісню:

„От так, хлопці, як бачите,
 Громада бідує:

Деруть пани, деруть жили,
 Ще й піш не дарує.
 Дай попові, дай дякові,
 Паламару тоже,
 А староста шепче з залу:
 „Дай й міні, небоже!“

(В Юрківці, Таращ. повіту, Київськ. губ. Запис. Евг. Борисов. 1874 р.).

От такі то думки знаходимо найчастійше в нових політичних піснях нашого народу. Думки ті далеко не подібні до тих, котрі так часто говорять в імені його наші письменні люди, патріоти, народовці. Певно, паріоти наші й народовці не похвалять тих думок нашого народу, і мусять або перемінити свої думки, або зректись патріотизму і народовства.

Впрочім се вже справа, котра виходить за чисто теоретичні гриниці нашої статті. Je ne propose rien, j'expose.

„Славянській Альманахъ“, Відень, 1880 р. 8^о ст. 55—91. Повний підпис. Стати — надрукована первісно радикальною праваницю — появляє ся отее на сьвіт у- перше, бо той річник „Слав. Алм.“ не дійшов до публіки, й екземпляр його — велика бібліографічна рідкість. Др—в переробив сю статю й видав 1881 р. п. з. Нові українські пісні про громадські справи (Женева, 8^о, ст. 132).

Веселка на Україні.

Ось деякі подробиці про ідеї селян на Україні (Малій Руси) що до веселки, взяті з I т. збірки Чубинського (Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русскій край), найбільшої збірки українського фольклору.

Українці називають дугу (l' Arc-en-Ciel) веселка (від веселий = gai; значить: той що робить веселим), бо, як кажуть, небо, затемнене хмарами, стає веселіше, коли показує ся дуга. В деяких околицях, на заході (Луцького повіту на Волищині) називають її ц м о к, значить ссач; (s m o k по польськи значить і вуж).

Веселка, се рура, що не воду з морей, рік і т. д. та виливає її у хмари. Вона веєсе й предмети, які є в воді: каміне, жаби, черваки, рибу (ось чому єї предмети падають иноді з дощем). Ся віра така тверда, що хлопці, бачучи веселку, остерігають вас: „Бережіть ся, а то вхопить вас веселка!“ Веселка є червона або голуба, коли не воду, а червона, коли не діє нічого (Літинський повіт, на Подільщині).

Веселка, се дорога, якою ангели сходять із неба черпати воду, котру вони виливають у сітку, аби робити дощ (Грубе-шівський повіт, Люблинської губ.).

„Mélusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages“. Paris, 1884, № 2, 5 Mai. Поміщено під загальним заголовком „L' Arc-en-Ciel“ — збірці статей із анкети в справі веселки — яко IV-та статейка з черги. Повний підпис.

Байки Ляфонтена та східні оповідання.

До східних оповідань, зацитованих по-вище, ми можемо додати два індуські оповідання, які доповняють ланцюг, що вяже варіанти арабські з кірїзькими.

Історія „чудного заповіту“ знаходить ся в санскритській Вікрамачарітрі, зрезюмованій д. Ротом у *Journal Asiatique* з 1845 (ст. 289—290, гл. XXIV). Тут батько лишає синам посуду, наповнені вуглем, землею, кістками та соломою. Мудрець поясняє заповіт, визначуючи братам: золото, землі, худобу та збіжжя. Сама історія знаходить ся у гл. XXIII беніальської редакції тої самої збірки (Léon Feer, *Les trente-deux recits du trône*. Paris, 1883, ст. 155—158).

„Чотири бистроумні брати“ репрезентовані в устнім оповіданню, записанім д. Мінаєвим (професором петербурського університету) в Камаоні, на півночі Індустану. Тут єї брати шукають жінок; один угадує, що під чотирма покривалами його ліжка є кінсьька волосінь; другий чує запах буйвола в коров'ячому молоці; третій чує запах урди (*Dolichos pilosus*) у галляві (солодкій страві); четвертий людський запах у мнясі з молоді кози. (И. П. Минаевъ, *Индійскія сказки и легенды*. (Санктъ-Петербургъ, 1877, ст. 69—71).

„*Mélusine*“, 1885, № 24, 5 Décembre. Статейка поміщена третьою з черги під загальним заголовком „*Une fable de La Fontaine et les Contes Orientaux*“. (Перші дві писали інші). Повний підпис.

Ще l'Apologie des Saint-Maixentais.

1. Сіяти сіль. (*Mélusine*, II, col. 423). Та сама подорож чинить основу української фацеції про Литвинів (так звуть на Україні Білорусів, яких країна належить до великого княжества Литовського). Литвини, не схотівши більше купувати сіль від Чумаків (українські купці, які привозили сіль і солону рибу з Чорного Моря) сіють сіль на ниві. Вони в роспуці, бачучи, що сіль не сходить, шукають причини і знаходять на тій ниві яму, зроблену вовками. Литвини певні, що відкрили гніздо чортів, які ззіли їм сіль, і просять батюшку вигнати чортів освяченням ниви. Чорти не вилазять. Рішають

післати попа з хрестом у яму. Привязують йому шнурок до ніг, аби його витягти, коли дасть знак, тріпочучи ногами. Через кілька хвилин шнурок починає рушати ся; Литвини витягають попа, але бачать, що він уже без голови. (Вовки її відкусили). Перечать ся над тим, чи піп був з головою, чи без голови? Йдуть питати ся попаді. Вона не пригадує собі: „Йдїть, каже, спитайте служанку, що мила вчора у вечері ноги батюшці. — Була у батюшки голова, а чи не була? — Була, каже, була: але дуже хитала ся. — То там же вона й зостала ся! (Рудченко, Народныя южнорусскія сказки. Київ, II, 1870, ст. 194—196).

Сїють сіль і в сербській фацеції збірки E. V. Vrgēvič, Narodne satirično-zanimljive podrugacice (Dubrovnik-Ragusa, 1883, ст. 91).

2. Яйце мула (II, col. 423, 494). До варіантів, вказаних д. R. Basset-ом, ми додамо варіанти: сербський дра Ф. С. Крауса (F. S. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven. Leipzig, 1884, II, 114), український (Чубинський, Малорусскія сказки („Труды эксп. II.) Спб. 1878, ст. 571—573), у якому Беотийцем є Жид¹⁾ і третій індійський у пригодах черця Парамарти та його товариства (Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie. Ein tamulisches Reise-und Scherzmärchen, nacherzählt von Dr. I. G. Th. Grässe. Dresden, 1859, 15—27. Французький переклад додано до Панчатантри Dubois, Paris, 1826. Нам бачить ся, що найоригінальніший сей остатний варіант, а не турецький Наср-Еддіна, цитований д. R. Basset-ом. Він менше фантастичний: Тут Беотийцем є пустинник, який іде з лісів у поле і не бачив ніколи дині. Варіант Наср-Еддіна пропускає сей мотив купованя дині (тут мельбона) й додає вкінці

¹⁾ Дальший тяг оповідання, се варіант історії чоловіка, який приходить із неба; в иншій відміні знаходимо її у Шейковського, Быть Подолянь, II, Київ, 1866, 68—72 (пор. Mélusine, I, 133—136, 352—355; Cosquin, Contes pop. lorrains, Romania, 1877, 548—550; Vinson, Le Folk-lore du pays Basque, 112—114; Schott, Walachische Märchen, nr. 43; Wenzig, Westslavisches Märchenschatz, 41—44; Grimm, Deutsche K. und N. Märchen, nr. 104; Афанасьев, Народныя русскія сказки, 1873, 344—352; De Gubernatis, Mythologie Zoologique, I, 216—217 i Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten, 1883, V—VI, 42—43, а далі треба поглянути в жерело у Decourdemanche, Le Sottisier de Nasr Eddin Hodja, CCXIX.

новий мотив — уговканя фантазії жінки, яка хотіла вже дізти на мула, лише що вилупленого з яйця. Остатнього мотива нема ні в індійськім оповіданю, ні в його відгуках в Африці мусульманській та в Європі, які на всі боки ближші оповіданю індійському ніж турецькому. Але ся подробиця, своєю дорогою, нагадує розвязку історії про дурну господарку в монгольськім оповіданю, де мати розвалює голову своєму хлопцеві, який висловлює бажанє вилізти на молодого осла, що істнував ще лише в фантазії тої матери (J ü l g, Mongolische Märchen. Innsbruck, 1868, 52—53).

Mélusine, 1886, № 3, 5 Mars. Під загальною рубрикою „Parallèles et Comparaisons“. Повний підпис.

Народні оповідання Росії.¹⁾

Географічне становище Росії між азиатським Сходом і європейським Заходом дає устній словесности її народів велике значінє в скомпікованих справах про походженє та міграцію того, що звемо народніми оповіданнями. На жаль, студії літератури народів Росії в ученєму сьвітї не стоять на висотї сього значіння. Мови сих народів, навіть славянської раси, як російська, українська, польська, мало звїсні на Заходї. З другого боку славянські вчені, з дуже рідкими виїмками, не слїдять за ідеями й методами, які панують тепер у науцї фольклору. Ось чому треба підпирати всіми силами всяку пробу перекладу зразків славянського фольклору на мови західні, що роблять ті зразки доступними задля порівняних студий міжнароднього вченого сьвіта.

Д. Сіхлер дає таку пробу, переклавши по французькому 26 народніх руських (велико-руських) оповідань з поясненями національного характеру²⁾. Сї славянські варіанти появляють ся по французькому в-перше. Переклад досить докладний. Д. Сіхлер заслужив ся для науки фольклору під кожним зглядом. І коли ми дозволяємо собі отсе кілька уваг з нагоди його працї, так се головно з нагоди його пояснень документів, які він пускає в європейський літературний сьвіт. Ми додамо до

¹⁾ Contes russes traduits d'après le texte original et illustrés par Léon Sichler. Paris, E. Leroux, 1886. — Prix: 25 fr.

²⁾ Окрім того взято два оповідання від поетів Жуковского та Пушкіна.

сих пояснень кілька вказівок про аналогії між сими варіантами й європейськими народніми оповіданнями.

Як його недавній попередник у французькому перекладі руських оповідань, д. Евієн Енс (Hins), автор книжки *La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire. L'épopée animale* (Paris, 1883. Baillière et H. Messenger), яку при сій нагоді рекомендуємо читачам „*Mélusine*“, — д. Сіхлер хотів не лише дати нам по французькому скільки зразків великоруського фольклору, але й допомогти ввести французьку публіку в національний російський характер. Д. Сіхлер говорить про сі оповідання як про витвори російського тєнія, а бодай раси, до якої належать Великоруси. Перекладчик ішов за російськими фольклористами, особливо за неб. Афанасьєвим, не лише в виборі матерій, але й в пояснюваню їх. Але-ж Афанасьєв держав ся тут ідей школи Ірімів з усіми її хибамі і навіть вибриками. Афанасьєв помер 1871 р., приладивши до друку друге виданє своєї збірки, що появилася в 1873 р. (в Москві, 4 томи), значить чимало років після появи класичної праці Т. Бенфея про Панчатантру (1859) та російської праці д. Пипіна: *Очеркъ литературной исторіи старинныхъ русскихъ новеллъ и разказовъ* (1858), яка мала лиш одну хибу ту, що появилася в мові мало звисній в Європі, — і в якій уже попробовано прикласти до студій російської популярної літератури ідеї, звисні тепер під іменем ідей школи Т. Бенфея. Та ви не побачите в Афанасьєва і сліду впливу сих ідей. У нього російські народні оповідання все витвори національного ірунту, російського, славянського або арійського, спадщина після передісторичних родичів індо-європейської раси. Коли воно йому можливо або й неможливо, він поясняє оповідання, шукаючи в них мігів. Більшість російських фольклористів держить ся й доси його ідей.

Д. Сіхлер те-ж очевидячки держить ся сих ідей, коли говорить про „одробини“ передісторичної зьвірячої епопеї, яку репрезентують народні російські казки, або коли бачить сліди „спеціально“ російські, етичні чи мітольогічні, в перекладених ним оповіданнях. В дійности лис, як і иньші зьвірі російських казок (сюжети нрів 14, 15, 21 і 23 книжки д. Сіхлера), дуже мало передісторичні, як і дуже мало російські; їх своєцтво зо зьвірями Панчатантри та західними казками, — витворами епохи відносно нової, — доказано навіть у російській праці д. Колмачевского: *Звѣринный эпосъ на Западѣ*

и у славянъ (Казань, 1882), в якій про те чимало хиб. Родичів азіатських тай європейських оповідань *la Fille avisée* (Семилітка, що їй 7 років), героїні нру 2 д. Сіхлера, проаналізовано добре після славної розвідки Т. Бенфея (*Die kluge Dirne, в Ausland 1859*) те-ж російським ученим нової школи (яку ми назвали би школою міжнародньою тай історичною) д. Александром Веселовским у „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ з 1871. З новійшої численної літератури сього оповідання ми вкажемо лише на примітки д. Р. Келера до сербського оповідання в *Archiv f. slavische Philologie, V, 47—60*, на нри 57 і 105 д. Т. Браїи, *Contos radicionaes do novo portuguez* і нр. 63 нової російської збірки Садовнікова, *Разсказы и преданія Самарской области* (С.-Петербург, 1884), де остатні хитрощі Семилітки (прибути ані пішки, ані на кони, і т. д.), сповнено не дівчиною, лише хлопцем, який в європейських оповіданнях є лише копією рабінського Соломона. Премудрий мужик (*Le Moujik bien avisé*), що ділить гуску межи членів панської родини, — нр. 27 д. Сіхлера, — належить до цикля зближеного з попереднім. Д. Р. Келер дає відповідні зразки азіатські й європейські більше оригінальні і рівночасно більше куріозні (*Orient und Occident, I, 444—448*). Цікаво, що найвизначніший варіант може й зовсім не арійський, але семітський (жидівський).

Те саме треба сказати про руську мітольоґію, зложену д. Сіхлером на підставі оповідань. Воно можна ще допустити, що риси, якими репрезентована в оповіданнях Баба Яга, доволі властиві Русинам, хоть треба ще роботи дедуктивно-порівняної з переказами моніольськими й татарськими. Але Кащей Безсмертний з національної російської трійці д. Сіхлера (що йде тут по часті за д. Ральстоном і д. Л. Лежé) істота очевидячки занесена в Росію з оповіданнями в епоху відносно нову, якої нема в иньших менше сумнівних документах усної руської літератури місцевого характеру. Кащей (д. Сіхлер пише Ко ще й) Безсмертний російський се то само, що *Corps sans âme* французьких оповідань (Див. напр. *Sébillot, Contes p. de la H.-Bretagne, 2-e série, 126*; *Carnoy, Contes p. picards, Romania, 1879, 240—242* і особливо *Cosquin, C. p. lorrains, нри 15 і 50*). Риси, якими репрезентована ся істота в оповіданнях Європи і особливо в оповіданнях російських, можна звести до рисів оповідань новійшої Індії, як напр. оповідане

Punchkin у Miss Frère, Old Decan Days, nr. 1 (Ми можемо зачитувати лише німецький переклад, ст. 45 і д. Пор. статтю д. Clodd-a, The Philosophy of Punchkin, у Folklore Journal, 1884, part. X; та друге індійське оповідання — в російській збірці проф. Мінаєва, nr. 10). Замітно й те, що імя Кащей незрозуміле в руськім, велико-руськім. Се зміна костіа українського, kościeja польського, касцея біло-руського, — від кость, kość = l'os; Костій значило би таким чином скелет. Слово Кащей на стільки незрозуміле Великорусам, що в варіанті оповідання опублікованому Садовніковим (nr. 61) воно заступлено словом Коть (значить Kit) Безсмертний. Рівночасно наївний народній етимологізм виводить се слово від касса = каса, багатство, так що Кашей виходив би типом Гарпагона в звичайній бесіді і в народніх картинах (Ровинський, Народныя русскія дубочныя картинки, I, 248). Шукайтеж тепер перед-історичної мітології та зрозумілості сих типів у наших народніх оповіданнях! Доволі буде, коли найдемо в них сліди обопільного впливу народів в часи історичні!

Ми сказали вище, що студії оповідань народів Росії важні особливо задля зносин, які мали й мають сі народи з расами Азії й Європи. Ми вказали тутже на дуже близьке свояцтво між російським оповіданням про Кашея і новішими індійськими варіантами. Се факт аналогічний тому, який представляє оповідання Thomas Bérénikov (nr. 24 книжки д. Сіхлера), у яким д. Сіхлер бачить рід „селянського Дон Кіхота, видуманий славянським духом трохи на лад уельський“. Се оповідання відповідає зовсім оповіданням західним, як Das tapfere Schneiderlein Німців (Грім, nr. 20), Le Tailleur et le Géant Французів (Cosquin, Romania, 1876, 350—354; 1877, 582) і т. д. Але знов російські варіанти, особливо Т. Береніков (Афанасьєв дає й інші під нрами 234, 245) наближають ся далеко більше до варіантів Сходу, ніж до варіантів Заходу (Порівн. М. Frère, op. cit. nr. 16 і Schiefner, Avarische Texte, Спб. 1873, nr. XI).

Подібні приміри обіцяють нам дуже важні результати, до яких дійдемо, коли студіювати-мемо подрібно руські оповідання, рівняючи їх до оповідань сусідніх народів, арійських і неарійських, намісь губити ся в суб'єктивних і передчасних дедукціях про дух раси, перед-історичні спомини й т. и.

Ми не можемо покинути цікавої книжки д. Сіхлера, не задержавши ся ще коло одної з його обсервацій, що доторкає ся

иншого питання важного для науки фольклору. Д. Сіхлер, який бачить у наших оповіданнях „першу форму літератури, що достигла саморідно“, каже: „У нас (у західній Європі) ера оповідань доторкає ся їх кінця. Пора, бодай тепер, збирати їх у Росії“. Сі слова належать зовсім до цикля ідей фольклористів старої школи. Наші оповідання, се, мовляв, спадщина після нашої перед-історичної старовини і репрезентують-ді вони щось зовсім ріжне від писаної літератури історичної епохи, ось чому треба шукати їх оригіналів у країнах менше просвічених, ось чому вони задержали свою сьвіжину, свою повну поетичну чудовість.

Отсі думки переважають особливо в давніших літературних переказах через недостачу студій устних літератур у романських країнах. Якось то один славний французький письменник, публікуючи зразки фольклору народів Півночі, завважав, що Італія не має нічого подібного, — і поясняв се фактом, що Італія мала від віків своїх Дантів і Петрарків. Але ми дістали після того цілу бібліотеку устних італіянських оповідань! Ми дістали й скільки збірок оповідань французьких країн. Отся публікація нових документів обов'язує до повної ревізії всієї справи про відносини усної словесности до цивілізації названої штучною. Безперечно, наша найновіша цивілізація не сприяє продукції і навіть захованню оповідань, які ми дістали в спадщині після наших предків, але воно не тому, що се цивілізація, а тому, що се цивілізація иншого характеру ніж та, яка сотворила наші оповідання. Але що сї оповідання витворила й розкинула по сьвіті цивілізація відносно нова, то їх ліпших зразків треба шукати не в сторонах менше просвічених, але в країнах, де ся цивілізація вкоренила ся найміцнійше, — як нпр. в Італії. Що до російських оповідань, у порівнянню з оповіданнями країн із літературними переказами старшими й міцнішими, то ми скажемо, що вони, далеко не будучи більше сьвіжими, більше звязаними в їх редакції, гірші під кожним зглядом ніж оповідання західної Європи, тай оповідання цивілізованих народів Сходу, як Індуси. Російські оповідання дуже часто доволі довгі, але ся довгота походить із калейдоскопічної акумуляції мотивів, а не з розвою мотивів основних. Що до остатнього, то оповідання російські, тай инших славянських народів, коротші, бідніші в подробицях, а до того дуже часто зле позшивані в калейдоскопічних частинах. Доволі часто сї частини навіть незрозумілі без порівняних студій за підмогою варіантів инших народів, більше просвічених і зручніших у редагованню своїх оповідань. Не виходячи

за рамки книжки д. Сіхлера, ми спинимо ся тут лише коло двох зразків, аби підперти те, що ми хочемо сказати. Перший, — нр. 10 (Марко Богатий і Василь Нещасний), який відповідає західним оповіданням, як нр. С. д. Пітрé, Fiabe, etc. siciliani та нр. 29 Ірімма (сюжет, оброблений і в середньовічних Dits, у Gesta Romanorum, і т. д.), се накопичене трьох оповідань; другий, нр. 6 (Мова птиць), се дуже вкорочена редакція сюжету розвинутого далеко красше в новелях писаних і устних оповіданнях Європи (D'Ancona, Il libro dei Sette savj di Roma, nov. XV, 88—93, 121; Mélusine, I, col. 374—386; Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, I, 282—309, ітд., ітд.).

Воно правда, що в Росії находять ся дуже часто варіанти більше інтересні, красше зредатовані, в провінціях Півночі й Сходу, більше віддалених від бігу теперішнього життя. Але причина сього не в тому, немов би ті країни доховали красше перед-історичні перекази, а в тому, що то були країни колонізації з великого вогнища російської цивілізації середніх віків, республіки Новгороду Великого, знищеного царем Московським, а після того пристановища сектантів, переслідуваних урядами московським і петербурським з їх цивілізацією. Ось чому в тих на вид диких сторонах находять ся в устних переказах варіанти оповідань, які подибують ся і в старих рукописах російських, болгарських і византийських, рівночасно з відгуками цивілізації західної, скупленої в басейні Балтійського моря, та пропаганди буддиської серед народів Азії монгольської і турецької.

Кінчаючи нашу статтю, ми дякуємо ще раз д. Сіхлерови за його працю і позволимо собі висловити надію, що він не стане на своїй першій пробі, тим більше, що є пропуск у його інтересній книжці: нема так званих лєтєнд (набожних), якими російський фольклор дуже багатий. Д. Ральстон у своїй книжці Russian Folk-Tales (London, 1873) дав кілька зразків сих лєтєнд, які були опісля переведені по французьки д. Л. Брюейром (Brueyre, Contes populaires de la Russie, P. 1874). Але сього ще надто мало, аби дати ідею, бодай приблизну про сї лєтєнди та їх вагу для науки фольклору. Хоть основа сих лєтєнд у Росії, як і в усій Європі, може й не національна, — то мабуть тут уява народу нанесла більше рисів спеціальних. Окрім того східні славянські лєтєнди (Великорусів, Українців, народів Балканських) доховали більше ніж лєтєнди західних народів, старинних подробиць оповідань, які мабуть

були розповсюднені за підмогою Византийців та болгарських еретиків¹⁾.

Французьке виданє російських легенд буде прислугою і для Росиян, бо оригінальне виданє Афанасьєва, обжалуване неб. московським митрополитом Філаретом за непошанованє церкви, було заборонено зараз після його появи і находить ся в Росії рідко.

„Mélusine , revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages. Paris, 1886, 8 (5-го серпня). Повний підпис.



¹⁾ Аби не відбігати від матерій, про які говорила недавно „Mélusine“, вкажемо тут лише на варіанти українські й російські про Ангела й Пустинника, близші рабінським легендам, ніж варіанти західні (Драгомановъ, Малорусскія преданія и рассказы 110—119, Афанасьєв, Русскія легенды, 5—8) з виїмкою (куріозно!), легенди в ісландській збірці з середніх віків (Gering, Islendzk Aeventyri, Halle, 1884, пр. С.).

Із історії вірші на Україні.

Критичний вживок.

Ще й доси часто говорить ся, — не тільки в простій публиці, а навіть серед учених спеціалістів, — що письменство народно-українське почалось в Росії з Котляревським, а в Австрії з Мар. Шашкевичем. Тимчасом думка така зародилась і держить ся тільки через те, що попередні часи письменства на Україні мало висліджені науково, — бо вже й тепер появляють ся щорічно матеріяли, котрі примушують підняти початок того письменства на досить чистій народній мові далеко вище: в 18., 17., а може й у 16. столітє. Навіть коли залишити на боці літописи і хроніки козацького часу, котрі місцями дуже зближались до „простої“ народньої мови, ба навіть переклади західних апольоїв і новель, подібні напр. до тих, які напечатані в „Памятникахъ старинной русской литературы“ Костомарова (I—II, 1860), — то все-ж зістануть ся проби драматичні, — напр. „Вертеп“, котрі появились у нас не пізнійше часів Виговщини,¹⁾ а ще ранійше „Інтермедії“ Іаватовича, котрі були навіть надруковані в 1619 р.²⁾ Сї інтермедії прямі батьки драматичних творів Кониського й Довгалевського 18. віку, як сї прямі батьки Котляревського. Таким робом де далі все більш відкриваєть ся цілий круг нашого старого

¹⁾ Дивись про се в місячнику „Кіевская Старина“ 1883, декабрь: „Къ вопросу о вертепной комедии на Украйне“ М. Т—ва. Стор. 547—555

²⁾ Передруковані в місячнику „Кіев. Стар.“ 1883, декабрь. Стор 656—664.

письменства, досить народній по мові, доволі живий та реалістичний по своєму осередку і, як по всьому видно, широко і навіть глибоко популярний колись в нашому краю.

Ми думаємо, що настав уже час прилучити до висше згаданих кругів нашого народного письменства ще один, може ще більше популярний, — вірші, котрих вже й тепер чимало назбирано по старинним книгам і з народніх уст, і котрих певно можна знайти ще більше, коли тільки взятись за сю працю. Треба добре шукати по старим книгам, записам, а також розпитувати селян і міщан, котрі деколи знають ще празникові вірші, а також лірників, котрих репертуар ще дуже мало звісний в печати. Тільки ж треба поспішатись, бо старі книги й записи розгублюють ся, а неписьменна пам'ять слабіє і тратить свій матеріал. Вкажу тільки два приміри: в 1876 р. мені дав один Галичанин книжечку 18. віку, в котрій було багато церковних кантів і кілька віршів, а між ними преінтересна вірша про Уманьську різню 1768 р., котра розказує справу так докладно, як се тільки тепер вияснено актами і як того не знали ще недавно, коли руководились самими польськими мемуарами. Вірша ся неперемінно зложена була очевидцем і зараз по справі, длятого, що б дійти від Уманщини в Галичину; ся вірша мусила мати колись доволі популярности, а тепер вона мені здибалась тільки випадком в одному екземплярі, та й то доси не попала в печать, хоч я передав її одному спеціалістови по історії гайдамаччини. Другий примір дає вірша празникова, різдвяна, надрукована недавно в московській газеті „Заря“ (1884, ч. 284) записана в селі Богданівці, Подільської губ. Вона має тепер 51 стихів, я маю другий її варіант із паперів Макейовича, певно записаний років з 30—40 назад у Полтавщині, значно довший: 64 стихи.

Вірші, котрі доси звісні нам з друкованих книг і з рукописів можуть бути вложені в два розділи: 1) політичний і 2) церковний. Про перший можна судити по тим екземплярам, які надруковані напр. у прилозі до „Богдана Хмельницького“ Костомарова (передруковані в книжці „Историческія пѣсни малорусскаго народа“ Антоновича і Драгоманова), в час. „Archiv für slavische Philologie“ II. В. 297—307 (про битву під Берестечком), в „Літописи“ Самійла Величка і т. п. При досить чистій народній мові сї вірші визначають ся реальним краєвим, національним осередком і прекрасно передають нам думки наших предків про сучасні їм історичні справи й гро-

мадські порядки. Інтересно, що в кількох віршах новішого часу, — про акцизи, про польське повстання в 1863 р., про сільські порядки і т. и., — по часті надрукованих у газетах (найбільш Київських) а по часті остаючих ся в нас у рукописах, вбачаєть ся той же самий дух, та-ж сама літературна манера. Всі ці вірші явно носять один характер з народніми піснями про громадські справи (політичними) й часом дуже зближають ся до них. — Розділ церковний трохи иншого характеру і потребує доволі праці коло себе, що-б бути певним матеріалом для історії нашого народу. Багато віршів мусило прийти до нас з латинського заходу, а може деякі ще з Візантії, коли не в цілому, то в основі своїй — і потребують пильної порівняної критики. Такого роду вірші, не тільки чисто церковні, про свята й святих, а також і вірші про особи духовного стану, котрі, як і одвітні новелі, нагадують французькі *fableaux*, німецькі майстерзінтерів, *Schwänke* і т. и. (напр. вірша про багатого мужика Гаврила в книжці „Малорусскія народныя преданія и рассказы“. Сводъ М. Драгоманова). Інтересно, що деякі вірші мають зовсім драматичну форму і можуть уважатись або за вламки її, або за відгуки церковної драми, коли не нашої, то близьких нам народів.

Щоб пояснити все сказане зараз, треба б було видати систематичну збірку хоч тих віршів, які ми вже тепер маємо в нашій колекції. Тільки ж ми тепер не маємо змоги на таку справу й через те задоволимось тільки одним приміром.

Ще в петербурьскім місячнику „Основа“ (1862 р., юнь) надрукована була ось яка „Пасхальна вірша“, записана в Ізюмському повіті, Харківської губернії:

1. Єгда Юда Христа жидам продав
І о тім вельми захвирсував,
Поверг сребрянники, шел і удави ся,
5. То Луципер його любовно привітав,
І ось як іменно словами поздоровляв:
„Обитай же, Юдо, брате мій коханий,
Бо єси друг мой, присно соізбранный;
Добрую ми з тобою порадку мали,
10. Що Ісуса Назарянина на хрест ізогнали;
І аже аз пію чашу, то й ти будеш пити;
Да тільки об сьому не ізволь скорбіти,
Що мні буде в день судний, то й ти будеш терпіти.
Не унивай, но пожди, поки прийде світу кінець,

15. І водружим на голову твою мій прекрасний вінець.
От-от, як невидно, Назарянина приведуть,
І його душу мені на віки вічні оддадуть;
Ібо я послав по його безсмертних і пресильних
Бинарей і трубарей, воевод своїх вірних.
20. Да тільки не знаю, чого вони там забарились?
Видно, Юдеї Назарянина Христа іще не зробили" (?)
Як сіє Луципер с Юдою розмовляли,
То їх послані воеводи скоро причвалили,
І почали в труби трубить всім слугам пекельним,
25. І самому Луциперю і князям його темним:
„Замикайте, підпирайте пекельні врата,
Да й ніхто не виглядайте з пекла з нашого брата!
Ось іде гость, усім нам неравний
Господь кріпкий і цар царей грозний
30. І множество ангелов Його оточують,
А нас куди! до Його ані мало не допускають.
Против єдиного ангела неможливо нічого нам чинити,
А на Його самого і оддалеку неможливо зріти“. —
А єгда-ж Христос став ік пеклу приступати,
35. То зачали пред ним ангели воспівати:
„Возьміте врата князя ваша,
І оддайте аврамській душі наша!
От ідець до нас царь слави,
Котрий сокрушив кінець вашей глави.
40. Годі-ж вам тут царствовати,
І праведні душі к собі забірати!“
І закричав Луципер: „Що там за царь слави?
Чи не той, що з розбійниками жиди його на хресті роспiali?
Я оце за стид собі ставлю
45. Врата Йому отворяти
І вирій йому покарати.
Нехай же Він іде сюди, да й настигає,
А хто із нас дужчий буде, той і бариш собі придбає“.
- Й закричав Луципер: — „Гей, панове воеводи,
50. Бинарі й трубарі!
Я вас на пораду сюди волаю,
Як із сим Христом поступати маю?
Як би нам оце хитрійше ізробити,
Що б Його душу в небо не пустити?“ —
55. Замормотали слуги:
„Нехай же Він іде до неба,
А сюди нам Його отнюдь не треба!
Хиба-ж ти не знаєш, як Він сюди прийде,
То весь нами зібраний народ із пекла вийде.
60. Ібо Він не єсть простий чоловік,
Но Бог, котрий був преже всіх вік“.
І закричав Луципер: „Щож Він за Бог, що смерті бояв ся,
І за сребряні гроші, як простий раб, продав ся;

- Перед смертю стогнав
 65. І на небо волав,
 Даби в злії руки жидам не понав? —
 Между тим Христос ік пеклу приближи ся,
 То мрачнеє пекло сьвітом просьвіти ся.
 А Луципер не змогши сьвіта терпіти
70. Упав ниць і почав сильно вопіти:
 „Гвалт, панове, гвалт! Пекло пропало!
 І сили уже моєї скільки у мене не стало.
 Правду казали, що Царь небесний
 Взяв на себе образ чоловіколюбний.
75. І я-ж, скільки не дужь, так не возмог перелетити,
 Що прийшлось мені тепер до віку вічного скорбіти
 Бо Іван Косматий Його хрестив
 І тим же то крещеньєм і поклоненьєм мене мудро уловив;
 Я-ж думав на Його, що Він грішніший усіх чоловік,
80. Аж Він той Бог, котрий був прежде всіх вік“.
 А Христос, пришедши к пеклу, благословив коругвою
 І сокрушив на всіх закленах вирій перед собою.
 І тогда то Христос пійшов по Адама,
 Де була заготовлена окрошінная яма.
85. І так став поздоровляти,
 На перед Адама і Єву одкликати:
 „Адаме, Адаме! Як тебе яблуку сюди далеко загнало,
 І за тобою скільки праведних душ в пеклі пропало!
 Як тобі того яблука вкус показав ся?
90. Я-ж через нього на хресті за всіх вас росп'яв ся!
 Тепер жи ти іди в слід за мною отсюду,
 Ступай — і з праведних ні однієї душі не оставляй.
 Соломона-ж не треба з собою брати,
 Бо він можесть кріпко-дуже мудровати.
95. Да і Каїн нехай іще трохи перебуде,
 Поки не таковий, а особливий мій суд буде“. —
 А егда-ж Христос став із пекла виступати,
 Тогда Луципер почав по маленьку і дерзость приймати.
 Хоть хлипка, да став говорити
100. І по бокам пекельним очами став водити.
 І уздрів Соломона, вельми удивив ся
 Із своїми слугами і не мало чудив ся;
 І сказав: „Хоть од Христа я і лиха набрав ся,
 Так за те-ж бо мині мудріший всіх чоловік остав ся!
105. Признай ся, Соломоне, чого ти іще в пеклі не видав?
 Хиба-ж тебе Христос мині на віки вічні подарував?“
 І рече Соломон: „Гляди-ж! Сей подарок тобі із лихом вийде,
 По мене-ж Христос іще і в друге прийде.
 В первий його приход если ти і zostав ся,
110. А як по мене в другий раз прийде, то хочь і отчай ся!“
 І закричав Луципер: „Вибийте його в шию,
 А коли не хоче з пекла, то хоч через силу!“

115. І тоді то біси вигнали його з пекла,
 То душа його в слід за праведними потекла.
 І так Соломон з пекла вимудрував ся,
 Що всяк сьому диву дивував ся.
 І так о ізбавленії од вічного плена нашого радість нам вітаю
 І з Великоднем усіх вас поздоровляю.

В сій вірші зразу кидаєть ся в вічі живий, драматичний склад. Можна-б сказати, що автор її або вже мав перед собою примір драматичних сцен, котрі скорочував, вкладаючи їх у віршу, або ся вірша дає нам перехідну форму до драми. Гляючи на приміри подібних же різдвянських віршей (напр. в „Основѣ“ 1862, VI, — у Чубинського „Труды експедиції“ III, 328, 331—340, 342), в порівнянню їх до звисних варіантів різдвянської драми, треба згодитись на перше. Правда, проти сього говорить те, що в нас тепер нема текстів „Пасхальної драми“, — але, звісно, що така драма у нас була колись. (Диви митропол. Євгенія „Описаніє Києво-Софійського Собора“ II, 216). Може де небудь ще й знайдуть ся тексти сієї драми¹⁾, котра мусила бути також подібна в своїй чисто драматичній частині до драм західних (латинських, французьких і німецьких) як і драма різдвянська.²⁾ Поки що ми можемо рівняти нашу віршу тільки з текстами західними „Пасхальної драми“ (*ludus de resurrectione Domini*). Звісно, що ті частини сієї драми, в котрих показуєть ся вхід Ісуса в пекло і вивід звідти Адама й інших праотців, пішли від апокрифічного Никодимового євангелія. Мализна місця, котре ми можемо забрати під сю нашу роботу, не дає нам змоги зробити тут виписки з сього євангелія, котре дуже-б було интересно зрівняти з нашою віршою, і через те ми відсилаємо цікавих до самих текстів двох варіантів того євангелія в виданю Тішендорфа: „*Evangelia apocrypha*“ (Leipzig, 1876). Досить уже драматичне дійство в євангелію Никодимовому розвито дальше в справжні драматичні сцени в латинсько-французьких і французьких містеріях 11—15 стол. (Диви напр. *Parfait, Histoire du théâtre français*, I, 399—448;

¹⁾ Такі тексти справді знайшли ся і спеціально знайшов ся, і то в Галичині, текст драми „О збуреню пекла“, що була основою сеї вірші, див. М и р о н ъ, Пасхальная драма (Кіевская Старина) 1896, іюнь стор. 390—412, іюль стор. 1—29. — І. Ф.

²⁾ Ми не говоримо про інтермедії, котрі в нас дуже відмінні, не тільки від західних, але навіть від польських, напр. надрукованих у Kolberga: „Lud“.

Jubinal, Mystère inédites, I, вступне слово і II тексти, — а надто 290—297, 312 і далі, 339—342). Тільки ж французькі тексти, навіть пізніші, держать ся старіших оригіналів і вдержують тон поважний. Німецькі тексти, котрі, як звісно, робились по французьким, пізніші, ближші до часів реформації і через те малюють сцени з більшими деталями і часто збивають ся на тон юмористичний, котрий нагадує тон нашої вірші. Ми приведемо тут для порівняня з 25—30 стих. нашої вірші, одвітну частину сцени в пеклі з німецької драми, по списку 14 стол., надрукованому в Моне, *Altteutsche Schauspiele* (стор. 116.).

Angeli cantant: Tollite portas principes vestras.

Lucifer clamat: Quis est iste rex gloriae?

Angeli: Dominus fortis, potens dominus, potens in proelio.

Item angelus percutiens dicit:

Ir hern, szlisset uff dye tor,

Der konig der eren ist hye vor.

Lucifer dicit:

Wer ist der konig lobelich,

Der da stost soe geweldig

mir an myne helletoe?

her mochte wol blieben vor.

Angeli cantant: Tollite portas principes vestras.

Lucifer: Quis est iste rex gloriae, ut prius.

Angeli: Tollite.

Lucifer: Quis est iste rex gloriae, ut prius.

Ihesus dicit:

Ir hern uz der finsterkeit

uwir rufes sit ir dar ungemeit;

balde schliset uf dye toer,

der konig der eren ist da voer.

Lucifer dicit:

Stoz den regel vor dye toer,

der konig der eren ist da voer,

her schriget uns czue den oren

werlich er mag wol toren,

soe vil kan her klaffen.

waz hat her hye czue schaffen?

balde heiz en enweg gen,

anders en wert eyen bosze weter besten.

lye mir czewel und kelle,

ich wil en senken in dye helle.

Et sic frangit Ihesus tartarum, daemones ululant... і т. д.

Не може бути спору, що автор нашої вірші мав перед собою подібний текст, чи просто німецький, чи польський, чи руську його переробку, сього тепер, за недостаткою матеріалу, рішити ще не можна. В усякім разі інтересно, що наша вірша обертається з церковним сюжетом і його особами ще вільнійше, ніж драма німецька. Манера нашої вірші навіть вільніша звичних тепер „Passionsspiele“ і „Fronleichnamsspiele“ 15—16 стол., котрих уличні й базарні варіанти мусіли мати вплив на тон наших віршів такого роду.¹⁾

Нам незвідний західний текст „Пасхальної драми“, котрий як раз підходив би до кінця нашої вірші, так щоб у ньому являвся так само Соломон, як у нас. Тільки ж і сей кінець має собі аналогії в західних драмах. Так напр. в німецькому тексті „Christi Auferstehung“ (рукопис 1464 р.), надрукованому в Mone, Schauspiele des Mittelalters, II. B., чорти хочуть задержати в пеклі сьв. Івана Хрестителя, кажучи йому між иншим:

Horet gummen her Baptiste,
Gy können vele orge liste.
Wolde gynn aldus untrynnen ?

та сьв. Хреститель просто виходить з другими праотцями. А далі, в кінці драми, стоїть особливо дія „das Teufelspiel“ (одвітно французьким Diablerie), в котрій чорти перше плачуться, що пекло опорожніло, а далі надумують ся тягати туди простих людей, коли на землі нема вже патріархів, іносять з города (Любеки) усяких міщан-ремесників і купців, а під кінець сьвященника (sacerdos). Сей, після довгих суперечок з Люціфером налякує його, що Ісус прийде ще раз до пекла, як у нашій вірші Соломон.

Сказаного доси доволі, щоб показати, який вплив мала на нашу віршу західна, найбільш, звично, німецька, біблійна драма реформаційного часу. За літературним впливом ішов явно й ідейний і вільний спосіб трактувати особи сьвятої історії. Юмористична „струнка“ в українському національному характері

¹⁾ Дерзость Люципера в нашій вірші нагадують слова в одвітній сцені Егерерського „Fronleichnamsspiel“ к. 15. стол., — напр.: Kumpt er (Jesus) aber her ein gegangen. — Er wirt geschlagen mit Knütel und stangen... і т. п. (Egerer, Fronleichnamsspiel, 150-ste Publication des Liter. Vereines in Stuttgart. 284—285). — Тільки вся будівля цієї сцени инша.

дороблювала решту, так що наша вірша випережала навіть свої західні оригінали, як се по часті видно і в повисшій вірші, а ще більше в другій, в котрій малюєть ся подрібно, як Христос виводить праотців і пророків з пекла і як вони пирують в раю.¹⁾ Віршу сю теж можна звести з Никодимовим євангелієм і його наступниками, та тільки вона вже зовсім вільно трактує сю тему; манерою-ж своєю вона нагадує найсмілійші грецькі міто-тологічні комедії й сцени після-арістофанівського часу, а також найскептичніші варіанти західних пародій церковних драм і віршів в часи по-реформаційні. Доси в печати звісний тільки білоруський варіант її, дуже обірваний. (Записки Истор. Русск. Географическ. Общества по отдѣленію Этнографіи, т. V, 86—89). Ми маємо два списки української редакції, певно з половини 18 стол. — Та про них поговоримо другим разом.

Женева ^{13/1} вересня 1886.

„Ватра. Літературный збѣрниѣкъ, издавъ Василь Лукиѣъ. Стрый, 1887. Повный нѣдникъ.



¹⁾ Такого характеру різдвянські вірші надруковані в Головацького: „Нар. пѣсни Галицкой и Угорской Руси“, II, 497—501. Ми маємо ще один варіант зо згаданої вище галицької книжки 18 віку.

Науковий метод в етнографії.

(Етнографія Славянщини. Написавъ О. Стодольскій. Передрукъ зъ „Школьной Часописи“, у Львовѣ 1887. 68 ст.).

Маленька книжка ся належить власне до літератури популяризаційної, але позаяк в Галичині дуже мало звісні справи, про котрі вона говорить (Великоруси й Білоруси), і позаяк автор показує деяку знайомість з жерелами спеціальними, то може хто візьме її й за наукову.

Власне зміст книжки не відповідає заголовку, бо в книжці говорить ся з усіх Славян про самих Великорусів та Білорусів. Замір автора був, подати етнографічний нарис тих народів, — і по скільки він подає факти, зачерпнені з деяких подрібнійших діл, напечатаних у Росії, ціль та більше або менше осягнена. Але автор на тому не став: він хотів додати до свого нарису філософію, а надто в першій статті, й ми мусимо остерегти читача не-спеціаліста, що ту філософію треба брати більш ніж обережно.

Філософія та вийшла з тієї ідеї, котра від давна запанувала в певних галицько-руських національних кружках. Як звісно, ті кружки переважно ділять ся на такі, котрі всяко хочуть довести єдність галицьких Русинів з Великорусами, а при тому поставити остатніх в як найліпшому світлі, — і на такі, котрі держать ся противних думок і особливо налягають на самостійність Русинів. Ті два гурти звуть ся звичайно в Галичині, — хоч, по нашому, не зовсім точно, — москвофілами й українофілами. На лихо, обидва гурти вживають всього менше нау-

кового методу для доводу своїх принципів. Найбільше шкоди така ненауковість може наробити власне в популяризаційних виданнях, серед публіки, котра не має можливості критикувати самі підстави ідей авторів.

До остатнього часу в таку ненаукову, тенденційну популяризацію пускались в галицькій Русі більше москвофіли, але від недавна зайнялись нею й українофіли. Примір показав пр. Ом. Огоновський в своїй брошурі про Маркіяна Шашкевича, виданій в 1886 р. В сій, — що до головного сюжету доволі добрій брошурі, автор допустивсь навіть до того, що написав, буцім-то ще в XII ст. „против назви Русь станула назва Москва“ і що московські царі аж тільки в XVII в. прозвали Руссю свої землі а також Україну „по лѣвому берегу Днѣпра“!!! Автор, — університетський професор, — не може не знати, що все се противне таким пам'ятникам, як літописи, грамоти, монети, і певно не написав би такого для публіки більш критичної, — але для „народу“ можна, навіть треба. *Pia fraus!*

Книжка д. О. Стодольського, хоч і написана для публіки більш освіченої, вся збудована по методу, показаному в відповідних уступах брошури д. Огоновського. Книжка та очевидно написана з ціллю настрахати Галичан картиною того народу, котрий певний гурт у Галичині видає за „один народ“ з Русинами.

Д. Стодольський вже в початку книги виступає аргументи проти ідеї, щоб на таким великім обшарі міг бути один народ: і в Архангельську і в Єкатеринодарі, в Перемишлі, Москві й Камчатці! Природа б сього не потерпіла, — каже він, — і дума, що такий аргумент хоч кого, то перекона. Ми-ж думаємо, що такого аргумента мало, бо далеко не одна природа виробляє національності, а окрім того, при всіх відмінах в частинах „великої Сарматської площини“, — як кажуть географи, — в усіх їх багато й спільного. Ми напр. і самі знаємо, що під Перемишлем а в Москві живе не один народ, та знаємо се з факту, а не з апіорної аргументації автора. Адже-ж у Архангельську й у Моздоку на Терекі живе один народ — Велико-руси, на Карпатах і в степу над Кубанню один народ — Русини, то певно нема апіорного резону, чому б не бути одному народові в Архангельську й у Єкатеринодарі, в Жайлому й у Моздоку! Ось Турків як історія рознесла від Сибіру до Босфору й Арабії — а все один народ, один язик! Та чи одних Турків?! Очевидно, що національні відрубності треба

показувати фактичним аналізом, — як і права на культурну відрубність фактичним розвоєм національності, а не апіорними деклямаціями: що „не люди“, а клімат і т. и. виробляють національності, — та що „марна праця, суцця нісенітниця усякі обєдинительні і ассиміляторські заходи!“ „Проти Бога и природи нічого не вдѣєшь“ і т. д.

Д. Стодольський і сам приступа до того, щоб фактично показати національні особности Великорусів. Сї особности він зводить в кінці так: „помѣжь сего народу скрѣзь панує темнота, бракъ моральности, забобоны, щось нехристіянське, хижацьке... Не винуватимо мы за се народу, хоть и не виправдимо лихихъ бокѣвъ сго житя самими тѣлько убожествами“. — По всьому тому й по деяким прямим виразам автора виходить, що така вже раса Великорусів, котру зробив „Богъ и природа“. Дивненько після того, навіщо автор все таки пише: „тѣлько свѣтъ и воля спроможуть ся колись перетворити великорускій нарѣдь и выплєкати зъ него нарѣдь Европы и христіянства“. Щоб оперти на чому небудь твердому свої погляди на расу великоруську, Д. Стодольському слід би було докладно описати природу Великороссії й її вплив, — але він сього не робить, може через те, що тоді-б показалось, що природа ся де в чому доволі ріжна від Білого моря до Кавказу, а в другому дуже подібна до природи тих країв, котрі заселені невеликоруськими народами. Д. Стодольський почина від помішання предків Великорусів (кольоністів славянських і між ними в добрій долі Русинів) з „хижими фінськими народами“. Жаль тільки, що та хижість Фіннів науково недоказана. Читаючи тепер етнографічні описи народів, з котрими безспорно перемішувались ті предки (Мордва, Череміси й и.) часто надбужеш, що де в чому — то в рільництву, то в вихованню скота, то в пчільництву, а то й у ковальству — вони іноді навіть висше теперішніх Великорусів. Також бачиш, що іноді хвалять їх за добродушіє, чесноту й т. и. Далі пригадуєш собі, що на Уралі й Алтаю у Фінно-Татар була доволі висока металічна культура, котра навіть звідти йшла й на захід, — потім споминаєш, що по Волзі й її притокам, власне там, де мусіли з I-го ст. змішуватись Славяне з Фінно-Татарами, йшла кілька сотень років чимала культура персидських Сассанідів (нагадаєм, що тепер Вамбері з тієї культури виводить деякі причини переваги Мадярів) а потім мусульман Арабо-Персів, і що напр. і доси на руїнах старих Болгар над Волгою бачиш сліди таких будинків, котрі

не зробили-б сорому ні в Москві, ні навіть у Перемишлі. Звісно всім, що напр. релігійна культура Фіннів явно впливала на славянські народи так, що й доси навіть у церковно-славянській мові zostались фінські слова: капище, кумир, кудесник і др. Як згадаєш про се все, то приходиш до думки, що тезу про „хижацтво“ фінських народів, пославаних потім у Росію, треба ще дуже пильно перевірити. Початок до такої перевірки вже зроблено Фінляндцями, як Кастрен, Альквіст (котрого не-давня праця про сліди культури старих Фіннів в мові різних фінських народів переложена й по російському) й и. Але треба-б, щоб і славянські вчені перестали бавитись загальниками, котрі виходять тільки з апіорного погляду, що, мовляв, коли Славяне в Росії взяли перевагу над Фіннами, то певно остатні були хижіші (дикші). Пригадую собі куріоз, який ставсь у німецькій науці. Там панували погляди на Славян подібні тим, які кружать у нас про Фіннів. Аж ось славний Катрфаж (Quatrefages) розсердившись на Прусаків, як патріот, після 1870—71 рр. видав книжку „La rasse prussienne“, котра нагадує деякі трактати про расу Великорусів. У Катрфажа виходило, що Прусаци не Німці, навіть і не Арійці (!), бо вони походять від Славян, Литвинів, Фіннів; через те вони й хижі. Як почали німецькі критики розбирати книгу Катрфажа, то дописались і до такого, що напр. полабські та поодерські Славяне, з котрими змішались німецькі кольоністи, були де в чому навіть культурніші від тих кольоністів.

Всім написаним зараз я хотів тільки сказати, що такі справи, як походження Великорусів і інших рас і вплив того походження на психічні ознаки їх ще дуже мало розібрані науково, щоб їх можна було так скоро трактувати та ще й з практично-політичними цілями, як се роблять д. Стодольський і інші.

Д. Стодольський не тільки не придержуєть ся такого єдино-спасенного, наукового скептицизму, а навіть сміливо перескакує через всім звісні й тепер історично-етнольоґічні факти. Для нього в противність Великорусам — сій мішанині Славян з Фіннами, коли не чистим Фіннам — „українсько-руська народність и національність“ (?), як польська й сербська, „складали ся зь по-конь вѣку самостійно“, — з чого дальше автор виводить між иншими і ріжницї в одежі Великорусів і Українців. Що в Великій Руси була мішанина Славян з Фіннами і, додамо, Татарами, се безспорно, — хоч довго ще треба працювати антропольоґам, археольоґам

і т. и., поки вилічать проценти кожного елементу в тій мішанині. Але ж не менше безспorno, що й в Україні була велика примішка народів татарських і навіть трохи фінських. Недавно харківський професор Безсонов написав довгу розправу, в котрій обернув метод, котрий доказує, що Великоруси — Фінни, а Українці, — чисті Славяне, як раз противно, й доводить, що Великоруси — чисті Славяне, а Українці — Турко-Татари. Такі розправи мусіли-б бути пересторогою патріотам в роді д. Стодольського, щоб обережнійше трактували етнологічні справи. А в нашого автора необережність доходить до того, що він не тільки робить відкриття — славянський стрій в одежі, котрий би то стратили Великоруси — а навіть до того, що вписує в спеціальні, неславянські слова великоруські: руб а х а (див. сербське р у б и н а, галицьке у Желехівського руб а т к а, р у б а х а і т. д.), з и п у н, малоруське і польське ж у п а н, — і що він говорючи про те, як багато переняв Великорус в одежі у Татар, — і слова не говорить про те, як відносить ся до татарської одежі й її назв українсько-козацька!

При такому методу, або ліпше при такому браку всякого наукового методу наш автор не зміг вправитись навіть з матеріальними боками великоруської етнографії (вилічувати всі помилки його було б довго), — а він ще взявсь за національну психологію. Діло се страшенно трудне, а надто тепер. Років 50 тому назад було воно далеко легше. Тоді вірили, що Бог, сотворяючи народи, дав кожному осібною духа. Який то був дух, — кождий національний мудрець писав, що хотів, — від чого виходило, що коли взяти напр. старих, навіть досить учених кельтофілів, германофілів, славянофілів, — то кожний з них записав у спеціальні відміни свої раси теж саме, що другі записали в свої (напр. почуття побожні, християнські, або раціоналізм, як до тенденції філософа), а поряд з тим записав у свої відміни як раз противні тому, що сусід записав його расі (напр. миролюбство, коли сусід писав його собі, а на те місце ставив заборчість і т. д., і т. д.). Коли згодом наука стала більш інтернаціональною і вчені всіх народів порівняли всі такі мудровання — найшов на них сором. А до того розширивсь і матеріал науковий, дякуючи археології й етнографії й самій історії, котра звернула увагу на акти й подібні документи. Тепер справа національної психології прийшла до того, що коли й справді кожний нарід дістав собі від природи осібний дух, — то перш

усього ще той дух треба науково точно означити (а на те ще багато треба праці!), а потім той дух ніколи не державсь в замкнутій шклянці (простіть мені сей дуже може грубий вираз!), а в відчиненій, і через те видихавсь і приймав до себе частини з других шклянок на протягу історії. От через те тепер, навіть тоді, коли вченому здасть ся, що він справді потрапив на щось характеристичне в психології якого народу, рідко можна напевне сказати, чи тут маємо діло з чимсь конституційно-расовим, чи з історичним, перехідним.

Коли обернемося з таким, впять таки єдино спасенним скептицизмом навіть до найліпших донедавніх проб цільних національних характеристик, то часто нам прийдець ся хитати головою. З таких праць славянська наука має в своїм роді *Meisterstück* — Костомарова „Двѣ русскія народности“, де автор характеризує, рівняючи, Великорусів і Українців. Але скільки вже мусів би тепер переробити в тій праці сам Костомаров через 30 років після того, як вона написана! Тільки відсталостю галицько-руських учених не тільки від науки в західній Європі, а й у самій російській Україні можна пояснити те, що писателі „Зорѣ“ (дд. Ом. Огоновський, Гр. Цеглинський) і доси повторяють те, що там написано, напр. про індивідуалізм Українців в порівнянню з комуналізмом Великорусів. З 1861 р., коли писались „Двѣ русскія народности“, українські етнографи, навіть щирісінькі українофіли, звернули увагу на те, що в цілій половині України, — в Новоросії, як і в Харківщині, існує громадське обладування землею майже таке саме, як і в Московщині, а надто в степах її; — окрім того знайдено, що подібне обладування було розширене ще в XVIII ст. по всій Гетьманщині (Полтавщина й Чернігівщина) і зостає ся де інде й доси (Дивись „Матерьялы объ общинномъ землевладѣніи“, також роботи Руссова й н. в земських статистичних виданнях чернігівських і херсонських, праці й акти видані проф. Лучицьким і н.). Поряд з тим описані хліборобські, рибальські й інші спілки серед Українців, котрі іноді навіть більше мають комуністичної барви, ніж великоруські артели (Див. Руссова в Труд. Черниг. Стат. комітету, а також книгу Щербини „Южнорусскія артели“). Подібне-ж стало ся і зо справою подільности родин: знайдено напр., що в XVIII ст. на Україні родини менше ділились ніж тепер, і були, значить, подібніші до великоруських, а з другого боку тепер родини великоруські

ділять ся, то-б то стають подібнішими до українських, — окрім того виявилось, що напр. в Лемківщині сімя й доси зістаєть ся подібна до старої великоруської. (Див. працю д. Ольги Франкової в альманаху „Перший вінок“.¹⁾ Сі факти показують, що ознаки, котрі ще недавно вважались за конституційно-національні, статичні, — дійсно тільки історичні. Як же треба бути обережним в таких пробах національних характеристик, а надто, коли йде діло про зовсім тонкі, духові ознаки, про котрі напр. говорять д. Стодольський!

Вже коли д. Стодольському скептицизм в роді нашого здаєть ся непотрібним, то він би найліпше зробив, як би просто пішов за характеристиками Українців і Великорусів по Костомарову (котрого праця признана в Росії не тільки українофілами, а навіть шкільними підручниками), або по Реклю.²⁾ Тоді б він хоч би вберіг ся від грубих помилок та дуже вже старомодних наівностей. — Д. Ст. хоче оправдати свою характеристику раси великоруської, як „гнобителів, нетолерантних, лукавих, егоїстів“, і т. д. навіть на всім протягу їх історії, і для того він не тільки записує на кошт раси такі речі, як релігійна нетерпимість, котра на ділі єсть ознака історичної доби культури в усякій расі (замічу, що деякі Великоруси, вбачаючи такі факти, як напр. що Геннадій архієп. Новгородський, побиваючи єретиків, покликавсь на примір гішпанської інквізиції, проти гуманної ради Ніла Сорського, — претендують, що їх раса толерантна в порівнянню з західно-європейськими). Д. Стод. вибіра з історії Великорусів кроваві факти, котрих купами можна винайти в уся-

¹⁾ Се не єдиний примір подobenства власне датекої Карпатщини з Великою Руссю в порівнянню з близшою Подніпрянщиною, — хоч напр. по мові, по одежі й по и. Карпатщина більш відмінна.

²⁾ Вважаю потрібним тут замітити, що я хоч і помагав авторови „Nouvelle Géographie“ укладати його V том (Європейська Росія), та національні характеристики в тім томі (Литвинів, Поляків. Білорусів, Українців, Великорусів) цілком писаві самим д. Реклю. Я вважаю сумарні національні харектеристики при теперішнім стані дослідів ще науково неможливими. Але д. Реклю має крім наукового ще надзвичайний поетичний талант. При такому таланті він зміг ся подати образи того вражіння, котре тепер, в даний момент робить на чужинця більшість відомих йому по книгам і наглядно людий звівних національностей. Такі характеристики, коли не можуть бути науково точними, то можуть бути не тільки *passables*, але навіть наводити вчених на дальші досліді.

кій історії, і всі їх ставить на рахунок раси, при чому іноді потрапляє прямо проти себе. Так напр. він докоря великоруську расу Андреем Боголюбським (родом Українець!) і руїною Києва з церквами за часів його. Але ж в Іпатській літописи (галицько-волинській) читаємо: и церкви обнажиша иконами и книгами и ризами, и колоколы изнесоша всѣ, Смоленяне и Суждалци и Черниговци“, — тоб то в сій пригоді грішні однаково і Білоруси і предки Великорусів і Українці.¹⁾ Скаже може хто, що популяризатор не обов'язаний сам заглядати в старі літописи, йому досить знати, що князь був з Суждаля, де тепер Московщина, а зруйнований город на Україні... Але ж факти сучасні треба б уже знати! Д. Стод. запевняє, що Великоруси, навіть Тургенєв, Пушкин, Бєлінский не інакше як глумлячись згадували українсько-руську народність, мову й письменство. Ми абсолютно не пригадаємо собі, чим подав повід Пушкин до такого суду. Бєлінский же негував самостоячість українського письменства, бо державсь гегелівсько-державних поглядів, але про українську народність і народню словесність говорив з горячою симпатією (див. виписки в моїй брошурі „Письмо Бєлінскаго къ Гоголю съ предисловіємъ Драгоманова“). Тургенєв же дав стільки доказів своєї симпатії до Українців, як дай Господи подати хоч четверту долю стільки другим в усяких між-національних справах. Думка про те, що Тургенєв глумить ся над Українцями, пішла з того часу, як д. Куліш доволі безтактно виступив з протестом з поводу глумливих слів Пітасова (одного з персонажів в романі „Рудинъ“) над українськими поетами. Ми мусимо признатись, що Пітасов, хоч дуже карикатурно, та підхопив все таки справді сьмішні боки українофільських поетів після-Шевченківської доби, котрі нераз вказували й самі українські критики. А в усякім разі Пітасов — не Тургенєв, і сам автор виводить його зовсім не симпатичним, і зараз же вклада другому герою більш симпатичному, репліку Пітасову за Українців. Нарешті Тургенєв змалював нам два українські типи пресимпатично (дівчина Маша в „Затишьи“

¹⁾ В московській історії можна знайти далеко гірші факти, напр. руйновання Іваном IV Новгорода, — та тільки все таки ті факти треба залічити до характеризуючих політичний уряд, а не расу. Та й якої справді раси був Іван IV, по батьку Москаль, по бабці Грек, а по матері Білорусо-Поляк?

і ідеаліст Михалевич в „Двор. Гнѣздѣ“), переложив Марка Вовчка, написав спомини про Шевченка, поміг французькій письменельці Е. Durand написати в *Revue des deux Mondes* статтю про Шевченка, отверто висказавсь за Федьковича (в листі до мене, напечатаному в „Зорѣ“), провів на Парижському літер. коніресі в 1878 р. протест проти заборони укр. літератури в Росії. Невже нічого з цього не звісно ні д. Ст-ому, ні редакції „Шкѣльной Часописи“?¹⁾

До найбільших наївностей нашого етнографа належить все те, що він говорить про релігійність у Великорусів і з поводу того. Для нього „вѣра Русина збудовала ся и истнує на чистѣй истотѣ Христового заповѣту“ й т. и., а в релігії Великорусів він бачить байдужість, обрядовий фанатизм, користь, забобони й т. и. Коли пригадаєш, як колись усякі репрезентанти націй і конфесій, — від Ж. де Местра до Хомякова — бачили власне в своїй расі чисту істоту християнства, — то мимоволі всміхнеш ся, читаючи такі характеристики! Де ж було нашому автору після цього розібратись в так різнобарвному світі, як великоросійське сектантство від старообрядства до радикального молоканства (про котре єсть така докладна праця українофіла Костомарова), сектантство, котре власне тепер, після того, як передложено евангеліє на мову все таки ближшу до народньої

¹⁾ Коли вже ми згадали про Тургенева, то хай нам буде вільно показати на Тургенєву-ж, на скільки неможливо ставити в расові відмінні такі речі, як нетолерантність, виключність і т. и. Д. Ст. випиує з старих вандрівників у Москву в XVI—XVII ст. засуди про нетолерантність і т. и. Москвичів (замітимо, не всіх Великорусів, бо того ніяк не можна сказати про Новгородців і Псковичів, котрих напр. Герберштайн спеціально похвала). Але тепер на Тургенєву, його товаришам і тинах бачимо примір Москалів-Европейців, котрі не мають нічогосінько спільного з Москвичами Герберштайна й Олеарія. Сам Тургенєв через те й став любимцем усього світа, що він, не перестаючи бути Великорусом, став одним з найширших, найуніверсальніших духів XIX ст. І в сьому Тургенєв єсть типічним чоловіком нової російської культури, котра при всіх своїх хибах, може власне через свою новину має в собі багато власне універсального, космополітичного. Ми-б далеко зайшли, коли-б скотили все сказати, що можна з цього поводу; скажемо тільки, що тим з менших народів, котрі хотять оберегти свою індивідуальність перед Великорусами, ліпше-б познайомитись ближше з сею новою європейсько-російською культурою і де в чому взяти її за примір, ніж пережовувати старі речі про стару Москву та тішити себе думкою, що ми, мовляв, більші Європейці, коли на самім ділі сього зовсім нема.

великоруської — почало рости з новою силою і при тому не в своїх старобрядських галузях, а в протестантських. На скільки автор наш не здібний оцінювати культурно-історичні прояви, видно з того, що він записує на рахунок Великорусів, — то б то „об'єднання“, — і українську штунду, про котру тепер документально звісно, що вона пішла від німецького баптизму! Після сього питаєш, чи не Великоруси були винні й у Цвинілі, Кальвині, Нокєї (Кнох) і т. д., чи не „обрусєніє“ привело було в XVII ст. на Волинь і соцітянство?!

Чогось подібного можна ждати від нашого етнографа, коли він ставить в національну відміну Великорусів такі всесвітні речі, як віру в чортів, домових, водяних, ліших, в ворожбу, щасливі і безталанні дні і т. д. і т. д.

Кінча свою розправу про Великорусів д. Ст.—ий оглядом народньої словесности. Тут йому прийшлося признати, що вона богата у Великорусів, що конечно сьвідчить про їх духову силу. Такий вивід д. Ст. всилюєть ся застерегти тим, що, мовляв, в тій словесности багато позиченого. Замітивши таке, він пускаєть ся в розмови про казки, биліни, пісні й т. п. подібні в ріжних народів, при чому то кидаєть ся до колишньої „загальної вітчизни“, з котрої б то винесли ріжні народи загальні спомини, то каже рішучо, що казку про жар-птицю Великоруси взяли прямо від Німців, а про Івана-царевича від Італіяняців, — і тут же додає, що д. Великанов каже, що з усіх казок збірника Афанасьєва тільки шести (!!) він не чув у Кіргізів!!! Очевидно, що наш автор абсолютно не знайомий з теоріями, котрі руководять дослід т. зв. народньої словесности, не тільки з новими (після Бенфея), але й зо старими (Грімів) і навіть добре не переглянув збірки Афанасьєва. Не досить він знайомий і з російською навіть шкільною літературою про народні пісні, — бо він каже напр., що биліни (великоруські) співають (?) „сказителі“, „нѣбы то нашій кобзарѣ“. А тут то й була пригода показати власне важні культурно-історичні відміни між великоруськими билінами¹⁾ і нашими кобзарськими думами чи псалмами, як звуть їх тепер самі кобзарі.

Росправа „Бѣлорусины“ написана ще з меншою студією, і позаяк тут автор не мав навіть і тієї провідної нитки, що

¹⁾ Биліна — слово не народне, а взате вченими з нашого „Слова о полку Игоревѣ“.

мав в попередній розправі (по prostu сказати, національної не-нависти), то ся розправа вийшла вже зовсім безбарвною й беззвязною. Автор видимо не зна етнографічних трудів Безсонова, Шейна й и., що появили ся власне після „наїзду“ з 1863 р. (ст. 51) і характеристично, що він цитує як білоруські ознаки оповідання, котре напечатано і в українських казках (стор. 63, порівн. у Драгоманова „Малор. нар. преданія“, 66; варіанти, замітим, єсть і в зах. Європі), і пісні, взяті прямо з України (напр. особливо на стор. 65, пор. в збірці ще Максимовича). „По деякихъ пѣсняхъ бѣлоруськихъ“ — каже д. Ст. — „згадуєть ся ще богъ Рай, про котрого жадной згадки нема въ великоруськихъ або въ украиньско-руськихъ пѣсняхъ“. Тим часом в українських веснянках знаходимо Урая або Юрая, котрий, певно, не хто инший, як весняний сьв. Юрій (див. напр. Чубинського „Труды“ і т. д. III, 30).

На скільки д. Ст.—ому відома білоруська бувальщина в купі з народною словесністю, видно з того, що він каже: „Въ поетичныхъ народныхъ творахъ, напр. украиньско-руськихъ, сякъ чи инакъ, а вже брало участь національне освѣчене интелігенціи. По Бѣлѣй Руси сего не було й нема; освѣчену верству по Бѣлѣй Руси нѣколи не становили самі Бѣлорусины — у нихъ не було й доси нема писаної літератури; тымъ то авторами усѣхъ творѣвъ народної бѣлоруської поезіи бувъ и єсть самъ лише народъ“ (стор. 63). А хто-ж були — питаємо ми — Фр. Скорина, Семен Будний, автори Литовських Літописів, Литовського статута, перекладчики таких річий, як Александреїда і т. д.??? І теперішня білоруська народня поезія тим і характеристична, що в ній знаходиш поряд з річами архаїстично-наївними явно старого дописьменського часу, — речі книжного складу, іноді зо слідами протестантизму, котрий був так розширений по Білій Руси XVI—XVII ст. Окрім того тепер по Білій Руси кружить чимало віршів рукописних, іноді писаних латинським абецадлом. Вірші ті звичайно ігнорують ся, бо в Поляків їх уважають чужими й хлопецькими, а в руських польськими й католицькими. А тимчасом між тими віршами єсть такі інтересні речі, як недавно напечатана д. Шейном вірша про еманципацію крестян в 1861 р. (Русская Старина, 1886, н-р III.).

Багато інтересного й поучаючого для громади української, польської й великоруської показав би той, хто б навіть тільки

зрозумував хоч ті матеріали з етнографії Білої Руси, котрі вже напечатані. Та для такої праці треба перш усього об'єктивно-наукового методу, котрого на лихо не так часто здибуєш у нас навіть і в людей більш компетентних, ніж д. Стодольський.

„Товариш. Письмо літературно наукове. Львів, 1888, ч. 1 (з 10 в. ст. липня). Повний підпис. Заголовок статі не походить від Др—ва, але доданий редакцією (власиво д. Франком). Стаття була написана зразу, як каже редакція, „для польського вченого видання „Kwartalnik historyczny“, де однак не могла бути поміщена“ (див. тамже, ст. 116). О. Стодольський — псевдонім неб. Ол. Кониського.

Побожні легенди Болгар.

Кілька вступних слів.

Болгарія представляє своїм географічним та історичним становищем між сьвітом геленським і сьвітом варварським, а далі між Византією та Турками й Славянами великий інтерес за-для історії цивілізації взагалі і за-для науки фольклору спеціально. Але, на лихо, студії болгарської літератури, — писаної таї устної, — ще не досить поступили. Найбільше ще пощастило народнім пісням: після Русина Гуци (Венеліна) Болгари брати Міладинівці, Чокалов, Росіянин Качановський і т. н. зладили гарні збірки болгарських пісень; дд. Дозон і Розен дали західній публіці зразки тих пісень по французьки та по німецьки. Прозаїчні болгарські оповідання менше звісні навіть у сьвітї славянських учених. Лише не багато зібрано їх „із уст народу“ і надруковане з того розсипано по найбільшій частині в мало доступних публікаціях. Держава нації обов'язує збирачів публікувати їх за границею, від Константинополя до Москви, і тепер навіть професіональний бібліограф дуже часто не годен їх знайти! Більше-менше повну бібліографію болгарських оповідань, надрукованих у тих публікаціях, дав д. Сирку в *Archiv für slavische Philologie*, VI, 130—131.

Аж новим часом появилася невеличка книжочка д. Шапкарева, посвячена спеціально болгарським народнім оповіданням і віруванням п. з. Български народни приказки и вѣрвания (Пловдивъ — Філіппопель, 1885). Збірка дуже інтересна, хоть і не систематична, і між иншим декотрі варіанти

роблять вражінє, немов би їх укорочено або записано з пам'яті, а не за проказом оповідача. Ось чому властиві казки сеї збірки не мають великої вартости.

З народніх болгарських оповідань найінтересніші особливо легенди про релігійні сюжети, бо вони мають виразні ознаки релігійного руху, звісного в славянському світі під іменем богумильства, який відгукнувся й на заході в сектах, названих Патарами, Катарями й т. п. (Див. Schmidt, *Histoire des Cathares ou Albigeois*; Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons Hommes en Orient et en Occident*). Можливо, що чимало побожних легенд перейшло зі сходу навіть у західну Європу через балканських Славян і спеціально Болгар.

Ми бажаємо дати фольклористам, які не знають славянських мов, кілька зразків болгарських легенд. Додаємо до них порівняні примітки, які не в претенсії вичерпати існуючі аналогії (на подібну працю ми живемо за далеко від осередків, де би можна мати під руками доконче потрібні матеріали), а лише мають зазначити в загальних рисах точки відносин наших легенд до аналогічних документів фольклору інших народів.

I.

Бог, Диявол і Син Божий.

Зразу землі й людей не було. Скрізь була вода. Істнували лише Господь і Диявол, які жили тоді в купі. Одного разу Господь сказав Дияволу: „Ану, робім землю і людей“. — „Робім, відповів Диявол, але відки візьмемо землі?“ — „Під водою є земля, сказав Господь Дияволу, понирни туди й візьми трошечки“. — „Добре“, відповів Диявол. — „Але поки пустишся, сказав Господь Дияволу, скажи: з Божою силою тай мою! Тоді дійдеш до дна й знайдеш землю“.

Диявол пустився, та не сказав перше: „з Божою силою тай мою!“ але: „з мою тай Божою силою!“ Через те й не дійшов до дна. Другим разом знов так само зробив і знов до дна не дійшов. За третим разом уже сказав: „з Божою силою тай мою!“ і тоді дістався до дна і захопив нігтями трохи землі.

Ту землю Господь кинув на воду і зробила ся мала земля. Диявол, побачивши се, задумав ось яку хитрість: попросив Господа спати, і коли він засне, то хотів кинути його в воду, аби лишити ся самому і прославити ся, що сам сотворив землю. Господь знав се, але ляг і вчинив ся, що спить. Тоді Диявол устає, бере Господа на руки і йде к воді, аби його кинути; він іде к воді, а земля росте. Не дійшовши до води, він обернувся у другий бік; але знов води не досяг. Тоді обернувся й у третій бік і знов не досягнувши води, кинув Господа на землю тай сам ляг. Коли трохи попівнав, то прийшло йому на гадку, що лишив ся ще й четвертий бік; бере він Господа й несе його к воді, але знов не дійшов до неї.

Тоді Диявол будить Господа: „Вставай, Господи, поблагословім землю, — он яка вона велика виросла, поки ми спали“. — „Коли ти носив мене на всі чотири сторони, аби мене кинути в воду і зробив мною хрест, то я й поблагословив землю“, каже Господь. (1) Диявол розсердив ся за се, відвернувся від Господа і втік від нього. Коли Господь лишив ся сам і коли земля виросла так дуже, що сонце не могло її освітити всю, то він сотворив зі свого духу ангелів і післав ангела воїна запитати ся Диявола, щоби зробити, аби земля перестала рости.

Тоді Диявол сотворив козу і маючи йти до Господа, осідлав цапа, якому зробив уздечку з порею: від тоді й доси кози мають бороди. Ангели, побачивши, що Диявол їде на цупі, засміяли ся з нього, а той розсердив ся і вернув ся назад. Господь зараз же сотворив бжолу і сказав їй: „іди швидко, та сядь Дияволу на плече і слухай, що він буде говорити, а потому приходи сказати мені“.

Бжолка пішла, сіла Дияволу на плече, а той і каже: „Ех, тай дурний же Господь! А взяв би прута, зробив би ним хрести на всі чотири сторони та сказав би: годі тобі, земле, рости! а він не знає що робити!“ Бжолка, учувши се, забренчала і злетіла йому з плеча. Диявол оглянувшись, побачив її тай сказав: „Нехай їсть твій (кал?) той, хто тебе післав!“

Прийшовши до Господа бжолка звістила йому, що Диявол сказав: „Ех, тай дурний же Господь! А взяв би прута, зробив би ним хрести на всі чотири сторони та сказав би: „годі тобі, земле, рости! а він не знає, що робити!“ — А на мене, сказала бжолка, каже: „нехай їсть твій (кал?) отой, хто тебе

посилає".¹⁾ Господь зробив, що було треба — і земля перестала рости, а бжолі сказав: „над твій (кал?) нехай від нині не буде ніщо солодше".²⁾

Після того Господь сотворив із болота чоловіка, від якого розмножило ся на землі багато людей; а коли вони стали вмирати, то Господь покликав Диявола і запросив його жити в купі. Диявол згодив ся під такою вмовою: живі люди нехай будуть Господні, а вмерлі його. Господь згодив ся на се, аби-ж люди не вмирали так швидко, то зробив так, аби вони жили по 200 і 300 років. (3).

Після довгого часу, коли Господь побачив, що вмерлих людей стало більше ніж живих, і Диявол має більше людей ніж він, то задумав звалити вмову, але не знав як. Задля того він питав ся декотрих зі своїх людей, як Авраама, Мойсея та Йосифа — питав ся й ангелів, але ніхто не вмів його порадити, як би звалити ту вмову. Поклади запитати ся про те самого Диявола: „Ви заключили вмову з Господом, аби живі люди були його, а вмерлі твої, чи може Господь ізвалити ту вмову?“ — „Сам Господь не може, відповів Диявол, а син його може, як би лише зробило ся так, аби йому вродив ся син від його духу, а не так як родять ся інші люди“.

Коли сказали се Господеви, той став міркувати: „як же може лише з мого духу вродити ся мені син на землі перед усім світом!“ Думав, думав і не міг придумати. Ось чому він сам запитав ся раз Диявола: „як би то зробити, аби мені вродив ся син лише від мого духу?“ — „Дуже легко, відповів йому Диявол: возьми, зроби з васильку вітку, кинь її в пазуху тай переспи з нею одну ніч, загадавши, що бажаєш, аби тобі вродив ся син від духу божого, і, скоро лише встанеш, пішли її побожній чистій Марії, сестрі Іордановій, аби понюхала, от вона й заваготіє“.

Господь зробив так, як йому сказав Диявол, і післав ангелом Гавріїлом вітку васильку чистій Марії, якій той сказав: „приношу тобі осьдечки від Бога дар — вітку гарної квітки; понюхай її, побачиш, як гарно пахне!“ Вона взяла квітку й понюхала. В два-три дні після того Марія й заваготіла (4).

¹⁾ У французькому перекладі місце від „Диявол оглянув ся“ вкорочене і лайка Диявола на бжолу не наведена. — М. П.

²⁾ У фр. перекладі: „Нехай ніщо в світі не буде солодше від твого меду (2). — М. П.

Раз пішла Марія з братом свої Іорданом до церкви і коли зблизили ся до церкви, Іорданови прийшла в голову думка, що будуть сьміяти ся з нього люди, коли він увійде з сестрою своєю, ще дівчиною, а вже вагітною, — от він їй і каже: „зачекай тут, сестро, трошечки: я верну ся домів, і знов прийду сюда“. Пішов він домів, сів на свого коня і взяв своє копе в руки і коли приїхав перед свою сестру Марію, пробив копем її груди. Вона вхопила рукою копе, вийняла його з груди своєї тай сказала йому: „зачекай, братчику, нехай обітру тобі копе, аби люди не сказали, що ти мене пробив“, — і обтерла з копя кров полою своєї одежі.

Іордан утік тоді, а з рани Маріиної, яка появилася на її груди від копя її брата, вродив ся Ісус Христос від духу Божого, а Марія лишила ся чиста. (5). Коли вчув Господь, що народив ся Ісус Христос, то казав його по 33 роках охрестити.

Іордан утік у далекі сторони, і після довгого часу, вчувши від людей, яке чудо Боже стало ся з його сестрою Марією, вернув ся до дому і став просити сестру, аби його простила. Та сказала йому: „коли ти пізнаєш, що сь согрішив, то відріж же собі руку, яка мене пробила, — от тоді я тебе й прощу“. Той відтяв собі руку, тому то й став сьвятим. (6).

Ісус Христос зайняв місце Бога і сказав Дияволу: „Я тобі відберу вмерлих людей, аби були всі мої“. — „Як же ти їх відбереш, відповів йому Диявол, коли у мене договір із твоїм батьком, аби живі були його, а вмерлі мої“. — „У тебе договір на те з батьком моїм, а не зо мною“, сказав йому Ісус. — Диявол не мав що робити — сам забрехав ся. І так розбило ся вже зовсім товариство Бога з Дияволом, яке тревало меж ними вісім сотень хилїад років¹⁾, від сотворіння сьвіта до народин Ісуса Христа.

Коли відняв йому Христос умерлих людей, то тоді Диявол підмовив Жидів, аби в нього ні раз не вірували. Жиди послушали Диявола і покляли вбити Христа. Не мігши його знайти, бо не знали його, вони підмовили одного з його слуг — Юду, аби його продав їм. Юда їм сказав: прийдіть коли в ту околицю, що й я, де буде й Христос, і я пити му вино з апостолами тай з ним, і коли прийде мені черга здоровкати ся з ним, то я кашельну й обїздрю ся до вас: от ви й пізнаєте, що то Христос — скочите й зловите його.

¹⁾ У фр. перекладі хибно: 80.000 років. — М. П.

Юда продав Христа, але знав, що він воскресне; тому пішов і повісив ся, аби, коли прийде Христос визволити з ада мертвих, за одним заходом визволив і його. Але поки Юда повісив ся і пішов у пекло, то Христос уже воскрес і визволив відти вмерлих, а Юди не застав, і так той лишив ся там у пеклі (7).

Болгарська збірка Обштъ Трудъ, 1868, II, 73—78; Драгоманов, Малорусскія народныя преданія и рассказы, додаток, 429; Вазов і Величков, Българска Хрестоматия 46—49, сотворене свѣта.

П р и м і т к и.

1. Дуалістична легенда.

Се оповідане про сотворене землі Богом і Дияволом дуже курйозний зразок дуалістичних легенд. Ми знаходимо його майже з тими самими подробицями у фольклорі різних народів східної Європи й Азії і дамо тут лише бібліографію варіантів, які можна зблизити в першій лінії з болгарським оповіданем.

Так численні українські варіанти опубліковано: у Ербена, Славянская хрестоматія, 143 (варіант із Галичини, коротший і найбільше схожий на болгарське оповідане; його німецький переклад у *Zeitschrift für Deutsche Mythologie*, I, 178—180; в „Основѣ“ (журнал) 1861, юнь, 59—60, і в Драгоманова, Малорусскія народныя преданія і рассказы, 89, 15 (варіант подрібніший, скомплікований сотворенем гір, що виходять із частини землі, яку диявол хотів сховати у своїм роті; французький переклад у *Revue des traditions populaires*, 1887, нр. 9, віршоване наслідуване Marc-a-Monnier у його *Récits et Monologues*, 102—105), у Чубинського, Труды экспедиції і т. д. I, 142—144, II, 359 (резюме по польськи у Новосельського, *Lud ukraiński*, II, 2—3, і Рудіковського, *Opis powiatu Wasyłkowskiego*, 169—170.¹⁾ Між иншим Українці мають чимало варіантів

¹⁾ Наші примітки були вже готові, коли ми дістали Харківській літературний Сборникъ зо статью: Народныя представления и вѣрованія, относящіяся къ вишнему міру... крестьянскаго населенія Кулянскаго уѣзда“; ми знаходимо там між иншим новий варіант дуалістичної легенди, інтересний головню тим, що там представлено, як Бог їде в ковчезі і перший пропонує Дияволу стати його товаришем (Op. cit. II, 89—90).

колядок (пісні Різдяні), у яких два або три голуби, або Бог зо сьвятим Павлом і Петром сходять у безодню води, аби принести піску й каміня лазурового або золотого на сотворенє землі й неба. (Костомаров, Историческое значеніе русской народной поэзии, 1843, ст. 66; Варенцов, Русскія религиозныя пѣсни, 239—240; Головацький, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, II, 5; Kolberg, Rokucie (частина Галичини), I, 348; Потєбня, Объясненіе народных малорусских и сродных пѣсен, II, 738; Nowosielski, Lud ukraiński, I, 103—104.

Білоруський варіант, дуже зближений до галицької відміни, в Извѣстіяхъ Русскаго Географическаго Общества, отдѣленіе по Этнографіи, V, 712—713.

Великоруські варіанти: а) у Терещенка, Жизнь русскаго народа, V, 44—45, не дуже відбігає від білоруського варіанта, але скомплікований іншою темою в частині про походженє гір (пор. український переказ про боротьбу архангела Михаїла з Дияволом, у Чубинського, ор. cit. I, 39—40); відміна Терещенка перекладена по німецьки в Das Ausland, 1872, нр. 50; б) другий варіант у Буслаєва, Эскизы литературы и русскаго народнаго искусства, I, 437—438, з'атрофував головні теми інших варіантів, але розвиває тим більше розмову між Богом і Дияволом про їх дотичне значінє; в) третій варіант, посередній між обома передущими, але доволі поплутаний, чинить частину оповідання про „Ноя Справедливого“, ототожненого тут із Адамом (Афанасьєв, Народныя русскія сказки, нр. 14.¹)

Відміни сербські, хоть і східної славянської нації, відбігають від згаданих вище оповідань так дуже, що переходять майже в окрему тему; крадіж демонічною істотою (Дияволом або королем Дукліяном = Діоклетіяном) сонця або корони, котрі вертає ангел (або сьвятий Іван), запрошуючи свого противника понирнути в море, яке вкриває ся опісля верствою леду. (В. Караджич, Сербські народні оповідання, 2 вид. 91—92; Сербські народні пісні, II, 81—85; пор. вкорочене українське оповіданє у Чубинського, ор. cit. I, 35, яке є, здає

¹) Д. Александер Веселовский здалує ще про румунську відміну, якої ми не знаємо і яку російський академік оповістить імовірно в своїй найближшій праці (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1888, март, 219).

ся, відгуком сеї сербської легенди, пристосованим до переказів про сотворенє землі, зрезюмованих вище.

Інтересно констатувати, що найбільше похожі українські відміни на оповідання не-арійських народів східної й азійської Росії, як Черемиси (Лаптев, Казанская область, 485, Этнографическій Сборникъ, V, 41, витяг із Журнала Вятской Области) і особливо сибірські Турки (Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, I, 175 і д.¹)

Ся обставина свідчить дуже проти думки славянських учених школи Тріммів-Куна (Ербен, Афанасьев, і т. п.), які бачать в оповіданнях українських, сербських і великоруських давній мітологічний дуалізм славянської раси.

Ся теорія покликувала ся між иншими опорами на ту обставину, що оповідання аналогічні легендам у сій справі відносять ся і в славянських апокріфах біблійної історії; дивн.: Буслаєв, 1. с.; Порфирьев, Апокрифические рассказы по Соловецкимъ рукописямъ, 2 вид. I, 80; Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1887, нр. 4, 174; устні перекази Великорусів з над Онежського озера, зібрані Рибніковим, „День“, ред. І. Аксакова, 1862, нр. 52, у яких являють ся два творці в подобі птиць, качок, годять ся з писаними апокріфами, у яких Диявол являє ся в тій же формі. Але взагалі християнські легенди, яких основа розповсюднила ся в славянському світі через Болгарію,²) відбивають ідеї богумилів, які через вірменських Павлікіян, переселених у Болгарію, привязують ся до Маніхейців і инших іностичних сирійсько-іранських сект. Отся обставина, та розсіяне оповідань що до сеї справи від Болгарії аж до Сибіри, обов'язує тим більше шукати батьківщини сих оповідань далеко швидше в околицях Ірану, ніж у славянських країнах.

¹) Основні риси турецького оповідання: сотворенє зразу малого кусника землі, три нурки повторяють другий творчий акт у морі в подобі птиці (тут зразу в шкурі качки, а далі в шкурі гуски) відносять ся і в легенді уральського народу Вогулів; але ці риси одягнені там у дуже спеціальну космогонічну легенду. (L. Adam, Une genèse vogoule, в Revue de Philologie et Ethnographie, I, 1874, передрукована у H. de Charencey, Une légende cosmogonique. Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884).

²) Західний читач може з великою користю прочитати про сю справу главу про Болгарію в історії славянських літератур дд. Пипіна й Спасовича, перекладену по французьки і по німецьки, та книжку д. Gaster, Pechester Lectures on Greeko-Slavonic Literature, London, 1887.

Д. Люї Леже в своїй праці про славянську мітольоґію зрезюмувавши ідеї д. Ербена, звертає ся до славянських апокріфів і каже: „Вчений орієнталіст д. Осип Дерембурт запевняє мене, що більшої частини сих оповідань треба шукати в Мідрашімах, се б то в легендарних ільосах, які додала народня (?) імагінація до священного тексту. На лихо, текст Мідрашімів доступний тепер лише професіональним гебраїстам. Легенди, на яких опирає ся Ербен, могли би таким чином бути походження семітського, християнського або манїхейського, але зовсім не славянського“. (*Nouvelles études slaves*, 2-e série, 260—261).

Фольклористи були би дуже вдячні д. Дерембуртові, як би він зволив доповнити свою звістку, дану добродієви Л. Леже, докладною працею про сей сюжет. Але хотьби навіть доказана була й велика схожість між славянськими легендами і талмудичними оповіданнями, то се ще не сказало би нічого проти гіпотези іранського впливу на наші легенди, бо вже тепер доказано, що в багатьох інших випадках самі талмудичні перекази були інспіровані іранськими ідеями і передали їх греко-славянським апокріфам. А про те треба признати, що доси релігійна література, яка лишила ся нам зо старого Ірану, не дає ні одного оповідання, котре можна б ідентифікувати з повисшими ідеями, ані в подробицях, ані в основі. В ній є лише загальна ідея дуалістичного сотворення, та, що вложена в Бундегешах, які нагадують ці легенди. Решатні мають характер властиво океанічний (і се між иншим свідчить против їх походження у Славян або Турків, народів континентальних), тим часом як іранські космогонічні ідеї були все під вражієм старинних концепцій Авести, редагованої у континентальній Бактріяні. Наші легенди могли скласти ся під впливом іранських дуалістичних легенд, але їх елементи мусіли вийти з переказів океанічної країни.

І дійсно, ми знаходимо в священній літературі індійських брамінів космогонічні перекази, що нагадують нам основу легенд, які нас цікавлять; се різні відміни історії божественної дикої свині, яка виносить землю з під океана, історія, в якій браміні показували одно з вілєнь Вішні, але яка мусіла мати за основу старший міт якогось неарійського народу, що жив на берегах Індійського океана. (Muir, *Original Sanscrit Texts* і т. д., 2 вид. I, 51—53; Wilson, *Vishnu-Purana*. I, ch. IV; Burpouf, *Le Bhagavata Purana*, I, ch. 3 і особливо 13; Lyall,

Études sur les moeurs religieuses et morales de l' Extrême Orient, trad. fr., p. 80).

Сі індуські оповідання могли легко перейти до західного Ірану через Вавилонію, що сама мала між своїми космогонічними легендами оповідання з характером океанічним, хоть і іншого роду, — і діставши дуалістичну печатку бути передані сирійсько-іранським іностикам, а потім перейти одним боком до Славян, а другим до Туранців. Студії фольклору передньої Азії кинуть може світло на сю справу, — але вже й тепер є між космогонічними легендами Мандаїтів у Мезопотамії та Єцидів у Курдистані риси, які дуже нагадують інтересуючі нас легенди (Siouffi, Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, 48—60; Siouffi, Notice sur la secte des Yézidis, Journal asiatique, 1882, II, 252—256.¹⁾)

Нарешті нагадаємо, що перекази анальогічні індуським оповіданням про Вішну-Свиню відносяться до різних народів Америки й Океанії (Waiz, Anthropologie der Naturvölker, III, 183; A. Lang, La Mythologie, trad. de l' anglais par L. Parmentier, 164, 107, 163; A. Lang, Myth, Ritual and Religion, I, 182, 191—192; H. de Charencey, Une légende cosmogonique, Le Havre, imprimerie Lepelletier, 1884, passim).

Але се все народи океанічні, а не континентальні, як Славяне й Туранці, які не могли ж творити саморідно космологічні легенди з характером океанічним.

2. Коза і Бжол.

Вся отся частина легенди, ще більше ніж передуща, має на собі печатку ідей сирійського іностицизму (Маркіоніти, Офіти)

¹⁾ В космогонічних оповіданнях латинського євангелія Катарів, яке мусить бути походження балканського, є теж, у тих частинах, де розказує про первісну величність Сатани та про сотворення ним, за дозволом Бога, видимого світа, деякі риси, які нагадують руські народні оповідання й апокріфи (Liber S. Joannis, див. Thilo, Codex apocryphus N. T. 885, 888). Але ся схожість така далека, що повстає питання: чи сим разом руські апокріфи передають докладно звістки своїх богумильських оригіналів, чи доповняють їх матеріалами, які зайшли в Росію дорогою усної передачі? Се питання вимагає докладніших студій документів павликіянської та богумильської літератури, грецької і славянської, на Балканському пів-острові, тай руських апокріфічних рукописів.

тай іранського (Манїхейці). Творець-Бог, Бог старого Заповіту, представляє ся навіть низшим від Диявола: він не може здержати зросту землі й звертає ся до Диявола. Ся подробиця має собі аналогію в епізоді українського оповідання (Драгоманов, *op. cit.*), де зріст гір, які виходять із рота Диявола, здержують аж святий Павло та святий Петро.

Коза — твір Диявола і в переказах українських (Чубинський, *op. cit.* I, 49), великоруських (Садовніков, Народные рассказы Самарской области, 251), німецьких (Grimm, Haus-und Kinder-Märchen, nr. 148) і т. д. В мусульманських переказах представляє ся Адам у подобі цапа. (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 42). Можливо, що ці ідеї ваяють ся з представленням кози яко ворога винної лози тай пальми, яку Вавилонці тай Ассирійці ідентифікували іноді з деревом життя (Lenormand, Les origines de l'histoire, і т. д. 2 вид. 75—83; диви у Lajard, Recherches sur le culte etc. de Venus, Atlas, p. I, nr. 2, образ із ассирійського валка, де представлено, як коза нападає на дерево життя, а з другого боку бог-собака немов захищає його; порівн. тутже рис. IV, 12).

Ролю бжолі в цьому місці болгарського оповідання треба пояснити церковним уживанем воску й меду. В сербській легенді (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, 422) бжолі помагає навіть із рани, яку зробила недобра жінка Ісусови-Христови в дорозі.¹⁾ В українськiм і великоруськiм фольклорі бжолі лиха і старає ся навіть ошукати Бога (Драгоманов, *op. cit.* 12; Das Ausland, 1872, nr. 50). Ріса болгарського оповідання наближує ся найбільше до вірування, що віднаходить ся на Кавказі (у Черкесів), по якому з усіх звірів лише бжолі лишили ся в раю. (De Gubernatis, Mythologie zoologique, II, 229; порівн. *ibid.* 230, німецьку ілюстрацію, по якій „шляхоцтво бжолі походить із раю“). Український переказ, що св. Зосима, патрон бжол, виніс перший їх рій „з країни ідолів“ (демонів) або, по другій „із гір“, видає ся нам відмінною з цього вірування. (Rulikowski, Notatki etnograficzne z Ukrainy, в Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej krak.

¹⁾ У Гіндусів Крішна, про якого легенда така похожа на легенду про Христа, представляє ся з голубою бжолою на чолі (De Gubernatis, Mythologie zoologique, II, 228). Давні Греки вірили, що Діонісос, убитий в подобі вола, відроджує ся в подобі бжолі (*ibid.*).

Akademii, III, s. III, ст. 102; Харьковский литературный Сборникъ, I. с. 97).

3. Договір між Богом і Дияволом.

Сей епізод має собі паралелі в славянських апокріфах, де договір заключено між Адамом (що мусів стати тут на місце Адама-Кадмона, першого чоловіко-Бога іностиків) і Дияволом (Тіхонравов, Памятники русской отреченной литературы, I, 16—17), варіант найблизший до болгарського оповідання; інші варіанти: ст. 4, 12, 300—301; Пипін, Ложныя книги и апокрифы русской старины, ст. 2, 5; Порфір'єв, op. cit. 93, 211—212; Рускій Филологическій Вѣстникъ, 1887, IV, 174; пор. Liber S. Joannis apocryphus у Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, I, 1832, p. 888. Сей договір мусить бути зведений до малого перемиря на 9000 років між Ормуздом і Аріманом у Бундегешах (ib. I) та Мінохерідах іранських (Spiegel, Die trad. Literatur der Parsen, 95—98, 143).

У переказах сибірських Турків є теж відгук цього договору в пропозиції Диявола (Ерлика) Богови відступити йому всіх умерлих, на що Бог не годить ся (Radloff, op. cit. 182).

4. Зачате від квітки.

Зачате через квітку — ідея дуже розповсюджена в фольклорі різних народів. В Європі віднаходимо її в старовину в міті про Марса, вродженого Юноною. (Ovid, Fasti, V, 253 ss.).

У східних переказах численні втілення богів відбувають ся заваготінем від овощу, але звисне й заваготіне від квітки (Benfey, Götting. gelehrte Anzeigen, 1858, p. 1511).

Європейські апокріфи теж поясняють деколи чудесні народини різних сьвященних осіб. Так ув одній французькій поезії XII ст. (Histoire littéraire de la France, XVII, 834—836), донька Авраама ваготіє від запаху квітки з дерева життя й родить Фануель, яка потім сама ваготіє в коліні від соку овощу цього дерева донькою, Анною, матір'ю Марії. Одна

старинна французька поезія „*Sur la Conception*“ згадує про віруване в роман „*qui dist que de flour fust venue sainte Anne et engeneue*“. Д. Веселовский уже зблизив ці легенди епізоду нашого болгарського оповідання тай українського переказу (Чубинський, I, 155—157), по якому мати Ісуса має бути жінкою з квітки рожі, яку Бог творить зразу для Адама, а коли той відкинув її, то зберегає її для себе на небі — „яко матір для свого власного сина“ (Изслѣдованія въ области русскихъ религіозныхъ пѣсень, X, 418—423. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1888, мартъ, 245; Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen-Age*, 181; Chabaneau, *Les romans de saint Faniel*, у *Revue des langues romaines*, 1885, sept.-oct.-déc.). Один переказ каже родити ся навіть Ісусови-Христови від запаху квітки (Keller, *Li romans des sept sages*, CXCVIII).

Ся сама тема в съвітських оповіданнях і поезіях: *Pentamerone*, 18; Schott, *Walachische Märchen*; Florianu; H. de Charencey, *Le fils de la Vierge et les traditions relatives aux fils de la Vierge*. В одній болгарській пісні про молодого героя, що відбирає царство Константину, одна вдовиця ваготіє від двох гіяцинтів, які вона урвала на могилі свого любого сина та притулила до своєї груди (Качановский, *Памятники болгарскаго нар. творчества*, нр. 113).

Ідея анальотічна болгарському оповіданню про зачатє Марії знаходить ся в мусульманському переказі, де зачатє робить ся в ту мінуту, коли ангел Гавриїл шепче в вухо Марії (Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 284). Чимало съвятих християнських батьків: Августин, Єфрем і інші твердять, що Марія почала крізь вухо (*Virgo per aurem impraegnabatur*), як твердить і доси доіма Маронітів. (A. Maury, *Essai sur les légendes pieuses du Moyen-Age*, 179 — 180). Таке було й віруване Богумилів (Thilo, *Codex apocryphus N. T.* 838, note 77).

5. Народини Христа.

Чудесний вихід Ісуса з тіла своєї матери має собі анальотію в українському переказі, де Ісус виходить головою, після того як дух Сьвятий увійшов у Марію ротом (Чубинський, I, 152). В переказі Мандаїтів анальотічним способом родив ся

Іван Хреститель і Ісус (Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, 4—6, 136—137). По згадці д. А. Лянґа рис анальоґічний отсему епізодови є в одній старинній ірландській християнській легенді, ще не виданій (Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, 133, note). По переказу буддистів Будда виходить із матери боком (Lalita Vistara, trad. de Foucaux, 77; Köppen, *Die Religion des Buddha*, 76, 77). А що на християнські перекази, особливо апокріфічні, мали великий вплив відгуки буддистських переказів, то можливо, що ідеї про народини Будди мали вплив на склад анальоґічних християнських легенд. Се можливо тим більше, що вже святий Єронім казав, що „по переказам індійських гімносфістів Будда родив ся від дівчини боком“ (Rhys Davids, *Buddhism*, 183, note 1). Нарешті анальоґічні ідеї віднаходять ся в переказах народів найдалі віддалених від нашого світа, напр. в Америці (Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 141—143; De Charencey, op. cit. passim.).

6. Іордан.

В Іордані, браті Маріїному, треба без сумніву бачити Івана Хрестителя. Східні перекази все вважали його близьким родичем Марії. Вже в євангелію від Луки (I, 36) Єлисавета названа родичкою Марії. Апокріфічне протоевангеліє зве її вже кузинкою Марії (Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, 122, гл. XI). По Мандаїтам, Маріям, мати Ісуса (Ішу), та Іношвеї, мати Івана (Іаріо) були сестри (Siouffi, *Ét. sur la rel. des Soubbas*, l. c.) Мусульманська легенда робить Захарію, батька Іванового, родичем і опікуном Марії по смерті її батька (Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 281—282). Епізод Іордана, який наважує ся на жите Марії, вимагає ще спеціальної студії порівнянєм зо східними месіянїстичними легендами.

7. Юда.

Вихідною точкою для подібних легенд про Юду могла би бути зміна на гірше ідей іностиків Кайнітів або Юдаїтів, які шанували Юду як агента свідомого про те, що люди будуть визволені смертним покаранем Христа. (Matter, *Histoire cri-*

tique du Gnosticisme, II, 255; Migne, Dictionnaire des Apocryphes, II, 449). Епізод про Юду в болгарськiм оповiданнi розвив ся в коптiйськiй легендi, яка є частиною мандрiвки святаго Павла в пекло (Douhet, Dictionnaire des légendes du Christianisme, éd. de Migne, 120—122).

II.

Походженє вовка.

Коли Бог сотворив свiт i чоловiка, Диявол чванить ся, що й вiн може сотворити чоловiка. На розказ Бога, Диявол робить сотворiне; але то не був чоловiк, а вовк; вiн його сотворив, та без душі, бо не мiг йому дати душі i, не знаючи як його оживити, питає ся Бога: „А тепер як би менi дати йому душу?“ — Бог йому каже: „Се досить легка рiч; лише скажи йому: встань-но ти, звiж мене! i зараз же вiн стане живий“.

Диявол сказав вовкови без душі, як Бог його навчив: „встань-но ти, звiж мене!“ Зараз же вовк дiстав душу, встав i кинув ся на свого творця, Диявола, аби його звiсти. Диявол спас ся i зо страху, аби не був звiджений, скочив у найблизшу рiку. Але роблячи се, вiн поклав у воду зразу лиш одну ногу, то вовк досяг другу тай вiдкусив, i тодi Диявол лишив ся з одною ногою. Ось чому й тепер називають Диявола: „Той, що має одну ногу“ та „куций“; в вираженнi: „Вовк його звiв“ треба розумiти Диявола; ось чому його називають iще: „Той, що пiд водою“ й „в одяник“.

Шанкарев, op. cit. 9—10.

П р и м і т к и.

Се оповiданє можна вважати за останок манiхейсько-богумильськoї дуалiстичної гeнези, змiненої на гiрше устним переказом.

Авеста говорить про вовка яко про iстоту особливо ворожу собацi, сьому сотворiню милому Агурамаздi (Vendidad, XIII, l. 113—114; Spiegel, Avesta, I, 127); Бундереш (гл.

XIV) кажуть, що вовк даний шефом злочинників. По Мінохіредам усі лихі істоти сотворені Аріманом (Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, 143). Д. Шпітель зазначає (Iranische Alterthumskunde, II, 145), що питає, чи іранська космологія допускає, аби Аріман підняв ся до ідеї сотворити й істоту просто ворожу (рівновартну) чоловікові, не рішене. Інтересно, що оповідання, які нас осьдечки займають, кажуть виразно, що Диявол сотворив вовка, бажаючи сотворити чоловіка.

Один славянський апокріф про Адама приписує Дияволу сотворення вовкулаків (Ягіч, Нові матеріяли до історії хорвато-сербської літератури (по хорватськи), 43).

Основа і навіть важні подробиці болгарського оповідання віднаходять ся у фольклорі інших балканських народів: Греків, Альбанців і Сербо-Хорватів.

Ми вважаємо корисним передрукувати тут вірування Греків про вовків і чортів, які дає за одним старинним автором д. Політіс у своїй праці про Новогеленську Мітологію (по грецьки), II, 472, цитовану д. Веселовским (Изследования о русскихъ религиозныхъ пѣсняхъ, VI—X, 330—331).

„Коли Бог сотворив чоловіка, Демон із противенства сотворив вовка, та не міг дати йому житя, і Бог, аби покарати його за бунт, казав вовкови з'їсти свого творця, але вовк устиг із'їсти лиш одну його ногу. Ось чому забобонні люди представляють собі чорта кривим, лише з одною ногою, і називають його „ззіджений вовком“. Вони кажуть, що від тої мінуті вовк має дозвіл їсти чортів. Сі, хоть і криві, але розумні, тікають і бережуть ся. Але коли чорти беруть на себе тіло, то не можуть утікати, бо грубі, і через те той з отілених чортів, який був їджений лиш один раз, називає ся *λυκοφάγομενος*; инший, той, що все наражений на ззіджене, і коли здібає ся з вовком, що зіжре його зовсім, окрім гомівки з коліна, зве ся *βρωτόλυκος* (*βρωκόλακος*). Забобонники знаходять і ховають сю гомівку яко всемогучий талісман і показують її яко доказ своїх фантастичних балакань“.

Д. Політіс оповідає одну нову народну легенду, похожу на болгарське оповідане.

То само треба сказати про хорватське оповідане, подане д. Ягічем (op. cit., 44—45) та про альбанське оповідане д. Гана (Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, 144—145). Відміни грецька й альбанська різнять ся від оповідань болгарського та хорватського тим, що в перших сам Бог наказує вовкови

ззісти свого творця, і се, як нам бачить ся, старша редакція. Але з другого боку хорватська відміна походить на альбанську тим, що не каже нічого про ногу, яку відгриз вовк Дияволови.

Остатня подробиця відмін болгарської та грецької розвита в варіантах українських (Чубинський, Труды экспедиции і т. д. (по російськи й українськи), I, 145, 52, 56; Зоря — L' Aurore (галицька часопись по українськи), 1883, ст. 250). В сих варіантах Диявол каже вовкови: Гузя на Бога! Вовк не рушає ся; тоді Бог каже: Гузя на Диявола! Вовк кидає ся на Диявола й відгризає йому п'яти. Диявол спасає ся на дерево й зливає його своєю кров'ю; се дерево стало вільхою, якої сок робить ся червоний. В однім українським варіанті сказано, що Диявол сотворив з вовками й собак, лисів, заяців і інших диких звірів (порівн. повисше наш цитат із роману Ренарта). По иншому варіанту Диявол зробив зразу вовка дуже великим і коли його обколював, то відпадки перемінювали ся в чмелів, жуків, мух, комарів і т. д.

Українці теж вірують, що вовки й доси їдять чортів (Чубинський, II, 52; Рудченко, Народныя южнорусскія сказки (по українськи) I, 72; Драгоманов, Преданія і т. д. (по українськи), 59).

Легенда ідентична поперед усього з альбанською та хорватською відминою є в Естонців (Веселовский, op. cit. 329, по Wiedemann-y, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 425—448).

Відгуки сих оповідань віднаходять ся у багатьох народів Європи, але з дальшими змінами: так у великоруським оповіданню, де основа все ще та сама, намісь вовка поставлено цапа (Садовніков, Пісні Самарскаго края, 251); у німецькій пісні Ірімма (нр. 148) Бог сотворив вовка, тим часом як чорт сотворив козу. Перша головна частина французького роману Ренарта містить кусник дуалістичної генези sui generis: вона розказує, що Бог, прогоняючи Адама й Еву з раю, дав їм різку, якою вони мали, в разі потреби, бити по морі. Адам бє, — і з моря виходить вівця; Ева бє, і

Un leus saut, la brebiz prent.
Adam la verge reprise a
En la mer fiers par mautalens,
Un chien saut hastivement

Toutes les foiz c' Adam feri
 En la mer, que beste en issi,
 Cele beste si retenoient
 Quele que fust, et aprivoient.
 Cele que Eve en fist issir
 Ne pot-il onques retenir;
 Si tost con de la mer issoient
 Après le leu au bois aloient

Entre ce autre en issi
 Le gorpil, si asauvagi.

(Le roman du Renart, publ. p. Méon, I, 2—4).

Ся сама історія, з новою зміною, розказана в одній бретонській легенді, яко епізод мандрівки Бога: одна жінка, хотючи наслідувати свого гостя-Бога, вдаряє прутом до каміня коло печи, і викликає так народини вовка, що їсть корову, яку Бог був сотворив (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, T, 1—5).

Не вважаючи на скільки загальних аналогій, нам видає ся досить важко допустити безпосередні відносини всіх отсих оповідань і вірувань до понять скандинавських Едд, (Prédiction de la Wola-la-Savante, Voyage de Gylfa) про вовка Фенріса, сина Льокі, тай інших вовків, жерунів звівд і Азів.

III.

Походженє собаки.

а) Одного дня, коли Адам оббивав збіже на землі з двома своїми синами, Каїном і Авелем, він насипав з одного й другого боку по лопаті збіжа. Молодший син Авель запитав ся батька, на що він се так розкидає збіже. Адам відповів, що він приносить жертву зівірям, які живуть на землі, аби мали що їсти. Тоді Авель питає ся свого батька, чи можна йому принести жертву й Богѡви. Адам дозволяє йому, і Авель посв'ячує барана, що йшов на переді череди. Старший син Каїн, якому стало жаль, розлютив ся тай убив свого брата, коли той стеріг свої вівці. Коли Каїн прийшов до дому сам один, без свого брата Авеля, Адам запитав ся його: „Де твій брат Авель?“ Каїн відповів йому, що він не знає добре, що таке стало ся.

Опісля, коли вівці вернули домів самі без свого пастуха Авеля, Адам пішов шукати його і за два дні знайшов його мертвого, згнилого, вкритого червяками. Тоді Адам благословить сих червяків (кажучи), аби стали собаками для догляду овець намісь Авеля, що був убитий, — і в полі вони стають собаками. Від того часу є звичай, що кожда череда має скілька собак, аби стерегли вівці.

б) У другім варіанті сказано, що собаки зробили ся на розказ Бога з червяків, які вкрили трупа Каїна, вбитого сліпим стрільцем, що стрілив у звіврів у напрямі, відки до нього дійшов шелест їх кроків. Ось чому, коли бити собаку, то вона скавулячи кличе на поміч Каїна: Каїн, Каїн!

(Шапкарєв, op. cit., 6—7).

П р и м і т к и.

Жертва Адама стоїть тут без сумніву намісь жертви з „овощів землі“ Каїна біблійних оповідань.

Походженє собак із червяків на трупі Авеля або Каїна може бути зближено з походженєм собаки й інших звіврів користних чоловікови з тіла первісного бика, вбитого Агріманом у Бундегешах, гл. XIV.

В однім рабінськім переказі собака стерегла трупа Авеля від диких звіврів, коли Адам його знаходить (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 39, примітка); у другім собаку дав Бог, яко вартівника до Каїна по смерті Авеля (Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, 105).

В українськім переказі собака була поставлена Богом стерегти форму першого чоловіка, зліпленого із глини. Гола, без шерsti, вона змерзла таї заснула; Диявол прийшов, „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: як же ти не встерегла? — „А я, каже, Боже, змерзла та заснула, а дай мені шерsti, то тоді вірно стерегтиму“. Тоді Бог взяв і дав їй шерсть, а чоловік так і оставсь на віки з харкотиннями“.¹)

¹) Слова від „розідрав“ виписую докладно зо збірки Драгоманова „Млр. преданія и разказы, ст. 1, бо в статі Др—ва се сказано неясно й хибно: „le Diable vint et arrosa l' homme de saletés. Dieu retourna l' homme de sorte que les saletés lui restèrent dans les intestins“. — М. П.

Аналогічно, але менше юмористичне оповідання розказано і в Великоруси (Буслаєв, Исторические очерки русской литературы и искусства, I, 438). Основа цих оповідань є й у руських рукописах славянських апокрифів (Пипін, Ложный и отреченный книги русской старины, 12—13; порівн. у Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ, 1887, IV, 175 сю саму історію, але без собаки). Ідентичні оповідання є в фольклорі Черемісів (Лядов, Европейская Россія і т. д. 73) і сибірських Турків (Radloff, Proben і т. д. I, 285, нр. 6). Але в цих остатніх відмінах то Диявол дає собаці шерсть, аби її збити з толку й дістати ся до форми чоловіка, що нам видає ся рисом більше первісним, аніж відповідна подробиця в славянських оповіданнях.

В турецькій відміні собака, після сеї зради, стає лихим звірем; у великоруській відміні вона стала нечиста через свою шерсть, хоть і лишила ся та самісінька в середині. Таким чином болгарські оповідання зближають ся більше до іранських ідей про собаку яко спеціального сотворіння Бога, що займає майже то само місце, як чоловік (A. Novelacque, Le chien dans l' Avesta).

Mélusine, 1888, нри 9, 10 і 12 (5 Septembre, 5 Octobre і 5 Décembre). Повний підпис. Переклади оповідань по французьки зроблені, як зазначено підписами, д. Лідією Драгоманівною, з яких я переклав лиш уступи II і III (не маючи під руками Шапкарєва); уступ I перекладений мною з болгарського оригіналу (передруку з „Обштъ Трудъ“ у Др—ва, Млр. пред. и рассказы). — М. П.



Славянські оповідання про пожертвуване власної дитини.

I. Кілька вступних уваг.

Значінє народньої словесности. — Міжнародній елемент у народній словесности.

Студії народньої, або краще кажучи устної словесности, се тепер важна галузь моральних наук. Хоть сей пасомочок знання відносно й недавній, але почав ся він властиво ще в кінці минулого століття. Макферсонове виданє шотлядського епоса (Оссіана), — хоть і фальсифікат, як показало ся пізнійше, — старинні шотлядські тай англійські балади Персі, далі збірка балад Вальтер-Скотта, в Німеччині збірка „*Stimmen der Völker*“ Гердера і в початку XIX-ого століття виданя та розвідки братів Грімів звернули увагу виших клас і літературної публики та устну, так кажучи, селянську словесність і започали згадану нову вітку знання. Сей науковий рух відповідав переміні літературного смаку, — переходови від так названого класицизму до так названого романтизму, тай новому суспільному рухови — демократизмови. На європейській суші, особливо в Німеччині, той науковий рух зійшов ся з культурною та релігійною реакцією проти раціоналізму XVIII ст. і з національною реакцією проти французької переваги, що претендувала на космополітизм. Ось чому творам народньої словесности стали надавати переважно релігійно-мітологічне значінє, — шукати в них останків старинної „обяви

природи", або старинної мітології, а рівночасно націоналістична філософія історії змагала бачити в тих творах специфічний дух даної нації.

Коли при трохи ширших дослідях народньої словесности в різних країнах — поперед усього, розуміє ся, європейських і рідних їм азійських (особливо Індуських) — завважано схожість значної частини творів тої словесности, то сю схожість пояснювано також в дусі мітологічного та націоналістичного напрямку: на народні оповідання дивили ся як на останки колишньої старовини, коли то ще індо-європейські племена вели спільне жите. Подібні погляди на народні оповідання — переважно прозаїчні оповідання (казки, легенди й інші) — перейшли з Німеччини і до Славян, серед яких вони панують і доси, хоть уже в самій Німеччині ті погляди сильно захитані і майже звалені найновішими працями.

Переміна в поглядах на устну словесність настала під впливом дальшого розширення матеріялів і дослідів. Студії стародавнього письменства показали, що між устною і письменною словесністю зовсім не було й нема такого розділу, як думали перше, а навпаки, все була стичність і обопільне переймане. І коли розширили ся досліді словесности на різні ріжноплемінні народи, то показало ся, що в тій словесности багато спільного, не вважаючи на племінні ріжниці, і що те спільне можна вложити у дві категорії: 1) схожі через схожість людської природи, особливо через однаковий рівень розвитку, і 2) схожі через безпосереднє переймане одного народу від другого, через перехід творів словесности як дорогою письменною, так і устною.

Такий погляд на штучний, тай на загально-людський і міжнародний елемент ув устній народній словесности, вяже ся безпосередно з найновішими загальними поняттями про філософію історії, які дуже змінили ся під впливом найновіших відкриттів в історії цивілізації і сильно відбігли від націоналістичних понять. Відкриття в археології східних і класичних народів показали, що не лише в римську та християнсько-могаметанську епоху була тісна стичність між народами різних країн і племен старого світа, — стичність яка, коли не зовсім виключає, то сильно обмежує націоналістичну філософію історії, — але що така стичність існувала від дуже давна, бодай від 1500—2000 років перед Р. Хр. За воєнними й купецькими зносинами між Єгиптянами, Сирійцями, Середземноморцями й т. п. від найдавнішої старовини йшов обопільний моральний вплив,

так що найбільше національні на око прояви народного творива: релігія та плястичні штуки старинних народів мають у собі не лише національні, але й перейняті елементи. Розуміє ся, що словесність не могла бути винятком. І в тій області історії цивілізації порівняні досліді встигли вже відкрити таку глибоку та різнородну обопільність між найдальшими що до місця й часу народами, про яку ані догадували ся тоді, коли панувала націоналістична філософія, яка вважала за самостійний продукт національного творива все, що знаходила в культурі й словесности даної місцевости.

Але рівночасно з тим, розуміє ся, народня словесність, як і інші прояви життя народів, зовсім не тратить значіння як матеріял до народньої психології і навіть до характеристики національностей. Найновіші досліді тої словесности відкрили лише, що так названа „народня душа“ або „національний дух“ не є щось стає, але рухає ся, стикає ся з іншими і змінює ся, розвиває ся. А окрім того ті досліді накидають уздечку на дуже поквапні висновки про національні духи, бодай доти, доки на підставі докладного порівняння матеріялів, які збирають ся ступнево з різних країн, не будуть означені як схожі, так і різні річі в творах духа народів на земній кулі. Праця коло такого порівняння, можна сказати, ледви що почала ся. В багатьох країнах, дуже важних для історії міжнароднього обопільного впливу, ще навіть і не почали збирати культурно-історичного матеріялу. Але вже й тепер порівняне напр. памяток словесности, які доторкають ся тої самої теми у різних народів, наводить на цікаві здогади і навіть краще рисує особливости народніх характерів, бодай в певну епоху, хоть і не сталі, — ніж колишні поквапні висновки виключно націоналістичного напрямку.

Серед памяток народньої словесности, особливо важних задля характеристики „народньої душі“, розуміє ся, одно з перших місць займають оповідання релігійно-морального змісту. Ми посвятимо сю статтю порівнянню варіантів у різних народів, переважно славянських, оповідання про милосердя, котре доходить до принесення в жертву власної дитини матірю, або батьком, або обома в купі.

В Болгарії записано три варіанти сього оповідання, а окрім того є підстава здогадувати ся, що в сій країні кружать і оповідання, дуже рідні тим, які знаходять ся в інших славянських країнах. Перший болгарський варіант оповідання про мило-

сердіє надрукований ще 1865 р. в книжці Ербена „Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních. V Praze, під заголовком „Българско гостопримство“. Очевидячки, що болгарський патріот, який записав се оповідане, і видавець книжки вважали сю історію за національно-болгарську тай бачили в ній характеристику болгарських правил і звичаїв. Порівняний дослід відкриє нам зараз, кільки властиво болгарського в сій історії. Але ми мусимо почати той дослід не розглядом болгарських варіантів історії, а руських, бо в сих остатніх є скілька таких особливостей, які можуть нам пояснити й болгарські, та й усю ембріологію славянських оповідань на сю тему, в тім числі й болгарських.

II. Три групи оповідання про пожертвуванє власної дитини.

1. Слобідсько-українська легенда про царя Папарима; велико-руська вірша про милосерну жінку й її сектантські відміни. — 2. Українська легенда про розбогатілих братів і про Бога-мандрівника; схожі болгарські легенди; сербська пісня про діакона та його жінку; бретонські легенди про сьв. Туїну та про розбогатілу пастушку. — 3. Церковно-славянське Слово про христолюбивого купця; грузинське оповіданє про милосерного купця; епізод у старо-французькій поемі Amis et Amyles.

В 1888 р. вийшла в Харкові книжка „Харьковскій сборникъ. Литературно-научное прибавленіе къ Харьковскому Календарю на 1888 г. подъ редакціей В. И. Касперова“, а в ній статя: „Народныя представленія и вѣрованія, относящіяся къ виѣшнему міру. Матеріялы для характеристики міросозерцанія крестьянскаго населенія Куянскаго уѣзда“. П. И. В тій статі знаходимо між иншим ось яку легенду:

„Коли Ісус Христос родив ся, то цар Ирод, бажаючи погубити його, почав гнати ся за дівою Марією. Раз Богородиця, переслідувана Иродом, забігла в хату до одной жінки, у котрої був хлопчик, що лежав тоді в колисці, такого самого росту, як Ісус Христос. Діва Марія вхопила того хлопчика, кинула його в затоплену піч, а намість нього поклала свого сина, а жінці сказала, аби не журила ся своїм сином, бо він буде живий, а на питанє Ирода, чия дитина в колисці, аби відповіла, що то її

син, а сама (Богородиця) сховала ся. Ирод увійшов у хату і запитав ся господині, чи не повертала до неї жінка з цицьковою дитиною? Господиня відповіла, що не бачила ніякої жінки з дитиною; а на питане, чий то хлопчик у колисці, відповіла, як їй наказала Діва Марія. Коли Ирод пішов, то Пресвята Богородиця виїняла з печи вкиненого нею туди хлопчика; він був живий і навіть не попарив ся ні раз. Коли той хлопчик виріс, то його назвали Папаримом. Царь¹⁾ Папарим і тепер ще живий: живе він на Сіянській горі і як місяць молодий, то і він молодий; а як місяць старий, то і він старий та сідий, як молоко.²⁾ Царь Папарим взнає від Бога, яка ціна на хліб, або на скотину, і розказує людям. Поки люди були праведніші, то він узнавав через кожні три дні; а як тепер люди стали грішні, то він взнає тільки через шість день". (с. Араповка).

Папарим очевидячки Папа римський. Окрема повірка про зносини його з небом, незалежна від легенди про переслідуване Христа Иродом, є в збірці Драгоманова „Малорускія народныя преданія и разказы“, 146: „Про Папу римського³⁾ розказують, ніби він ніколи не вмирає, а як світ начав ся, то все їден тай їден! Каже, до нього книжка сходила, а се й він щось прогрішив, то тепер вже на год їдна сходить з неба...“ — Ся відміна повірки, записана на правім боці Дніпра, де православна українська людність доволі близько стикає ся з римськими католиками, має старшу форму, ніж кінець Купянського оповідання. Можливо тільки, що в давнійшій і цільній редакції легенди сказано було, що хлопчик, який заступив Христа, став опісля папою. Те, що він переніс ся на місяць і живе там, могло належати иншій, ще старшій редакції, може й нехристиянській, котрої частини увійшли в будову християнських легенд, які розглянемо далі. Але в усякім разі, коли відкинемо сей кінець у Папарима, то Купянська легенда буде зовсім схожа з основою великоруської вірші про Милосерну жінку.

¹⁾ Слова від „Царь“ до „день“ надруковані в оригіналі (Харьк. Сб. ст. 85) в українській мові, попередні в російській. — М. П.

²⁾ В початку параграфа про місяць, перед наведеним оповіданєм, у д. П. І. стоїть: „Місяць — чоловік. Був колись цар Папарим; він і тепер живий: на рік 12 раз родить ся і 12 раз умирає“. — Чи сей варіант окремий, не знати.

³⁾ У Др — ова пропущено далі слова: „чи-ж то правда, що про його...“ — М. П.

В виданю Безсонова „Калики Перехожіє“ (1883, вип. IV, ст. 117—142) надруковано 14 варіантів оттої вірші. В трьох із них Богородиця несе Христа, від коли втікла від Жидів; вона наказує Милосерній жінці, аби та кинула свою дитину в огонь, а намість неї взяла на руки Христа. В усіх інших варіантах хлопчик Христос іде сам і сам наказує Милосерній жінці, при чім обіцяє їй нагороду:

Милостивая жена Милосердая!
Брось своего сына въ печь пламя,
Прими Христа во руцѣ,
Наслѣдуй себѣ царствіе небесное.

Милосерна жінка покорає ся, і коли приходять Жиди, то показує їм свою дитину в огни, кажучи, що то Христос. Жиди радують ся і відходять, замикаючи накриту піч. Тоді Христос наказує жінці відкрити піч; картина, яку мати бачить там, виражена ось якими рядками:

Во печу трава виростала,
Во травѣ цвѣты распцѣтали,
Во цвѣтахъ младенецъ играетъ,
На ѣмъ риза солнцемъ возсіяетъ;
Евангельскую книгу самъ читаетъ,
Небесную силу прославляетъ,
И со ангелами съ херувими,
И со всею небесною силою. (Ст. 118, примітка).

В варіанті н-р 327 сказано ще:

За отца и за мать Богу молятъ
И за весь міръ православный.

Тут дитина не оживає, ані сама не зберігає собі життя, як побачимо. В інших подібних оповіданнях, а просто переносить ся в рай, якого картину бачить мати в печі.¹⁾ Деякі варіанти додають тутже:

1) Рай — царство небесне звичайно представляє ся в руських народніх оповіданнях, а часто й у старинному письменстві, в формі саду, похожего на рай Адамів. (А. Попова, Вліяніе церковнаго ученія на міросозерцаніе русскаго народа. Казань, 1883, ст. 377—378). Се представлене згідне з талмудичним (Revue des études Juives, 1884, Janvier — Mars, 72).

Милостивая жена Милосердая,
Она первая въ раю пребываетъ.

У двох варіантах Безсонова називає ся Милосерна жінка Марія або Іона, а в багатьох із них Аллилуева жена. Остатнє ім'я звичайно пояснюють (Безсонов, Кіріпичников і и.) так, що буцім то воно повстало з приспівки „Аллилуїя“, яким кінчить ся багато варіантів пісні. Ми побачимо далі, чи не можна пояснити се ім'я якомсь инакше.

Деякі сектанти, а то: нетовці, самосожигателі і морельщики, приспособили віршу про Милосерну жінку до своєї песимістичної доктрини і додали до вірші кінець, де Христос наказує ось що:

Ой ты гой еси, Аллилуева жена Милосерда,
Ты скажи мою волю всімъ моимъ людямъ,
Всімъ православнымъ христіанамъ,
Чтобы ради меня они въ огонь кидались.
И кидали бы туда младенцевъ безгрѣшныхъ,
Пострадали бы все за имя Христа-свѣта,
Не давались бы въ прелесть хищнаго волка,
Хищнаго волка, Антихриста злаго.
Что Антихристъ на всемъ свѣтѣ взялъ силу большую,
Погубить на всемъ свѣтѣ вѣру Христову,
Поставить свою злую церковь.
Онъ брады всімъ брить повелѣваетъ,
Креститься щепотью всімъ завѣщаетъ,
Мою вѣру Христову хочеть искоренити.¹⁾

В остатній відмінї вірша про матір, яка кидає свою дитину в огонь, належить спеціально великоруській народній області, і в ній іще спеціальнійше певним сектам. Але порівнюючи первісну великоруську відміну сеї вірші з Купянською легендою можна бачити, що основна її тема належить до числа оповідань межиплемінного характеру. Ми побачимо далі елементи сеї вірші в оповіданнях азіатських народів і наведемо здогади, на підставі яких мусимо думати, що ся тема прийшла в Росію з Малої Азії. Коли се так, то мусіла вона перейти в Великорусь через Пів-

¹⁾ Вареницовъ, Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, 1880 р. ст. 176. Випадки буквального сповнення сеї заповіді звисні навіть найновішого часу. Так у 1870 р. селянка Цервської губернії, Анна Кіюкіна, спалила свого сина і в суді дала пояснене майже словами наведеної пісні.

денну Русь, Україну, і задля того треба би ще пошукати тут варіантів цього оповідання. Поки що Купянський варіант, одиникий в тім роді, який появив ся, і то більше в викладі, ніж у буквальному записі, не дає достаточної підстави до рішення питання, чи се відгук великоруської вірші, чи останок того, з якого вийшла великоруська вірша.

В Малій Руси завважано й инше оповідане на сю тему. Се оповідане, записане в Канівському повіті, Київської губернії, й надруковане у Чубинського, Труды экспедиции въ югозападный край (т. II, 355—357), теж вяже ся з евангельською легендою, хоть і не з історією про дитство Христове, як обі наведені в горі.¹⁾

„Було собі, — розказує ся в тім оповіданню, — три сини, та не було в їх ні батька, ні матері. От ідуть вони всі три найматця, ідуть тай думають: „Колиб Бог дав наскочить на доброго хозяїна“. Аж іде дід²⁾ старий, старий і каже: „Куди ви, дітки, ідете?“ А вони кажуть: „Найматця“. „Будьте, каже він, ви мої сини, а я ваш батько. Як підростете, то вас поженю — буде у вас і grunt, і хата,³⁾ тільки за Бога не забувайте“.

Згодились вони: ідуть тай ідуть — аж стоїть така хатка гарна і вибігає така дівчина гарна, така гарна, як квіточка! А старший брат і каже:

— Коли-б мині цю дівчину взяти, та ще щоб були у мене воли і корови...

— Добре, каже батько: підем, посватаєм — будуть у тебе воли й корови, тільки живи і за Бога не забувай!

От вони зайшли в ту хату, посватали ту дівку, одгуляли⁴⁾ весілля; а сами в трьох пішли далі. Ідуть тай ідуть — аж стоїть хата; а з тиеї хати виходить дівчина, да така-ж то хороша, хоч води напийсь!⁵⁾ А підстарший і каже:

— Коли-б мині ту дівчину посватать, та ще цей млин і ставочок,⁶⁾ тоб я молов і хліб мав до кінця віку.

А його батько каже: — Добре, синку! Це буде.

¹⁾ Наводимо дальше оповідане, розуміє ся, в українським оригіналі, лише що до а саріте, то держимо ся Драгоманівського перекладу, де вони розставлені трохи инакше, очевидночки, навмисно. — М. П.

²⁾ У Др—ова перекладено: „здибає їх дід — сръща ѣ единъ старецъ“.

³⁾ У Др—ова перекладено: „домъ и земля“. ⁴⁾ У Др—ова перекладено „одгуляли“ — яли и пили. ⁵⁾ У Др—ова: като капчица. ⁶⁾ У Др—ова додано: якби дали мені.

Оженив і того. — Ну, каже, синку, тепер живи і за Бога не забувай.

Покинули і того; а з самим найменшим пішли далі. От вони ідуть тай ідуть — аж стоїть така хата драна; а під тією хатою сидить¹⁾ дівчина; а він і каже:

— Колиб мині ту дівчину посватать і колиб хліб у мене був, то яб і Бога не забув, і нищих би хлібом наділяв.

Оженив він і того,²⁾ а сам пішов собі по сьвітах. А то³⁾ не чоловік був — тільки Бог. Отто ходив, ходив він по сьвітах; а далі й думав собі: „А піду я до їх, чи добре вони з нищими обіходятьца“. — Прийшов до старшого сина — той ходить по дворі,⁴⁾ — а той зогнувся і каже: „Як би ваша ласка, та дали мині милостині“.

А він каже: „А-а, не який старий!⁵⁾ Ще можеш заробить: я сам недавно на ноги зопяв ся“.

А в його добра такого, що страх: стожки такі стоять, що й палицею не перекинеш,⁶⁾ клуні, скот, одежа в коморах; а милостині не дав! — Ото одійшов той дід може з верству,⁷⁾ став, оглянувся назад на ту хату, та на його добро — так усе добро і запалало.

Пішов він до того сина, що коло хати ставок і млин. Приходить до середужчого сина, а він у млині меле.⁸⁾ От Бог зогнув ся, прийшов у млин і каже: „Дай, чоловіче добрий, ради Христа, хоть на галушки муки.“⁹⁾

— Шкода,¹⁰⁾ каже: я ще й для своїх дітей не намов!

Пішов Бог. Отто одійшов він трохи од млина, оглянувся на млин — і млин загорів ся: так і охопило зо всіх боків полумя.

Отто приходить той дід до третього сина, та так зогнувся, так зогнувся, як дуга, обірваний, обшарпаний такий, що страшно на його й глянуть... Кузька по йому так лазить, як комашня!¹¹⁾

¹⁾ У Др—ова пропущено „сидить“. ²⁾ У Др—ова: „старецьтє и него оженилъ“. ³⁾ У Др—ова: „този старецъ“ — той дід. ⁴⁾ У Др—ова: „и вижда че ходи по двора. Старецьтє се прѣгърбилъ“ — і бачить, що ходить по дворі. Дід і т. д. ⁵⁾ У Др—ова: „ти не си още тѣй остарѣлъ“ — ти ще не такий старий. ⁶⁾ У Др—ова просто: стіжки великі. ⁷⁾ У Др—ова замість „може з верству“ — „з на вистріл рушницї — до едно хвърляние съ пушка“. ⁸⁾ У Др—ова се речене пропущено. ⁹⁾ У Др—ова перекладено: бодай пригоршу — божемо една кривача. ¹⁰⁾ У Др—ова перекладено: не даю. ¹¹⁾ У Др—ова „комашня“ = „мравки“ — муравлі.

— Дайте, каже, ради Христа, що вам Бог послав.

— Ідїть, каже, дїдусю, в хату, там вам дадуть.

Приходить він у хату; жінка як гляне на його, аж на йому кузьки — Боже впаси! От вона пішла в комору, внесла штани, сорочку внесла — дала йому. Надїв він. Вона як гляне¹⁾ — аж на йому кузька знову так, як кошанья...

— Що вам, каже, дїдусю, робить, щоб у вас не було цієї поганої кузьки?

— Що ж, каже, робить? Отто якби тую дитинку, що сидить на полу, положить на сковороду, та поставить в піч, то вона-б припекла ся і тим салом змазатця, то тодіб кузьки у мене не булоб; а то вона мене неділь²⁾ через дві на смерть заїсть.

— Подождіть, каже, дїдусю, я піду на часок до свого чоловіка та поражусь з ним.

Пішла вона до чоловіка, хвалитьця; а він і каже:

— Що ж, жінко, минї здається, що лучче великого визволить од смерті, як малого. Зроби, жінко, так, як він тобі казав.

От вона прийшла в хату, розвела огонь у печі, посадила дитину ту на сковороду і засунула в піч та ще й золїйниками³⁾ заставила, щоб вона не вилїзла з огню. Коли загляне вона у піч — аж там та дитина сидить по серединї і граєтця червїнцями; — а той дїд і каже:

— Це вам, дїтки, Бог дав так за те, що ви бідних не забуваєте; а ваші брати погорїли зо всім своїм добром і худобою.

Отто побігла вона, зазвала чоловіка в хату, стала йому хвалитця, — коли гляне, аж уже й дїда нема у хаті. „Дїду, дїду!“ — Не знать, де й дїв ся. От вони собі живуть і проживають ті гроші помаленьку“.

Дуже близьке до сього оповідання записано в Болгарії:

„Давно колись, як ходив Господь по землі, то було три брати. Ото пішли вони в чужину промишляти. Йдучи подибали при дорозі керницю й стали пити воду.

— Ах, як би то Господь дав, аби з сеї керниці текло вино, я-ж аби поклав тут собі коршму, а хто пройшов би

¹⁾ „Вона як гляне“ у Др—ова пропущено. ²⁾ У Др—ова хибно: через два дні. ³⁾ В укр. ориґіналі „зъ олійныками“ — певно помилка. У Др—ова перекладено: „гольми главни“ — великими головнями, мабуть хибно, бо напр. у Косівщині золїйник = великий горнець на золу.
— М. П.

та попросив, то я й давав би йому без гроший вина," сказав найстарший брат.

А там був Господь, тай чув його, і зробив зараз так, що з керниці потекло вино.¹⁾ Тоді найстарший брат, що того забажав, лишив ся там, поклав собі коршму і якийсь час, хто проходив і просив його вина, то давав йому даром. Але незабаром зробив ся скупарем, тай не дав нікому ані каплі винця без гроший.

Другі два його брати пішли далі шукати собі роботи. Ходили що ходили, аж зайшли в гори і побачили на полянці ворони й гайворони. Тоді середущий брат сказав: „Ах, якби то Господь дав, аби ті ворони й гайворони стали вівцями, я-ж аби поклав собі загороду і хто зайшов би, то я й давав би молока без гроший“. Зараз усі ворони й гайворони стали вівцями і він давав усякому милостиню із загороди. Але незабаром зробив ся скупарем і так як і брат його, не дав нікому ані ложки маслянки.

Третій брат, лишивши ся сам, пішов собі дорогою в Боже імя шукати роботи. Нарешті зайшов і спинив ся у місті. Там наймив ся за слугу у коршмаря і був у нього досить довгий час. Побачивши його добрість і послушність, коршмар дав йому за жінку свою доньку. Вони обое, чоловік і жінка, погодили ся з собою і добре собі жили, бо обое були однаково добрі та щирі.

Тоді дід Господь, задумавши випробувати віру трьох братів, перекинув ся в старого чоловіка тай пішов найперше до того, кому був перемінів воду в вино. Взяв кусничок сухого хліба і гризучи його сказав: „Синку, будь ласкав, дай мені скляночку винця напити ся, бо хлібець у мене сухий, та не можу його вкусити; старий я чоловік, не маю зубів“. — „Іди ти собі, діду, своєю дорогою, — відповів йому той; — як би я давав усякому, хто перейде сюди, то нічого не лишило би ся мені в коршмі“.

— Ей, синку, каже йому знов дід: хоть би ти нікому не дав, а мені дай, бо не можу вкусити хліба, сухий; таже й ти не купив отсе вино за гроші — Господь тобі його дав.

— Не можу тобі дати, діду; іди собі, здоров, у дорогу, — повторив той.

¹⁾ Тут пропущена попередня стріча братів із дідом, у чийсь образі; судячи по початку, то мусить ходити Бог, як у малоруськім оповіданню.

Дід Господь рушив у дорогу; і лише що відійшов трошечки, а з керниці знов потекла вода. Тоді винар покаяв ся і став кликати діда, кажучи, що дасть йому вина; але той уже не вернув ся. І так винар знов збіднів і став найнещасливішим чоловіком“.

Не потрібно наводити до-слова оповідання про випробоване другого брата. Воно майже буквально повторене випробовання й покарання першого.

„На самім останку дід Господь пішов до найменшого брата, слуги коршмаревого, в подобі старого й хорого чоловіка, скрізь на ньому все рани та болячки, на руках, на ногах, на лиці — все болячка коло болячки і рана коло рани, аж гидко поглянути на нього. Прийшов дід Господь, такий гнилий, поранений, під ворота коло вулиці (то було в ночі) тай застукав, аби йому відчинили. Вийшла жінка й запитала ся: „А хто там? Хто стукає у ворота?“ — „Відчини!“ каже їй дід Господь. Вона зізшла (з гори) й відчинила йому. Дід Господь запитав ся її: „Доню, чи не міг би я сю ніч переночувати у вас? Ніч мене захопила, нікуди піти, тай хорий я; отгучечки за ворітьми я й ляг би собі“.

— Та що се тобі таке, діду, все болячки та рани? — сказала йому жінка. — Одні гріхи! Ходи на гору нагріти ся.

— Ні, донечко, ні! — сказав дід.

— Ба, ходи, діду, ходи, — каже вона йому знов. — Ти старий чоловік. Одні гріхи! Відки се у тебе?

Нарешті дід пристав і виліз на гору. Жінка затопила для нього і дід нагрів ся, та ще й як. Потім, коли вернув ся з роботи її чоловік, то не осердив ся на жінку, пощо приймила такого гнилого діда, ані не насварив її, але й сам, як і жінка його, розпитав діда, відки се у нього — самі рани та болячки.

Повечеряли вони в купі з ним, не гидуючи собі з його ран, і розпитали мов би лікарі:

— Відки воно у тебе, діду? Чи не лічив ся? Чи не прикладав якого зіля?

Дід відповів: — Щоб мені хто казав, усе прикладав, але ніщо не помогло. Один лікар сказав мені попоїсти щось такого, що не купує ся за гроші; аби лише трошечки покушати, тай подужав би.

— Що-ж би воно таке? Скажи нам, діду.

— Та що вам казати, — відповів дід. — Ви того не можете зробити“...

Мусимо вкоротити доволі довге болгарське оповіданє.

„Дід не хотів, не хотів, але нарешті сказав господарям, що самотній для нього дік, се м'ясо з хлопчика, самотній у родичів. Господарі надумали ся: заріжмо нашу дитину... Господь дасть нам іще діти; ми ще молоді... Не вважаючи на відкази діда вони ріжуть свою дитину, кладуть у сковороду і несуть у піч, аби спекла ся.¹⁾ Дід каже: „По що ви його зарізали!“ і вчить їх святих молитов. Нарешті господина посилає свого чоловіка до печи побачити, чи спекла ся дитина.

„Чоловік пішов і взяв дитину накриту. Дорогою зробило ся йому жаль за дитиною тай захотіло ся побачити її ще раз, і він відкрив її. І бачить — дитина дивить ся. Він не догадав ся зразу, але подумав собі, що може вона лишила ся з отвореними очима ще від тоді, як її зарізано. Приніс він її до покою і поклав перед діда. Той покушав трошечки печеної дитини і зараз же подужав зовсім. Потім поблагословив дитину і вона ожила, а він зараз же щез їм з очей. Тоді вони пізнали, що дід то був Господь.

Господь полишив їм у хаті благословління, і вони з роду в рід не бачили ніякого лиха, а бачили всяке добро і сподобили ся царства небесного“.²⁾

Як заважав певно й сам читач, болгарське оповіданє ріжнить ся від українського в першій своїй половині більшим розміром чудесного, а в другій половині докладним описом пожертвування дитини, яку не лише печуть, але й їдять. Подробиця про отворені очі виїнятої з печі дитини доказує, що ся тема занадто важка і для болгарського оповідача, який старає ся натякнути, що дитина була жива, але зараз же оповіданє вертає ся до свого очевидячки-первісного характеру і каже дідови їсти дитину перед її оживленєм.

Звісний инший болгарський варіант одного оповідання, ще грубший, поміщений зразу в збірнику Ербена „Sto prstonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních“ (Прага, 1865, 207—209) під заголовком Българско госто-приемство, а потім передрукований у згаданій вище книжці

¹⁾ Як видно з дальшого оповідання, то та піч є де инде, а не в хаті господарів. М. Д. — Се видно й з самої болгарської назви: фарна = громадська, публична піч, де селяне печуть хліб за платнею. — М. П.

²⁾ К. А. Шапкарєв, Сборникъ отъ народни старини. Кн. III, Българ. народ. приказки и вѣрванія. Пловдивъ, 1885, ст. 18—22.

д. Шапкарева (ст. 22—24). В тім варіанті пропущена історія двох заможних братів, а Господь, випробовуючи людей в подобі діда, сів собі коло порога одного бідного Болгарина, який і запрошує гостя в хату, пропонуючи йому „все, що Бог дав“. Господарі просять діда до спільної вечері, але гість не хотів їсти, і після вечері, коли господиня лягла коло дитини, котра заплакала, каже господареві:

— Знаєш ти що, господарю? Ти хочеш мене погостити, але я будь що не можу їсти, а мені хоче ся печеного людського м'яса. Заріж ти свого малого сина, вийми гарненько тай поклади на сковороду і кинь у піч, але стережи ся, аби тебе не побачила жінка, бо зробить ся їй жаль.

— То тобі лише сего хоче ся, діду? А чомуж ти мені не сказав перше, аби мені не сидів гість у хаті голодний? Чи я-ж тобі не говорив, що все, що нам дав Бог, твоє? Правду тобі кажу, що такого діда як ти я дуже люблю, серце мені повідає, що ти гарний чоловік. Зараз побачиш, лише погоди трошечки, поки я приладжу те, чого тобі хоче ся“.

Справивши ся з дитиною так, як йому казав дід, господар „сів коло діда і розмовляв весело-весело“.

Лише що поговорили трошечки, дід замовк, понюхтів носом і сказав господареві:

— А бач, печеня дуже солодка, гарно пахне; нехай но припече ся ще ліпше“.

Тоді господар устав, відчинив піч, аби подивити ся та вийняти печеню, чи спекла ся. Але коли відчинив піч, то що-ж бачить! Він зачудувався і затряс ся від чуда! Піч і вся хата засіяла від світла, що виходило з дитини. Сковорода й дитина стали золоті та світили ся як сонце. Дитина сиділа в сковороді як парубчак, гарний, веселий, ясний і здоровий; на голові йому вінець із жемчугів і дорогого каміня; в поясі коло клуба шабля; у правій руці держав книжку з золотим письмом, а в лівій сніп пшениці з повним колосом і все те ясне, прясне і від огню, бо все стало золотом.

Батько його вернув ся швидко назад у хату, розказати дідові про чудо, яке стало ся, та запитати ся його, що робити з дитиною, але діда вже там не було: він вийшов був перед хату і сказав господині:

„Будьте здорові й жийте, як жили доси, гарно і спокійно. Ваші добрі серця матимуть добро з нив, із товарів і бла-

гословеня в дітях і внуках ваших від Господа; так вас прийме й погостить Бог у вічній своїй хаті!" По тім дід швидко-швидко пішов кудись серед ночі.

Третій болгарський варіант (у Шапкарева, ст. 123—124, Два брата сираци и дѣдо Господь) се вкорочена подоба першого, але має в собі дві, дуже важні для порівняної студії подробиці, — а то: в початку його брати сироти здибають Бога в виді діда і йдуть разом із ним, — як в українським варіанті; далі Господь пристроює другого женитьбою (яка в українським оповіданю відбуває ся з усіма трьома братами) — хоть і ся женитьба звязана тут з особним чудом: зупинивши ся на нічліг у хаті, де була дуже гарна дівчина, дід-Бог питає ся господаря: „Коли лоза, що є там на дворі, зродить завтра грінку, то чи дасте дівчину за мого приятеля?“¹⁾

У Сербів записано два варіанти пісні, яка зачинає сю тему, але нема там великої близоти між Сербами і Болгарами; сербська редакція оповідання про пожертвуване дитини далеко більше ріжнить ся від болгарських, аніж сї остатні ріжняють ся від малоруської. В тій сербській редакції проведена свого роду протестантська (може богумильська) ідея про висшість моральности самопосвяти від обрядової релігійности.

А в тім, сю ідею видно ясно лише в однім варіанті сербської пісні (В. Караджич, Српске Народне пјесме, II, нр. 3). Ось її зміст:

Диякон Стефан устав рано в неділю до-схід ясного сонця і перед літургією; він не пішов у білу церкву, лише пішов у рівне поле сіяти білу пшеницю. Перейшли мимо два старці подорожні і поздоровили його: „Помагай Біг, дияконе Стефане!“ А він їм іще краще відповів: „Дай Боже здорове, два старці подорожні!“ — Кажуть йому два старці подорожні: „Ради Бога, дияконе Стефане, що за велика біда постигла тебе, що встав еси так рано в неділю до схід ясного сонця, перед літургією тай сієш білу пшеницю? Чи ти, юначе, одурів, чи ти сьогодні потурчив ся, чесний хрест ногами потоптав, чесний хрест і закон гарний і свою віру погубив?“²⁾

¹⁾ Можемо думати, що й в малоруським оповіданю женитьба другого брата звязана з чудом: із сотворінєм, дійсно, не вина, але водиболота там де його не було. ²⁾ Слова від „Чи ти“ наведені у Др—ова віршами, але на жаль, у болгарським перекладі. Не маючи під рукою збірника Караджича, ми не можемо дати сербського оригіналу, тому даємо прозовий переклад із болгарського. — М. П.

На се диякон Стефан відповідає: „Ради Бога, два старці подорожні; коли питаєте, то скажу вам просто: не вдурів я, юнак і т. д., але постигла мене велика біда: я годую в мойому дворі девять німих і других девять сліпих: ось чому я встаю рано до роботи враз із моєю вірною дружиною, і Бог мені простить гріха“.

Подорожні відходять до двора диякона, застають його жінку коло роботи — і вона сіє білу пшеницю, — повторяють свої питання і дістають ту саму відповідь. Тоді подорожні пропонують їй, аби дала їм свою дитину, аби її зарізали, взяли її кров і покрипили нею її білий двір: „Що німе, те заговорить, що сліпе, те все провидить“.¹⁾

Мати пристала, — і чудо стало ся: німі промовили, сліпі провиділи. А коли жінка дияконова поглянула в золоту колиску, то побачила, що дитина її сидить, грає ся золотими яблуками і каже своїй матери, що „то не два старці подорожні, але то два ангели Божі“.²⁾

Другий варіант отсеї пісні, записаний у Герцеговині (В. Караджич, Српске Народне пјесме из Херцеговине 316—318), ріжнить ся від розуміння передущого варіанта що до ритуалізму (обрядности) тим, що вкінці його ангели кажуть: „ось вам сім німих і девять сліпих (вилічених); вони вам посіють, поорють і покопають, а ви не робіть у сьвяту неділю“, тай ослабляє ефект тим, що в нім ангели ріжуть дитину тоді, коли мати її віддаляє ся від двора, без її згоди. Але сей варіант зберіг ліпше деякі риси своїх болгарських первозвірців, — а власне диякон у ньому має хату при дорозі (гостинницю) тай приймає й поїть усякого, хто проходить, — а дитина по операції дістає золоті руки до плечий і золоті кудрі коло очий.

Дуже рідна болгарським оповіданням, які очевидячки мусимо признати за найближші оригінали як українських, так і сербських, є й бретонська легенда, записана в двох варіантах і занесена на крайній захід Європи, по всякій імовірности, разом із богумильськими ідеями, що розповсюджували ся там у середні віки з Балканського пів-острова. Але географічна віддаля і племенні особливости зробили те, що бретонська легенда дуже ріжнить ся в подробицях від болгарських.

¹⁾ Слова від „Що“ і дальші під ²⁾ наведені теж віршами, як вище. — М. П.

Мотив про вгощуване подорожного тілом дитини в бретонській легенді значно змінений і вставлений у фабулу доволі скомпліковану і навіть трохи заплутану. В однім, найбільше розвигітій варіанті (Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne*, tome II, 64—81), мати дитини, Туїна, представлена поперед усього як дівчина, що терпить від мачохи й тікає з якимось незвісним мужем, який чуючи її плачі, підмовляє її втекти з ним; показує ся, що незвісний — ватажок розбійників і поганець, який не дозволяє Туїні охрестити вродженого нею хлопчика. Нарешті Туїна тікає від нього до свого батька, лишає там хлопчика, а сама йде в Рим, висповідати ся у папи. Папа посилає її до одного святаго пустинника (скитника), але той, побачивши, що йде до його келії гарна жінка, бере її за диявольську покусу і каже: „Йди геть, дияволе, від мене!“ Туїна тікає, і ангел хранитель пустинника, який приходив до нього що дня, не навідував ся тоді три дні, а потім поясняє пустинникови, що той согрішив, прогнавши покаюшю ся жінку і за те мусить її відшукати, аби дати їй розгрішене і потому стати їй батьком, аж доки вона не вийде за муж, а до того часу аби він її дав на службу до якихось набожних людей, котрі би зобов'язали ся пускати її що дня до церкви. Пустинник сповняє все те і нарешті син господині, у якої служила Туїна, залюблює ся в ній і женить ся з нею.¹⁾ Тоді пустинник відходить, наказавши молодій жінці: „Тепер, коли ти стала богатша, не відмовляй ніколи бідному, але давай йому все, чого би тебе попросив в ім'я боже“. Через якийсь час Туїна вродила сина і раз, коли вона пішла була до церкви і полишила його на служницю, він упав у кухні в горячу воду тай попарив ся на смерть. Тим часом того дня мали прийти гості в замок до Туїниного чоловіка. Не бажаючи засмутити свого чоловіка, Туїна сховала трупа свого сина у шафу в кухні і з супокійним лицем приймала гостей; коли се кажуть їй, що прийшов якийсь бідний, котрий на питане: чого йому треба? сказав, що скаже се лише господині. Туїна зійшла вниз і бідний зажадав від неї, аби дала йому звісти ту страву, що захована в шафі. Туїна не сміла відмовити, але коли відчинили шафу, то дитина була жива і грала ся помараньчами. Бідний все таки домагав ся, аби Туїна дозволила йому звісти дитину і на великий переляк матери відповів:

¹⁾ Мотив про женитьбу є й у третій болгарській варіанті, як і в українській, але там він инакше розвигітій і поставлений.

— Хіба ти забула обіцянку, дану пустинникови, що нічого не відмовиш бідному, чого той попросить у тебе?

— Ах! Твоя правда! — відповіла Туїна покірно. Ось моя дитина; роби з нею, що хочеш, і Бог нехай змилюється надомною!

Дід виїняв ніж різати дитину; Туїна відвернула ся з плачем, але ні раз не старала ся здержати його. Дід, — а то був зв'язаний нам уже пустинник, — вернув Туїні дитину нетикану, сказавши їй, що вона (Туїна) стала сьвятою, тай умер, заявивши, що йде просто в рай, куди прийде й Туїна, коли скінчить виховане своєї дитини.

Другий варіант (там же, 11—17, *L'ermite et la bergère*), се вкорочене повисшого; в ній нема вбивання дитини, — а бідний, який не хоче нічого їсти, каже показати собі страву заховану в шафі. Мати, — пастушка, прогнана зі служби, за молитвою пустинника, якому перешкоджали її пісні (духовні зрештою) і потім одружена з богачем, — відчиняє шафу, де сховала була свою опарену дитину, і знаходить її живою з помараньчею в руках.

В старинних руських рукописах є ще одно оповідане на сей самий мотив про пожертвуванє дитини; се оповідане належить до нової, — третьої, — групи, яка розвиває сю тему. Се „Слово о христілюбивомъ купцѣ, ему же сотвори напасть бѣсъ“ і т. д., яке помістив М. Костомаров у „Памятникахъ старинной русской литературы“ (вип. I, 117—118) під заголовком „Легенда объ умертвленномъ младенцѣ“, завважуючи, що рукопис походить із XVI ст. Фабула сего оповіданя, — очевидячки перекладена з якоїсь чужої мови (грецької, вірменської або грузинської?) — трохи заплутана:

Один православний і ласкавий купець остановив ся в го-синниці і, не маючи що дати якомусь бідному, обіцяв йому, що покладе милостиню під означену дошку. Через якийсь час бідний знайшов під дошкою гроші, забогатів, оженив ся і зажив багатим господарем. Тим часом купець іде до одного каменя, аби покласти під нього милостиню, але диявол обсипає його ранами, як Іова. Вичерпавши все своє багатство на ліки, які йому зовсім не помогли, купець збіднів і приходить нарешті до колишнього бідолахи, а тепер богача — вони пізнають один одного; богач

задержує бідного¹⁾ в своїй хаті і раз, коли лікар сказав, що лиш один лїквилічить хорого — себ то коли богач обмие його кровю першої маминої дитини — той жертвує свою дитину. Але мати, вернувши ся до дому, застає дитину живу.

Близьке сьому оповіданє знаходимо в Ірузії, в творі письменника XVII ст. Орбеліяні: „Книга мудрости і брехні“, збірці байок тай оповідань, на спосіб індійської Панчатантри та її наслідувань, одно з яких, Anvar-i-Suhaili, Орбеліяні просто переклав на грузинське. По всій імовірности, Орбеліяні взяв інтересуюче нас оповіданє, як і инші оповідання із устного оповідання або з якого східного збірника. Ось те оповіданє — розуміє ся, вкорочене:

Була колись на полянці в горах гостинниця, якої господар приймав усякого без гроший. Одного разу прийшла туди каравана і була прийнята господарем по звичаю. За ніч упав такий великий сніг, що замело всі дороги, і подорожні мусіли лишити ся цілу зиму в гостинниці; господар годував і їх самих і їх мулів безплатно. Купець, до якого належала каравана, запитав ся його: чи має він сина, на що господар відповів, що не має. А по правді, то він мав сина, але прокаженого, а не хотів збудити неприємного почуття у гостя, як би був пояснив, в чім діло. На весні каравана рушила, і аж тоді господар гостинниці випустив свого сина зі схованки. Той розсердив ся і пішов здоганяти каравану. Купець узяв його з собою і дома у себе покликав лікаря, якого запитав ся: чи нема ліку на хворобу хлопця. Лікар сказав, що одинокий лїк — обмити його кровю дворічної дитини. Купець сказав сам до себе: „Коли я не пожертвую свого сина, то як я відплачу ся його батькови за добро, яке він мені зробив! — Він післав кудись свою жінку тай зробив те, що вважав за свій довг.

Хорий подужав, а мертву дитину кинено в колиску. Мати її почула зараз огонь у груди і в животі і вернула ся до дому. Там вона дала дитині цицьки і та ссала її здорова й ціла. Лише коло її колиски видно було знак, немов би золотий круг. Коли жінка запитала ся свого чоловіка, яка тому причина, він оповів їй усе, як було, і дякував за те Богови. (Книга мудрости и лжи. С. С. Орбеліяни. Переводъ и объясненія Ал. Цагарели. нр. 125).

¹⁾ У Др—ова додано, хибно: давнійшого — напружиять. — М. П.

Спільна старо-руському, — або краще, церковно-славянському, — та й грузинському оповіданню тема послужила з трохи іншими подробицями за основу епізоду в старо-французькій лицарській поемі (*Chanson de geste*) XII ст. *Amis et Amiles*. Лише що там вона оброблена скуснійше, ніж в усіх оповіданнях, які нас інтересували. Страх, аби наша стаття не вийшла за надто довга, не дозволяє нам дати тут значних виписок із того епізоду і примушує нас обмежити ся лише змістом. *Amis* і *Amiles* — лицарі приятелі. Перший захорював на проказу і так хорий являє ся у свого приятеля; остатньому сниться ся, що його приятіль може подужати, коли лише скупає ся в крові його дітей. За згодою свого найстаршого сина, молодця, *Amiles* ріже двох своїх синів і йде зо своїм видіченим приятелем до церкви, куди перше пішла була його жінка. Коли вони всі вернули ся до дому, то застали синів живих. Французька поема розвиває особливо сцену, де батько хитає ся, чи вбити своїх синів, а так само й розмову його з жінкою, коли вони йдуть із церкви до дому. (*Amis et Amiles und Jourdain de Blaivies*, herausg. v. Konrad Hoffmann, 1882, V. 2935—3241).¹⁾

III. Східні первовзірці виложених висше легенд.

Мусульманські оповідання про спасінє дитини Мойсея; оповіданє про дитину Калюфо в арабськїм євангелію про дїтство Христове; елементи болгарських легенд у апокрифічних євангеліях та їх відгуки в народній словесности Українців і західних Славян. Здогад про буддійський вплив

¹⁾ L. Gautier, автор відомої розвідки про старо-французькі поеми (*Les Epopées françaises*), бачить у тїм епізоді рису германських звичаїв (*le parfum de la Germanie*). Такий вивід можна би зробити лише при незнаню схожих оповідань, які зайшли в Європу зі Сходу, де вони чинили не так риси звичаїв, як звісну огортку проповіді про самопосявату. Поема *Amis et Amiles*, як у загалі французькі поеми і потім романи з хрестових походів, переповнені подробицями, взятими зі Сходу. Похибка Готіє показує, як то треба бути обережними у выводах про національні риси в літературних пам'ятках. Французький учений переселив звалюючи на Германців ту подробицю, яка обурила його почуття, так само, як поклавив ся Болгарин, який записав наведений повисше другий варіант македонської легенди, і побачив у ній ідеальну — болгарську гостинність.

на остаточний склад легенди про пожертвуванє власної дитини, про спасінє житя гостеви або приятелеви: буддйський характер оповідань про бога-подорожного; буддйська форма моралі про самопожертвуванє; наленє дитини перед гостем ув однім оповіданю із „Двадцяти пяти оповідань Вампира“: оповіданє про вірного Віравара і казки про вірного слугу приятеля в Азії тай Європі.

Схожість між усіми виложеними висше оповіданнями в кожній із трьох ґруп дуже велика, і не може бути пояснена припадковим збігом. Не вважаючи на ріжноти між самими тими ґрупами, їх основи тай богато подробиць до того схожі, що примушують нас догадувати ся спільного жерела їх усіх. Таким жерелом не може бути переказ, винесенний ріжними народами, серед яких знаходимо ті оповіданя, з перед-історичних часів, коли ті народи ще не були відділили ся з однородної маси. Всі ті оповіданя мають характер релігійної моральности досить пізної, тай побутові подробиці в тих оповіданнях належать до періоду культури вже дуже скомплікованої. Очевидячки, що схожість усіх сих оповідань треба пояснити пізнійшим їх перерейманєм, як устним, так і літературним ріжними народами один від одного.

Вже географічне розповсюдненє виложених оповідань змушує шукати їх ориґіналів в Азії. І дійсно, навіть у передньо-азійській письменности знаходимо оповіданя, які мусимо признати первовзірцями велико-руської вірші про Милосерну жінку тай схожої з нею слобідсько-української легенди. Так у мусульманських оповіданнях, вибраних Вайлем із арабських рукописів, знаходимо оповіданя про спасінє новонародженого Мойсея від переслідувань Фараонового посла Гамана.

Зараз після народин Мойсея попадали ідоли в єгипетських храмах а Фараон почув голос, який наказував йому повернути ся до одного Бога, тай грозив йому смертю в противному разі. Другого дня рано сказав астрольоті Фараонові, що народила ся фатальна дитина серед Жидів. Гаман наказав перешукати на-ново всі жидівські хати, а до Мойсєвої матери, Іохабеди, пішов сам. Її тоді не було дома, і коли вона відходила, то сховала Мойсея в піч і наклала дров. Гаман, перешукавши хату, казав підпалити ті дрова тай пішов собі. Іохабед вернувши ся, побачила поломінь і стала кричати, але Мойсей промовив до неї з печи: „Мамо, будь супокійна. Бог не дав огневи власти надомною“. (G. Weil, Biblische Legenden der Musulmänner, 134—135).

У другім арабськім варіанті Іохабедина сестра запалює дрова, не знаючи, що в печі схована дитина. (Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, 1832, 146—148). Сей варіант, у яким заступлене Єгиптянина гонителя сестрою Мойсеевої матери затемнює основну ідею цілого оповідання, інтересний для нас тим, що вводить у дію дві жінці, а се чинить перехід від першого оповідання про спасінє Мойсея до одного епізоду з апокріфічного євангелія про дитство Христове, звісного тепер по арабському списку, але, як видно, розповсюдненого і в інших мовах Сходу, тай перенесеного і на Захід у старинному віршованому викладі.¹⁾

В тім євангелію — звісним в ученому світі під іменем „Арабське євангеліє про дитство“ Христа (Evangelium de Infantia arabicum) є в гл. XXIX ось яке оповіданє:

„В тім самім місті (Вифлеємі, — вже після повороту дитини Ісуса з своєю матір'ю із Єгипта) були дві жінці, одружені з одним чоловіком, і обі мали по одному хорому хлопчикови. Одна звала ся Марія, а син її звав ся Калюфо. Ся жінка встала й занесла свою дитину до Марії, матери Ісусової, принесла їй велике простирало тай сказала їй: „О, Маріє, возьми від мене отсе простирало і дай мені за те одну з твоїх пеленок“. Марія пристала, і мати Калюфова вшила з тої пеленки сорочечку, в яку одягла свого сина. Він одужав, тим часом як хлопчик її супірниці помер того самого дня. Через те зняла ся межи двома жінками велика колотнеча. Кожда з них по черзі займала ся тиждень господарством, — і раз, коли прийшла черга на матір Калюфову, то вона затопила в печі на хліб тай пішла по муку, полишивши свою дитину коло печі. Супірниця її, побачивши, що дитина сама, взяла тай кинула її в розжарену піч і втікла. Марія вернула ся і побачила, що дитина її сидить посеред печі тай сьміє ся, — бо та піч зараз же вистигла, так мов би то в ній зовсім не було топлєно“.

Не вважаючи на те, що євангеліє про дитство (Христове) доволі давньої редакції (бо було звісне ще Орієнові), а мусульманські легенди про Мойсея звісні нам у пізнійших викладах. Остатні, очевидячки, старші що до своєї основи, особливо перша

¹⁾ Літературна історія сього євангелія виложена у Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, 1832, XXVII—XXX; Tischendorf, Evangelia apocrypha, 1877, XLVIII—LI; Brunet, Les evangiles apocryphes, 1848, 58; Migne, Dictionnaire des apocryphes, I, 972—982.

з них, виложена у Вайля, бо вона льогічніша і характерна. Інтересно, що великоруська вірша про Милосерну жінку зберегла власне той старинний рис: чудо з дитиною в часі переслідування фатальної новонародженої дитини. Але в пізнішій розвою того самого мотиву ся вірша наблизила ся до другого варіанту легенди про Мойсея тай до епізоду з євангелія про дитство (Христово) з заведенем у дію двох жінок і двох дітей. Правду кажучи, ся вірша сильно змінє ролю і жінок і дітей, так що нарешті представляє ся мов би то самостійне оповідане. А що подobenства великоруського оповідання з трьома східними всеж таки дуже великі, то мусимо догадувати ся, що по-ряд із тою редакцією історії про кинену в піч дитину, яка дійшла до нас у згаданім євангелію, істнували в передній Азії ще й інші, в яких історія про того хлопчика зложена на основі старших оповідань про дитство Мойсея, передавала ся безпосередно в звязи з історією про переслідуванє Ісуса Иродом.¹⁾ Із одної такої редакції мусіла прийти на Русь і основа великоруської вірші тай слобідсько-української легенди, коли лише остатня не представляє простий відгук уже сеї вірші. Можливо, що більше заподаливі студії євангельських апокріфів у різних східних списках, (напр. вірменських і персидських, зовсім не доторкнених науковими дослідями), тай устної словесности східних народів, — особливо передньо-азіатських і наднільських, — відкриють ті редакції, які посередничили між великоруською віршою і наведеними вище легендами арабського викладу. А поки що маємо той інтересний факт, що з усіх християнських відмін даної теми найстариннішу форму зберегла великоруська відміна, яка знаходить ся у найпівнічнішому краю християнського сьвіта.²⁾

Далі мусимо сказати про болгарські легенди з мотивом про пожертвуванє дитини та про їх розгалуженя, до яких зачисляємо й українську (найближшу до першої та третьої болгарської версії) і бретонську (яка зберегла риси схожі з другою болгарською) тай сербську. При схожості основного мотива з основою легенд першої групи, болгарські легенди різнять ся

¹⁾ Перенесенє оповідання про Мойсея на Ісуса в данім разі не одинока поява, бо в апокріфах і легендах чимало історій про Мойсея перенесено на Христа, так як і оповідання про Будду перенесені на Мойсея і безпосередно на Христа. ²⁾ Чи імя „Аллілуєва жена“ не є зміна імени Калюфової матери в якій азійській відміні?

від них покладенем ціли пожертвування: спасінє хорого чоловіка. Елементи сеї ріжниць, хоть і зовсім инакше розложені, знаходять ся і в арабськїм євангелію про дїтство (Христово). Так, про вилїченє прокази Марією і Христом-дитиною за час їх утеки до Єгипта говорить ся в тїм євангелію кілька разів (у гл. XVII, XVIII, XXXI і XXXII). Між иншим (у гл. XVII і XXXI) проказа вилїчує ся водою, в якій Марія купала дитину Ісуса. В гл. XXX воскресєє мертва дитина, яку поклали в постіль, де спав Ісус. У гл. XVIII знаходимо таке оповіданє:

Коли Марія тїкала з Ісусом у Єгипет, то стоваришувала ся з дївчиною, вилїченою від прокази в одній гостинниці (нагадуємо гостинниці в болгарськїм, церковно-славянськїм і ґрузинськїм оповіданю). Недалеко від того місця була палата одного князя. Дївчина, яка йшла разом із Марією, завважала, що жінка князева плаче, і почула від неї таку тайну: тота жінка сильного князя довгий час не мала дїтей, нарешті вродила дитину, але прокажену. Чоловік не признав її за свою і наказав жінці, аби вбила дитину, або завела її куди, тай сама забиравала ся з його хати. Після того як дївчина оповїла про те, як вона сама вилїчила ся від прокази водою, в якій був скупаний Ісус, княгиня запросила до себе Йосифа і Марію, вгостила Йосифа вчисто і зладила пахуче корито, аби скупали Христа, а потім обмила тою водою свого сина, який і подужав.

Розуміє ся, велика ріжниця сього оповіданя від болгарського. Аби повстало остатнє, то мусїли би бути злучені основні частини глави XXXI і XVIII євангелія про дїтство з частинами глави XXIX і мусїли би скласти ся зовсім инакше. Але ся поява буває часто в устній словесности. Дуже близьке свояцтво варіянту названого „българско гостоприємство“ з канївськїм українськїм очевидне, а тим часом як би ми подибали його у зовсім ріжних народів і не знали посередніх редакцій, то могли би взяти їх за оповіданя зовсім не залежні одно від одного. Здогадна нами перерїбка елементів, яким похожі подибуємо в арабськїм євангелію про дїтство, могла, розуміє ся, відбутися і на Балканськїм пів-острові, але швидше могло се стати ся ще перше, в Малій Азії. Ся перерїбка ще більше віддалила ся від своїх первовзрїцїв, коли — через розповсюдненє ідеї про любов до бідних, — була скомплїкована мотивом про мандрівку Господа

в подоби бідака, аби пробовати людей — мотив дуже розповсюднений у старинній легендарній словесности.¹⁾

В болгарських оповіданнях, навіть у теперішній їх формі, є деякі подробиці, з яких видно їх походження від апокріфічних легенд про Марію та Христа і спеціально від тих, які послужили основою великоруської вірші про Милосерну жінку. Така напр. у другім варіанті згадка про те, що дитина кинена в піч держить книгу писану золотом. Сеї книги зовсім не потрібно для мотиву й ціли болгарського оповідання в теперішній його формі, але вона напевно відповідає євангельській книзі, яку держить у раю дитина великоруської Милосерної жінки і яку може первісно держить сам Христос у яким затраченім варіанті, ближшій легенді про Мойсея, де в затопленій печі стоїть сама переслідувана дитина, будущий пророк, Мессія.

Інші подробиці: про сніп пшениці, який держить дитина в печі в тім самім болгарськім варіанті, та про чудесне виростане лози у третім варіанті, вимагають задля свого пояснення деякого відступлення, але лише про око.

На Україні є (в Винницькім повіті, Подільської губ.) легенда про те, як Христос переходив через ниву, де один богач сїяв жито; коли його запитав ся Христос: „Чи вродить ся тут жито?“ — богач відповів: „Чому-ж би не вродило ся на тій землі жито? Тут і без Господа обійде ся“. — Після того Христос переходив через ниву одного бідного чоловіка тай повторив своє питанє. — „Як Господь дасть, так буде“, відповів бідний. — Христос сказав йому, аби вийшов уже завтра жати своє збіжє і додав, що завтра по жнивях ітимуть сюди Жида і коли запитають ся його, чи не йшов сюди такий і такий чоловік, то він нехай відповість, що йшов. На другий день усі бачили, що на богацькій ниві виросло жито лише там, куди переходив Христос, а на бідацькій ниві жито пристигло (на всій ниві) і той

¹⁾ Див. Alfred Maury, *Essai sur légendes pieuses du Moyen Age*, 72—73. Особливо інтересні легенди про сьв. Іва, до якого прийшов Христос у подобі діда, вкритого ранами, та про Юліана гостелюбця, до якого Христос прийшов у подобі прокаженого, лежав з ним у постелі і потім заніс його з собою на небо. А. Морі нагадує з сього поводу китайську легенду у сектантів Тао, в якій Господь (Чі-куан-чін-жін) появив ся у милосерного смертного і, випробовавши його щедрість, заніс його на небо, де той тепер носить божественне ім'я Сі-гоа-гін-жін. (*Le livre des recompenses et des peines*, trad. p Stanislas Julien, p. 407).

узяв ся до жнива. Прийшли Жиди; і коли на питанє про переслідуваного жнець відповів, що такий чоловік ішов сюди вчора, коли я сїв своє жито, — то Жиди сказали: „Не правда; тому буде вже більше року, як ти собі засїв“. (Чубинський, Труды экспедиції, I, 152—153).

Отся легенда може послужити за взорець, яку скомпліковану форму приймають народні оповідання, особливо не місцевого, але чужостороннього походження. В сій легенді властиво два оповідання: 1) про певного себе богача та про бідного, у якого є віра і 2) про чудо Христа, який утікає від Жидів. Перше з сих оповідань передає ся й окремо від другого (Див. Чубинський ор. cit. II, 340—341; на сю саму тему треба донче додати: як Бог дасть, див. історію з їдою у Luzel, *Légendes chretiennes de la Basse Bretagne*, I, 6—8; порівн. Драгоманов, Малор. нар. преданія, 5, нр. 9, історія з вовками). Нас інтересує тепер лиш оповіданє про чудо, яке ще на перший погляд належить, бачить ся, до епізодів історії про дїтство Христа і його втеки з матір'ю від Ирода, хоть українське оповіданє представляє Христа дорослим і самим. Далеко краще зберегла ся історія записана в Галичині (Головацький, Пїсни Галицкой и Угорской Руси II, 9—10, нр. 13). В тій колядці сьв. Богородиця з маленьким соколятком (дитинкою) на руках, ховаючи ся від „Жидів, Жидівок і жидівських дївок“, просить одного бідного орача, аби сказав гонителям, що вона перейшла через ниву тоді, коли він орав і сїв пшеницю. Селянин сказав так і додав: „А тепер я жну пшеницю“ (Розуміє ся, що тут стало ся чудо). Жиди вернули ся назад (порівн. Безсоновъ, Калики Перехожіе, IV, ст. 117).

Похожа на сю колядку пісня, записана в Мораві (Sušil, *Moravské Narodní Písňe*, 19, нр. 16) тай у Лужицьких Сербів (Haupt a Smolar, *Pjesnički horn. a deln. lužickich Serbow*, I, 275—276). У Болгар розказує ся про подібне чудо з powodu втеків не Христа, але царя Івана Шишмана, лише що при тому чудо стає ся не з пшеницею, а з гарбузами (Потебня, Объяснение малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пїсенъ, II, 112, з вказівкою на Сырку, Византійскія повѣсти объ убїеніи Никофора Фоки, ст. VIII). Дуже імовірно, що якесь подібне українській, моравській і лужицькій пісні оповіданє істнувало, а може ще й тепер істнує в Болгарії. В усякім разі епізод про чудесне виростанє лози в третім болгарськім варіанті про пожертвуванє

дитини належить до того самого круга оповідань про чудеса Христові, до якого належить і основа вказаних висше пісень.

Зовсім похожі чудеса, лише що зроблені при інших обставинах, знаходимо в апокріфічних євангеліях про дитство Христово та в оповіданнях єгипетських і передньо-азіатських християн і могометан. Так у грецьких і латинських апокріфах, зв'язаних під іменем Історія про Різдво Марії та про дитство Спасителя (*Historia de Nativitate Mariae et de Infantia Salvatoris*, XXXVI) і книга про рід Блаженної Марії та про дитство Спасителя (*Liber de ortu Beatae Marie et de Infantia Salvatoris*, C. XXXI, порівн. *Codex D. cap. XXXVI*), як і в євангелію від Томи (XII) розказує ся, що коли Йосиф вийшов сіяти, то Христос (мала дитина) кинув поза себе жменю, або навіть одно зерно пшениці, і як із того сімя зараз же виросло й достигло багато пшениці. (Tischendorf, op. cit. 151, 175, 104; Thilo, op. cit. 303, CXII, nota 108). По переказах єгипетських і сирійських християн, записаним у середні віки і навіть у XVII ст., хлопчик Ісус позастромлював у землю вівчарські палиці, які зараз же вирости й зродили плід. (Thilo, op. cit. XXXVII, n. 28, XL). Ті чудесні деревця показували після багатьох віків путникам, як показували й чудесне жерело, яке добув Христос із землі, аби вгасити спрагу своєї матери, коли вони йшли в Єгипет.¹⁾

Подібного роду оповідання, переходячи через усні перекази одного народу другому і, розуміє ся, змінюючи ся, дійшли і в славянські землі в формі тих легенд і пісень, які ми виложили висше. Від різних таких оповідань про дитство Христово мусіла відділитися й основа болгарських легенд про

¹⁾ Про чудо з жерелом оповідає й арабське євангеліє про дитство, див. гл. XXIV; порівняй з тим чудом чудеса в українській та болгарській легенді. І по мусульманським переказам Марія, коли родила Христа, то сперла ся на суху палицю, яка зараз же зацвила й зродила плід, а коло неї ринуло жерело живої води (Thilo, op. cit. XVIII; Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, 100, nota 3). Либонь що ці легенди — відгуки буддиських оповідань, де Майя родить великого учителя, опираючи ся о зацвиле дерево, коло якого боги роблять жерела води, і куди ступає чудесна дитина (що зараз же після народин бере ся говорити, як Мойсей у жидівсько-мусульманських легендах), там виростає зацвिलий льотос (Ph. Ed. Foucaux, *Le Lalita Vistara*, в *Annales du musée Guimet*, t. VI, 77—78; R. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, 145).

пожертвуванє дитини, яких варіанти, при всім теперішнім віддаленю їх від згаданих апокріфів про дїтство Христово, все-ж таки зберегли в собі стїлько подробиць, які знаходять ся в тих апокріфах.

Лєгенди третьої групи на сю саму тему про жертвуванє дитини: знайдена Костомаровим церковно-славянська, грузинська та старо-французька, не мають уже ніяких рисів, які вказували би самі про себе на звязь їх з євангельськими історіями, окрім згадки про гостинницю в грузинськїм і церковно-славянськїм оповіданю. Ось чому ми мусимо вважати їх за найпізнійші — що до часу зложеня їх — відхили від тих історій. Вони розробили лише мотив, прийнятий другою формою тих історій, про виліченє хорого жертвуванєм дитини і розробили його зовсїм самостійно і в ріжних місцях дуже ріжно. Судячи по початку, в якім говорять ся про гостинницю, де господар приймає всїх безплатно, ми мусимо признати за найстаршу з усїх ріжноформних лєгенд у сїй групі грузинську, потім церковно-славянську; а французька найбільше віддаляє ся від старих основ.

Таким чином порівняний дослїд славянських лєгенд про жертвуванє дитини заводить нас у передню Азію, яко сторону, відки мусїли дїйти в Славянщину основи тих лєгенд. Але шуканє первісної батьківщини елементів, із яких зложили ся ті лєгенди, хоть і не самі ті лєгенди в теперішній своїй формі, ледви чи може спинити ся в передній Азії та на її історичних релїгіях: — жидівськїй, — в її пізнійшій, після-Вавилонськїй, монотеїстичній формі, — християнськїй і могаметанськїй. Лєгенди про визволенє дитини Мойсея з огню, яка очевидячки послужила за основу лєгенди про Милосерну жінку та схожих оповідань в апокріфах, не подибуємо в старшій біблійно-жидівськїй історії про Мойсея. Потім ідея про мандрівку Бога по землі в ріжних формах навіть суперечить монотеїстичним ідеям, жидівським, християнським, як і мусульманським. Ся ідея походить або зо старшого (анїмістичного і потім антропоморфічного) релїгійного періоду (такі оповідання про мандрівку грецьких богів), або — з пізнійших ідей пантеїстичного світогляду, який переробляє по своєму оповідання, зібрані зо старших культурних періодів.

Найбільше відповідає ся ідея світоглядові Буддистів, які, держучи ся пантеїстичних представлень про втіленє, розробили тему про мандрівку богів у ріжних формах по землі в оповіданнях про часту появу божественних осіб, буддів, які зразу

переходять підготовні ступні в формі бодісатви, та й про посилене браманських богів, яких учинки мають за ціль вихваляване Будди.

Потім і моральна ідея про пожертвуване життя власної дитини за свого ближнього не годить з основами науки передньо-азіатських монотеїстичних релігій, які хоч і проповідують альтруїзм, але не до такої ступені, і не признають чоловікові права орудувати життям інших людей і власним життям, бо віддають те життя в безпосереднє орудуване боже.¹⁾ З другого боку буддизм не знає межі для самопосвяти, проповідуючи повістями про самого Будду - Сакіямуні, в його істнуваннях під різними формами, — людськими й звірячими, — заповідь, аби чоловік віддавав навіть і своє м'ясо, ба й жінку свою й діти першому стрічному, хоч би то був і розбишака. Невмолима консеквенція індійських філософів, буйна фантазія, а подекуди й варварство народів у Індії й поза Індією, серед яких розповсюднений буддизм, виробили на сю тему оповідання, в яких альтруїстична ідея про самопосвяту доходить иноді до крайньої негуманности.

Як знаємо, багато буддистських оповідань перенесено далеко на Захід. Се тим більше натурально, що й доси навіть у самій Мезопотамії є секти з очевидною сумішкою спеціально буддистських вірувань. Між тими оповіданнями є легенди з історій про втілюване Будди, перенесені на Мойсея або на Христа.²⁾ Коли мати все те перед очима, то зовсім натуральний здогад, що

¹⁾ З поводу пожертвування Ісаака, яке декотрі вчені, що займалися казкою про вірного служителя (про ту казку сказано буде далі), зв'язували з тою казкою, безперечно буддистського походження, — мусимо сказати, що се пожертвуване, як і інші подібні йому, які подибуємо в біблійних оповіданнях, належить найстариннішому періодові жидівської культури, коли у Жидів, як і в інших народів, існували людські жертви. Авраам бере ся вбити Ісаака не з альтруїзму, але по безпосередньому божому наказу. Конець оповідання вказує на початок того, як касують ся подібні жертви. ²⁾ Полишаючи на боці спільні з легендою про Будду риси в переказах про народини й дитство Мойсея та й Христа в апокріфах, по часті згадані вище, ми вкажемо з популярної літератури на легенду про те, як Будда годує своїм тілом хижу птицю, вирвавши від неї голубів, — легенда перенесена і на Мойсея (Benfey, *Pantschatantra*, I, 389—392; Pertsch, у *Zeitschr. d. D. Morgenländ. Gesellschaft*, XXI, 527; Rosen, *Tuti Nameh*, II, 32), та на легенду про недовагу Будди (безконечне полотно й т. и.), яка зайшла в Європу зо зміною Будди на Христа (Benfey, *Pantschatantra*, I, 497—498; Веселовскій, *Соломонъ и Китоврасъ*, 183—184; в українськیم оповіданню у Драгоманова, 49, безконечне полотно дарує диявол).

інтересуючі нас легенди, коли не взяті безпосередно з буддистських переказів, то склали ся за причиною буддистських ідей і оповідань, які дістали ся в західну Азію. Ми спинимо ся тут кодо кількох індистських переказів, де видно риси, які нагадують чимало дечого в інтересуючих нас легендах.

Так історія про киненє дитини в огонь, і при тому задля гостя, а потім оживленє тої дитини подибує ся, — що правда, лише як епізод, — ув одній із повістей індистського збірника „Двадцять і пять оповідань Вампіра“ (Vetālapanśavincati), який то збірник Бенфей уважає за можливе приписати буддистським жерелам і одна редакція якого дійсно знаходить ся у монгольських буддистів.¹⁾

Покиненє чоловіком дітий своїх на волю жебрака, — се найефектовніший рис буддистського оповідання про царського сина Вессантару, яке розповсюднено в усіх захоплених буддизмом сторонах, від Тихого океана до області Калмиків у західних степах, Вессантара представляє пізнійші відродини Будди-Сакіямуні в подобі Бодісатви; за свою самопосвяту він став потім гідний відродити ся в подобі царського сина Сакіямуні, який став досконаліїшим Буддою. Вессантара дає поперед усього жильцям сусіднього царства, які терпіли від посухи і прийшли просити його, білого коня, що мав прикмету робити дощ. — „Чому вони не просять у мене ні моїх очий, ні мого м'яса?“ закричав милосерний царський син. Його земляки тай батько, незадоволені такою великою податливістю, прогоняють царського сина, який іде в ліс зо своєю жінкою та двома своїми дітьми. При тім він роздає прошкам по черзі все: коні, вози і потім свої діти: брамін, який випросив у нього діти, мучив його до крови. — „Як би то я став Буддою!“ каже царський син, сповняючи ріжні вчинки самопосвяти. — „Бути Буддою значить більше ніж 100.000 дітий“, каже його жінка, дізнавши ся, що діти її даровано якомусь огидному брамінові. Потім бог Секра (Індра) перекидає ся в старого браміна тай просить жінку Вессантари, аби йому служила, і коли той зрікає ся й своїй жінки, бог стає в своїй подобі й заявляє царському

¹⁾ Th. Benfey, Panchatantra, I, § 5. Монгольська редакція переведена і по російськи лямою Гомбоем і надрукована в „Этнограф. Сборникъ“ т. VI, Вірнійший німецький переклад зроблений Юльгом (Jülg, Kalmükische Märchen, Leipz. 1866, i Mongolische Märchen, Innsbruck, 1868).

синови, що після відродин, які ще колись відбуде, він доступить звани Будди.¹⁾

При всім своїм розповсюдненню історія Вессантари в цілій своїй формі завважана лиш у буддйських народів. Але инше індійське оповіданє, яке вяже ся з історією про втіленє Будди в подобі иншого царського сина, также прогнаного із батьківщини²⁾, майже з усіми своїми подробицями, в тім числі й пожертвуванем дитини, розповсюднено не лише в з'індіанізованому сході Азії, але й у передній Азії і навіть майже в усій Європі. Се історія про вірного Віравару, яка входить і в велику частину ріжнородних редакцій „Двадцятьох і п'яťох оповідань“. Старша й більше наближена до буддйських оповідань форма її містить ся в індійському збірнику Гітопадеша.

Віравара (найліпший герой) стає на службу в одного царя за дуже велику платню, яку однако роздає всім богам і людям. Одного вечера цар чує жіночий плач і посилає швидко Віравару, аби дізнав ся, що за причина. Слуга знаходить на могилі жінку, яка плаче, і дізнає ся від неї, що вона — Доля царя, а плаче тому, бо по рішинцю богині Друті, цар мусить за три дні вмерти, хіба що Віравара згодить ся вбити свого сина в жертву богині. Вірний слуга приносить ту жертву за згодою своєї жінки і самого свого сина. Донька його з любови до брата віддає й своє житє, а мати її вмирає з жалю; Віравара вбиває сам себе. Тоді й цар, який ішов з далеку за своїм слугою і сам чув слова своєї Долі, не хотів пережити погибелі тількиго числа гідної служби, — але богиня спинає його самовбийство, приносячи безсмертний напйток і воскрешує всіх чотирьох мерців. (L'ancêtre aux, Hitopadesa, III, нр. 9; Luber, Der Vetālaparācavin-çati, 35 і д.; Oesterley, Baital Pachisi, нр. 3 і приміт.).

Ся повість, яка по досить підставному здогаду Бенфея (Pantschatantra, I, § 168) є продовженем легенди про подвиги прогнаного із батьківщини царського сина Асандріси (себ то Будди в його подобі), збережена в південно-буддйських редак-

¹⁾ The Wessantara Jātaka в Hardy, A Manual of Buddhism, 116—124; Uphan, The History and doctrine of Buddhism, 36—38, з рисунками; Коерпен, Die Religion des Buddha, I, 324—326, — між иншим і резюме калмицької редакції, де Вессантара годує свої діти й жінку в дорозі кусниками м'яса зі свого тіла, варячи їх. ²⁾ The Asandriça Jātaka у Hardy, A Manuel of Buddh. 114; Benfey, Pantschatantra, I, § 168.

ціях (Hardy, Manual of Buddhism, 114), і яка дійсно має зовсім буддистський моральний характер, — перенесла ся і на захід від Індії. Вона знаходить ся майже без переміни в персидських і турецьких редакціях збірника, звісного під іменем книжки про папуґу — Tuti Name (Pertsch, Über Nachschabi's Papagaienbuch у Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, XXI, 1867, 516—517; Rosen, Tuti Nameh, I, 42—60). Зовсім можливо, що ся повість, переходячи в устнім переказі й далі на захід, у Малу Азію, Кавказ і південну Європу, мала вплив на склад тих оповідань, які ми виложили вище.

В усякім разі майже в цілій Європі знаходимо казку, якої первісною основою є одна казкова відміна дидактичної повісті про вірного Віравару. Т. Бенфей (l. cit.) дає виклад одної з індійських її редакцій (літературної, тамульської), яка знаходить ся в Історії Чотирьох Тайних Радників, переведеної по німецьки, але ми не маємо її в руках. Її устні варіанти записано в Індії (Lal Behari Day, Folk tales of Bengal, нр. 2; Miss Frere, Old Decan Days, нр. 5). В тій відміні вірний слуга сповняє цілий ряд подвигів, між иншими знаходить своему господареві і приятелеві наречену, увільняє його від ряду небеспек, але пізніше ставить умову, аби зберегали ся певні означені тайни; присилуваний недовірством свого господаря висловити їх, вірний слуга стає каменем і потім оживає лише від пожертвування господареві дитини; дитина потім теж оживає.

Варіанти сеї казки, які різнять ся між собою другорядними подробицями, можемо прослідити по східній і середній Європі: напр. у Великорусів (у Афанасьєва, Р. Нар. Сказки, нр. 93, вар. е — О Булатъ-Молодцѣ; у Худякова, III, нр. 116), на Україні (у Чубинського, II, 321—322, 254—255; у Драгоманова, 267; у Рудченка, II, 74—78), у Польщі (Kolberg, Lud, VIII, 66—68); у Німеччині (Grimm, нр. 6 і приміт.; Wolf, D. Hausmärchen, 383—389). Південно-європейські варіанти більше змінюють спільну канву казки, але зберігають суть у темі про скаменіння й оживання вірного слуги. (Див. волоську казку у Schott, Walach. Märchen, нр. 11, грецьку у Hahn, Griech. und Alban. Märchen, I, нр. 29, італіянську в Pentamerone G. Basile, нр. 39 — переклад Liebrecht, II, 116; порівн. епізод у венеціанській казці з иншою канвою, в Jahrbuch f.

Roman. Literatur, 1866, 130—134). З невеличкими змінами в загальній канві, хоч і з великими ріжницями в подробицях, записана ся сама казка в далекій Бретані (Luzel, Contes pop. de la Basse Bretagne, 1887, I, 368—402¹⁾). Інтересно було би прослідити по різних згаданим варіантам, як поступали оповідачі з прикритим дітовбийством, що тепер обурює наші почуття, як декотрі змнякували сю тему, — але се розтягло би нашу статтю. Досить сказати, що більше простонародні редакції, казки, оповідані для забави, лякали ся мотиву про вбийство більше, ніж дидактичні легенди, які складають ся й розповсюднують ся під впливом церковним задля навчання. В усякім разі ті простонародні казки розповсюдили одну з відмін буддийського оповідання про пожертвуване дитини від Індії аж до Атлантийського океана. Тим можливійше було перенесене подібних оповідань із більшим збереженням їх дидактичного характеру з Індії до передньої Азії, де вони мали вплив на остаточну редакцію тих легенд, які нас тут найбільше інтересували.

Кінчаючи отсе нашу студійку, мусимо пояснити, що мали ми перед очима найбільше те, аби показати походження основ, які послужили тим легендам, походження, котре переходило від країни до країни, від племені до племені. А вже національні ріжниці кожної відміни тих легенд виходять, як гадаємо, на верх перед уважним читачем самі собою. Такі напр.: приспособлене основного мотиву сих легенд до навчання про самопошвяту для Бога і для віри в великоруських віршах, — до заповіді про любов до бідних у болгарських, українських, сербських і бретонських оповіданнях, — до ідеї про відплату за услугу в ірландських оповіданнях, про услугу приятелеви у французькій темі й т. и. Вказане сих ріжниць в оповіданнях міжнародного характеру може послужити прегарним матеріалом до національної психології. Але поки що треба бути дуже обережним у выводах, бо ще не можемо навіть бути певними, чи якась відміна даного оповідання, або якийсь його характерний рис, записаний в даній національній області, не буде завтра записаний і в иншій.

¹⁾ Не маємо тепер під рукою словацьких і хорватських варіантів (Slovanské pohadky, 110—112, і Valjavec, Narodni pripovedki 175—180), які цитує Афанасьєв (IV, 168) і через те не знаємо, в якій із розбраних нами груп їх можна би знайти.

Замітка від редакції („Сборника“). Доси звисні ще два болгарські варіанти відомого оповідання; перший: Труица брата и старчекъ, записаний в Ахж-Челебі д. Ст. Н. Шишковим, а другий: Четирма брата и дѣдо Господь, записаний в Старій-Заторі д. Г. П. Русеским, який вийде в окремій збірці.

У першім із сих варіантів Господь, в подобі діда, здибає в дорозі трьох братів і йде з ними разом, як і в українським і третім Шапкаревським варіанті. Чудо, яке зробив дід Господь із фонтаною та вівцями для трьох перших братів, таке саме, як у першім Шапкаревським варіанті, лише що тут Господь зробив вівцями каміне, а не ворони та гайворони. Третій брат, подібно українському варіанту, виявляє сам бажане ожени́ти ся: „Я-ж нічого иншого не хочу, лише того, аби дав мені Господь жінку, аби ми були одного серця“ — і дід Господь робить те саме чудо, що в третім Шапкаревським варіанті. Інші подробиці такі-ж як у першім Шапкаревським варіанті, з виїмкою того, де дід хотів не лише їсти печену дитину, але й намазати ся мастю з неї, як і в українським, і де дід не кушав печеної дитини, але дитину відразу знайдено живу: „вона стала пятнадцятилітнім молодцем, сиділа на стільци в печи і читала срібну книгу“, як і в українським і двох инших Шапкаревських варіантах.

Другий, доси не виданий Старо-Загорський варіант ріжнить ся від усіх доси звисних поперед усього тим, що в нім появляють ся чотири брати. Коли вони пішли промишляти, подибав їх дід Господь у подобі чоловіка. Йдучи вони прийшли до одної фонтани і після перекуски, на бажане першого брата, дід перемінів воду фонтани в вино, сказавши: „Нехай дасть Господь, синку, аби так стало ся“.

Задля другого брата дід зробив чудо, якого нема в звисних болгарських варіантах, але воно походить на чудо в українським варіанті. „Ідуть, ідуть, і прийшли до могили з двома великими тополями по боках. Другий брат, побачивши їх сказав: „Коби то Бог дав, аби ся могила тай сі тополі стали стіжками і волами, то я доглядав би бідних“. Почувши се дід словнив зараз його бажане. Після того другий брат лишив ся ладити тік і працювати волами.

Задля третього брата дід перемінів каміне одної могили і ворон, що були понасідали на них, у білі й чорні вівці, себ то ворони в Шапкаревських варіантах і каміне в Шишковським

появлять ся в тїм варіанті разом. Четвертому братови дїд знайшов добру жінку, зробивши чудо з довою, як у третім Шалкаревськїм і в Шишковськїм варіанті.

Випробоване перших трьох братів відбуло ся так, як розказано в інших варіантах, а в випробованю четвертого є деякі нові подробиці. Він був у день з худобою (як бідний сільський пастух) і коли дїд увійшов у його хату, то застав його жінку, що пекла хлїб із волового лайна, аби ним забавити свої діти, бо не було того дня муки. Дїд зробив так, що з того хлїба став дійсний хлїб, яким жінка й нагодувала своїх дітей. Він зробив ще одно чудо: „порожня, розсушена“ бочка наповнилася вином по сам край. Потім іде пожертвуване дитини: „Заріжте мені в жертву (курбан) одно з ваших дітей, спечіть мені його в печі і дайте мені зїсти“. Дитину зарізали, обчистили, кинули в натоплену піч, а коли її швидше виймали по наказу дїда, то „зачудували ся, побачивши дитину живу й здорову, що града ся золотими яблуками в руці і навколо неї піч повна червінців. Із пастуха четвертий брат став першим багатем у селі“.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. Издава Министерството на Народното Просвѣщение. София, Държавна Печатница, кн. I, 1889, наученъ отдѣлъ, ст. 65—96 і окремою відбиткою, тогож року, ст. 1—32. Повний підпис.

Буддйські початки „слова“ *le Dit de l' empereur Coustant*¹⁾ і їх риси у славянському фольклорі.

Всім, хто студіював фольклор і літературу середніх віків, доволі звісна ся історія, яка між иншим чинить основу давнього французького роману, написаного віршами, „*Dit de l' empereur Coustant*“, і яка є лише спеціальною відміною легенди про „Фатального Хлопця“, котрого народини, більше або менше чудесні, відбувають ся при пророцтвах, які звіщають його будучу величність. Одна давня французька відміна прив'язує сю легенду до особи царя Кустана (названого так тому, що він *tant cousta* — стілько коштував старого короля, який купив був його на зведене зо сьвіта), батька Константина Великого; друга відміна, віршований роман, дозволяє бачити в фатальному хлопцеві самого Константина Великого.

Основа сеї історії досить розповсюджена в фольклорі, як і в легендарній літературі Європи таї Азії, і численні варіанти її були вже предметом студій чимало славних учених, таких як дд. Молянд і д' Геріко, Масман, Вебер, Веселовский (який опублікував у *Romania* з 1877 текст давнього французького рукопису з Копенгагенської бібліотеки: *Dit de l' empereur Coustant*, з довгою порівняною студією), К. Келер, Гайденайх, Коен і инші. Д. Веселовский додав до документів, уже звісних західним ученим, болгарські пісні опубліковані недавно в збірці

¹⁾ В опіріналі скрізь, — очевидно через помилку редакції видання — *Constant, consta, зам. Coustant, cousta*. Подібних помилок більше. — М. П.

д. Каченовского. З усіх учених, яких я називаю, д. Вебер зближив ся до розвязки питання про походженє сих лєгенд найбільше, тому що він вистудіював між иншим індійську відміну, де герой, фатальний молодець, називає ся Чандрагаса, „той, що всьміхає ся мов місяць“. ¹⁾ (Панове вибачите мені, що не наводжу тут докладних цитат! Я даю лише витяг із спеціальної монографії, яку чейже зможу незабаром оголосити).

Чудно, що се ім'я Чандрагаса не навело на ідею шукати жерела сеї лєгенди в оповіданнях більше або менше фантастичних, які вяжуть ся з історичною особою Чандрагупти, Сандракоттоса грецьких істориків, першого великого короля всеї арійської Індії, діда короля Асоки (Константин Великий буддизму).

Головна ціль мого відчиту — вказати справедливо на буддійські оповідання як на первісне жерело всіх західних відмін, яких ріжнота йде від того, що різні нації західної Азії тай Європи засвоїли собі різні частини буддійської лєгенди. Славянські народи, більше зближені до сходу, зберегли ліпше первісну форму.

Д. Ал. Веселовский у своїй праці про французький роман *Dit de l'empereur Coustant*, поділив численні лєгенди сеї теми на три циклі: перший може бути репрезентований французькими оповіданнями. В сей цикл може бути поміщена найбільша частина лєгенд і народніх оповідань західної Азії тай Європи. Ось їх основа: тут видно старого царя, короля або багатого купця, який сяким або таким способом являє ся при народинах фатальної дитини й чує пророцтво про будучину сеї дитини, що має одружити ся з його донькою й захопити його панованє або його багатство. Сей старий зависник купує дитину, старає ся звести її зо сьвіта, але дарма: пророцтво сповняє ся. З численних варіантів сеї відміни особливо інтересні ті, які знаходять ся в країнах східних Славян, великоруських і малоруських. Старий король називає ся тут Марко Богатий, ім'я, коло якого задержимо ся довше, коли говоритимемо спеціально про гіндустанські лєгенди. В малоруськім оповіданю сказано, що сей Марко Богатий побачив раз самого Бога тай запросив його до свого дому. Бог обіцяє, що прийде, і Марко ладить ся до як найпишнішого прий-

¹⁾ Ueber eine Episode in Jaimini-Bharata, Monatsberichte der Berliner Akademie, 1869, st. 14—25.

нятя такого важного гостя. Він купує червоного сукна, аби вистелити дорогу аж до свого дому, тай ставить вартівників, аби не дали людям ходити сею почесною дорогою. Одного дня (в оповіданню не сказано, що се був назначений день) бачать, — ідуть три бідні старці по червоному сукну. Марко сердить ся, відгоняє їх, боронить їм навіть розгостити ся в своїм домі і містить їх у курнику. Але сі три бідаки були як раз Бог і два ангели чи апостоли. В ночі прилітають іще ангели питати ся, яку долю дати¹⁾ хлопчикови, що народив ся в бідній та смирній родині? Бог відповідає: „Богатого Марка їй царством обладати“. Так і стає ся, не вважаючи на всі заходи Марка.²⁾

На перший погляд усі ті подробиці сходин Марка з Богом, його запросини й т. д. мають уже характер буддистський а не християнський. Дійсну буддистську марку видно в декотрих подробицях, якими змальований фатальний хлопець у малоруських оповіданнях. Той хлопець визначає ся, як Будда, своїм незвичайним голосом, який оповідане називає „ангельським голосом“; околиця, де Марко кидає його, вкриває ся квітками, як звісно, повсюдними товаришками Будди-Сакіямуні від його народин аж до смерти.

До другого цикля належать італіянські хронікарські оповідання (до яких треба додати хроніку опубліковану д. Гайденрайхом і византійську згадку в церковній Історії Калліста), де юмористичні подробиці, аналогічні тим, які ми бачимо в варіантах першого цикля, мішають ся з історією, більше або менше заплутаною, про Константина Великого, сина імператора Констанса Хльора та його наложниці Олени. Відміни, належні до сього цикля, дуже інтересні самі про себе, і викликали в ученому світі живу дискусію, між иншим на сторінках *Romania*, та вони найдалі відбігли від властивого фольклору; ось чому ми лишаємо їх на боці, бодай на тепер.

Третій цикл репрезентований в Європі сербською легендою про заснування Константинополя або Царгорода, міста царів, Цезарів, як воно названо Славянами.³⁾ Одного дня імператор, їдучи на лови, знаходить мертву голову й каже своєму

¹⁾ У Драгоманова: „яку долю він (Бог) дасть“. Наведена в тексті відповідь бога сказана до складу з запитом ангелів Богови (в оригіналі): „Господи, народилась дитина, яку йому долю дати?“ — М. П.

²⁾ Чубинський, Труды (этнографическо-статистической) экспедиции, II, 341—343. ³⁾ Караджич, *Lexicon serbico-germanico-latinum*. 808.

коневі ступати по ній. „За що ти мене топчеш? Я ще можу напакостити тобі“, каже йому голова. Імператор бере її до себе, палить її, тре на порох і замикає в скриню. Але одного дня донька імператора відмикає скриню, знаходить попіл і аби взнати, що воно таке, слинить свій палець, тицькає його в порох, лише й ваготіє тай родить хлопця, який після різних пригод стає засновником Царгорода. Ся сама легенда прицеплена в Україні або Малій Русі до імени Палія, репрезентанта українського простого народу в його боротьбах із Татарами, польськими панами тай аристократичним гетьманом, славним Мазепою.¹⁾ Ся легенда, хоть і надрукована давно, була доси незвісна вченим, які студіювали сей цикл і які зблизили сербську легенду з турецьким оповіданєм про череп, що був причиною смерти двадцятьох чотирох людей, оповіданє, що чинить частину збірки під заголовком Туті-Наме або книга папуї, перекладеної по німецьки д. Розеном. У турецькім оповіданю молодець зачатий від попелу відкриває султанові невірність його любки, яка чинить ся соромливою, а про те ховає любаса, перебраного за жінку. Як бачимо, турецька книга, се лише перерібка персидської книги того самого імени, якої різні редакції вяжуть ся із санскритською книгою Сука-Саптаті, або шістьдесять і два оповідання папуї.²⁾

До всіх отсих літературних редакцій треба додати ще одну, устну, яку знайшов д. Радльоф у Турків або Татар західної Сибірі.

Нові славянські публікації заставили д. Веселовського додати ще четвертий цикл, який може треба буде розділити на два, і який обіймає певні сербські народні пісні й особливо болгарські пісні спеціального інтересу.³⁾ Між сими болгарськими піснями особливо интересна одна: Вдовиця мала девять синів, яких їй узяла чума. З тих синів особливо один був любий матери. Вона поховала його на своїм подвірю та все ходила плакати на його могилу. Раз почувши голос із землі мати рве з могили свого любого сина дві квітки гіяцинту, кладе їх на свою грудь і ваготіє. Вона родить сина, якому сьпіває потім

¹⁾ „Основа“ (український журнал) 1861, ноябрь-декабрь, відділ XIV; Антонович, Последние времена козачества на правомъ берегу Днѣпра, 62—63. ²⁾ Rosen, Tuti-Nameh, I, 85—92; Benfey, Orient und Occident, I, 346—353. ³⁾ Каченовский, Памятники болгарскаго народнаго творчества, I, 226—233.

ось яке бажанє: Да преотмешь на царо царство-то! (щоб ти міг відняти від царя царство!) Цар, якому донесли ці слова вдовиці, каже кинути хлопця в темницю. Після довгих років царя постигла страшенна хвороба (трава стала рости йому з костей, із очей вискакували миши, а в вухах його погана овеча хвороба.¹⁾ Цар гадає, що се наслідок проклонів матери тай посилає шукати костий хлопця в темниці, аби їх післати матери. Але післанці знаходять хлопця живого, що читає євангеліє, яке держить перед ним свята Пятниця, тим часом як свята Неділя (Kyriaké, Dimanche) держить світло. Фатальний молодець устає, йде перед царя, вириває йому очі, вяже йому руки й посилає його на жебраний хліб. Сам він виходить на трон, граючи ся легким жезлом (воно важило 300 фунтів). Остатній рис — буддистський, бо й Будду вважають чоловіком великої фізичної сили і в численних околицях Азії показують іноді його жезла значної ваги.

Не вважаючи на різниці між сими всіма легендами видно досить їх свояцтво, яке треба пояснити їх походженням зо спільних жерел. Ці жерела — легенди індійські й особливо буддистські сконцентровані коло особи Чандрагупти. Я не можу тепер спинити ся коло відмін посередних між європейськими легендами та індійськими оповіданнями, хоть аналіз тих посередних відмін, себ то західної Азії, міг би нам пояснити деякі різниці між європейськими легендами, а мушу взяти ся просто за оповідання, які мені видали ся первісними жерелами легенд.

Чудесне зачатє фатальної дитини, яке ми бачили в легендах сербській, малоруській, болгарській та турецькій, се подробиця, яку віднаходимо часто в індійських історіях, від історії Крішні й самого Будди, аж до царя Вікрамадітії, любого героя індустанських пісень, героя новішого, який притяг до себе велике число подробиць, що були співані перше про божественні особи.

Особливо турецько-сибірська відміна історії про хлопця зачатого від попелу близька індійським історіям про Вікрамадітію.²⁾ У брамінському коментарі до драми Моудра Ракшаза, де представлено початок царювання Чандрагупти, віднаходмо від-

¹⁾ У Др—ова про вуха пропущено. В оригіналі слабкість описана так: Изъ кости му трава проникнала, Изъ очи му муи пролітая, У уши му поганци матиле. — М. II. ²⁾ Jülg, Mongolische Märchen, 73—79, The Folklore Journal, vol. III, p. IV, 321; The Katha-Sarit-Sagara; transl. by Tawney, II, 564—566.

міну про чудесне зачатє: великий цар почав ся від каплі води, якою батько його покропив був свої жінки тай свою наложницю, водою, що нею батько вмив був ноги одного сьвятого мандрівника. Ся подробиця вяже ся з віруванєм одної вішнуїтської секти, де кажуть жінкам пити ту воду, якою микуть ноги сьвятих шефів секти, котрі походять від її засновника, якого вважають за втілене Крішні.¹⁾ Руські оповідання про Марка Богатого похажі найбільше на декотрі подробиці легенд про Чандрагупту. Зразу всі легенди, всі хроніки, як буддийські так і брамінські, дають династії, звалений Чандрагуптою, імя Нандів Богатих.

Буддийські хроніки Цейльону теж розказують епізод, який нагадує погане прийняте Марком Богатим бідаків, під формою яких він не пізнав був сьвятих осіб. Цар Дамананда, або Нанда Богатий, поклав був спеціальну салю, де приймав брамінів. Одного дня в ту салю входить один брамін, на око скромний, але незвичайно розумний і вартний, Чанакія, що хоче сісти на почесне місце. Цар прогонить його і брамін мстить ся висаджуючи на трон Нанди молодця Чандрагупту, якого народини й дїтство пройшли серед обставин незвичайних, навіть чудесних, і якого ображений брамін купує від пастухів.²⁾ Доволї нова збірка індийських оповідань, *Сомадєва*, містить у дуже скомплікованім оповіданю нову відміну історії виходу Чандрагупти на трон Нандів Богатих, оповіданє, яке мусить бути відгуком давнїйших переказів, особливо інтересних, бо в них є ті елементи, які ми бачили в болгарських піснях. Тут царює не сам Нанда, але ворожбит Індрадатта, що завів свою душу в тіло Нанди. Міністер Сакаталя хоче звалити його і дати трон молодому Чандрагупті, але Іога-Нанда (або ворожбит у формі Нанди) вкидає міністра в темницю з його стома синами і каже давати арештованим лиш одну малу мірку рижу і горнятко води (на всіх). Сакаталя пропонує своїм синам давати всю отту поживу одному з товариства, що був би в станї пімстити їх.

Сини вибирають батька і вмирають усі з голоду. Нарешті везир, який є втіленєм одного тенія з товариства Сіви, визво-

¹⁾ Wilson, *Select specimens of the theatre of the Hindus*, III, 22; Barth, *Les religions de l'Inde*, 141. ²⁾ Wilson, *op. cit.*; Turnour, *The first twenty chapters of the Mahavanso and a preface of Pali Buddhistical literature. Ceylon, 1836. Introduction, LXXIV—LXXXII.*

ляє Сакаталю, який пристає до Чанакії, браміна ображеного царем серед обставин, звісних нам із попередніх оповідань, і допомагає Сакаталі посадити Чандрагупту на трон Нанди Богатого.¹⁾ Та сама збірка Сомадеви дає нам відміну історії фатального молодця, який збирає великі багатства (як той в оповіданнях європейського цикля про Марка Богатого), женить ся з донькою царя (гонителя), ставить чудесним способом місто Паталіпутру, столицю Нандів, як се робить хлопець зачатий від попелу, засновник Константинополя в сербській легенді.²⁾

Мені ніколи проаналізувати подробиці навіть усіх цитованих мною легенд, а тим менше посередніх оповідань, гіндуських, арійських, монгольських, турецьких і т. д., які могли би доповнити ланцюг між відмінами буддиськими тай європейськими. Я відкладаю сей аналіз до спеціальної праці, яку надію ся опублікувати незабаром. В усякім разі позволю собі думати, що прочитаного мною досить, аби нас переконати: 1) що європейські оповідання, легенди, казки про сю справу, які між иншим чинять основу французького віршованого роману „*Dit de l'empereur Coustant*“, се лише відгуки буддиських легенд про Чандрагупту; 2) що з усіх звісних західних відмін славянські відміни зберегли найбільше первісних елементів сих легенд. — Отсе буддиське походження цілого цикля легенд, які причепили ся до імени засновника політичної влади християнства, — пригода інтернаціональна в загальній історії цивілізації тай примір, який може доказати вагу фольклористичних студій.

Ми бачимо три століття перед Р. Хр. певну скількість легенд, які ґрунують ся коло царя великої особистої вартости, як Чандрагупта, пройди-світ, мабуть демократичного походження або такий, що в усякім разі опирав ся на демократичних елементах у брамінських царствах, і який за їх підмогою став царем усеї арійської Індії, дав початок династії фільо-буддиській і заснував для неї тай для нової, демократичної релігії нову столицю. Сі легенди по части нові, по части перероблені зо старих брамінських і буддиських легенд про народина й мо-

¹⁾ The Katha-Sarit-Sagara, trans. by Tawney, I, ch. IV, V.

²⁾ Ibid., ch. III. Тут треба згадати легенди про чудесні засновники міста в циклі оповідань про Вікрамадітію, який притяг до себе чимало легендарних елементів історії про Чандрагупту. — *Journal asiatique*, IV-e série, tome III, 239 і д.; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 2. Ausgabe, II, 802, note 1, 760, 808, 806, note 4, порівн. Jataka tales, translated by Rhys Davids, 34—34.

лодість певних божественних осіб. Коло II-ого століття перед Р. Хр., як нам дозволяє догадувати сей аналіз азійських хронік і казок, сі легенди доходять аж до теперішнього Афганістану та Туркестану, і відти починають ширити ся в туранському світі на північ і в європейському на захід. Вони живуть тут захищені, аж поки не знаходять в історичних обставинах особу з кар'єрою й ролю анальотичною кар'єрі й ролі Чандрагупти та його внука Асоки, — Константина Великого. Тоді вони кидають ся, можна сказати, на ім'я цього індивіда, й викликають цілий ряд легенд, доволі різних між собою, але згідних з собою не лише походженням основи, а й своїми натяками на Константина Великого та засновини Нового Риму.

Вибачте мені, коли я скажу вкінці слово спеціально про малоруську або українську легенду в сій справі. Українська відміна нашої легенди цікава тому, що показує, як легендарні елементи дуже старинного походження зберігають ся довго, аж поки не причеплять ся до персонажів зовсім новітніх. Аналізуючи подробиці української відмини, я доходжу до висновка, що вона вяже ся з ірансько-турецькими відминами та що її елементи приходять до нас у досить далеку епоху, в середні віки, бо вони розповсюднили ся в усіх країнах, від Чехії аж до Сибірі таї породили між иншим казки про пригоди героя Сандрилльона, які декотрі вчені, як д. Де Губернатіс беруть за мітичну казку сонішного цикля.¹⁾ Аж ось у XVIII ст. приходить герой історичний, симпатичний нашому народови, козак Палій, похожий на Чандрагупту лише тим, що був демократом, певно своєю поведінкою таї походженням на своїх предків; і казка — фантастичний відгук історії про великого індійського царя, починає ся до цього так новітнього героя!

Яко висновок я позволю собі висловити бажане, з яким, надію ся, згодять ся всі фольклористи. Студіюючи відмини легенд, які чинять частину мого відчиту, я часто наскакував на труднощі пояснити походження між варіантами європейськими та гіндустанськими. Сі труднощі виходять із недостатчі, майже повної, студій фольклору країн посередніх між Індією й Європою, країн східної

¹⁾ Порівн. такі російські казки, як Надзей паповъ унукъ, у Афанасьєва, IV, 113 і д., з легендою про Палія у Еварицького, Край Запорожцевъ, II, 229; чеську легенду у Fricz et L. Léger, La Bohême historique, pittoresque et litteraire, 344; румунську казку у De Gubernatis, Florilegio delle novelline popolari, 66 і т. д.

Азії, де навіть властивий фольклор, себ то устна словесність, навіть Арабів, ледви що зачеплений дослідниками. Треба би бажати, аби увага фольклористів була справлена систематично на ці країни, бо-ж тут великий міст переходу величезної кількості фольклористичних елементів зо східної Азії в наші європейські країни. І коли вільно фольклористови кінчити свій відчит мрією, то я висловив би її: фольклорна експедиція в ті країни, як бувають археологічні експедиції, з такими-ж блискучими результатами.

Congrès International des Traditions Populaires. Première session, Paris 1889. Compte rendu des séances. Paris, Bibliothèques des Annales Economiques, 1891. 8°, 44—52. Статя була читана Драгомановим на 3-тій засіданню конгресу, 31-ого липня (див. тамже ст. 41, 43).

Славянські оповідання про народини Константина Великого.¹⁾

1.

Сербська легенда про заснування Царгорода. — Болгарська пісня про „самотворну“ дитину, яка відбирає престіл у царя Константина. — Їх сербські відгуки. — Сліди схожих оповідань у Чехів і Поляків. — Українська легенда про народини „безбатченка“ Семена Палія. — Велико-руська казка про Попового внука Надзея і присвоєчені казки в східній Європі, особливо казки про богатира Попелюха.

Від давна вже звісна вченому світові сербська легенда про заснування Царгорода, надрукована в Сербському Лексиконі Вука Караджича:

„Серби розказують, що Царгород не поклали люди, а що він повстав сам собою. Розказують, що один цар їдучи на лови наскочив на мертву людську голову, і кінь його настолочив її. Голова промовила: „Ти чого мене топчеш? Я хоть і мертва, а про те можу тобі напакостити!“ Цар учувши се зліз із коня, взяв голову й заніс її до дому. В хаті він її спалив і коли жар почав притухати, потер її на порошок, завив порошок у книжку тай сховав його у скриню. Через якийсь час цар пішов кудись,

¹⁾ Суть отсеї розвідки дана була автором у відчиті на одному з засідань фольклорного конгресу (Congrès des traditions populaires) у Парижі — 31 липня (1889), під заголовком „Origines bouddhistes du Dit de l' Empereur Coustant et leurs traces dans le folk-lore Slave.“

а донька його, дівчина на порі, взяла ключі, відчинила скриню тай почала перевертати річи. Найшовши порох у книжці і не знаючи, що то за порох, вона послинила собі палець язиком, тицьнула його в порох і лизнула трошечки, аби взнати, яке воно; після того знов завила решту в книжку і кинула в скриню і заразже завагонїла. Коли потому почали випитувати її, відки воно взяло ся у неї, то дізнали ся, що се стало ся від голови. Дівчина носила до пори і вродила сина. Коли цар узяв раз дитину на руки, та вхопила його за бороду. Цар казав принести миску жару і миску червоних, аби бачити, чи дитина робить по дурному, чи свідомо. „Коли дитина дурна, то посягне руками по жар, коли-ж ні, то вхопить червінці“. Коли дитині принесли і жар і червінці, то вона — хап за червінці, а жару і не доторкнула ся. Цар переконав ся тоді, що сповнить ся те, що сказала голова. Коли дитина виросла вже на величенького хлопця, цар післав його у свѣт і наказав йому: „Не спинай же ся ніде, поки не побачиш, що бють ся два лиха“. Хлопець, ходячи по свѣту, дійшов нарешті до того місця, де тепер Царгород, і побачив там змию, що обвила ся навколо терня. Змिया хапає терне, а терне коле змию. Тоді той подумав собі: „Ось і два лиха!“ і став розглядати місце з усіх боків; обійшовши навкруги, він наблизив ся до тернини і сказав: „Ось де ми мусимо зупинити ся!“ Що йно сказав се, коли дивить ся, аж від тернини до того горба, куди справив ся, стала стїна, а від місця (де стояв) до тернини, кажуть, і доси нема стїни в Царгороді; як би він не був обернув ся і не сказав: „Ось тут мусимо зупинити ся“, то стїна виросла би була до тернини. Після того він став там царем і переймив царство свого діда^{.1)}

¹⁾ Vuk Steph. Karadschitsch, Lexicon serbico-germanico-latium, Vindobonae, 1852, 808. Поки розглянемо основу цілої сербської легенди, вважаємо за потрібне зазначити, що подробиця про випробоване чудесно зачатої дитини подібнає ся і в жидівських і в християнських апокріфах — і то про Мойсея. Коли донька Фараона показала своєму батькові Мойсея, про якого пророчено за-годі, що він завдасть Єгиптянам сорому на славу Жидів, то Мойсей ухопив корону з голови Фараона і надів її на свою голову. Єгипетські волхви радили Фараонові, аби вбив дитину, але ангел божий, в подобі царедворця, порадив, аби його випробувати жаром і золотом, і коли дитина посягла за золотом, ангел справив його руки на вуглі (Gfrörer, Prophetiae Veteres pseudepigraphi, 205—362. Migne, Dictionnaire des apocryphes, II, 1257—64). Сих апокріфів про Мойсея є й славянські редакції. (Шипін, Ложныя и отреченныя книги

Деко́трі частини сеї ле́генди дово́лі темні. Навіть імя головного героя пропало, і можна його вгадати лише по дії, приписуваній йому — а то по збудованю Царгорода або Константинополя. Найповніше і найяснійше зберіг ся у сербській легенді початок, де розказує ся про чудесне зачатє героя, який опісля стає царем у Царгороді. Але і в сій частині легенди щось очивидячки пропущено, а власне не пояснено відносини старого царя до голови і навпаки.

Повний трагізм і ясність усеї легенди вимагає доконче, аби голова в первісній своїй формі, себ то той, хто її носив за жита, і старий цар, якого царство захоплює опісля син голови, були в ворожих відносинах.

Недавно д. Качановский надрукував у „Памятникахъ болгарскаго народнаго творчества“ (вип. I. Сборникъ западно-болгарскихъ пѣсень, Спб. 1882) пісню, в якій знаходимо той же, хоть і инакше оброблений мотив про чудесні народини героя, який теж забирає престіл одному цареві — цареві Константинови, очивидячки в Царгороді. Пісня ріжнить ся (від сербської легенди) тим, що дає цареві иншу ролю, а то представляє його, що він заходить ся коло того, аби знищити чудотворно народжену дитину, але без успіху.

Ось та пісня:¹⁾

- Тодоро, Тодоро Влаино!
 Останала Тодора Влаина,
 Останала съ деветъ сирочета;
 Чудила се, со-съ ни што да чини;
 5 Прочула се пуста евтинія,
 Евтинія у пуста Софія:
 Куто жито педесѣ грошеве,
 Ока просо дванаѣсе гроша;
 На си-те по дутянь кушила,
 10 На Димитрія до два дутяна кушила,
 Си-те ги я на занаятъ дала —
 Кой тервіа, кой младъ тюрчіа,
 Димитрія на два занаятъ дала —
 Емъ тервіа, емъ младъ патречія.
 15 Прожегна се черна чума —
 Та не біе секаде редомъ,

русской старины, 39 і д. — Порфірьєвъ, Апокриф. сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 289 і д.). ¹⁾ Фонетично не зовсім добре записана. Ред. („Сборника за народни умотв“.).

- Но избира кой-де-ка юнака
 Кой-де-ка юнака по единъ у майтя;
 Удари деветъ мили сина:
- 20 Си-те ги гробишта качала,
 Димитрія у дворъ закопала,
 Одъ заръ: сину „добро итро“!
 Вечеръ иде: сину „добро вечеръ“!
 „Жешка ли е, сину, земляна постельта?“
- 25 Жешка ли е, сину, камена зглавница?
 Жешка ли е, сину, штичена завивка“?
 И му пали по полъ ока свѣшты.
 Одъ жалби е земня продумала:
 „Стига, мале, стига, мило мале!“
- 30 Со-съ свѣшты покрово изгоре,
 Со-съ сълзи гроби истопа“.
 Чудила се сирота Влаина,
 Чудила се самá, што да прави;
 Па улезнá у нова градина,
- 35 Та откинá до два, ми, гунбуля,
 Откинá ги со-съ лѣва-та рака,
 Та ги тури у десна-та пазука.
 Одъ занбулѣ, што че да ю биде?
 Пошла е трудна и дебела;
- 40 Носила го до деветъ мѣсецы,
 Родило се детѣ самотворно:
 Нá глава му златна айманія,
 олъ рацѣ-ты златны крыла трепчатъ“;
- 45 Одъ радости сирота Влаина
 Направи му серебряна люльчица,
 На люльтя-та златени люлила;
 Повила го у свилны пелены;
 Вержа люлька за блага ябука;
 Емъ го люля, емъ му пѣсень пѣе:
- 50 „Люлюй Нане, дете самотворно“.
 Поканила петина-та попóве
 И канила петина кúмове,
 Та керстила детѣ самотворно,
 Турí му имя Юваніё.
- 55 Емъ го люля, емъ му пѣсень пѣе:
 „Люлюй Нане, дете самотворно,
 Да пораснешъ юнакъ надъ юнакъ,
 Да преотмешъ на царо царство-то,
 Да си станешъ най-големъ валиё“.
- 60 Дочуле я комшіе душмане.
 Испишая тая бѣла книга,
 На книга-та това черно писмо;
 Иратия го цару Костадину;
 Расчети го царо Костадино;
- 65 И извика два берза юнака,

- Два юнака, како два голака :
 „Да идете на Влашка-та земня,
 Да идете Влаиини двори
 Ни е бити, ни е, башь, мачёты,
 70 Салъ земёте дете самотворно :
 Де е, сага тува да е“.
 Отилоа на Влашка-та земня,
 На Влаиини-те двори :
 „Добро итро, Влаино невѣсто“ !
 75 — „Далъ Богъ добро, два бърза юнаки !
 Далъ сте дошлѣ леби да ядите,
 Иль сте дошлѣ вино да пиете ?“
 А они по тиё говорятъ :
 „Э, ти-зе-ка Влаино невѣсто !
 80 Ни сме дошли лебе да ядеме,
 Ни сме дошли вино да пиеме.
 Но сме дошли дете да зёмеме
 Твое дето самотворно“.
 Однесоа детё самотворно,
 85 Однесоа на царска-та земня,
 Дáдова цару Костадину ;
 Развилъ го царо Костадино :
 На главу му златна айманлія,
 Подъ рацѣ му златни крѣла трепчатъ ;
 90 Погледá го царо Костадино,
 Па извика Нико зондаджія :
 „Э, ты-зе-ка Нико зондаджіё !
 Отвори-си темни-те зондане,
 Та да ферляшь дете самотворно,
 95 Да го ферлишь у темни зондани,
 Да го ядатъ зми и гуштерьё“.
 Отвори Нико темни-те зондане,
 Та си ферли дете самотворно,
 Да го ядатъ зми и гуштерьи.
 100 Поболѣ се царо Костадино ;
 Обидоа орьё и загорьё,
 Не могоа лѣкове да найдатъ ;
 Поболѣ се много царо Костадино :
 Изъ кости му трава проникнала,
 105 Изъ очи му муи проли́та́я,
 У уши му поганци матиле.
 Проговори царо Костадино :
 „Э, ты-зе-ка Нико зондаджіё !
 Отвори си темни-те зондане,
 110 Ега найдешъ одъ детё косчица —
 Белки, ме е майтя му проклела —
 Та да носишь на негóвата майтя,
 Да си види детё косчица“.
 Отвори си Нико темни зондане,

- 115 Да си тражи одъ дете косчице,
И види:
Дете сѣды на свилна постеля;
Света Петка у skutъ го держеше,
Света Недѣля свѣшта му свѣтеше,
- 120 Дете чати кнѣга вангеліе.
Па си станѣ детѣ Іованіе,
Та си дойде при царо Костадино,
И си фана царо Костадино:
Изверте му тія черни очи,
- 125 Одсѣче му тія бѣли рацѣ;
И му купи дървена паница,
Изнесе го на длеги дръмове;
Па нему по тія оговѣри:
„Аво, цару, аво, Костадину!
- 130 Тува, цару, царство да царуешь!
Тува, цару, кралство да кралюешь!“
Па си праты дете Іованіе,
Па си праты два бърза юнака,
Та ги праты на Влашка-та земня,
- 135 Да доведатъ нему стара майтя.
Пойдоа два бърза юнака,
Пойдоа на Влашка-та земня,
Доведоа негова-та майтя;
Проговѣри негова-та майтя:
- 140 „Ѧ, ты-зе-ка дете самотворно!
Се ми е млекѣ-то истекло“;
Я детѣ по ти оговѣра:
„Аво, мале, аво, старо мале!
Мене-ми е млеко доождало“.
- 145 Детѣ игра съ лека боздугана,
Лека-лека деведесѣ ока,
- 147 И си сѣди на царскіѣ столѣ.¹⁾

¹⁾ Д. Веселовскій у своѣй статі „Царь Константинъ въ русскихъ и южнославянскихъ пѣсняхъ“ (Южнорусскія былины, III—XI, Спб. 1889, 299) дає витяги з піснѣ нр. 38 у збірнику Богорова, якого ми не маємо під рукою. Чума вигубила в Босні 300 дѣтий, 300 парубків і 300 дѣвок, „Па не се Босна запознала“; на останку бере й сина одинака у матери, „Тогасъ са е Босна запознала“. Мати ходить три роки по тричі на день на могилу сина і заводить:

„Помози Богъ, сине Костадине,
Мека ли е дървена постеля,
Меко ли е бѣлъ камень за сглавье?
Въ жалба е земля продумала:
Ой ми ты, Костадинова мале,
Стига тори на гроби доходи,
Въ коса ми са е змня испилила,

При всіх різницях отсеї пісні від сербської легенди, основні обох оповідань очевидячки схожі: і тут і там старий цар старає ся вбити самотворну дитину, якій суджено царювати на його місці, та без успіху. Але й у болгарській пісні первісні мотиви драми затемнені. Вдовиця, мати самотворної дитини, зовсім безпідставно наказує синові захопити царство царя Константина. В первісному мотиві напевно мусіли бути вказівки, що між нею й царем була якась ворожнеча; мати мусіла бажати пімстити ся за те, що цар убив її синів, а може й їх батька. В пісні-ж каже ся, навпаки, що вони вмерли від чуми. Слабо нагадує сей мотив один із варіантів сеї пісні в збірнику братів Міладиновців „Български народни пѣсни“. (Загреб, 1861, нр. 168), де мати „Краљовица, Бановица“, яка сама вбиває „Турчина-воєводу“, сьпіває своєму синові:

Нани, сино, да порастешъ,
На тейковото ти мѣсто,
Мили сино, да поминешъ.

Спеціально про сей варіант ми мусимо сказати, що він належить до дуже численних доси надрукованих варіантів сеї пісні, які, через пропущені мотивів, котрі подибуємо в першій половині наведеної висше пісні зо збірника д. Каченовского, а то мотиву про смерть усіх синів удовиці, і про чудесне зачатє героя-мстителя, а декотрі інші через самостійний розвій подробиць ув основній темі, дістають форму зовсім самостійних пісень.¹⁾ А в тім, і в декотрих із сих варіантів подибують ся

Испилила е до три зжмчета:
Едно ми море църни очи пїи,
Второто ми тънки вежди пасе,
Третьото ми бѣло лице грызе“.

І мати перестала ходити на цвинтар. Тут пісня кінчить ся. Очевидячки, вона повстала з початку наведеної висше пісні в збірнику Качановского (нр. 113) і стала самостійна, приспособивши ся до ідеї, яку часто подибуємо в народній словесности: до ідеї, що мерці не люблять, аби за ними плакати довго й сумно.

¹⁾ Порівн. у Качановского нр. 114; у Міладиновців, окрім показаного нр. 168 ще при 49, 50 і 67; у Чолакова, Българский Народенъ Сборникъ, Болградъ, 1872 нр. 57; у Драгнєва Ямболченїна, Български народни пѣсни, в Български Книжици, 1859, 211—212; у А. т. Ілієва, Сборникъ отъ народни умотворения, обичаи і т. д. Кн. І. София, 1889, нр. 76.

рисн, які ми мусимо зазначити, як через те, що вони дають новий розвій мотивів, згрупованих у нрі 113 Качановського збірника, який мусимо вважати за найстарший і найповніший варіант отсеого круга, так і через те, що ті риси представляють особливости, які послужать нам до пояснення інших пісень, які теж можуть належати до сего круга. В нрі 67 збірника Міладиновців подибуємо бодай мотив про чудотворне зачатє від мармурової окраси, яку сирота Яна, мати героя, що забирає потім царство царевн, носить девять місяців під поясом на білому серці. В варіанті Ямболчаніна Драгнєва дитина зараз після народин промовляє і прорікає свою величність:

„Я стани, мамо, я стани,
Стани ме, мамо, укжпи,
Па ме хубаво повій,
Да растнж, мамо, порастнж,
Че шж царь, мамо, да станж,
Царь шж да станж, мамольо,
И ты при мене царица“.

Поки візьмемо ся за подрібний розбір походження інтересуючих нас оповідань, уважаємо потрібним зазначити паралелі до наведеного висше уступу болгарської пісні в оповіданнях інших народів. Так само як хлопчик у тій пісні, починає говорити зараз же після народин і Будда (порівн. *Le Lalita-Vistara*, trad. par Foucaux, 1884, 78; *Spence Hardy*, *A manuel of Buddhism*, 1880, 149; *Коеппен*, *Die Religion des Buddha*, I, 78 і и.) — і Мойсей (в європейсько-мусульманських оповіданнях. Порівн. *Gfrörer*, *op. cit.*, 331; *Weil*, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 134).

В нрі 50 у Міладиновців (Малечокъ Јованъ) цар дізнавши ся про те, що прорікає Йованова мати, каже своїм „чо'адарям“:

„Варлете го въ атой'те да г' изгазѣтъ“.
Ге варлі'е тіе къ ато'ите,
А това сѣ качи на ат'ои!
„Варлете го въ силне вурне д' изгорить“.
Го варлі'е тіе въ силне вурна;
Кога сутра го видо'а дета,
Скжрсноузе тоа кжде седить,
И ми пейтъ бѣла книга.

Тільки що вказані варіанти зберегають мотиви основи (нр. 113 у збірнику Качановського), навпаки, тойже варіант, надру-

кований ув одній із „Съврѣмненни книжки за прочитание на всѣкого“ кн. III д. I. Р. Блѣскова, Зюмбюль-цвѣте (Варна, 1882, 53—57) розширяє сі мотиви, хоть у ньому пропущено чудесне зачатє дитини. Тут удовиця має двох синів і доньку Станку; сини й донька одружують ся; донька виходить за муж за крайного бідака „нешасного сусїдика“ (клѣто комшийче), але Господь їм поміг і вони придбали не аби-яке багатство; лише, на жаль, не мали дитини.

Станчица булка хубава
 Денѣ ся Богу моляше,
 Нощѣ поклони струваше:
 — „Боже ле Вишенѣ-Високи,
 Боже ле милий Господи,
 Боже ле, я поможи ми,
 Иннами, Боже, рожбица,
 Макарь да й, Боже, жабица.
 Както са Станчица помоли,
 И тѣй я Господь бре зачюль.
 Бре зачюль и й помогналъ,
 Инна ми мжжка рожбица.
 И то са джанамъ породи
 По зименѣ день — Иванов-день:
 Само си име кръщало —
 Лично ми име Иванчу,
 И на чело му звѣздата,
 На грѣди му ясенѣ мѣсецъ.
 Като го видѣ майка му,
 Тя му се радомъ обрадва.
 Иоще три дни не сторила
 Съ златѣ са й рѣженѣ подпрѣла,
 Распаса опасѣ коприненѣ
 Злата му люлка направи,
 Иванча гуди въ люлчица,
 И си Иванча залюля,
 Тѣнка му пѣсенѣ запоя:
 — Няни ми, няни, Иванчо,
 Расти, Иванчо, порасти,
 Да станешъ холанѣ башѣ юнакъ,
 Башѣ юнакъ холанѣ, башѣ левентѣ:
 Царство да си от'тъмнешъ,
 Царството и везирството:
 Царството й, холанѣ, бащину,
 Столпницата й дѣдова“.¹⁾

¹⁾ Початок піснї зовсїм не позволяє передвидїти таке поставленє питання.

Че сж Станчица зачюли,
 Туй Станкинитъ кумшийки:
 Не й сж били комшийки,
 Най й сж биле душманки;
 Скоро възъ царя отишли,
 Отъ царя мюжде да земжтъ;
 И тий на царя думаха:
 — Царю лю, Господарю лю!
 Мюжделеръ олеунъ царю лю!
 Веки на тебе й от'стойну,
 От'стойну на столъ да сѣдишъ:
 Ти пешъ отъ столъ да слѣзишъ.
 Туй Станка, туй душманката,
 Мжжа й са рожба породи —
 И на чело му звѣздата,
 На гърди му ясенъ мѣсецъ;
 То ще на столъ да сѣдне:
 Царство му било бащину
 Я визирството дѣдово. —
 Царю си нищо не рече,
 Ам'си риджали проводи,
 Риджали и тъмничари.
 Скоро Иванча да грабнатъ
 Да го възъ царя занесжтъ. —
 Риджали и тъмничари,
 Скоро Иванча грабнаха
 И го възъ царя занесли.
 Царю имъ вѣрно думаше: —
 — „Риджали вий тъмничари,
 Вий си Иванчо хвърлети
 Въ тъмница черна черница,
 Да знай Иванчю да помни
 Какъ се царство отнима:
 Царството, холанъ, отъ царя
 И везирството отъ визиря“. —
 И го въ тъмница хвърлили,
 Лежалъ е Иванчю що лежалъ.
 Царю риджали думаше:
 „Риджали вий тъмничари,
 Я си тъмница отурете,
 Отурети и очистети
 Отъ Иванчюви кокали,
 Отъ Иванчюви миризми“. —
 Риджали и тъмничари,
 Тъмници от'орили:
 Тъмницитъ сж свѣтнали
 Отъ Иванчюви хубости:
 На чело му звѣздата,
 На грѣди му ясенъ мѣсецъ.

Иванчю на столъ седѣше,
 До опасъ желти желтици;
 Въ рѣка си тифтеръ държеше
 Черно си слово четеше:
 „Царю ше отъ столъ да слѣзи,
 Иванчю на столъ ще сѣдни,
 Веки на царю й отстойно,
 Отстойно на столъ да сѣди;“ —
 Царство й холанъ бацино,
 Столнина е дѣдова.

Повисший огляд варіантів піснї про самотворну дитину і про переняте царства був уже надрукований,¹⁾ коли д. Хр. Константинов передав нам іще два невидані доси варіанти сеї піснї, за що йому дякуємо найщирїйше. Перший із сих варіантів незвичайно важний для нас, бо він потверджує вповні наш здогад про те, що в первісній основі піснї нр. 113 у д. Качановского, сам цар,¹⁾ від якого самотворна дитина відбирає царство, мусїв бути причиною смерти синів удовиці. Ось той варіант, якого давнину й відхил від дальшого розвою теми читач може побачити сам, порівнюючи його з иншими, вже виданими варіантами:

- Хранила маїка кутила
 Ду сеадминана синуве;
 Вадноаш хи маїка исхрани,
 Вадноаш хи маїка іуглави,
 5 Іуглави маїка іужени;
 Седеам іе сноахи дувела,
 Седеам іе лъульки воарзала.
 Причули са са рабутни,
 Рабутни твоардеа каматни.
 10 Іуд дѣ хи зачу Куруна,
 Куруна страшна вуївода;
 Седеам хи сноахи пуробил,
 Седеам хи сина погубил,
 Седеам хи лъульки запусти;
 15 Самичка маїка іустана,
 Каде ходѣаше плачеаше
 И на Бога се молеаше;

¹⁾ В оригіналі сеї уступ аж до о-перед слів „Піснї про вдовиного сина“ надрукований у кінці першої глави, яко доповнене до ст. 141 „Сборника“ або ст. 10 відбитки, з увагою: „Ще декотрі болгарські варіанти піснї про самотворну дитину“. Ми вставляємо сеї уступ у відповідне місце. — М. П.

- „Та помугни ми, Боже ле,
 Іуд духа тьоашка да станам,
 20 Та моаску деатеа да родеам,
 Куруну до́хак да доіде“.
 Та си іа Госпуть пуслуша,
 Іуд духа тьоашка станала,
 Моаску іе деатеа рудила;
 25 Каіну іуд маіка падаше,
 И коарстум ноги сеадаше,
 Само си іуме туреаше:
 „Бре зовете ма мале ле,
 Бугдане лѣута кисеалку“.
 30 Бугдан маіка му питаше:
 „Мале ле стара мале ле,
 Немам ли неакву братуву,
 Братуву маічу баштуву,
 Еа конче маічу еа сабѣ“.
 35 — „Има ми сину има ми,
 Има и конче хранеану,
 Има и сабѣ іогнену“.
 Бугдан кончену васьоадна,
 И іостру сабѣ іукачи;
 40 Га варвеа Бугдан как варвеа,
 Чи фреазеа в гора зеалена
 Чи паіде вода студена,
 На вода млада рубинѣа,
 Рубинѣа гола і боса.
 45 Пак си хи Бугдан викаше:
 „Рубинѣу гола и боса,
 Де сиди Курун вуівода;
 — „Бугдане лѣута кисеалку,
 Видиш ли или нивидиш,
 50 Де има беалу куначе,
 Ден гу іе слоанце іугреалу,
 Портине му са желеазни,
 Там сиди Курун вуівода“.
 Рубинка жеалну заплака,
 55 Та си Бугдану викаше:
 „Бугдане лѣута кисеалку,
 Дену ми еахаш кончену,
 И дену носиш сабѣну,
 По да ми меаса Бугдане
 60 Моену, поарву лѣубовѣ“.
 — „Рубинѣу гола и боса,
 Меаса гу и негуву іе,
 Постуі ма малу почеакаі,
 Дуде са Бугдан завоарне“.
 65 Набарзи конче, хранеану,
 Та іу Куруна іутиде,

- Іудвоан на равни дворуве,
 Та че нах воатреа рѹкаше;
 „Курунице ле нивеасту,
 70 Тука ли си іе Куруна,
 Нах воанка да ми излеази,
 Кончену да ми развеаде“.
 Куруница му викаше:
 „Бугдане лѹта киселку,
 75 Да ли си іуд нас по гулеам,
 Нах воанка да ти излеазем,
 Кончену да ти развеадем“.
 Бугдануму са налѹти,
 Та прахна порти желеазни,
 Та флеазе, воатреа ф хареман,
 80 Іага гу виде Куруна,
 Та прахна меарьмерь пенжури,
 Та ми нах воанка излеазе.
 Бугдан Куруну викаше:
 „Да си ти кажеам Куруне,
 85 Седмина сина губеанье,
 И седеам сноахи робеанье,
 Та му главоана іутсеаче,
 88 Куруница му зароби“.

Записана в с. Петрово (Ахърь-Челебийско).

Другий варіант, який наводимо низше, се оригінальна комбінація мотивів, які по части вже пізнані нами в інших варіантах, а по части нові. Що до остатних завважаємо, що неплідну царицю радять як їй дістати сина, знахарі.

(Сьпіває ся на погачу.¹⁾)

- Не іе родила кралица
 До осжм девет години
 Дунаф е вода препила
 Гора е билки преяла
 5 Да поїде трудна дебела
 Срешта и идат бильарé
 Па на бильарé говори:
 „Бильарé бракъа да ми сте,
 Кажете ми што да чиним
 10 Да поїдем трудна дебела“.
 Бильарé и казуваху:
 „Кралице млада Кралице,

¹⁾ Погáча = баніца = млін — спеціальний пиріг, замішаний і спечений жінками з певними церемоніями, коло якого гостять ся в Болгарії приятельки, сусідки та свояки. Є се жіночий празник, аби діти вели ся. Див. „Словарь болгарскаго языка“ А. Дювернуа, sub. voce. — М. П.

- Земи бел камик од Дунаф,
 На сѣрцето го запаши,
 15 Девет месеци го носи,
 Че поидеш трудна дебела;
 Че родиш мѣшко детенце,
 На царо царство да земе,
 На царо царство богатство,
 20 И па на бано банството“.
 И Кралица ги послуша.
 Везе бел камик од Дунаф,
 На сѣрцето го запаса
 Девет месеци го носи
 25 Пошла е трудна дебела.
 А зѣлва снаа не верва,
 Та си ѝе шега подбила:
 „Снао, хубава Кралице,
 Шо ли си губиш акѣло,
 30 Та правиш свилни пелени,
 И правиш златна љулеѣка;
 Кого че љулеш љулеѣка“,
 Снаа и мило говори:
 „Зѣлво ле, моя Петкано,
 35 Тизе се това не грижи,
 Їа че си љулем детенце“.
 Дошле са девет месеци,
 И родила е Кралица;
 Родила мѣшко детенце,
 40 С роѣно го вино окѣпа
 С пресно го масла намаза,
 Тури го златна љулеѣка,
 Залѣуле мѣшко детенце,
 И си му песен пеѣаше:
 45 „Нани ми нани детенце,
 Големо да ми порастеш,
 На бано банство да земеш,
 На крало кралство да земеш,
 На царо на стол да седнеш;
 50 Банството ти ѝе бабино
 Кралството ти ѝе дедово
 Царството ти ѝе бащино“.
 Дека е дочул млат Стоѣан,
 Та ми е ошел код царо,
 55 Та па на царо говори:
 „Царо ле, царо честити,
 Не ѝе родила Кралица
 До осѣм девет години,
 Дунаф ѝе вода препила
 50 Гора е билки приѣла
 Да поѣде трудна дебела.

- Сретнала си е бияре,
 Пошла е трудна дебела
 И роди мѣшко детенце
 65 Сака да ти земе царството
 Оти му било бащино".
 Царо е пратил улаци,
 Та са донели детенце
 Детенце сас Кралицата.
 70 Ка са унели детенце,
 Доде да каже Кралица,
 Детенце си продумало:
 "Царо ле, царо честити,
 Защо довеждаш майка ми
 75 У тия пресни денове;
 Саде мене да повикаш
 Я че ти кажем царството,
 Защото ми е бащино,
 Земи си това писмонце".
 80 Да видиш какво ми е царството.
 И като царо погледна,
 Зема си царо писменце
 Како го царо прочети,
 Дете седнало на столо,
 85 И млат Стоян си остана
 Дете го тури желатин.

(Чута від Катіна Петрова в м. Софії).

Окрім сих варіантів друкує ся в отьому „Сборнику“, ¹⁾ в відділі для народніх умотворів (ст. 44—45) іще два варіанти, записані д. Константиновим у Софії. В них розвій мотивів відхилив ся від первісної основи до того, що ті пісні вже тра-
 тять характер історичних легенд і переменяють ся в пісні життя
 родинного, в яких мотив є довга неплідність жінки. В одному
 з них (нр. 2) зрештою ще зберіг ся старий мотив про перей-
 манє царства від царя, але сильно змнякшив ся і не зовсім
 успішно звязаний з новими мотивами: чоловік неплідної жінки,
 яка не мала дитини девять років, каже різникам убити її —
 але показує ся, що вона була тяжка. Коли розрізали їй живіт,
 то побачили, що

Мѣшко са дете испрале,
 На главица му крѣстенце,

¹⁾ Т. II, 1890 р. — М. II.

На половина сабленце,
И десна рѣжа книжленце.

Дитина каже, аби її занести до батька, котрому говорять :

Царю ле, царю честити !
Та зєми това писменце
Молим те да го причетиш.

Цар прочитав у письмі: „Дете му зєма царството“ і звертає ся до батька дитини за поясненєм чуда, але той не хоче дати нїякого поясненя. Тоді дитина промовляє :

Царю ле, царю честити !
До дека іазє порастєм,
Башта ми да є джелатин;
Девет месеци потѣрпє,
А девет дєна нєтѣрпє
Та мє сирачє остави.

Пісєня кінчить ся отсими словами :

Остави царо Лалотє, (батько дитини)
Турнѣ го царо желатин.
Растє дєтєнцє порастє
Зєло на царо царството.

Другий варіант (ст. 44, нр. 1) зберігає лише мотив, як бездітна жінка носила девять місяців камінь на серці і потім кинула його в колиску, але камінь лишив ся каменем; нарешті жінка молить ся Богу і Бог каже ангєлови дати душу каменєви.

Піснї про вдовиного сина, що відбирає царство якомусь сильному царєви, є й у Сєрбів. Але записані доси варіанти їх (порівн. у Караджича, Сєрпєскє народнє пїєсмє из Хєрцєговинє, нр. 25 і у Ястрєбова, „Обычаи и пїєсни турєцкихъ сєрбовъ“, II. виданє 1889, 477) не представляють нїчого самостійного і є чистими відгуками тих болгарських пісєнь, у яких ся тема передає ся з пропуском мотиву про чудєснї народини гєрєя, як напр. нр. 49 у Міладиновців або нр. 114 у Качановського. В варіанті д. Ястрєбова основа оповіданя ослабла, як і в декотрих болгарських варіантах так, що вжє й не зга-

дує про те, що молодець захоплює царство, а лише розвиває ся теку про чудесне увільнене його від лютих переслідувань царя:

К'д отвори ту т'мну т'мницю,
Т'мниця му од сунця засија',
Сам Дејан ми у стопове седи
Пред нїме је софра позлађена
И на софру пребела погача,
На погача пребела ченица,
На ченица свеђа упађена,
И на софру чаша руйна вина,
На рамена два бели голуба.

Є вказівки, що й у Чехів тай Поляків істнували, а може й доси існують оповідання похожі на сербські та болгарські, але вони ще не записані науково-етнографічним способом, себ то докладно так як їх оповідає простий нарід.

У книжці дд. J. Fricz i L. Leger, *La Bohême historique, pittoresque et littéraire*, 1867, 344, у статі д. Фріча: „Національна ідея в поезії й оповіданнях Чехів“ знаходимо ось яке оповідане, яке автор передає власними словами так:

„Один гробар мав доньку, яка помагала йому в щоденній сумній праці. Дівчина, присуджена змалку на самоту, навчила ся інстинктивно збирати в одно місце кости, які знаходила по-розкидувані по могилах, складала їх у правильні піраміди тай робила з них віктарі. В черепи, які їй служили за чаші, вона кидала приноси з квіток.

Донька гробарева росла і ставала все красша та красша. Одного разу, коли вона вийшла з цвинтаря зачерпнути води з криниці, стало ся так, що один череп упав із віктаря і почав котити ся за нею. Вона швидко підняла мертву голову і сказала: „Чи не поклала я тебе на яке місце, негідне тебе? Втихомири ся, я знайду тобі красше місце“. Вона поцілювала череп і поклала його на віктар. Але від того часу череп не попускав ся вже ніг дівчини і котив ся за нею скрізь; сам гробар налякав ся сего чуда, пішов до ворожки, а за її порадою спалив череп і дав своїй доньці з'їсти попіл. За рік дівчина вродила хлопця — богатиря. Новонароджений провів свої молодечі роки коло піль гори Бланіка, під тіню лип, і сходив ся з душами

вмерлих вояків (які жили в горі). А хто знає, може вже й став їх вовводою“ ?¹⁾

Форма сего оповідання, розуміє ся, не простонародня; декотрі подробиці, особливо зближене героя з горою Бланіка і спячими в ній вояками, видають ся нам доволі підозреними: видно, що автор бажає обробити оповіданє в дусі свідомого національного месіянїзму; але основа оповідання взята напевно з народніх уст (як кажуть етнографи) і належить очевидячки до сербської легенди про заснуванє Царгорода.

Подібне оповіданє мусів чути і польський поет Юлій Словацький. Попель, герой його поеми *Król-Duch* — син одної відьми. І Попель теж чудесно зачатий від попелу й пороху лежачих на полі битви мертвих тіл. На тім полі битви впало було племя відьми. Попель, себ то роджений від попелу, страшенно хоче пімстити ся на ворогах, що вбили його предків, із попелу яких він сам зачатий.

Згадане висше польське оповіданє, так сильно перероблене Словацким, що тепер ледви можна завважити його первісну, чистонародню основу, наближає ся більше до болгарської пісні про самомотворну дитину, яка зачала ся від зівлялої квітки на цвинтарі і підрісши забрала царство царя Константина; українська легенда про народини козацького вовводи Семена Палія, навпаки, повторяє майже точка в точку початок сербської легенди про заснуванє Царгорода.

Може не буде зайвим сказати болгарським читачам дещо про історичне значінє Семена Палія. Головний театр діяльности сього героя — частина України на правому березі Дніпра, яка чинить тепер Київську губернію. Сю родючу країну, одну з найбільше заселених провінцій Росії, прилучено в 1654 р. в купі з иншими козацько-українськими землями до московського цар-

¹⁾ Легенда про подібних вояків, які сплять у якійсь горі, поки настане час, аби вони вийшли та сповнили якийсь відомий релігійний або патріотичний подвиг, розповсюджена у різних азіатських і європейських народів. Се відгук іранських месіянїстичних вірувань. Про славянські варіанти сеї легенди порівн. Кузьмичевського, Шелудивий Буняка въ в украинскихъ народныхъ преданіяхъ (Кіевская Старина, 1887). До вказаних там варіантів мусимо додати: Danica, 1809, 63—64; Archiv für slavische Philologie, I, 276. Диви й болгарські легенди про Марка Королевича, що спить у горі. Пор. Grohmann, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, 10 і Періодическо Списание на Българското Книжовно Дружество, Май и Юний 1885, 445—446.

ства, по договору гетьмана Богдана Хмельницького. Але в 1667 р. правобережну Україну відступлено знов Польщі і після того Московщина, Польща й Туреччина умовили ся, задля вигоди тих трьох царств, полишити сю країну пустою серед своїх володінь. Український нарід не міг пристати на такий присуд і через те почав самовільно колонізувати країну, тим більше, що тяжке терпіне з одного боку від польської аристократії в західно-українських землях (Волинь, Галичина й и.) і з другого аристократії в східно-українській Гетьманщині (тепер Чернігівська та Полтавська губернії) — се терпіне родило силоміць охоту в масі українських поселенців рушити на вільніші землі. На чолі тої колонізації став Семен Гурко, прозваний ще (імовірно найперше в Запорозжю) Палієм. Сам Гурко був із лівобережної України і брав участь у козацькій ополченню, яке польський король Ян Собеський зібрав був на правобережній Україні проти Турків, і яке опісля польський уряд марно змагав ся знищити, тому що бояв ся його впливу на простих селян. Коло 1700 р. Палій, який називає ся тоді козацьким полковником Хвастовським, став фактично паном тої широкої країни на правім боці Дніпра, і почав змагати до злуки тої країни з лівобережною козацькою Гетьманщиною, яка була під панованєм Московського царства. Московському правительству, розуміє ся, було миле те вбільшене володінь і війська, але воно бояло ся, аби не зняти проти себе Польщі, вкупі з якою тоді Петро Великий воював проти Шведів. Окрім того тодішній гетьман лівобережних козаків Іван Мазепа, якого простий нарід у Гетьманщині та в демократичній Запорозькій Січі не любив за його аристократичну політику, бояв ся, що популярний у Запорозжю Палій, злучивши ся офіційально з підданими йому (Мазепі) козаками, буде вибраний гетьманом двох Україн. У 1704 р. Мазепа, за згодою царя, заманив Палія до себе й арештував його. Після того Палій був засланий кудись у Сибір і лишив ся там до 1709 р.

Коли Мазепа перейшов на бік шведського короля Кароля XII, Петрови Великому треба було поставити проти Мазепи якогось популярного на Україні чоловіка, але хоть Палій і був би воював проти Мазепи тай Шведів, то справа його на правобережній Україні вже пропала. Петро Великий казав знищити козацькі оселі на правім березі Дніпра і віддав сю країну польській державі, в руках якої країна й лишила ся до розділу тої держави в XVIII ст.; при тій нагоді сю країну прилучено

до Російської Імперії, але людність її вже була від давна закріпощена польською аристократією.¹⁾

Ми розказали коротко історію Семена Палія і через те, що, як побачимо в дальшій ході отсего досліджу, оповідання, які нас цікавлять, повстали первісно далеко давніше і далеко дальше на схід і причепилися до історичного героя, якого роля була подекуди аналогічна Палієвій ролі, а власне до демократичного героя. Чудно, що ті оповідання на Україні причепилися до такого недавнього чоловіка, як Палій, тим часом коли у таких споріднених і відносно близьких Українцям народів, як Сербі та Болгари, вони причепилися до далеко давнішого чоловіка, славного особливо в церковній історії. Сей факт представляє один із найцікавіших примірів літературного атакізму.

Між тими легендами про Палія, які живуть і досі в устах українського простого народу, є й одна про народини його, якої перший варіант був поданий д. П. Ревякиним і надрукований в „Основі“ 1861 р. (XI і XII кн., відд. XIV, 29—30.²⁾) Ось та легенда:

„В Мотовилівці (село Київської губернії, коло Хвостова)³⁾ колись жив собі з жінкою, з діточками чоловічок. Раз виїхав він орати. Оре він да просить Бога, щоб хороше вродило. Жінка обідать йому принесла; чоловік і пообідав, да все працює. От, над-вечір, чує він, що плуг його за щось задержався. Дивитця — якась здоровенна трупя голова. „Господи Боже мій! се, видно, яка-небудь лицарська голова“, подумав чоловік. „Не

¹⁾ Подробиці історії про Палія диві в монографії Вол. Антоновича: „Послѣднія времена козачества на правомъ берѣгѣ Днѣпра“, 1868 р., Київ.

²⁾ Коло варіанту Ревякина стоїть ось яка примітка: „Записано одъ Тараса Ярового, изъ села Красної, Васильківського повіту 1847 р. Яровому було тоді 85 годъ“. — В. Б. Антонович, резюмуючи се оповіданє про Палія тай друге, теж подане П. Ревякиним, у своїй монографії „Послѣднія времена козачества на правомъ берѣгѣ Днѣпра“ (1868 р., Київ, 62—63) заважає: „Записано А. І. Лоначевськимъ в околиці Білої-церкви, в селі Гребінка. То само і в „Основі“ 1861 р. Листоп.-Груд. Відд. XIV“. Бажало би ся побачити надрукованим оригінали записаних д. Лоначевським оповідань тай інших їх варіантів, які імовірно не важко знайти в околиці Білої-церкви та Хвостова. Недавно д. Мордовців надрукував у „Новостяхъ“ (1889, 8 март) варіант, який є лише відміною Ревякинського варіанту, зложеного з памяти.

³⁾ Слова в скобках — додаток Др—ова. — М. П.

добре, як вона буде ваяти ся по полю; треба її закопати на цвинтарі і одслужить панахиду за душу умершого“.

Подумав-погадав, а тимчасом сонечко зайшло. Чоловік обережно положив голову в хустку і пішов до дому, а дома положив голову на лавку і сів вечеряти. Сіли коло його і діти і жінка; попоїли вони галушок чи чого¹⁾ Бог послав, — може, й нічого, опріч хліба сьвятого, не лучилось, — повечеряли, встають,²⁾ а жінка подивилась на голову, да й сказала:

— Оця голова мабуть на своєму віку багацько хліба переїла.

— Буде вона ще їсти, — одказала голова.

— Еге, так ти таківська! — говорить чоловік. — Не треба-ж тебе нести на цвинтарь да служити панахиду. Знаю я, що с тобою робить.

Узяв її, виніс за свій вишневий садок, у чисте поле, розіклав багаття, давай палить. А голова горіла-горіла, поки стала порошок³⁾ так як от сахар. Подививсь чоловік і Бог знає з чого, взяв ту білу порошок в хустину (наче насміяв ся над нею), приніс до дому і мовчки положив на полицю.

Незабаром, може через день, пішов він з жінкою до церкви, а в господі остались тільки дочка да малий хлопець. Дочка вже і борщ застала в піч, уже і жокшину зварила: сказано — день воскресний; осталося тільки посолить страву, — так нема ж соли.

— Оттам, Галю, на полиці лежить у хустині щось біле; мабуть сіль, — говорить брат.

Сестра стала на лавку, взяла хустину, подивилась і говорить братови:

— Не знаю, чи се сіль.

— Лизви, то і визнаєш, — каже брат.

Вона покоштувала раз — нічого, в друге, в третє, і говорить:

— Оце яке нудне! — і положила знов на полиці.

От минає неділь десять, а може і більше, — упала дочка в ноги батьку-матері і говорить:

— Я в тяжу; оттак було і так.

Почував батько гижку, поморщив ся: треба йти до пана да розказать усе, як було. (Тоді за такий сором дуже карали).

¹⁾ У Др—ова замість „чи чого“ — „і що — и каквото“. ²⁾ У Др—ова: „встала жінка“ і т. д. ³⁾ У Др—ова додаток: „білою“.

Розказав усе, як було. Пан одібрав од його хустку, а через пів року дочка привела уже сина. Охрестили його і назвали Семеном Безбатченком.¹⁾

Ще Афанасьєв вказав на схожість отсього українського оповідання про Палія „безбатченка“ з початком великоруської казки про Надзея, попового внука, яка має богатирський характер, але він поясняє ту казку, згідно з теорією своєї школи, мітологічно тай бачить у народженю героя від попелу спаленої голови безпосередній останок якогось небесного громового божества.

Ось та казка, записана в Ржевському повіті (Тверської губернії):

„Какъ не въ какомъ царствѣ, не въ какомъ государствѣ, якъ живъ попъ, попъ удовъ, и какъ была у ептаго папа доць яго радная. Ета, братиць ты, такъ ёнъ барёгъ яе, и какъ ёнъ ни їдзиць куды у приходъ, ёнъ завсягды вьзетсь ей гастинцыки: що епта прихожани знають, що ёсь у нашего папа доць и надабитсь ей какъ - нибуть гастинцыкавъ паслатсь. И поѣхавъ ёнъ у приходъ — вёретъ за двинадцать дзиревня; ну, ета ёнъ з' причастямъ паѣхавъ, и тамъ ёнъ причастивъ цалавѣка; ну ладна, и прибярагли яго воцинна харашо. Ну, ёнъ и забывъ, щобы гостинца доцьки дали, ну, ёнъ и сѣвъ з' евтсимъ и паѣхавъ дамовъ. И їдзится ёнъ па дароги, и гарится цалавѣцная галава на дароги, и уся згарѣла, только попилъ ядинъ астаецы. Ёнъ было праѣхавъ, патомъ и уздумавъ: „Щожъ я праѣхавъ? видъ цалавѣцная галава гарится; дай я вазьму, у карманъ евтатъ папялокъ улажу, связу дамовъ и пагрябу“. Ну узялъ ёнъ у карманъ яго и усыпавъ, сѣвъ на лашадъ, апять и паѣхавъ дамовъ. Ну, пріяжжантсь къ двару, и сувстрйкантсь яго доцька, з' лошади знимаитсь яго; у яго

¹⁾ Викладаючи зміст отсього оповідання, д. Антонович дивить ся на нього яко на примір тих народніх легенд, у яких „ізза містичних (?) обставин народніх оповідань видно повно тай ясно історичний характер Палія крізь „иншешовну“, алегоричну форму оповідання“. В тім оповіданю про народини Палія, по словам першої великої монографії автора „народня фантазія характеризує його значіне, яко відновника давно пропалого козацтва в Західній Україні“. Той погляд на сю легенду, який відповідає загальним уявам націоналістично-етнографічної школи, настілько невірний, як невірний напр. і погляд, що в показаних у нашій статі в І т. отсього „Сборника“ легендах зберегли ся риси болгарської гостинности або германських звичаїв.

забалѣла галава, видна з' вѣтру, и яна спатєь яго палажила на парину. Ну, патомъ яна уздумала ета: „Ахъ, батсюшка жъ мой нябоєь гастинца привѣзь!“ Яна и цапъ у карманъ: евтатъ жи папалокъ абаратився ларцыкамъ. Ну, ета яна выхватила етатъ ларцыкъ и кажить: „Ну, ларцыкъ! харашо; а ня знаю, какъ яго атлажить“. Ну, вотъ яна выхватила и лизнула яго и забяреминила. Хто носить па нядзѣлямъ, а яна па цасамъ; дайшло да таго уремя, що радзить, и радзила; ну, сійцаєь патомъ яго и ахристили, наркли имя Надзей, паповъ унукъ“.¹)

Далі розказує ся про чудесне виростанє хлопця і про його небеспечні забави з ровесниками (Надзей викручує їм руки, голови й т. и.), потому про його подвиги в лісі: як він усмирив медведя й викоренив кілька дубів, як ходив по сьвіті і здивався з богатирем Горинею (Вернигора в українських казках), але тут казка вриває ся; далі повинні би ще йти інші епізоди подвигів героя з його товаришами, як Гориня (Усиня, Дубиня й т. и. в великоруських казках, — Прудіус, Вернидуб і т. и. в малоруських), як він убивав щасливо чудовища, поборював різні перепони і нарешті як оженив ся з царівною: так само як в інших подібних казках, де розказує ся про богатирів, зачатих, як Надзей, ріжними чудесними способами, як напр. у великоруських казках про Івана Биковича або Кравия-сина, в українських про Сучченка, Покотигорошка й т. и.

В примітці до одного з варіантів казки про Івана Биковича, якого вродила корова від юшки з чудесної риби, зловленої бездітною царицею, яка вродила від тої риби Івана Царевича, а потому й її кухарка (Івана, Кухаркина сина), Афанасьєв наводить ось такий початок:

„Жилъ былъ царь, у него была дочь. Разъ какъ-то поѣхалъ онъ на охоту за краснымъ звѣремъ и перелетными птицами, подѣзжаетъ къ одному озеру, глядь — плаваетъ въ озерѣ золотая голова. Говорить царь: „Кто поймаетъ мнѣ эту голову, того щедро буду жаловать“. Бросились охотники въ воду, плавали-плавали — никто не поймалъ золотую голову, а поймалъ ее самой послѣдній псарь. Царь обрадовался, привезъ золотую голову, никому про нее не сказалъ и поставилъ въ своей комнатѣ. Черезъ нѣсколько времени собрался онъ опять на охоту,

¹) Виписано нами до-слова з А. Н. Афанасьєва, Народныя русскія сказки. Изданіе третье, дополненное біографическимъ очеркомъ и указателями. Подъ редакціей А. Е. Грузинскаго. Москва, 1897, т. I, ст. 181, — М. П.

отдасть ключи своей дочери: „Вездѣ ходи, только въ мою спальню не заглядывай!“ Вотъ царевна пошла съ своей нянькою по дворцу гулять, не утерпѣла и зашла въ отцовскую комнату; увидала тутъ золотую голову: „Что за диво! посмотри-ка, нянька“. Съ того самого часу и царевна и нянька обѣ сдѣлались беременны. Воротился король, видить, что дочь тяжела, и сталъ ее допрашивать: „Говори, съ кѣмъ живешь?“ — „Знать не знаю, вѣдать не вѣдаю, отчего это приключилося. Зашли мы съ нянькою въ твою комнату, увидали тамъ золотую голову, и съ того часу обѣ сдѣлались беременны“. — „Хорошо, говоритъ царь, если вы обѣ въ одинъ день, въ одинъ часъ разрѣшитесь — правда твоя; а если да въ разные часы, тотчасъ твою голову срублю“. Пришло время рожать, и царевна и нянька въ одинъ день, въ одинъ часъ, въ одну минуту родили себѣ по сыну, и нарекли ихъ однимъ именемъ: Иванъ-царевичъ, да Иванъ-нянькинъ сынъ“. ¹⁾

В противенстві до казки про Надзея, попового внука, тут голова не палить ся, і зачатє робить ся просто від погляду, а не від попелу голови; (щось подібне побачимо пізнійше, розглядаючи індійські казки про безбатченків або самотворних дітей), але герої згаданої више казки сповняють майже такі самісінські подвиги, як і герої в подібних українських і навіть інших східно-європейських казках, напр. казках про Попелюха, Попялова й и.

Такий напр. Попелюх, герой одної казки в збірнику Драгоманова (Малорусскія народныя преданія и рассказы 262 і д., галицький варіант), або Попялов у Афанасьєва (нр. 72. вар. із села Погаря, Чернігівської губернії). Ті особи мусіли бути зразу дітьми попелу, аж потім, коли подробиця про їх чудесне зачатє щезла, мусів нарід почати думати про них, що вони звуть ся так тому, що „сиділи в попелі“, як напр. ув однім варіанті у Чубинського, (Труды экспедиції въ юго-западный край, II, 323, Царевич-Дурень). В декотрих великоруських казках про подібних героїв бачимо ось яку ірадацію в віддаленю їх від теми про зачатє героя від попелу спаленої голови: богатир вилазить із соснового пня, який поклала на піч одна баба, аби висох (Афанасьєв, I, 286²⁾) або з ріпи, яку кинула одна баба в піч, аби загріла ся: найперше з ріпи родить

¹⁾ А. Афанасьєв, Народныя русскія сказки, изд. 3, т. I, ст. 163. — М. П. ²⁾ З. вид. I, ст. 178. — М. П.

ся дівчина, яка від медведя дістає сина, той син товаришує з Горинею, Дубинею й н. (Пізнійше матимемо нагоду поговорити про героїв зо звірячими іменами). Нарешті в великоруській казці „Зоряка, Вечерка и Полуночка“ (в Афанасьєва, нр. 80¹), одна вдовиця родить (без наведення способу, як зачала), трьох синів у різні моменти одної ночі. (Пор. у Я. Эрленвейна, Русскія народныя сказки, 1882, 129). В одній українській казці (у Драгоманова, ст. 299) каже ся лише: „дідова дочка чогось забеременїла, так не звісно з чого“. (Пор. у вар. на ст. 304 то само й про одну з трьох удовиць). Зовсім схожа з українськими казками про Попелюха і з близькими їм що до мотиву казками про Настасю Прекрасну та сина дідової дочки, яка зачала не знати з чого (Драгоманов, ст. 299) є румунська казка про царського сина Попелюха, який був названий так уже тому, що стояв „у попелі холо печи“ (*Revue de linguistique*, нр. 3, відти взяв її й De Gubernatis, *Florileggio delle novelline popolari*, *Storia universale della letteratura*, VIII, 66). Попелюх (у німецькому перекладі Aschenhocker) є героєм і одної фінської казки, яка містить і кілька інших мотивів: казки про трьох братів, що мусїли переночувати в певному місці за чудесну наречену та за деякі чарівні річи. (*Emmy Schreck, Finnische Märchen*, 1887, нр. 5). Ми вважаємо можливим твердити, що як волоська, так і фінська казка перейняті від сусідніх Славян, у яких подібні казки далеко більше розповсюднені і тісно звязані з казками й лєґендами про чудесні народини (від попелу спаленої голови) не лише декотрих лєґендарних героїв, але й декотрих історичних осіб.

Та як би там не було з фінськими й румунськими казками, але згогад наш, що існувала зразу ембріотенїчна звязь між лєґендами, як українська лєґенда про народини Палїя, зо східно-славянськими казками про чудесно-(без батька й переважно від попелу спаленої голови) зачатих богатирів, сей згогад потверджує ся й тим, що в однім варіанті лєґенди про Семена Палїя (як убив Семен діавола) Палій називає ся ще й Семен Попельник, Попелюх тому, що як був у Запорожу, то зразу „все було в попелі валяв ся“. (Еварницкій, Запорожье

¹) З вид. I, ст. 173. — М. II.

въ остаткахъ старины и преданіяхъ народа. Спб. 1888, II, 229 і д. Порівн. „Основа“ й Антонович, *op. cit.*¹⁾

Як бачать читачі, то між Славянами досить широко розповсюднені оповідання про героїв, зачатих без батька, безбаченків або самотворних дітей. Всі вони визначають ся блискучими подвигами і доходять до власти. Ті оповідання або мають абстрактно-казковий характер (особливо у Великорусів), або походять більше на історичні легенди, звязані з певними історичними особами й місцевостями (у Сербів і Болгар), або нарешті появляють ся в одній і другій формі (в Українців). При всій різниці тих різних оповідань, схожість між декотрими з них і загальні основні риси в інших бють сильно в очі і при найповерховнішій погляді. Очевидячки, всі ті оповідання мусять мати спільні жерела. Вже по аналогії з іншими подібними нагодами можемо шукати тих жерел напевно на сході — і дійсно, порівнюючи згадані висше славянські жерела з азійськими, можемо дійти мало-по-малу до найстарших із них — індійських. Але поки візьмемо ся за сей дослід, мусимо поглянути на захід від славянського світа, бо там є ще одна або навіть дві форми оповідань, які доторкають ся Царгорода і царя Константина, так само як болгарське та сербське оповідане, а рівночасно вони близько повсючені й з іншими широко розповсюдненими в славянському світі оповіданнями, в яких, без порівняння з тими західно-європейськими варіантами, не можна би було побачити щось рідне таким оповіданням, як сербська ле-

¹⁾ Інший варіант отсього оповідання, без імени Палія, диви у Драгоманова, Малорусскія народныя преданія и рассказы, 42; у Чубинського, Труды экспедиції і т. д. Подібні оповідання є й у Великорусів, Поляків і Хорутанів. Диви: Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края, нр. 83; Archiv für slavische Philologie, V, 641; Веселовскій, Разысканія въ области русск. духовнаго стиха, VI—X, 327, 458. В тих варіантах герой убиває чорта і дістає від ангела чудесну зброю. Д. Веселовскій бачить у тих оповіданнях останки якогось Одиного міта. При сій нагоді зазначимо ще одну подробицю в наведених варіантах у д. Еварницького, яку ми мали нагоду вказати й у I книжці отсього „Сборника“, в оповіданню про Папарима: в нагороду за вбитє чорта Палій просить Бога через ангела, аби дав йому жити стілько, що й місяць: „як місяць старіє ся, то нехай і я старію ся, як же він молодіє, то нехай і я молодію“, і Господь згодив ся на те. Потім і за військо Палія каже ся, що воно родить ся і вмирає а відтак знов родить ся.

генда про заснування Царгорода або болгарська пісня про самостворну дитину, що захоплює престіл царя Константина.

II.

Західно-європейські оповідання про народини Константина Великого: французький середньовічний роман про імператора Coustant-a та його подоби в *Gesta Romanorum* і народніх казках. — Руські казки про Марка Богатого та щасливого хлопчика. — Оповідання про народини й молоді роки Константина Великого в середньовічних хроніках і повістях в Італії, Німеччині й Візантії. — Найновіша вчена література про всі ті оповідання: примітки братів Грімів, праці Г. Вебера, Р. Келера, Веселовського, Гайденрайха, Коена. — Неможливість, аби були спільні жерела тих оповідань на європейській суші і доконечність шукати їх в Азії.

Засновникови Царгорода приписує чудесні народини і стара література різних західно-європейських народів. Із дотичних літературних творів, задля схожості з устними славянськими оповіданнями, тай задля важности яко показчик дороги, перейденої цілим інтересуючим нас циклем оповідань, найінтересніший середньовічний французький роман про царя Coustant a, звісний у двох редакціях: прозаїчний і віршованій. Перша надрукована вже віддавна Moland-ом і Hericaut у *Nouvelles françaises en prose du XIII siècle* (3—32). Текст другої скопійований Смітом із одного рукопису в Копенгагській бібліотеці і надрукований російським академіком Веселовським у *Romania*, 1877 р. з просторими порівняними дослідями. Ці дві французькі легенди подібні до себе тим, що представляють засновника Царгорода (котрого називають Coustant) яко фатального молодця, християнського і плебейського походження, який захоплює царство царя поганина.

Раз той цар (Muselins у прозаїчній редакції, Floriens у віршованій) ходив зо своїми двораками по Царгороді і проходячи поуз одної хати зачув, що мучить ся жінка християнка при злогах. Рівночасно він побачив, що в віконці показав ся чоловік, який то молив Бога, аби не дав його жінці мати дитину, то знов, аби поміг їй чим швидше вродити. Той чоловік був астроном і пояснив, що як би дитина вродила ся швидше, то

вмерла би, а як би вродила ся пізнійше, то одружила би ся з царівною і переняла би царство. Цар хотів перешкодити сему пророцтву і взяв дитину з собою, розпоров їй живіт і хотів вирвати їй серце, та один дворак спинив його й обіцяв йому, що кине дитину в море. Але замість того він заніс її в християнський монастир. Калугери знайшли хлопчика, покликали лікаря і заплатили йому страшенно дорого, аби його вилічив (за те його й назвали Coustant, бо багато грошей коштувало його вилічене, *il coustoit trop au garir*). За 15 років імператор побачив знов Кустана (по прозаїчній редакції — в монастирі, а по віршованій — у Візантії): ігумен монастиря оповів його історію цареві, який знов узяв хлопця з собою і післав його, аби заніс комендантові одного замку письмо, де тому наказувало ся, аби вбив віддавача письма. Але Кустан перед тим, нім явив ся перед комендантом, задрімав; царівна побачила його, залюбила ся в нього, знайшла у нього письмо і підміняла його иншим, де наказувало ся комендантові, аби її віддав за муж за того молодця.

Імператор прийшов у замок по весілю і признав сам, що дурень той, хто хоче відвернути те, що сам Господь наказав. По його смерті Coustant став царем і дав своє ім'я Візантії.¹⁾

Основа сеї повісти зайшла ще в середні віки й у Німеччину, де була звязана між иншим і з іменем імператора Кон-

¹⁾ Віршоване „слово“ *Li dit de l'empereur Coustant* пускає ся в ось яку етимологію:

Le roi Coustant que mult amerent
 Pour ce que nobles entoit
 Et que nobles oeuvres faisoit
 L'appelloient Coustant le noble
 Et pour çou et Coustantinnoble
 Li cyte de Bissance a nom.

(Царя Кустана, якого дуже любили, бо був чесний чоловік і сповняв чесні діла, називали Coustant le noble і з того й місто Візантія носить його ім'я „Coustantinnoble“ — Кустантин чесний).

Прозаїчна редакція називає, згідно з історією, сина Кустанового (Констанса) Константином, але каже, що Візантія названа по імені першого (Кустана) — „pour son père Coustant qui tant cousta — від батька його Кустана, який стільки коштував“.

рада, за яким, по німецькій редакції, настав Генрих, син прогнаного Конрадом графа, з яким імператор переспав раз у гірській колибі.¹⁾

Ще брати Грімми вказали на свояцтво сього оповідання з деякими, переважно німецькими, народними казками,²⁾ а в 1869 р. І. Вебер, за підмогою Р. Келера порівняв німецьку легенду тай виложене висше французьке прозаїчне оповідане про Кустана з ріжними азійськими оповіданнями, а особливо з одним із епізодів у вкороченій індійській епопеї Магабгарата, яка приписує ся Джайміні.³⁾ Ті порівняння доповнив д. Веселовский у згаданому виданню французького віршованого „слова“ (Dit) про імператора Кустана, і при тій нагоді ввів до порівняного огляду матеріалу й руські казки про Марка Богатого, в тім числі й звисний тоді український варіант (у збірнику Драгоманова, 329—332).

А що ті казки представляють деякі подробиці, важні і задля загальної ієнеальотії оповідань про засновника Царгорода, особливо задля ієнеальотії славянських і французьких оповідань, то ми вважаємо за потрібне нагадати тут зміст оттих казок, особливо по варіанту Чубинського (Труды експедиції і т. д. II, 341—343), який ще не був надрукований тоді, як появилася стаття д. Веселовского в Romania.

Особливість того варіанту, взагалі схожа з ріжницями декотрих великоруських варіантів, про які згадаємо низше при докладнішій розборі східно-славянських редакцій тих казок, міститься в тім, що в початку варіанту розказує ся про те, як Марко Богатий запросив у гості Бога, але не пізнавши його, коли той прийшов із двома апостолами, одягненими за жебраків, не прийняв його і ледви дозволив йому переночувати з товаришами в курнику. Але сестрі Марковій стало їх жаль, і вона лишила їх у кухні, нагодувала і дозволила їм перебути там ніч.⁴⁾ Стоячи під вікнами вона вчула, як прилетіли два ангели

¹⁾ Gesta Romanorum, herausg. v. H. Oesterley, st. 20.

В примітках показані деякі варіанти, на яких тут не місце спити ся.

²⁾ Прим. до нру 29 звисного збірника „Deutsche Kinder-und Hausmärchen“.

³⁾ G. Weber, Über eine Episode in Jaimini-Bharata, в Monatsberichte der Berliner Academie, 1869.

⁴⁾ В великоруській версії Афанасьєва III, 109, Марко геть вигоняє гостей, але донька Маркова Анастасія Прекрасна впрошує

і запитали ся Бога, чим назначити дитину, яка тої минути народила ся у місті? „Богатого Марка їй царством обладати,“ сказав Бог. — Коли вчув се Марко від сестри, то пішов шукати того хлопчика, знайшов його, купив тай кинув у сніг, але ангели бережуть його від смерти. Проходять купці, беруть хлопчика з собою й заводять до Марка. Марко знов купує його, забиває в бочку й пускає на море, де його знаходять якісь баби.¹⁾ Через кілька років Марко, вчувши, що хлопець живий, знайшов його знов і післав до свого зятя з письмом, де наказував, аби той нацькував на нього собак, аби його розірвали, але в дорозі Господь здибає хлопця тай переміняє наказ: замість аби нацькувати собак, у письмі написано, аби зять оженив хлопця з якоюсь дівчиною (але не сказано з котрою). Як було написано в письмі, так і стало ся — а собаки замісто хлопця розірвали Марка, коли той прийшов у гості до свого зятя, і так „той хлопець живе і обладає царством богатого Марка; така-то Божа воля“, кінчить казка.²⁾

свого батька, аби дозволив їм переночувати бодай у хліві, за що Господь зробив її участницею в щасливій долі новонародженого тої ночі хлопчика.

¹⁾ В варіанті у Драгоманова бочка припливає до монастиря.

²⁾ Далі, при подрібнійшій розборі сих казок, ми доторкнемо ся їх варіантів, які знаходимо на балканському пів-острові, а тепер спеціально для болгарських читачів вкажемо на казку нр. 66 у збірнику Шапкарева (із Гевгелії) „Български народни приказки и вѣрвания“, Пловдивъ, 1885, де тема про Марка Богатого вкорочена і змінена.

„Одного часу хлопчик чужинець прийшов і переночував у чужій хаті. В хаті, де власне ночував хлопчик, народила ся була дівчинка днів тому три. Того вечера прийшла баба з декотрими иншими жінками вколисати новонароджену дитинку. В ночі чужинець хлопчик чув, що „Наржчиците“ (Суділиниці) назначили малу дівчинку для нього, себ то його нареченою. А хлопчик зо страху, аби не сповнило ся се завічання справді, встав рано і, як не було нікого в хаті, взяв дівчинку, виніс на двір і настромив на кіл від плота, тай утік. Мати дівчинки, перешукавши її в хаті і не можучи її знайти, вийшла на двір і шукає її. І що бачить? — Дівчинка настромлена на кіл верх плота, і то ще на дуже лихому місці!*) Мати зняла її і довела незадовго до здоровля.

По довгому часі, коли дівчина виросла і стала великою дівчиною на порі, стало ся так, що її засватали за того самого хлопця, що настромив був її на кіл, але так, що не знали про се ані він, ані її мати, ані батько, ані сама дівчина.

*) „Лошо место“ = „самодівсько играло“ — місце танцю „самодив“ або „самовил“, істот похожих на українські русалки. — М. П.

Д. Веселовский, порівнюючи подібні казки з французьким романом про *Constantin*, здогадує ся, що основа одних і других є східна і очевидячки зайшла в Європу через Візантію (*Romania*, I. c. 197). Д. Веселовский вяже тісно з тими оповіданнями сербську легенду про заснування Царгорода, тай з оповіданням про походження й молодість Константина, як його передає італіянський анналіст XIII ст. Яків Аквенський (*Jacobus Aquensis, Chronicon Imaginis Mundi*), і як його повторяє за Яковом, одно столітє пізнійше, *Fazio degli Uberti* в своїй книжці *Dittamondo*. По остатньому оповіданню, Константин був нешлюбним сином Олени, яка по наказу апостолів Петра і Павла, котрі явили ся їй у сні, вийшла із Тревїру, де царював її батько, і пішла на прощу в Рим. Тут її побачив і полюбив імператор Констанцій, і мавши з нею діло полишив їй свій перстїнь. Олена породила хлопчика, і назвали його Костантином. Коли Константин виріс, побачили його одного дня купці і були вражені його подібністю до царя Констанція. Купці зараз же рішили покористувати ся сею обставиною задля сповнення хитрого замислу. Тоді грецький імператор у Візантії та римський імператор були страшенні супірники, один старав ся захопити царство другого. Купці рішили зловити Константина і представити його грецькому імператорови (Валерію) з фальшованим письмом від римського царя (Констанція), де остатній буцїм-то пропонував Валерію, аби віддав наступницю-доньку свою за його сина, подавача письма. Ошука повела ся і купці відпили з новоженцями й дуже богатими дарами з Візантії, та по дорозі задержали ся на однім острові й полишили там молодят, відобравши від них усе багатство, з виїмком того дорогого каміня, яке грецька цариця дала потайно своїй доньці. Але подорожні знаходять нещасних молодят і відвозять їх у Рим, де Константин знаходить свою матір. Олена бере від

Через якийсь час, коли вже були одружили ся, розмовляли з собою чоловік і жінка, і жінка сказала своєму чоловікови, як то колись, як вона була маленька, третього вечера по її народинах, прийшов був до їх дому один чужинець і переночував у них; а рано, коли він пішов, матуся знайшли її настромлену на кіл від плота, і як мати її знайшла і зняла з кола, і після того довела до здоровля. Тоді чоловік її порозумів, що то він з нею зробив був так, коли вона була мала, тай повірив, що від „судженого або писаного“ не можна втекти.

Ми не сумніваємо, що в Болгарії знайдуть ся инші подібні казки, більше зближені до первісної основи варіантів.

молодиці тайні прикраси, наряджує ся препишно, являє ся перед Констанцієм і показує йому свого сина і його жінку тай перетінь. Римський імператор узаконює Константина, який по його смерті наслідуює царство.

Д. Веселовський признає всі виложені оповідання за галузи одної й тої самої легенди (Romania, I. с. 181), яка по його класифікації існує в трьох відмінах: 1) французькій, 2) італіянській (ріжницю між ними д. Веселовський поясняє бажанем італіянського хроніста помирити легенду з історією) і 3) сербській. Статя д. Веселовського викликала рецензію д. Р. Келера в „Zeitschrift für romanische Philologie“, II, 180. Р. Келер доповняє паралелі д. Веселовського вказуючи з одного боку на схожі з повістю Якова Аквенського італіянські новелі (Урбано або Манфред, Фридрих Барбароса або імператор Антоній), а з другого боку на устний сибірсько-турецький варіант оповідання сербського, надрукований у збірнику Радлова (виданому Петербурскою Академією) — але не годить ся з д. Веселовським і не хоче признати, що існує якесь свояцтво між трьома наведеними оповіданнями, які, по думці німецького вченого, походять на себе лиш іменами героїв — у сербському навіть зовсім не названо імя Константина і говорить ся лише про місто, яке носить його імя. Навіть питанє про причіпку азійської фаталістичної казки до особи Константина Великого в Византії, на думку Келера, нерішене.¹⁾

Те з трьох оповідань, яке д. Веселовський називає італіянським, мало честь бути предметом пізнішого досліду з боку дд. Гайденайха і Коена. Перший з них подирав у саксонських бібліотеках і видав окремих латинський роман про Константина та матір його Олену, писаний по всій імовірності у XII—XIV ст.²⁾, а потім дослідив той роман докладно в Archiv für Literaturgeschichte (X. Band, 1881, ст. 319—363, Der Libellus de Constantino Magno ejusque matre Helena und die übrigen Berichte über Constantin des Grossen Geburt und Jugend).

¹⁾ Пізніше Р. Келер дав іще деякі малі поправки до статі д. Веселовського, напр. що до того, що оповіданє про випробованє Мойсея не біблійне (ми вже вказали вище, що воно знаходить ся в апокрифах). Додамо ще, що фаталістична казка, яку д. Веселовський наводить зо збірника Nahn-a, не альбанська, а грецька.

²⁾ Incerti auctoris de Constantino Magno ejusque matre Helena libellus. E codicibus primus edidit Fd. Heydenreich. Lipsiae, 1879.

Основа сего роману та сама, що в повісті Якова Аквенського, лише що роман далеко обширніший, особливо в подробицях, де розказує ся про знасилуване (defloratio) Олени Констанцієм¹⁾ і про житє Константина з його жінкою та матір'ю в Римі після його виратування з острова, де його були покинули хитрі купці. Між иншим Константин звертає увагу імператора своїми успіхами в турнірах, після чого Олена доказує походженє свого сина подарками Констанція.²⁾ Сама Олена являє ся рівночасно яко господиня гостинниці (stabularia) заведеної за гроші, які дістала за дорожочінности своєї невістки. В сїм рисі зберіг ся спомин із найстарших переказів про занятє Олени тоді, коли вона пізнала ся з Констанцієм.³⁾ У своїм досліді Гайденрайх показує й инші варіанти сего роману в середновічній письменности (у Івана Веронського, письменника XIII ст., який цитує в числі своїх жерел якусь історію Бритів, Prefata Britonum historia,⁴⁾ у Петра de Natalibus, Венеціанського єпископа † 1406 — Catalogus sanctorum, lib. VII, cap. 73).

І Гайденрайх, як Келер, не годить ся з думкою д. Веселовського, що ся група оповідань про Константина посвоячена з тою, до якої належить французький роман або сербське оповіданє. (Archiv, op. cit. 352, 354), але здогадує ся, що може Сербі переняли тему свого оповіданя, яке первісно не мало нічого спільного з засновником Царгорода, від Византийців. Що ще у Византийців існували легендарні оповіданя про народини Константина, се доказує ся ріжними подробицями тай алузіями, зібраними доси навіть при теперішнім неповнім досліді византийського письменства (Диви у Гайденрайха). А в тім, із тих указок найблизше стоїть до виложених висше оповідань лиш оповіданє у Нікіфора Калліста, церковного історика XIV столітя. Задля порівняннє з легендарним матеріялом, який читач знайде в нашій розвідці, ми не вважаємо зайвим дати осьде зміст отого византийського оповіданя про народини й дїтство Константина Великого.

¹⁾ В ориг. хибно „Константином“. — М. П.

²⁾ Св. Амросий Медіоланський, який жив незабаром після Олени, називає її stabularia. Порів. у Гайденрайха, як пізнійше благочестиві люди, скандалізовані сею обставиною, змінили переказ.

³⁾ І по сїм двом письменникам Константин перемагає свого батька на турнірі. Сей рис нагадує звисний епізод у Шах-Наме.

⁴⁾ В ориг. хибно: „Константином“. — М. П.

⁵⁾ В ориг. помилка: „Константанта“. — М. П.

По Нікіфору Каллісту, Констант був післаний на схід і спинився в Дрепанумі, коло Нікомедії. Там його взяла сильна похоть. Коли гостинничник дізнався про те й побачив царські розкоші та блиск царської свити, то привів йому свою доньку, дівчину дуже гарну і саме на порі (Олену). Констант після злуки з нею подарував їй багряну одіж. Тої самої ночі він мав чудний сон, який його дуже налякав: сонце намісць ізійти, як звичайно, на сході, зійшло над західним океаном. Після того Констант попросив батька Олениного, аби беріг її чистоту та виховав сина, якого вона породить. І потім завернув ся в Рим і став Цезаром і Августом. Через якийсь час імператор Діоклеціян навідався до Нікомедії й вислав послів у Партію. Посли повернули і до Дрепанума. Один із них образив страшенно сина Олениного. Олена виявила, чия се дитина тай показала багряну одіж, яку була дістала від його батька. Тоді Констант завів свого сина в Рим, але що лякав ся своєї законної жінки, то завів його до Діоклеціана, у якого був тоді й Галерій. Константина (сина Константового) навчено грецьких наук, але яко вихований у християнстві, він ненавидів імператорів за те, що вони переслідували християн. Імператор, дізнавши ся від віщунів, що Константин не лише заволодіє всею римською імперією, але й знищить геленське ідолопоклонство тай стане горячим поклонником Христа, задумав хитро погубити його і післав його на те в Єгипет. Галерій засів на нього ранійше в Палестині. Але Константин, дізнавши ся про се, по наказу Божому, покинув Нікомедію, поїхав у Галлію до свого батька, який перед сенатом укоронував його на царя.

Як бачить читач, се оповідане лише в декотрих загальних точках доторкає ся до легенд, які нас займають; найбільше нагадує воно основу французького роману про імператора Constant-a (пор. сон, який віщує величність сина Олениного, зависть імператорів і виратуванє Константина від їх лихих замислів). Із сего ясно, що ті легенди дійсно мали за жерело якісь византійські оповідання, та вони мусіли різнити ся від оповіданя Нікіфора Калліста, а власне мусіли бути більше фантастичні, але такі оповідання не зберегли ся у властивих византійських редакціях або бодай не знайшли ся доси. В рецензії на брошуру Коена (Achille Coen, *Di una legenda relativa alla nascita e alla gioventù da Constantino Magno*, Roma 1882), якої ми, на превеликий жаль, не могли мати в руках, д. Веселовский, відповідаючи як самому Коєну, так і Келеру тай Гайденрайху, майже від-

рікає ся від своєї думки, що є якась зв'язь між сербськими оповіданнями про заснування Царгорода та французькими романами про імператора Coustant-a (Romania 1885, 137—143). У своїй статті „Константинъ Великий въ славянскихъ пѣсняхъ“ він уважає сим разом сербську легенду та й болгарські пісні за дальший тяг із боку „народного творива“ того процесу, який витворив французькі та й італіянські оповідання про Константина, яких сліди д. Веселовский знаходить у Византійця Калліста, як він каже і в своїй рецензії на Кюенову брошуру. Він догадує ся, що ті сліди місцевого європейського походження, забувши, що в передущій своїй розвідці з поводу роману про імператора Coustant-a сам навів кілька азійських варіантів як оповідання сербського, так і основи французького оповідання про Кустана.¹⁾

Недавно д. Веселовский вернув ся знов до легенд про народини Константина Великого в одній із своїх „Мелкихъ замѣчаній къ былинамъ“ у „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ (1889, Май), де додає до матеріалів, які доти мав, новонадрукований вірменський варіант оповідання про хлопчика вродженого від попелу спаленої голови,²⁾ та й українську легенду про народини Палія, вказану д. Мордовцевим (у „Новостяхъ“, 8 марта 1889, „Нѣчто для господъ ученыхъ“) і окрім того кілька середньовічних британських оповідань про чудесну дитину (Мерлін, Аврамії, Амвросій), яка зраджує невірність цариці (так само, як народжений від попелу хлопчик у вірменськім оповіданю) або помагає покласти якийсь замок, хоть ріжні тайні сили старають ся перешкодити тому. — Сей рис нагадує подекуди епізод у сербській легенді. — Д. Веселовский признає вірменське та й сербське оповіданє за найповнійші з усіх подібних оповідань і зближає перше з одною з по-

¹⁾ Передаючи зміст французьких та й італіянських легенд про народини Константина і наводячи після того два відривки оповідання Нікіфора, д. Веселовский говорить: „Легко можна бачити, з яких елементів і з яких понук повстала Константиновська легенда. Треба було помирити незаконне походженє Константина, яке не могло йому відкрити дороги на престіл, із пізнійшою його величністю: і його народини оточують ся чудесами“ і т. д. і потім каже: „але народня фантазія не спинила ся на сій реабілітації: народини Константина не лиш оточують ся ріжними чудесами, але й самі ті народини стають чудесні. Так у сербських переказах“ і т. д. (Южнорусскія былины, III—XI, 294—295).

²⁾ Далі ми наведемо се оповіданє.

вістий в індійській книзі „Сімдесять оповідань папути“ — (Сукасапаті), повість, яку ще Лібрехт і Бенфей рівняли з європейськими оповіданнями про Мерліна. (Orient und Occident! I. Liebrecht, Merlin, 141; Benfey, Nachtrag zu Merlin, 344). Але вірменське оповідане, се лише повторене, — і то доволі невдале повторене — одного оповідання із персидсько-турецької книги Туті-Наме (книга про папути), яка сама не є ніщо инше, як підправка індійського збірника Сукасапаті тай чинить як у загалі, так і сим разом, перехід від повістий збірника до їх більше західних варіантів. Сам д. Веселовський у своїй розвідці з поводу „Dit de l'empereur Coustant“, розбираючи сербську легенду про заснування Царгорода, згадує, що початок отсего оповідання йде з Туті-Наме. При уважнім порівнянню сербського, українського та вірменського оповідання з оповіданем Туті-Наме не важко бачити, що жерелом усіх трьох мусіла бути якась подібна остатній перерібка якогось відповідного індійського оповідання, якого Сукасапаті є варіантом.

Отсе була би, як бачить читач, відносно не мала література про оповідання, які нас займають. Після сего загального огляду годі не сказати, що ся література і навіть сей добір склали ся більше випадково ніж систематично.¹⁾ Що до зрівняння того матеріялу та пояснення його, то можна сказати, що наука зробила крок у зад, а не на перед, особливо після статі Вебера (який звернув увагу на азійські варіанти європейських оповідань в роді французького роману про імператора Coustant-a) і після першої праці д. Веселовського, яка доповнила звисний західним ученим матеріал кількома славянськими варіантами. Після тої праці теоретичний бік питання про сей матеріал або був засипаний механічним доббором нових оповідань, або був скуплений коло суперечки: в якій степені можуть найти ся жереда для всіх тих оповідань на византийському ґрунті? Але коли стояти лише на сьому ґрунті тай взагалі навіть лише на європейському, то ніяким чином не можна дійти до иншого переконання, окрім до того, що є якась схожість між

¹⁾ Годі не зазначити характеристичної обставини, що український переказ про Палія, надрукований іще 1861 р., був незвисний спеціалістам по історії літератури, навіть у Росії, поки не звернув на нього уваги ділетант у своїй газетній статейці „Нѣчто для господъ ученыхъ“ 1889 р.

усіми розбраними оповіданнями і то більше в їх загальнім фантастичнім характері, ніж у змісті, — а подекуди, що вони лише взагалі звязані Константином і Царгородом.

А що значіне сеї схожості і сего зчеплення не можна відкинути зовсім і не можна й сказати, що воно припадкове (тут ми годимо ся з Р. Келером), то не лишає ся нічого, лише здогадувати ся, що жерела даних оповідань треба шукати далі від Візантії, і то не лише в однім оповіданю, але в цілому крузі оповідань, який повстав по часті із зільляня їх з іншими, по-свояченими з ними зміркованем і характером. Навіть коли судити а рїогі, лише по аналогії з іншими подібними нагодами, то й тоді мусимо шукати того круга в Азії, як се каже Вебер, що з усіх учених найбільше наближив ся до рішення питання про емібріологію оповідань, які нас тут займають. Із свого боку ми постараємо ся порівняти систематично ті оповідання з подібними їм азійськими, і тоді буде видно, в яку країну, в який круг оповідань і до якої історичної особи заведе нас се порівняне.

III.

Азійські варіанти сербської легенди про народини засновника Царгорода тай української про народини Палія; оповідане вірменське, ірансько-турецьке (Туті-Наме), індійське (Сука-Сантаті) та сибірсько-турецьке. Стичність остатніх з оповіданнями буддійсько-монгольської книжки „Арджі-Бурджі“ тай індійською історією про Вікрамадітію (Вікрамачарітрам). Самотворна дитина в індійських релігійних оповіданнях, брамінських і буддійських. Походжене від них європейських казок про чудесне зачатє декотрих героїв і вплив вавилонських картин на ті казки.

Пічнемо дослід азійських подоб інтересуючих нас оповідань із варіантів сербської легенди про народини засновника Царгорода тай української про народини Палія. Географічно найблизший із тих звісних у печати варіантів є вірменський, надрукований у російським перекладі в „Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа“ (вип. VII, 2, ст. 77. Черепъ — Царъ) і передрукований д. Веселовским у петербурським „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“, 1887, Май, 41 і 42). Ось той передрук:

„В столиці одного царя жив купець. Раз він їхав берегом одної ріки і побачив, що в воді пливе людський череп, який повторяв звичайним людським голосом: „За життя вбив я сто душ, а потім убу ще сто“. Купець узяв череп до дому, спіхав його в ступі, а порох ізсипав у торбинку і повісив у своїй кімнаті. В його відсутності 13-літня його донька, яка не жила добре зі своєю мачохою, хотіла отроїти ся, тай ковтнула пороху, думаючи, що то трійло, завагоніла й породила хлопчика. Бездітна мачоха полюбила дитинку. Коли вернув ся до дому купець, то не зрадив своєї доньки, побачивши тут руку Всевишнього. Дитина росла не днями, але годинами; коли їй було три роки, то виглядала на 15; а після 10 років стала високим, струнким і гарним парубком. Раз тамошній цар, походжаючи перед своєю палатою, завважав, що з басейну підскочила риба, отворила широко уста, засьміяла ся голосно цареві в очи, тай сховала ся. Ні один із мудреців царевих не міг витолкувати йому сього чуда і за те цар казав утяти їм голови. Тоді явив ся мудрий молодець, онук купця, казав розбити підлогу в кімнаті, де жила одинока 15-літня донька царя, і в спідній кімнаті найшли кілька хлопців, коханків царської доньки. Всіх перевішано, богато й ще інших покарано ізза сього смертю; і так сповнило ся пророцтво черепа: цар зробив того молодця своїм першим везиrom — і не маючи законних наступників, віддав йому при смерті свою власть. Так він став найсильнішим царем із усіх царів свого часу“.

Ми вже завважали в кінці II глави, що се вірменське оповіданє є не що инше, лише доволі кепська перерібка оповіданя з Туті-Наме. Воно цікаве для нас лише через своє географічне становище між варіантами, з одного боку, більше східних азійських країн, де склала ся персидська „Книга папуї“, яка переведена тай перероблена й по турецьки, і де знаходимо й устний варіант отсього оповідама — і з другого боку, варіантами України тай Сербії, де ми бачили початок двох легенд, схожих з початком вірменського оповіданя.

Як ми згадали више, персидська „Книга папуї“, Туті-Наме перероблена з індійської книги Сук-Сапатті, себ то „сімдесять (оповідань) папуї“. Ся книга названа так тому, що в ній цілий ряд оповідань поставлений ось у які рамки: купець, який мусів розстати ся з жінкою на довгий час, купив за великі гроші папуї тай коса, що вмів говорити по людськи, і наказав жінці, аби в усіх важких пригодах

радила ся сих птиць. Незабаром у його жінку залюбив ся принц, який прислав до неї посередницю, аби закликала її до нього. Кіс порадив пані, аби не йшла, і за те був убитий; хитрійша папуґа задумала задержати жінку наказом: „Іди, але вмій відпекати ся, як хтось!“ На її питанє папуґа розказувала пригоди і доходячи до найітереснішого місця, все питала ся: „як же зробив сей або ся?“ тай обіцяла, що заспокоїть збуджену цікавість жінки, коли лишить ся того дня в хаті. Так минуло 70 ночий, поки не вернув ся чоловік. (Усіх ночий і оповідань зо вступом і кінцем є таким чином 72).

На жаль „Сука-Сапататі“ доси не видана і не зовсім добре звісна європейському вченому сьвітови. Два її рукописи, які існують в Європі, се певно лише вкороченя якогось повнішого тексту.

Зроблений в початку сього столітя Греком Італіаносом (який жив в Індії від 1786 до 1833 р.) переклад не добрий, — як показує ся тепер. (Надруковано той переклад у купі з його перекладами Гітопадеси й Панчатантри в Атенах 1851 р.). З якогось санкритьського збірника мусів бути перероблений персидський, який однак до нас не дійшов. Знаємо лише, що по одній такій переробленій редакції мусіла бути зложена в XIV ст. персидька книга Туті-Наме письменником Зія-ед-Діном, родом із Нахшебі (у Туркестані), називаним звичайно Нахшебі (помер 1329 р.).

Але й ся редакція, в якій є лише 52 оповіданя, доси не видана, а лиш описана, що правда, досить основно, Перчом у *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1867, vol. XXI, 505—551. Із сеї редакції зробив у XVII ст. Мугамед Кадірі вкорочене, яке було надруковано в Калькуті 1816 р. в купі з англійським перекладом. Із англійського вона була переведена в 1822 р. на німецьке Ікеном (Stuttgart) і в 1825 р. на французьке (Les 35 contes d'un perroquet par Marie d'Heures, Paris). Ще в XV ст. з наслідуюваня персидької редакції Туті-Наме зладжено й турецьку; вона ріжнить ся доволі сильно від першої і була перекладена двічі на німецьке: Tuti-Nameh, Das Papageienbuch, von Georg Rosen, Leipzig, 1858 і M. Wickenhauser, Die dreissig Nächte, Hamburg. 1863; idem, Die Papageimärchen, Leipzig, 1873). Основне оповіданє „Книги папуґи“ тай усі майже оповіданя, які містять ся в ній, повторяють ся і в багатьох інших збірниках східних і європейських казок і розповсюднені і в устній словес-

сности різних азійських і європейських народів. Замітні італіянські редакції історій папути, яко взірць устного повторення цілої комбінації повістей далекого чужого походження.¹⁾

В персидській редакції Нахшебі та в турецькій Туті-Наме знаходимо й історію про чудесний череп і його сина. Початок того оповідання майже такий самий, як початок цікавих нас легенд сербської і особливо української. А що для нас доступний лише переклад турецького тексту, то ми й спинимося коло нього, але мусимо заважати, що міркуючи по викладі Перча, сей переклад мало різниться від редакції Нахшебі.²⁾

„В країні Ємен жив давно купець на імя Джевар-Шінас, який окрім доньки не мав інших дітей. Раз, походяючи по полю, він наскочив ненадійно на людську голову. Взяв він її в руку тай став придивляти ся. Череп був високий і на чолі були написані рукою Всемогучого слова: „Сей череп убив за життя 80 душ людських, а за якийсь час по його смерті згине через нього ще 80 душ“.

Джевер-Шінас прочитав напис і дуже зачудував ся. „Сей череп, сказав він сам до себе, мусів бути якогось багатиря, бо сказано тут, що погубив він за життя 80 люда. Або може то був, подумав він собі потім, який кат, що умертвив на царській службі 80 душ, а може й який злочинник, що вбив хитро тих 80 душ. Хотів би я бачити, що се за чудо божє“. Сказавши се він узяв череп і заніс до дому. Ввійшовши в хату, потовк череп на порох, сховав його у скриню тай замкнув старанно в коробочку“. Не вважаємо за потрібне наводити до-слова дальший епізод, як завагоніла донька купця від пороху, пішовши в не-присутности свого батька оглядати його дорогоцінності і знайшовши коробочку з зловіщим порохом. Як і в виложених вище варіантах, дівчина тицькає пальцем у порох, лиже й родить сина, якого називають Ібн-ель-Гаїб, син тайни. Хлопчик був розумний, чесно й гарно вихований. Коли вернув ся до дому батько дівчини, то побачив, що написана в безконечній вічно-

¹⁾ Див. Benfey, *Pantschatantra*, 20, 273 і д.; Pertsch, *op. cit.*; Rosen, *op. cit.*; Landau, *Die Quellen des Decameron*, 2. *Ausg.* Stuttgart, 1884, 89 і д.; Clouston, *Popular tales and fictions*, 1887, II, 196 і д.; Crane, *Italian popular tales*, 1885, 167—183 (переклади збірників Comparetti, Pitre, De Gubernatis і и.).

²⁾ Pertsch, *op. cit.* 530 (23 ніч); Rosen, *op. cit.* II, 85—92 (У Кадірі сеї історії нема).

сти доля незмінна і що боже назначене мусить бути сповнено тою дитиною.

Через якийсь час у те місто прийшли купці, які привезли дороге каміне. Джевер-Шінас купив кілька каменів, але хлопчик заявив, що се просте скло, що нарешті признали й купці. Стали вони тоді просити Джевера, аби дав їм хлопчика, тай той намагався йти кудись далеко, аби з нього не насмівалися сусіди, що прозивали його „безбатченком“. Купці завели хлопчика у своє місто, де був учений везир, що мав 40 рабинь, із яких наймилійша йому була Камджуй. Раз, коли рабині забавляли везира та ловили йому рибу в басейні, покладена між везира та любу йому наложницю риба стала скакати. Камджуй закрила ся швидко яшмаком і завважала, чи не хоче риба побачити відкрите сідало її сорому (себ то лице), бо може се мужеська риба.

При сих словах инша риба в басейні засьміяла ся. Ніхто не міг пояснити везирови, що значить той сьміх, поки не покликали Ібн-ель-Гаїба, який розумів мову звіврів. Хлопець дивив ся, дивив ся на рибу тай заявив, що у везира 40 гарних рабинь і що всі 40 мають потайних коханків. „Тепер, каже риба, голова сих дівок Камджуй. Коли дівки грішать за її порадою і коли сама Камджуй більше жадна гріха ніж вони, а боїть ся, аби навіть ми, звіврі, не бачили її, то чи чудно, що ми сьміємо ся?“ Везир казав убити 80 людей.¹⁾

У двох передньо-азіатських „Тугі-Наме“ історія про самотворного хлопчика поміщена після иншої історії, про те, як невірна жінка (царя або везира) закрила ся з сорому перед квіткою нарцизу і як розсьміяла ся при тім (печена) птиця. Сю появу пояснив йому чоловік, який мав такий чудесний дар, що коли сьміяв ся, то йому капали з уст рожі. Перед тим його покликали були, аби показав свій дар перед чужинцями-гістьми, але він не хотів сьміяти ся, бо по дорозі дізнав ся, що жінка його має зносини з поганим чоловіком. Кинений у темницю під гаремом царя або везира, він стає сьвідком невірности жінки свого пана тай сьміє ся. Покликаний, аби пояснив, чому птиця сьміяла ся, він виявляє тайну лицемірки тай її приятельок.

¹⁾ У Нахшебі ролю везира грає цар. Рибу не ловлять перед царем, але приносять йому; Ібн-ель-Гаїб знає лише мови морських звіврів; риба каже, що всі їх тайни доносить їм вітер.

І сі дві історії очевидячки дуплікати одної й тої самої, якої основа знаходить ся в звійній тепер індійській редакції Сукасапаті. Тут невірна жінка (лиш одна) — дружина царя Вікрамадітії, що кинув у темницю свого міністра, з уст якого падали рожі, коли сьміяв ся. Коли соромлива цариця не схотіла їсти мужеської риби, — риби засьміяли ся. Кличуть Балянпандіт, доньку жреця (прототип мудрої дівчини, die kluge Dirne, в європейських казках), аби пояснила сю появу. Дівчина докоряє цареві за те, що кинув чоловіка в темницю, не питаючи його перше, чому він не хоче сьміяти ся. Увільнений з темниці царський любимець каже, що дізнав ся про невірність своєї жінки. Цар на се вельміхнув ся, вдарив царицю квіткою тай сказав їй: „Чи чуєш?“ Делікатна цариця вчинила ся, що вмліла від удару. Тоді царський любимець засьміяв ся і коли цар запитав ся його, чому сьміє ся при такій сумній обставині, той відповів: „Цариця якось то в ночі, коли бавила ся із своїм коханком і той добре вибив її, не зомліла“. Оглянули царицю, і справді на тілі її побачили синці від ударів, а в гаремі знайшли у скрині коханка, якого вбили, а царицю прогнали.¹⁾

В індійській письменности є ще один варіант отої самої історії; поміщений він у збірнику Сомадеви, звійному під іменем „Океан із потоків казок“ (Kata-Carit-Catara). Сей варіант важний для нас незвичайно через своє значінє для поясненя переходу займаючих нас повістей із Індії на захід, але що він передає ся з декотрими такими подробицями, яких розбір був би передчасний на сьому місці нашої розвідки, то ми поговоримо про нього пізнійше.

Основа всіх отих оповідань про вдану соромливість цариці розповсюджена в письменности тай устній словесности ріжних азійських і європейських народів²⁾, але ми не потребуємо тепер

¹⁾ Benfey, Orient und Occident, I, 346—553, переклад по Галаяпосу, поправлений Бенфеєм.

²⁾ Диви в Orient und Occident. I, 340—354. Цікаво, що індійські (буддійські і брамінські) редакції, особливо найстарші, мнякші як що до представлення гріха так і що до кари. Сю ріжницю треба пояснити тим, що монотеїстично-спірітуалістичний світогляд і відповідний йому аскетично-моральний ідеал побільшили погорду до жінки навіть у полігамічних суспільностях. Нам бачить ся, що від сеї теми пішли й руські народні казки (редакція яких нецензурна) про соромливу жінку та наймита, яких турецька подоба, доволі скромна, ввійшла в склад книги про сорок везирів. (Gibb, The history of the forthy vezirs, London, 1886, nr. 90).

займати ся тими пасемочками. Ми обмежимо ся лише зрівнянем виложених висше азійських варіантів, які можуть переконати читача, що з них індійські оригінальні, а західні наслідувані. Додамо до сказаного, що варіант Сомадєви має те спільне з турецьким і персидським, що сьміх риб поясняє ся в них р а к ш а з о ю, чудною істотою з роду тих демонів, які спеціально мають діла з трупами та скелетами і можуть осідати ся в них, властиво яко віщий дух у тім черепі, від якого зачатий фатальний хлопчик у Туті-Наме.

Треба зрештою признати, що сей остатній рис в анальоті між оповіданнями Туті-Наме та їх індійськими оригіналами дуже далекий і що в теперішній своїй формі оповідання в Туті-Наме про те, як видав фатальний хлопчик невірну царицю — дуже відхилені від індійських редакцій на сю-ж тему. Де повстало те відхилене, важко сказати, поки навіть індійська письменність і устна словесність не гаразд досліджені, а ще менше передньо-азійські.

Здати ся зовсім на свідокство Нахшебі, що персидська Туті-Наме зложена на взорець подібних індійських книг — годі. Можливо, що персидські укладачі користували ся й устними редакціями. В усякім разі навіть відхили персидських редакцій займаючих нас оповідань можна звести до індійських первовзирців; се потверджує ся й тим, що заступлене мудрої дівчини в Сука-Сантаті (богині у Сомадєви) мудрим хлопчиком, (одна з найбільших різниць індійського оповідання й Туті-Наме) — зовсім не відділяє їх від круга винесених із Індії оповідань. Із казок, зібраних Бенфеєм в Ausland 1859, (Die kluge Dirne) та різних статей д. Веселовского видно, що в своїм русі на захід образ молодої дівчини Бальяпандіт, яка видає жінку Вікрамадітії, тай образи самого Вікрамадітії, який представляє ся мудрцем іще змалку, змішали ся.¹⁾

Незалежно від сказаного турецький варіант казки про те, як видав мудрий хлопець невірну царицю, має в собі нові сліди індійського походження і дає при тому можливість довести до Індії тай просто до круга оповідань про Вікрамадітію навіть найці-

¹⁾ В великоруській казці (у Афанасьєва нр. 120 і в Садовнікова, нр. 63) навіть звісна завдача мудрої дівчини, аби явила ся ані одягнена ані гола (напр. у Малорусів) сповняє ся мудрим хлопчиком, мудрим царським сином або селянином. Пор. у Braga, Contos do povo portugez, нр. 57, 105. Болгарські варіанти оповідання про мудру дівчину у Шанкарева, нр. 6 і 59.

кавійшу особливість у варіантах Туті-Наме, а власне зачатє обличителя від попелу з черепа. Се устне оповіданє, записанє д. Радловим від сибірських Татар (Турків) у тюменсько-ялтуровській області.

„Один старець ішов степом, знайшов череп, підняв його палицею в гору і сказав: „Ех ти, черепе, минуло ся твоє м'ясо, очи тобі вискочили! Колись і нам так буде!“ Зараз же прийшли дві душі тай сказали: „Ти, старче, не кивай сього черепа, а поховай його, бо як ні, то він стане причиною смерті 80 люда“. Але старець не закопав голову, а заніс її в хату, кинув у затоплену піч, потому поклав у ступу, тай спіхав. Спіхавши її, зсипав порошок у білу стирку тай кинув вузлик під постіль. Минуло багато часу. Одного разу старець пішов кудись у гості, а в хаті лишила ся його донька сама. Дівчина мила лавиці тай заглянула й під постіль, аби побачити, чи не замочили ся річи, які там були. І знайшла тоді вузлик, розв'язала його, понюхала тай утратила свідомість. Коли очуняла, то зачала, завагоніла хлопчиком. Живіт їй виріс, мати завважала се тай сказала їй: „Ех, дитино, котрий се молодець твій любас, я тебе віддам за нього!“ — Дівчина стала плакати: „Ох, мамо, я не винна, в білій стирці було щось біле, от я його й понюхала, втратила свідомість і від тоді щось зачало ся в моїм тілі“. Коли вчув се старець, то сказав: „О, жінко, я винен. Я приніс череп і кинув його під постіль, а донька моя мусіла його понюхати. Тепер же, жінко, не видавай дитини, підпережи подушку, вчини ся, що ти вагітна, тай вийди, нехай тебе бачать люди“. Люди бачили й казали: „Як се ти на старість завагоніла?“ Жінка відповіла: „За гріхи мої щось мені зачало ся в тілі!“ Ми вкортимо дальший тяг історії. Хлопчик виріс під іменем свого вуйка, був відданий на якийсь час у школу і на 10 році став уже муллою. Тоді якийсь посватав його тітку. Батько її сказав се хлопцеві. „Гарно, але що ж дасть тобі зять?“ Будучий молодий кинув на стіл дорогий камінь, який освітив усю хату. Але хлопець оглянув камінь тай кинув його на лавицю. Коли його запитали ся, чому його кидає, він відповів: „У камені є зелений червяк із червоною головою; коли червяк вилізе, то камінь не вартий буде нічого“. Молодий заложив ся тай обіцяв, що коли програє, то зрече ся дівчини; розбили камінь і показало ся, що хлопець казав правду.

Після того сибірське оповіданє переходить просто до історії про невірні царські жінки. У царя був басейн і в воді була

велика щука. Раз цар доторкнув ся риби прутиком і риба бризнула йому з хвоста водою в очи. Цар запитав ся наймолодшої своєї жінки: „Чому риба бризнула мені водою в очи?“ Та йому відповіла: „Сьміє ся з тебе“. Цар знов запитав ся: „А чому сьміє ся з мене?“ Але жінка не відповіла йому. Цар розсердив ся, казав зібрати всіх ворожбитів і інших людей від лиха. Прийшов і богач, який хотів оженити ся з матірю хлопчика, і сказав цареві, що той хлопчик певно пояснить йому тайну. Післали по хлопчика, але він не явив ся за першим разом, а за другим разом, коли його кликали, попросив, аби йому дали гарну одіж і коня, а коли прийшов, то перше ніж відповів на питанє, чому риба засьміяла ся, вмовив ся, аби його пустили на царський престіл. Із престола він промовив: „Тепер я тобі скажу причину її сьміху. Ти маєш 40 жінок, один день ти спиш із одною, на другий день не спиш, так що минає 80 днів, поки ти вернеш ся до кожної жінки. Твої 40 жінок мають 40 служниць; поклич сюди ті 40 жінок і 40 служниць і кажи катови роздягнути 40 служниць“. Коли тайна виявила ся і побачили всі, що служниці — перебрані мужчини, хлопчик запитав ся царя, як би він розсудив? — „Ти тепер на престолі, ти й суди“. Хлопчик відповів: „Я присуджую вбити 40 молодців і 40 жінок“. Цар казав стяти голови всім вісімдесятьом. Після того цар сказав із жалю: „На далі царства мені не треба! даю тобі престіл і всі мої скарби. Дай мені лиш отту одіж. Хочу жити по бідному та молити ся Богу! А ти будь намісць мене паном і царем“.¹⁾

Кілька ріжниць сього варіанту від оповідання в „Туті-Наме“, а власне не важних для розвою теми про невірні цариці, дають нам можливість прослідити ембріологію цілого оповідання; їх можна прирівняти з нерозвитками декотрих зьвірів, уже неважними для них, і вони лишили ся в спадщині після інших старших форм. Ось ті ріжниці: упертість хлопчика, коли його кличуть до царя, його сідане на престолі, відречене царя царювати далі тому, що його ошукали його жінки, і воцарене розумного хлопчика. Сі ріжниці, як і декотрі інші риси в оповіданю, на які ми не залишимо вказати, показують, що ся повість посвоячена з оповіданнями, згрупованими коло особи індійського

¹⁾ Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, IV, 1872, 488—491 (Der Schädel).

царя Вікрамадітії тай спеціально з кругом звісним під іменем „Оповідання престола“.¹⁾

Ті оповідання вложені в ось яку рамку: цар Вікрамадітія мав престіл із 32-ма релефними фігурами. Сей престіл подарував йому колись Бог Індра. По смерті Вікрамадітії престіл потав у землю, але за царювання раджі (царя) Баджі появилл ся знов і то таким способом: усякий, хто ступив на землю над ним, діставав хотя-не-хотя царську величність і мудрість. Коли викопали престіл і цар сказав, що сяде на нього, то фігури престола спиняли його по черзі й питали ся, чи він такий лицар як Вікрамадітія, коли хоче сісти на його престолі? тай розказували приміри лицарства давнішого пана трону. Через те й увесь сей збірник називає ся по санскритськи „Сінгасана дватрінсаті“ себ то Трицять і два (оповідання) престола, буквально: львового сїдала.

На жаль, найстарші санскритські редакції сього збірника ще слабо звісні європейським ученим. Цілком надрукована доси лиш одна досить нова редакція, яка дістала ся в „Океан із потоків казок“ Сомадеви. Вона переведена в купі з усіми збірниками Сомадеви на англійську мову Таунесом.

Другу санскритську редакцію зрезюмував Рот у *Journal asiatique*, 1845, VI, 270 і д. З новоіндійських варіантів „Оповідань престола“ більше звісні Європейцям гіндуський, з якого *Garcin de Tassy* дає резюме в своїй „*Histoire de la litterature Hindoue et Hindoustani*“, II, 273 і д., та бенгальський, переведений увесь на французьке в збірці народніх казок і пісень Лєру (*Contes indiens, les trentes-deux recits du trône. Batris-sinhasan, traduit du Bengali par Léon Feer. Paris, 1883*).

Книга про подвиги Вікрамадітії розповсюднила ся книжною дорогою й поза межами Індії: з неї є й монгольська редакція: Арджі Бурджі (зробило ся з Раджа Боджа), переведена на німецьке Юльтом, *Mongolische Märchen v. Jülg* (Innsbruck, 1868) і персидська, перероблена на французьке (*Le trône en-*

¹⁾ Цар Вікрамадітія — історична особа (І ст. перед Р. Х.) і може, як цар Асока, бути названий буддийським Константином Великим, але він став типічним царем в індійських казках, як буддийських так і повобрамінських. Спеціально йому посвячений збірник „Оповідання престола“ називає ся „Вікрамачарітра“, — подвиги Вікрамадітії. А в тім, імя Вікрамадітії подибує ся в кількох династіях у різних частинах Індії.

chanté, conte indien, traduit du persan par M. le Baron Lescallier, Neu-York, 1817: велика рідкість, якої ми не бачили).

Само собою розуміє ся, що при порівнянню сибірсько-турецького оповідання з „Оповіданнями престола“ треба звернути ся перше до редакції географічно найближшої, а власне до монгольської Арджі Бурджі. Ся редакція, яка мусіла дійти до Монголів із Тибету, урвана в кінці, а початок її ріжнить ся від індійської тим, що вводить дві нові особи: 1) хлопчика, який заступає селянина в індійській редакції, в міській загороді якого був закопаний престіл; окрім того хлопчик дістає таке верховенство від трону сьвятого царя, що не лише царює над ровесниками, але й перерішує присуди царя Арджі Бурджі, і 2) ровесника Вікрамадітії, розумного хлопчика, якого виховали були вовки. Очевидячки, що ці дві особи представляють потроєне самого Вікрамадітії, як се доказує ся порівнянем Арджі Бурджі з різними індійськими основами легендарної Вікрамадітієвої історії.¹⁾ Історія Арджі Бурджі може бути зближена з наведеною вище сибірсько-турецькою казкою. В остатній розумний хлопець, якого кличуть до царя і який не годить ся говорити з царем, поки його не пустять сісти на престолі, нагадує молодого селянина, який сідає на престолі суду; окрім того, в обох історіях знаходимо, хоть і ріжні приміри розуму хлопця в справі дорогоцінного каменя.

Відречене царя (якого ошукують невірні жінки) від турбот жита в сибірській казці нагадує відхід царя Бартрігарі, попередника Вікрамадітії, як се описує ся, хоть і інакше, в індійських оригіналах Арджі Бурджі.²⁾ Нарешті в Арджі Бурджі подибуємо й історію з папугою, але неповну, урвану, тому нема й оповідання про перебранє любасів за служницї.³⁾ Всі

¹⁾ Про се диви у Веселовського, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ і т. д., ст. 9 і д.

²⁾ В індійських історіях Вікрамадітії розказує ся, що цар Бартрігарі, люблячи свою жінку, дав їй дарований йому одним браміним плід безсмертя: жінка подарувала його своєму любасови, а той знов куртизанці, яка з свого боку подарувала його цареві. Се оповіданє розповсюдило ся сильно в Азії, тай перейшло в Тибетський збірник „Дзанглюн“ і в „Тисяча й одну ніч“. В Європі знаходимо його в византийській хроніці про імператора Теодосія II та його жінку Евдокію (Barth, La littérature des contes dans l' Inde, „Mélusine“, 1890, 4).

³⁾ Jüllg, op. cit. 73—79. — М. Д. — Я певний, чи сей цитат належить сюди, бо в тексті нема відсилача. — М. П.

ті схожості між усною турецькою казкою та монгольською компіляцією Вікрамадітєвої історії ще не доказують, розуміє ся, що перша dokonче вийшла з другої; вони вказують лише на близьку зв'язь, яка існує між турецьким оповіданем і індійськими оповіданнями про Вікрамадітїю, тай на спосіб, як ті оповідання перейшли з Індії в північну турецьку область.

Остатні оповідання (в різних комбінаціях) розповсюдили ся особливо через усний переказ із Індії на північний захід і на північ, де вони комбінували ся на ново, так що сам Вікрамадітїя повертає ся в хлопчика, який видає невірну царицю. Ся цариця, по Суга-Сапататі — жінка Вікрамадітїї.

В Арджі Бурджі знаходимо й історію про зачатє Вікрамадітїї, доволі схожу з подібною-ж історією розумного хлопчика в турецькій казці.

У царя-Гандарви довгий час не було дітей, тому жінка його запропонувала йому, аби взяв собі иншу жінку, яка дійсно породила йому сина. Коли перша його жінка завважила, що полишила ся на другому місці, то пішла до одного пустинника тай помолила ся, аби мала дитину. Пустинник узяв жменю землі, поблагословив її й казав цариці, аби всмажила її на оливі тай зїла. Цариця зробила так, як їй казав пустинник, але служниця оближала нехотючи сковороду, і теж зачала. Тай обі породили хлопчиків: цариця Вікрамадітїю, а служниця через якийсь час — Шала. Цар післав запитати ся пустинника, що суджено його синові, і той відповів: „Коли хлопчик доросте, то любити ме дуже бенькетувати, самої соли треба буде йому 1500 пачок“. Цар порозумів, що се буде якесь пажерливе чудовище, або демон, тому казав убити його, але міністри не зважили ся на те і запропонували цареві, аби викинув дитину в ліс. Тут хлопчик промовив і велів сказати своєму батькови, що кому написано бути паном чотирьох частин сьвіта, той мусить скликати великі збори, так що може треба буде не 1500 пачок соли, а 10000. Учувши се поясненє, цар побачив, що хлопчик не є ніякий демон, а Бодісатва (подоба, вступна переміна Будди) і пішов шукати дитини в лісі, але на місці, де його кинули, не знайшли нічого. Цар шукав його довгий час і нарікав, нарешті зачув із провалу скали дїточий плач. Коли полізли туди, побачили загублену дитину, вісім князїв-змїїв держали над нею простирано з квіток льотосу, давали їй ссати мід і показували ріжні ознаки обожаня. Побачивши царя, демони-князї відступили

ся, цар поклав дитину на свою голову, віддав їй поклін і по-честь і назвав її „Милосерний Боддісатва“. Далі розказує ся, як батько Вікрамадітії пішов на небо тому, що жінка його спалила його просте тіло, яке той, ідучи на війну, лишив був у хаті, взявши своє небесне, яке жінка його хотіла, аби він носив завсіди, — як пізнійше жінка Іандарвина покинула царство, тому що вороги хотіли напасти на нього, як у дорозі служниця вродила хлопчика тай кинула його, як його виховали вовки, через що він розумів їх мову, як потім Вікрамадітія взяв того хлопчика (Шалу-шакала) від купців, що знайшли його і т. д.¹⁾

Ріжні подробиці сього оповідання увійдуть у працю понизше, а тепер ми спинимо ся лише коло зачатя Вікрамадітії. Сей епізод представляє подекуди зматеріалізовану перерібку найстарших індійських оповідань, відгуком яких є вступ в історії про Вікрамадітію в збірнику Сомадеви Ката-Саріт-Сагара, де первісна буддиська закреска історії заступлена сівайською.

Ось суть остатного оповідання:

Боги пожалували ся Сіві на нечестивців (варварів), що ті заволоділи землею і збавляють їх жертв. Сіва посилав свого сина, тенія Іаню Маліявата, аби втілив ся в жінку Авантського царя Маєндратію Сумайдарсану тай заволодів усіми демонами (Ракшаси, Якші й Веталі, так само й Соломоном, який є копією Вікрамадітії у Жидів, у мусульманів і пізнійше у християн), а сам він (себ то Сіва) являє ся цареві у сні, звіщає його, що вродить ся йому син і каже йому назвати його Вікрамадітія, себ то сонце. Рано, коли цар заявляє сю радісну вістку своїм міністрам, приходить служниця тай показує цареві плід кажучи йому: „Сіва дав се у сні цариці“. Цариця зараз же завагоніла, сіла в сани тай стала носити ся над сімома морями, а ріжні Якші, Веталі й Ракшаси кланяли ся їй. Коли прийшов час, вона породила сина, який осьвітив кімнату, як сонце сходячи осьвічує небо; пішов дощ із квіток і божеські труби затрубили.²⁾

Що йно згадані оповідання відповідають зовсім пантеїстичному сьвітоглядові Індійців і доктрині їх про втілене, якої сліди видно в віруваннях майже всіх народів, але спеціально розвиті ті вірування у Індійців, особливо в буддизмі. Як відомо,

¹⁾ J ü l g, op. cit. 78—79. Майже те саме розказує ся в казці, записаній д. Потаніним у Монголії: тут цариця тай служниця завагоніли від муки, яку пустинник уділив цариці із своєї муки. (The Folklore Journal, vol. III, p. IV, 321).

²⁾ The Katha-Sarit-Sagara, transl. by Tawney, II, 564—566.

ся релігія вчить, що перед засновником історичного буддизму (Сіддхартта Сакіямуні) було багато Буддів, і що сам Сакіямуні втілював ся на землі 550 разів яко Боддісатва; різні інші Боддісатви втілюють ся далі й доси.¹⁾ Сі Будди і Боддісатви родять ся самотвірно, як і сам Сакіямуні, який спускає ся просто з неба в лоно своєї матери, що перше не родила ніколи і перед зачатєм його здержала ся була від свого чоловіка (так бодай вірує ся й учить ся й доси в Індії) або була зовсім дівчиною, (як се вчить ся у Монголії.²⁾

Чудеса, які, по всім різномовним редакціям про життясь Будди, діють ся при його народинах і дитстві, мають у собі між иншим ось які чудесні пригоди: самі боги приходять поклонити ся йому й оточують його квітками, так само як у легендарних оповіданнях про народини Вікрамадітії. Остатні можна, значить, уважати за прості варіанти оповідань про народини Будди, а рівночасно і за варіанти повістей про втілене брамінських богів Сіви і Вішну, повістей, які, по думці авторитетних учених, увійшли і в старий індійський епос, аж після буддийської епохи, коли старі повірки про переміну істот із одної в другу були систематично оброблені в доктрині про втілене богів у формі людий-героїв. Ми нагадаємо тут оповідання про втілене Вішну в особі Рами та його братів, і в особі Крішні

¹⁾ Пригоди Боддісатви Сакіямуні в тих народинах чинять предмет цілого ряду моралізуючих історій і байок, звисних під іменем „джатаки“ (народини). Вони розповсюднені в різних східно-азіатських мовах. Приміри їх можна знайти в різних творах, посвячених буддизмові, особливо у Бюрнуфа (Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien) і у Sp. Hardy, A manuel of Buddhism. Остатнім часом джатаки перекладено систематично по англійськи: Buddhist birth stories or Jatakatales transl. by Rhys Davids, vol. I, 1880 і Folktales of India, transl. by Morris у „Folk-Lore Journal“ від цру X і далі, 1884. Збірник, із якого переведено джатаки, зложений в мові палі (церковна мова південних буддистів) імовірно ще в III—IV ст. перед Р. Хр. і набрав теперішньої своєї форми в Цейлоні у V ст. по Р. Хр. Кілька цікавих зближень між оповіданнями цього збірника та й європейськими казками й байками знайдуть читачі в „Contemporary Review“ 1881, май, нап. Morris.

²⁾ Le Lalita Vistara, trad. par Foucaux (Annales du Musée Guimet, VI, 1884, ch. VI, p. 55); Sp. Hardy, A manuel of Buddhism, transl. from Singhalese mss. 141—142; Schmidt, Forschungen auf dem Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen in Tibet, SPR. 1824, 171; Koepen, Religion des Buddha, II, 76—77.

та його брата, які найбільше сходять ся з монгольською редакцією історії про зачатє Вікрамадітії, тай з нашими казками про чудесно зачатих героїв. У теперішніх літературних збірниках індійського епоса, в Магабгараті, Рамааяні та Пуранах втіленє Вішну мотивує ся релігійними причинами: доконечністю змазати на землі безчестє й непошану, яку приписує ся якимось злим царям-чудовищам, втіленням злих богів. Вішну сповняє свою місію на просьбу землі та добрих богів і за показом верховного Бога, який зрештою, згідно з сінкретізмом новобрамінських ідей, є властиво сам Вішну. На просьбу землі бог Вішну виходить із жертвенного вогню перед царя Даśаратру тай подає йому чашу з якимось напитком, одну половину якого цар дає найлюбішій своїй жінці, а другу другим двом жінкам, після чого родить ся Рама та його брати.¹⁾ При таких самих обставинах Вішну посилає через богів два волоси зі своєї голови (білий і чорний), із яких родить ся Крішна та його брати.²⁾ При тій незвичайній популярности, якої зазнала легенда про Будду через щире пропаґанду його прихильників, які переклали сю легенду на всі східно-азіатські мови, і при розповсюдженню оповідань про втіленє Вішну через великі індійські епопеї, котрих головні частини (як і Пуран) так само переведені на багато мов, особливо індустанських, і деклямують ся й коментують ся публично й доси на торговцях і в гостинницях Індії — при тих обставинах не чудно, що ті оповідання розповсюдили ся так широко тай послужили за вихідну точку багатьох устних народніх оповідань. Ті оповідання, розуміє ся, мало перейняли з цілого символічно-богословського елементу писаних жерел, а зберегли і навіть розробили найголовніше богатирський елемент. До сього давала причину особливо велика скількість воєнного елементу не лише в оповіданнях про Раму, Крішну (навіть у таких перейнятих теологією пам'ятках, як Пурани), але й у легендах про Будду, який по тим легендам був за-молоду досконалий в усіх штуках свого стану, в тім числі й воєнній, та ще й завсїди побивав чудесним способом ріжних ворогів

¹⁾ Muir, *Original Sanscrit texts, collect., illustr. and transl.* L. 1872, IV, 2 ed., 166—193; *Il Ramayna di Valmici per Gasp. Gorresio* (переклад), 2 ed., Milano, I, 43—47, гл. XIV—XV.

²⁾ Muir, *l. cit.* 255—259 (Із Вішну-Пурани й Магабгарати); Wilson, *The Vishnu Purana, a sistem of Hindi Mythologie, and traduction.* London, 1840, 497. Не стілько матеріально в Баґават-Пурані, перекл. Burnouf-а, III, 1847, кн. X, гл. I.

(втілення демонів), які трібували перешкоджати його добрій вістці.¹⁾

Буддийські та новобрамінські казки мішалися легко й швидко. Буддиді зовсім не відпекувалися від брамінських оповідань, а лише приладжували їх по своєму; з другого боку, новобрамінська ортодоксія, після офіційної своєї перемоги над буддизмом, навіть старалася приспособити ті його елементи, які входили в її діло, та й обернула навіть самого Будду в одно із втілень Вішні. Чудовищно-фантастичний елемент у тих казках міг розвинути ся легко, бо пантеїстичні асиміляції втілених богів у людях, звірях і рослинах беруться в реальнім розумінню. (Вішну є чоловік, риба, тиква повна мікроскопічних, але сильних багатирів, — алегоричне представлення божественної величності, яка проявляє ся навіть у формі малих істот; Вішну, представлений яко щеня або дитина — виростає раптово, вириває дерева, хитає горами й т. и.). Окрім того індійський світогляд навіть за часу розвою спекулятивної філософії та формальних наук зберігав більше ніж світогляди інших народів первісну ідею про свояцтво чоловіка з окружачими його предметами (за який сповнений гріх люди повертаються в дерева, Крішна спасає їх вириваючи їх. Малли та медведі допомагають Рамі й т. и. і так само виривають дерева, підіймають гори й т. и.).

В цих пасемочках індійських оповідань мусимо шукати й прабатьків наших казок про подвиги чудесних лицарів, а спеціально про чудесно зачатих лицарів і їх товаришів, як Попелюхівці, Покотигорошківці, Богодавці, Сучченки, Ведмедчуківці й такі інші, або Вернігорці, Щавидубівці й інші, які при всіх калейдоскопічних розставленнях різних казкових мотивів, узяті з інших казок походження по часті аналогічного, а по часті й особливого, крутяться властиво коло основної теми в історії Вішну-Рами-Крішні, себ то коло чудесного зачаття, чудесного виростання лицаря-Бога та вбивання неприятели, який викрадає самому героєви або його батькови одну або кілька жінок.

Ми мусіли би написати цілу окрему монографію, як би хотіли потвердити сказане вище подрібним розбором названих казок

¹⁾ Сакіямуні мусів навіть оженити ся після воєнних ігрив, котрі його японська біографія представляє властиво яко боротьбу лицарів за царську доньку (Ab. Remusat, Foe Koué-Ki ou relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l' Afghanistan et dans l' Inde, executé à la fin du IV siècle par Chyfa Hien, 1836, 98).

і начеркнути спеціальну генеалогію бодай лише славянських легенд, подібно як ми постарасмося зробити що до легенд, які чинять головний предмет отсеї праці. А що згадані казки займають нас лише задля стичности їх із тими легендами, то ми й не можемо довго спинятися коло них. Мусимо обмежити ся лише деякими додатками до сказаного вище.

Деякі з героїв тих казок починають ся від риби, як напр. Сучченко та його товариші в українських казках (Афанасьєв, нр. 79, переклад, і Чубинський, II, 252—256, Рупіковський у *Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej*, Kraków, t. III, dz. III, 69, і у Максимовича, Сочиненія, I, 516—517, зачатє від пера шуки приписує ся Трьом синові, від зерна гороху — Покотигорошкови). В великоруських казках зачатє від риби подибує ся ще частійше, (Афанасьєв, нр. 76 і 79; Эрленвейнъ, ст. 102), так само і в західно-європейських (диви огляд варіантів у Cosquin, *Contes lorrains* нр. V і XXXVI). Ідея про ті зачатя зовсім не віддаляє ся від вішнувського круга. І Вішну втілював ся в формі риби. В такій формі він між иншим спасає від потопа брамінського Ноя — Манушію-Сатіаврату (*Le Bhagavat-Purana*, trad. par Eug. Burnouf, III, 181 і д.). Особлива Пурана посвячена втіленю Вішні в формі риби (*Matsya-Purana*, від *matsya* — риба), позакілько знаємо, ще не видана окремо і не перекладена ні на яку європейську мову. Є лиш її резюме в Уільсона (*Wilson, Vishnu-Purana*, pref. 51). Се індійське оповіданє про потопу звісне тепер у трьох редакціях і вважає ся найавторитетнішими вченими за перейняте від Семітів. Основа оповіданя зберегла ся в трьох варіантах: у клинових ассирийських текстах, у халдейського жреця Бероза та в жидівській книзі Битія. (Диви порівнянє всіх трьох у Бюрнуфа, *Le Bhagavat-Purana*, III, préface, XXIII—LIV і у Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2. ed., 1880, I, 421 і д.). Роля риби в данім разі лише частина тих загальних представлень про рибу-Бога Еа (Оаннес у Бероза), які були сильно розповсюднені у жильців вохкої приморської Вавилонії. (Диви рисунки й тексти у Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, IX cel. I, 60 і д., V, 232). Відти представлення про чудесну рибу, які подибуємо і в різних казках, могли розповсюднювати ся на Захід та Північ і просто, без посередництва Індії, ще за часу Іностиків, у яких Еа фігурує під іменем

Іао тай ототожнює ся з жидівськими іменами Іагвег-Іегова.¹⁾ Вавилонська легендарна риба розповсюднила ся ще більше в європейських і поганських казках після розповсюдження індійських казок, які теж містять у собі представлення про вавилонську рибу-бога.²⁾

До числа пасемочків індійських, буддійських або вішнуйських оповідань належить і українська казка Покотигорошок, яка дуже близька до вказаних висше (Афанасьєв, нр. 13, тамже й білоруський варіант; Максимович, Сочиненія, I, 576; Драгоманов, Малор. нар. пред. и рассказы, 250; Чубинський, II, 229, 231, 236). По великоруськи записана ся казка лише раз (Афанасьєв, IV, зам. до нру 73, Иванъ Горохъ). Казки на сю тему можна звести до індійського зачатя Вісвамітри від жертвенного пирога, змішаного з особливою відміною гороху, (Lassen, Indische Alterthumskunde, 2 вид., I, 407). У середноазіатських буддійських віруваннях, наведених, коли не помиляємо ся, в одній із розвідок Бічуріна, якої тепер не маємо під рукою, один зі славних Боддісатвів починає ся від гороху. В теперішніх індійських устних оповіданнях чудесне зачатє походить більше від якогось плоду (Минаєвъ, Инд. сказки, нр. 46); Frère, Märchen aus der indischen Vergangenheit, нр. 22; інші вказані у Cosquin-a, I. cit.³⁾

¹⁾ В атласі, доданім до праці Beausaubre, Histoire critique du gnosticisme, т. X знаходимо кілька цікавих написів, які замість Іао — наводять Сабао, Соломона й Мойсея тай представляють Іао в формі змія; відповідно до остатньої зміни в „1001 ночи“ дві жінці починають від зміїв, яких хтось кинув був їм у їду, як іншими разами — від риби.

²⁾ Маючи на оці переважно славянські оповідання, мусимо зазначити, що в них чудесна риба грає особливо важну роль, найбільше-ж у Великорусів; в українських казках славне „шуче веленіє“ подибуємо лише двічі (Чубинський, II, 88; Рудченко, II, 87); иншим разом від магій риб одна дівчина стає мудра (як Соломон). Порівн. у сербській пісні відповіді, які дає риба на питання мудрої дівчини (Потєбня, Объясненіе малорусскихъ и сродныхъ пѣсень, II, 587).

³⁾ Зазначимо при сій нагоді ще кілька примірів чудесних народин у руських казках, схожих з індійськими: В одній казці у Чубинського висиджує жінка 21 сина з качахих яєць, які знайшов був її чоловік у лісі*). Сей мотив, як і декотрі інші приміри дивоглядного богато-

*) Властиво лише 20 із качахих яєць, а одного із чайчиного. (Див. Чубинський, II, ст. 36—40: Про хлопців качиних, чайного сина і бабу-ягу. В болг. перекладі хибно: пачи — канарок, зам. качки. — М. П.

Таким чином в усній словесності східно-славянських племен знаходимо цілий ряд казок про чудесні зачаття, які можна довести просто до індійських, спеціально буддійських або вішнуйських або, після зміни імен в дусі пізнішого брамінського сінкретизму, до сівайських. До числа цих пасемочків індійських оповідань належать і ті дві великоруські казки з зачатем, як у сербській легенді про заснування Царгорода та й українській про Палія.¹⁾ Розуміє ся, що походження тих казок можна буде доказати зовсім напевно аж тоді, коли вказані будуть ті варіанти, які були посередниками між великоруськими й індійськими оповіданнями, а се може стати ся аж тоді, коли буде зв'язана більше ніж тепер народня словесність середньо- й західно-азійських народів.

Аж після такого дослідю можна буде відповісти і на декотрі спеціальні питання, які появляють ся при аналізованню тих казок, напр. на питанні: чи зачатє від голови або попелу в тих казках — розвій якого індійського мотива (як напр. зачатє від волоса з голови Бога), та й на питанні: чи мотив про те зачатє знаходить ся в старших азійських варіантах казок про мандрівки чудесно зачатих лицарів, чи лише причепив ся до них, відділивши ся від таких оповідань, які більше виспеціалізували ся та перейшли з мітів і казок у легенди й новелі, як напр. оповіданє про чудесно зачатого хлопчика, який обличає невірну царицю. Від таких оповідань мусів відділити ся й мотив про зачатє від черепового попелу в сербській та й українській легенді.

Та чи сьак воно чи так, а ми позволимо собі думати, що й зібраного нами тут матеріялу досить, аби можна твердити на його підставі, що інтересуючі нас великоруські казки та й казки

дітя (у Драгоманова, 333 двадцять братів, 336 сорок і один брат) нагадують вишнуйську легенду про початок Ганга, по якій одна цариця вродила 6 міріад синів у тикві (Ramayana, I, гл. 40, перевів Goggesio; Wilson, Vishnu Purana, кн. V, гл. VIII), і можуть належати, як і декотрі мандрівки дуже численних „дітей як палці“ в європейських казках, до прожирання дитини Крішні та його ровесників бузьком або змієм, яке стає пагубне для самих прожирачів. (Bhagavata Purana, кн. X, гл. XI і XII). Треба зазначити яко матеріял для національних ріжниць, що в українських казках про чудесні народини не подібуює ся безпосереднє перекинуте ростин у дітей, як се бачимо в великоруських казках, ані народин ростини від людей, як у сербських та й італійських казках (Archiv für slavische Philologie, II, 637, 8).

¹⁾ В болг. оригіналі, здає ся, хибно: „приказки, които начеватъ, като сърбска легенда“ і т. д. — М. П.

ріжних східно-європейських народів про Попелюхівців належать головним своїм змістом до числа пасемочків індійських оповідань (буддійського або новобрамінського періода) про втілене божественних героїв. Висловляючи сю тезу, ми, розуміє ся, ставимо ся негатиивно до думок про місцеве або давно-арійське мітольоґічне походжене їх і кладемо їх розповсюднене в східній Європі в епоху відносно пізнього доходу там індійських (відносно і спеціяльно індійських, а зовсім не загально-арійських) оповідань за посередництвом середньо- й західно-європейських народів.

Ставлячи таким чином питанє про походжене східно-європейських казок, які доторкають ся до сербської тай української легенди, і яких азійські подоби завели нас в Індію і спеціяльно до буддійських і новобрамінських оповідань, ми тепер можемо скупити ся коло спеціальнішого круга азійських оповідань, які мусіли служити за примір і за жерела для первовзірців сербської тай української легенди. Потім пошукаємо жерел і інших, виложених у початку сього дослідю оповідань: болгарської пісні про самотворного хлопчика, що відбирає царство Константина, тай західно-європейських оповідань про царя Константина, посвячених зі східно-славянськими казками про Марка Богатого.

IV.

Самотворні діти — засновники церков і династій у буддійській Азії. — Оповідання про Чандрагупту, першого „світського царя“ й засновника великої буддійської династії в Індії; греко-римські, брамінські тай буддійські оповідання про Чандрагупту та про богатих Нандів. — Казки Сомадєви про Нандів, Чандрагупту, про золотодатного молодця та про чудесне засноване міста Паталіпутри. — Інші оповідання про чудесне будівництво в тій буддійській столиці. — Оповіданє Джайміні-Барати про фатального молодця Чандрагасу та про чудесне засноване міста. — Свояцтво між оповіданнями про Чандрагупту, Вікрамадітію та Саліванау. — Легенда про чудесне будівництво в оповіданнях про Вікрамадітію.

Азійські варіанти сербської легенди про зачатє засновника Царгорода тай української про зачатє Палія довели нас нарешті до індійської новелі в „70-тьох оповіданнях папуї“ та до буддійсько-монгольських легенд про народини Відкрамадітії, легенд, які звязані з цілим рядом індійських оповідань про

самотворні народини різних божественних осіб із буддистських і брамінських релігійних циклів. У буддистській, по-за індійській Азії, самотворне родження стало загальним місцем (*lieu commun*) у легендах про засновників нових церков і династій. Так напр. засновник теперішнього лямазізму в Тибеті Цонгі-Каба, вроджений був вівчаркою, яка сходячи раз скалою вниз, ступила на камінь, на якому було написано ім'я Будди, прислабла і зараз же зачала нового Боддісатву, який вважає ся втіленням передущого великого Боддісатви, Авальокітесвари. Сам остатній зачав ся від ясного проміння, який вийшов із ока Амібоби, одного з п'ятих Діана-Будди, орудників світа під головенством верховного Адібудди.¹⁾ Тай засновник манджурської династії зачав ся від плоду, який сорока підкинула одній дівчині.²⁾ Старше від сього оповіданє про народини засновника китайської династії Че-у. Се оповіданє увійшло в склад книги Ші-кінгі, остаточна редакція якої приписує ся Конфуцієви, але яка, розуміє ся, підлягала пізнійше ріжним ретушованиям. Че-у зачав ся від того, що мати його ступила на місце, де видно було знак пальця божественної істоти.³⁾

В усіх подібних східно-азіатських оповіданнях бачимо повну відповідність туземним релігійним системам, чим поясняє ся й їх велика літературна звязь. Остатнього зовсім не бачимо в європейських оповіданнях, у яких подибуємо тему про самотворні народини. Навпаки, як ми бачили, напр. у болгарських піснях, європейська легенда немов старає ся спекати ся сеї теми, як чогось чужого.

В самій Індії організація буддизму сходить ся з заснованем могутньої династії Чандрагупти, чоловіка нового, (грецькі письменники згадують його під іменем Сандракотос), сучасника Александра Великого та Селевка I. Відносини самого Чандра-

¹⁾ Huc, *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine*, 1850, II, 104—105; De Miloué, *Histoire des religions de l'Inde*, 199; порівн. Hardy, *A manuel of Buddhism*, 1853, 14 і д. оповіданє про народини Будди, по цейлонським віруванням, і про девять способів, як може зачати ся чоловік.

²⁾ Klaproth, *Mémoires relatives à l'Asie*. Pétersbourg, 1824, 442—444.

³⁾ De Charancey, *Le fils de la vierge*, 10. Там знайде читач аналогічні легенди японські, камицькі й и. Він же: *Les traditions relatives au fils de la vierge*, 34, монгольські перекази. В українській казці, яку дає нам Nowosielski, *Lud Ukrainski*, 305, два брати зачинають ся дівчиною, яка пила воду зо слідів божих ніг.

гупти до буддизму не ясні,¹⁾ але його внука Асоку-Піядасі можна вважати буддистським Константином Великим лише з тою може різницею, що він визначався більшою шириною ідей та більшою терпимістю.²⁾

В усякім разі Чандрагупта підготовив політичне поле для перемоги буддизму в північній половині Індустану. Чандрагупта був у повному розумінні слова чоловік новий (*homo novus*). Він походив із нижньої касты або з невидного північно-індійського народу маура і в початку своєї кар'єри був немов би начальником наємного війська. Пізніше він захопив владу в найважливішій із тодішніх індійських держав — Магаді та злучив усю тодішню арійську Індію в одну державу, за що його й назвали першим „монархом світа“ (Чакраварта).

В тім змаганні Чандрагупта мусів очевидячки опиратися на північно-західних індійських племенах, у яких брамінський релігійний і соціальний (кастовий) лад іще не встиг був розвинути ся, як в області Ганга. Ось чому брамінські книги зачисляють ті племена до варварів і нечестивців і ставлять їх в один ряд із судрами, хоч вони й належать по крові до кшатріїв, се б то до чистих Арійців.³⁾

Індійське письменство не було би вірне своєму характерові, як би не обробило було історію такого героя як Чандрагупта — в чудесному дусі. Се оброблене вивершено в індійській літературі так сміливо, що ми мусимо шукати реальніших історичних вісток про Чандрагупту у чужинців, а то у грецьких письменників та їх наслідувачів — римських. Грецькі письменники мусіли говорити про індійського царя задля його зносин із Александром Великим і наступником його в Азії Селевком I, із яких перший був в Індії ще в початку кар'єри Чандрагупти, а другий воював із Чандрагуптою, коли останній був уже великим царем, і мусів заключити мир, посвоячивши ся з ним і піславши до нього послів.⁴⁾

¹⁾ Rhys Davids згадує ся, що Чандрагупта, се Асока, за часу якого буддистські батьки церкви відбули перший собор у Вайсалі (Rhys Davids, Buddhism 221). Індійська хронологія і навіть номенклатура царів така запутана в різних жерелах, що остаточно неможливо зорієнтувати ся в них.

²⁾ Його славі „декрети“ виложив недавно Senart у „Revue des deux Mondes“, 1889, 1 mars.

³⁾ Див. Muir, Original sanscrit textes, I, 480 і д. В числі сих племен названо й племя Гандара. Декотрі перекази про нього належать до Чандрагупти особисто.

⁴⁾ Один із написів Асоки-Піядасі, зложений у 13-тому році його царювання, дає можливість означити досить вірно епоху Чандрагупти.

Ось які вістки дають нам про індійського героя класичні письменники:

По Плутарху, Чандрагупта, якого грецький історик називає *Ανδροκόπτος*, був за-молоду в таборі Александра Великого, бачив його і потім часто говорив, що Александер легко міг був заволодіти царством Прайсів (Праксії, се б то східні) за Гангесом, і Гандаратів (се б то царством Маада на р. Гангесі, з головним містом Паталіпутрою), бо тамошній цар був ненависний через свою грішність і своє низьке походження (*διὰ μοχθηρίαν καὶ δυσέπειαν*.¹⁾

Діодор Сицилійський називає того самого царя, якого царством заволодів опісля Чандрагупта, Ксандромен і описує при тому, так само як і Плутарх, його величезні воєнні сили. Чутку про ті воєнні сили Александер уважав за неймовірну, тому й запитався про се побитого Пора. По словам грецького історика, Пор потвердив справедливість чутки, але сказав про царя Гандаратів (і Прайсів), що він зовсім низького роду і погорджуваний, бо його мають за сина цирюлика. Батько його дуже був сподобався цариці, тому що був гарний, і коли чоловіка її, царя, вбито хитрим способом, то управа царством перейшла в руки її любимця.²⁾

Квінт Курцій називає того царя Гандаратів і Прайсів (*Pharrasii*) *Aggrammen* і каже так само, що він, по словам Пора, походив із найнижшого стану (*ultimaе sortis*). Батько його був цирюлик і жив по гіркій біді, але сподобався цариці через свою гарну поверхність і тому вона вплинула на царя так, що той приголубив його, після чого любимець убив свого добродія тай заволодів царством уже як опікун царських дітей. Пізніше він повбивав і тих дітей, а цариця вродила йому сина, власне *Aggrammen*-а, яким однак всі піддані гордували, бо він більше дбав про кар'єру свого батька, ніж про свою.³⁾

В тім написі згадуєся Магас, цар Кіренський, як жива особа; помер Магас у 258 р. перед Р. Хр., значить, Піядасі став царем у 270 році, а що по буддистській хроніці батько його (Бандусара) царював 27 до 28 років, а дід його Чандрагупта 24, то остатній мусів вийти на престол коло 321—322 року, (Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, 1884, I, 330, 283—284). Александер Македонський був в Індії 325 року.

¹⁾ Plutarchi Vitae, Alexander, LXII.

²⁾ Diodori Siculi Bibliotheka, XVII, 93.

³⁾ Q. Curtii De rebus Alexandri Magni, IX, 2.

Юстин, від якого маємо вкорочене македонської історії Трога Помпея, що сам користувався тими грецькими жерелами, до яких мали можливість дійти історичні та й легендарні перекази втягнутої Александром Великим у круг гелленських відносин Індії — дає декотрі цікаві подробиці про Чандрагупту.

Росказуючи про похід Селевка I. в Індію, Юстин пише: „Винувником визволення Індійців від намісників Александра Великого був Сандракот... Той чоловік був низького походження; він розсердив царя Александра¹⁾ своїм грубіянством, тому остатній наказав убити його, але Сандракот виратувався втеками (*salutem pedum celeritate quaesierat*). Коли він задрімав з утоми, то прийшов до нього величезний лев та й обливав язиком піт, який тік із нього; зробивши се, лев лишив його, аби лежав спокійно. Се чудо дало йому (Чандрагупті) перший раз надію, що буде царем, задля того він зібрав коло себе розбишак і підняв Індійців, аби заснували нове царство. Коли він ішов на бій против намісників Александрових, то появився перед ним раптово чудний величезний слон і мовби навчений ким, ухопив його на свій хребет і таким чином став його провідником у битві та й сильним борцем“.²⁾

Хоть ці оповідання класичних письменників і дуже поплутані, то все-ж таки вони для нас дуже цінні тим, що зберегли нам перекази про славного індійського царя, які мусіли істнувати в дворі Селевкідів у III—II століттю перед Р. Хр. Коли порівняємо ці оповідання, то побачимо: 1) що попередник Чандрагупти був багатий цар, 2) що сам Чандрагупта був низького походження і жив якийсь час на заслання, 3) що про Чандрагупту розказувано чудесні діла, яко признаки, що доля назначила була йому стати великим і, нарешті 4) перед, тим нім Чандрагупта встановив своє пановане, стала ся якась гаремно-перелюбна історія, або бодай що мусіли далеко раніше розносити ся оповідання про якусь подібну пригоду.

В сих чотирьох точках видно вже зачаток оповідань, які ми розглянули вище (оповідання про фатального молодця, що

¹⁾ Гутшмід пропонує читати замість *Alexandrum* — *Nandrum*, себ то Нанда, ім'я царя, зваленого Чандрагуптою, по індійським жерелам (*Rheinisches Museum der Philologie*, XII, 261), але ми думаємо, що від цього не вменшує ся плутанина в оповіданню Юстина, який змішує дві боротьби Чандрагупти.

²⁾ *Justini, Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio*, XV, 4.

захоплює царство сильного й багатого царя), тай зачаток історії про невірну й видану чудесно родженим молодцем царицю, хоть ся історія й виложена в розглянених нами доси оповіданнях (у різних редакціях „Книги Папути“) зовсім инакше ніж історія, яку подибуємо у Квінта Курція. В індійських літературах знаходимо досить багатий історично-летендарний матеріал про Чандрагупту, але той матеріал подекуди поплутаний і противурічливий, найголовніше, імовірно, через різні релігійно-сектантські тенденції (буддійські, новобрамінські та джайнітські), з якими в різний час обробляли ся історичні спомини про різні царства в Індії.

По новобрамінським генеальогіям, які увійшли в склад Пуран (Вішну-Пурана й Багават-Пурана), династія перед Чандрагуптою називала ся Нанда і була незвичайно богата, що видно й з імен остатніх її репрезентантів: Магападма, значить 100.000 міліонів, або Магападмапаті, себ то пан 100.000 міліонів. Ся династія (те-ж по Пуранам) була звалена браміном, який заходив ся в користь Маурії-Чандрагупти. Коментатор Вішну-Пурани поясняє імя Маурія від Мури, сина Мури, одної з жінок Нанди.¹⁾ Се звязане узурпатора зо зваленою династією треба вважати за тенденційне; в нїм бачимо бажане змнякшити саму узурпацію.

Брамінський коментар новійшої драми, писаної р. 1000 по Р. Христовім, Моудра Ракшаса, де представляє ся початок управи Чандрагупти і каже ся, що той цар був низького походження, представляє Чандрагупту яко внука царської жінки Мури, яка походила з касты Судрів — сина сина її Маурії. Але при тому сей коментар передає й декотрі досить летендарні подробиці про походжене батька Чандрагупти тай про боротьбу самого Чандрагупти з Нандами. Ось що розказує ся в тім коментарі, писанім одним Деканським ученим (пундитом), розуміє ся, за підмогою найстарших жерел і переказів: раз один набожний подорожний навідав ся до діда Чандрагупти, з династії Нандів. Цар умив йому ноги тай обризкав водою жінки свої Сунанду й Муру, яку він любив більше, хоть вона й була Судрянка.²⁾ Девять капель

¹⁾ Wilson, Select specimens of the theatre of the Hindus. Calcutta, 1827, III, 14—15.

²⁾ В одній вішнуїтській секті (походжене її, зрештою, нове, з XVI ст.) є звичай давати жінкам пити воду, якою мють собі ноги набожні вчителі, потомки засновника секти, котрих уважають, так як і заснов-

упало на першу, а на другу лиш одна, але вона прийняла сю каплю з особливою вірою. Після того Сунанда вродила кусень м'яса, який розділився на 9 частин. Кинули всі дев'ять частин у масло, і з них розвилось дев'ять хлопчиків.¹⁾ Мура вродила хлопчика Маурію. Маурія мав 100 синів, із них найкрасший був Чандрагупта, що перевершував в усім Нандів, синів Сунанди. Нанди завидували йому й задумали його вбити, тому замкнули його в окремі кімнаті. Того часу Цейльонський раджа привіз до Нандів у клітці воскового льва, зробленого так гарно, що всякий думав, що він живий. При тому раджа казав заявити, що признає того за мудрого чоловіка, хто без відчинення клітки встигне зробити так, аби лев утік. Нанди мучилися на дурно; тоді Чандрагупта, що вже ледви дихав (замкнений), згодився рішити завдачу, коли йому дарують жите, узяв залізний прут, розпик його тай запхав у льва; віск істопився, і лев, значить, утік без відчинення клітки. Після того почали віддавати почеси Чандрагупті, але ненависть Нандів не уймила ся. Раз Чандрагупта надібав браміна, лютого, що старався вирвати з корінням траву, яка його вколола в ногу, — тай сприятелівся з ним. Називався той брамін Вішнугупта, на прізвисько Чанакія, від Чанака, як називали його батька, звисний політико-філософ Вішнугупта, який розумів і політику тай астрологію; він дізнався про почуття й думки Чандрагупти тай прорік йому, що стане царем. Раз Чанакія зголоднів і пішов у царський двір тай сів собі коло царського стола, на почесному місці. Нанди, яким доля засліпила розум, подумали собі, що се якийсь самозваний філософ, без усякого значіння, тай казали відігнати його від стола, хоть міністри й противилися цьому. Тоді Чанакія розлючений випрямився серед кімнати, розв'язав свою косу на тімю тай прокляв царське племя: „Поки, каже, не знищу гордих дурнів Нандів, які не пізнають моєї гідності, поти не зав'яжу свої коси!“ сказав він і вийшов з міста. Чандрагупта побачив себе в небезпеці і теж утік, з'єднався з Чанакією та ще з одним браміном, Каутілією, тай звалив Нандів.²⁾

ника, втіленням Крішні. (Barth, *Les religions de l'Inde*, 141). Імовірно і в описанім вище обряді міститься якась подібна ідея.

¹⁾ Се взято безпосередно з Магабхарати, де таким чином повстає сто синів і донька цариці Гандари. (Mahabharata, *Adi Parva*, 4490—4537, traduction par T. Fauche, I, 478—483).

²⁾ Wilson, *Select specimens of the theatre of the Hindus*, III, 22—25.

Ми спинимо ся пізнійше коло декотрих рисів сього оповідання, а тепер завважаємо лише, що в ньому знаходимо окрім чудесного зачаття батька Чандрагупти, ще й мотив про прогнане браміна від царської трапези, себ то основу й початок оповідання про Марка Богатого в українських і близьких їм казках.

Зложені в V ст. по Р. Хр. коментарі до буддийських переказів, оповіщені видавцем цейльонської хроніки Магаванса Тюрнером, називають попередника Чандрагупти Даманандою, себ то багатим Нандою, або Далапалою, багатим владикою, а противника його виводять із особливого племені — Маурія, яке вже було родило ся з племені Будда-Сакія, бо після зруйнованя царства Саків — ще в остатні роки Будди-Сакіяmunі — один рід із того племені осів ся був у Гімалаї.

Батько Чандрагупти, який походив із того роду, був убитий уже в новому пристановищі роду, а мати його лишила ся вагітна, втікла до Пушпапутри або Паталіпутри і вродила там свого славного сина, але швидко мусіла полишити його на опіку богів: зараз після народин поклала його перед ворота хліва, де бик на імя Чандра (місяць) беріг його. Господар знайшов хлопця, взяв його за свого тай назвав Чандрагупта (від місяця вповні). Пізнійше він передав його своєму товаришеви, стрільцеві, якому хлопчик дуже сподобав ся. Чандрагупта жив тоді з ровесниками і пас стадо. Раз хлопці грали ся „в царя“, царем був Чандрагупта, іменував урядників і судив, а великим злочинникам казав відрізувати руки й ноги. Коли малі судці завважали йому, що не мають сокир, він відповів їм, аби зробили сокири з козїх рогів, а топорища з палиць. Вони так і зробили, та при стинаню, руки й ноги винних дійсно відпали від тіл; але Чандрагупта казав відтятим членам, аби знов приросли, і вони дійсно вернули ся на своє місце. Одну подібну сцену бачив раз і Чанакія, зачудував ся незвичайно, купив від стрільця Чандрагупту за великі гроші тай узав його до себе, де й дізнав ся, що він Маурія.

Про того самого Чанакію розказують цейльонські коментарі ось що: багатий Нанда мав окрему палату, де приймав брамінів. Одного разу прийшов до нього в гості Чанакія і зайняв місце, призначене для иншого, милїйшого гостя. Чанакію прогнали з місця, за те він прокляв царя тай сховав ся в двірці, у принца Парвати, який теж був невдоволений Нандою. Але пізнійше вони оба втекли в гори Віндія, де Чанакія купив Чандрагупту. Зо снів Чандрагупти тай Парвати брамін дізнав

ся, що перший стане царем і через те задумав раз випробувати їх обох, поручив Парваті зняти з шиї свого спячого товариша мотузку, але не розв'язуючи вузла. Парвата не міг. Чандрагупта, який дістав той самий наказ, відтяв, не багато думаючи, голову Парвати і так рішив завдачу Чанакії. Брамін переконав ся, що Чандрагупта чоловік рішучий і почав його вчити всяких наук. Пізнійше вони оба двічі заволоділи царством Нандів.¹⁾

З Чандрагуптою стало ся чудо і по його смерті: в трупа його вліз дух (ракшаса) Девагата тай оживив його.²⁾

Деякі з повисших подробиць у брамінських і буддйських викладах історії про багатого Нанду та Чандрагупту знаходимо і в збірнику Сомадєви, але скомбіновані инакше тай вилічені в иншому тоні, відповідно характерови того збірника, який дуже часто по невір'яє свої сюжети, так кажучи, в оперетковий спосіб.

В першій, вступній частині збірника поміщено оповіданє про Вараручі-ого, в якого втілив ся був дух із товариства Сіви, післаний на землю за кару. В тім оповіданю описує ся, як Вараручі жив у царстві Нанди, як через вірність та хитрощі своєї жінки³⁾ заповав ласки у царя і як потім його спів-ученик, Індрадата, став сам царем. Спільний їх учитель зажадав від обох мільон червоних за науку. Індрадата рішив, що стільки грошей можна знайти лиш у царя Нанди, який мав 100 мільонів, і домагав ся, аби Вараручі пішов попросити царя, аби той дав потрібну суму. Всі три товариші пішли в табір Нанди, але дізнали ся, що цар саме що помер. Тоді Індрадата, який володів тайною силою виходити зі свого тіла, покинув своє тіло на свого товариша в храмі, а сам поліз у тіло царя, на час, лише на-

¹⁾ Turnour, The first twenty chapters of the Mahavansa and a preparatory essay of Pali Buddhistical literature etc. Ceylon, 1836. Introduction, LXXV—LXXIX.

²⁾ Benfey, Panchatantra, I, 123.

³⁾ Се комічне оповіданє, про покаранє безличних льовеласів чинить основу багатьох західно-європейських фавль тай українських народніх анекдотів, між иншими й того, який послужив Гоголеви до представлення Солохи та її любасів у міху. Про другу галузь сеї теми диви у Драгоманова, Малорусскія нар. преданія и рассказы: „Гибель четырехъ поповъ“. Пор. Hagen, Gesamtabenteuer, Die drei Mönche von Kolmar. Тема цього оповідання представлена ще в барелісках баргутського храму за часу Асоки, які представляють джатаки (вступні народини Будди). Минаєвъ, Буддизмъ, I, 151.

казати, аби виплатили Вараручі-ому мільон червоних. Але головному міністрови Сакаталі видала ся штука підозрілою, і він рішив задержати чужу душу в тілі царя до повнолітності наступника, тому казав спалити всі трупи в місті. Так лишила ся душа браміна Індрадати в тілі царя Судри. Коли Індрадата розділив ся від царя, якого від того часу звали Іоґананда (іоґа = ворожити), то товариш порадив його, аби не довіряв Сакаталі, бо той хоче вивести на престіл Чандраїпту, сина передущого Нанди. Іоґананда казав кинути Сакаталю в пивницю вкупі з його стома синами тай давати на всіх лише по одному горняти рижу та по чашці води на день. Сакаталю пропонує своїм синам, аби віддавали свої порції кому одному, що пімстив би ся потім на цареві. Сини вибирають свого батька тай вимирають усі, а Сакаталю лишає ся живий у кімнаті серед скелетів (Брокгаус перекладає: черепів¹). Тим часом Іоґананда почав віддавати ся своїм пристрастям до того, що Вараручі, якого він вибрав був везиром, не знав уже що робити з ним і випустив із темниці Сакаталю.

Раз цар бачив, що жінка його говорить крізь вікно з одним бідолахою — браміном, який просив, аби прийняти його в хату. Цар казав убити браміна, але коли вели бідолаху на смерть, то одна риба засьміяла ся до сторожа. Се донесли цареві, цар казав відложити кару і запитав ся Вараручі-ого, чому сьміє ся риба. Везир був заклопотаний, але богиня Сарасваті, яка все жила у нього, явила ся йому тай порадила його, аби в ночі виліз на пальму тай слухав, які голоси виходять із неї. В ночі являє ся Ракшасі зо своїми дітьми тай каже їм, що сьогодні не може нагодувати їх людським м'ясом, бо відложили кару смерті браміна. Потім, відповідаючи на питання своїх дітей, вона поясняє, чому засьміяла ся риба: тому, що всі жінки царя ведуть нечесне життя, скрізь у гаремі знайдеш перебраних мужчин, а невинного браміна карають смертю.

Пропустимо далі те, що розказує ся про Вараручі-ого, як він посварив ся з царем, і завважаємо лише, що з того powodu Сакаталю розказує йому повість, у якій подибує ся та сама подорожня, яку знаходимо і в варіантах казки про Марка Богатого, а то: як один цар, бажаючи вбити свого заподозреного міністра, післав його до свого сусіда, написавши, аби той убив

¹) Пор. смерть синів удовиці та живучість замкненої під землею самотворної дитини в болгарській пісні.

посла. Пропустимо й історію, де розказує ся, як зійшов з ума царський син Гіранія-Гупта та як його вилічили (згадаємо лише, що се ім'я значить охоронений від золота, значить так само від круга багатства) і приступимо просто до звалення царя, про яке Вараручі дізнав ся дещо від одного браміна, тому що вже був покинув Іоґананду.

Роздумуючи про те, як би пімстити ся на цареві, Сакаталя подибав раз у лісі браміна Чанакію, який копав землю. — „Що ти робиш?“ — „Хочу викопати тернину“, бо мене вколола.¹⁾ Сакаталя бачив, що той завзятий чоловік є в стані вбити його неприятеля тай завів його в царський двір, аби приніс жертву. Чанакія йде та сідає на місце, приготовлене для найстаршого браміна, Субандії. Цар казав Сакаталі вигнати Чанакію. Сакаталя сповнив наказ, але додав пошепки: „Не по моїй вині“. Чанакія присягає, що за 7 день убіє царя тай пішле на нього трясцю. По смерті Іоґананди, Сакаталя вбиває й його сина Гіранію-Гупту, а на престіл виходить Чандрагупта, який вибирає собі за міністра Чанакію.²⁾ В тім-же збірнику Сомадєви трохи вище від виложених оповідань є й легенда про заснування Паталіпутри, столиці Асоки тай сьвятого міста буддистів.

У тій легенді чимало елементів, які знаходимо і в згаданих вище буддйських оповіданнях, але вони сильно змішані з чисто казковими мотивами.³⁾ Тут щасливий хлопчик Путрака родить ся в відсутности свого батька. Мати його, жінка мандрівного браміна, молить ся Сіві, аби зробив її дитину чудотворною. Сіва сповняє її просьбу (що ранку знаходять під головою дитини червінці), та ще й назначує його на царя. Хлопчик виріс і забагатів. Коли батько його вернув ся, то хотів його вбити тай післав його на те в храм, де були сховані убійники. Але цареві не вдав ся його намір. Путрака покидає все тай іде на мандрівку.

¹⁾ Пор. змія й тернина в сербській легенді.

²⁾ The Katha-Sarit-Sagara, transl. by Tawney, I, гл. IV—V. Порівняй Брокгаус, який перевів 5 книг того збірника (Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta, 1843, I—II).

³⁾ The Katha-Sarit-Sagara, I, ch. II. Подібна історія і в Вітракарітрам, казках про Саліварау. (A. Weber, Indische Studien, XIV. B., 1875, H. Jacob, Ueber das Vitracaritam, 112—113), лише що тут пропущено мотив про чудесний зріст міста, але за те царська донька, з якою женить ся герой, називає ся Паталі, а рідне місто героя Паталіпутра. Ця варіація представляє щось середнє між казкою Сомадєви та легендою про заснування Паталіпутри, по Гіуеп-Цангу, яку ще наведемо нижче.

В дорозі він заволодіває ріжними чудесними предметами: летючим чоботом, паличкою, яка творила все, що рисує ся, та полумиском з вічною стравою. За підмогою чобота він дістає ся до царського гарему, викрадає все, рисує паличкою лінію тай творить місто Паталіпутру, після чого мирить ся зо своїм тестем і стає царем.

У виложенім висше оповіданю для нас дорога особливо по-дробиця про чудесне заснованє міста; вона нагадує нам сербську легенду. Цікава й назва міста — Паталіпутра, яка вводить нас у круг буддизму і спеціально в події, які визначають династію Чандрагупти.

Паталіпутра, Паталіпура або Паталіпутрапура, себ то місто сина дерева *patali* (*Bignonia suave olens*, із пахучим листем) або Пушпапутра, місто квіток, се була столиця Асоки-Піадасі; в нїм отці буддийської церкви мали перший собор, який остаточно встановив норми буддийської доктрини. Вважало ся се місто за свьате, а рівночасно й за нове. Воно було звеличане (хоть і не засноване) династією Чандрагупти, як була звеличана напр. стара Візантія, коли стала другим Римом і містом Константина. По віруваням буддистів, те місто було засновано на тому місці, де раз сидів сам великий учитель Будда і його заснованє було проречено.¹⁾

Про чудесність отого заснованя були від давна розповсюднені ріжнородні оповіданя. Так напр. один китайський буддист, який мандрував по Індії коло 400 р. по Р. Хр., розказує, що каміне на дворець Асоки було принесено духами, які поклали на тому самому місці й гору, житло брата царєвого, що був постником.²⁾ Інший мандрівник VII столїтя, Гіуен-Цанг оповідає цілу легенду про заснованє того міста; вона дійсно віддає ся сильно від подробиць у наведеній висше легенді зо збірника Сомадеви, але й сходиться з нею в збереженю мотива про чудесне здвигненє міста; тай окрім того, ті легенди, як се покажемо далі, похожі й зближенем мотивів про чоловіка, з уст

¹⁾ Sacred Books of the East, XI (Buddhist Suttas), XV—XVII, 18; Lassen, op. cit. II, 31; Koepfen, op. cit. I, 163. По бірмаським буддистам столиця була перенесена там Калаасокою. Ми бачили, що R. Davids уважає за можливе признати, що той цар буддийських переказів — Чандрагупта. По свідощам китайського буддиста Гіуен-Цанга, столиця була перенесена до Паталіпутри Асокою. (Stan. Julien, *Memoires sur les contrées occidentales par Hiuen-Tsang*, II, 40).

²⁾ A. b. Remusat, *Foë-Kouë-Ki*, 253.

якого капають квітки, тай про хлопчика, коло якого збирає ся золото.

Ось легенда китайського буддиста :

Перше столицею царства Маґада було місто Кусулїпура (цвітуче місто). Раз у тім місті жив учений брамін, якого ученики пішли були раз у ліс на прохід. Один із них став жалувати ся на своє відлюдство; тоді товариші його рішили зажартувати собі з нього тай стали його женити. Під деревом раталї сповнили обряд; намісць молодої дали йому квітку. Над вечір товариші його пішли собі, а молодий лишив ся під деревом, хоть як його вмовляли, аби не лишав ся. Сонце зайшло і в лісі засіяла чарівнича ясність, почула ся музика і перед учеником явили ся дід, баби тай дівчина. Дід віддав йому дівчину, кажучи, що дає її йому за жінку. Сім день провів ученик у роскошах. Потім пішов у місто, коли-ж вернув ся, то завважав, що дерево перемінило ся на чудесну палату, повну слуг. За рік уродив ся йому син. Батько молодої, аби задержати свого зятя, аби він не вертав ся в місто, казав слугам своїм покласти йому особливе житло (місто), що й було зроблено за один день. Пізнійше в те місто цар переніс свою столицю. Місто назвали Паталїпутрапура.¹⁾

Подібне засноване міста в лісі подибуємо в иншій легенді, якої належність до круга оповідань про Чандрагупту можна вивести ще й з імени героя, тим більше що в ній є й инші мотиви тих оповідань. Ми маємо тут на гадці фаталістичну легенду про Чандрагупту, поміщену в укороченім викладі Магабгарати Джайміні, яка представляє індійську редакцію французького роману про Константина тай наших казок про Марка Богатого.

Ось зміст отої казки:²⁾

„Керальському цареві Сударміці вродив ся, за панованнє сузвіздя Мула (яке взагалі вважало ся за некорисне) щасливий син. Через кілька день столиця була взята неприятелями і цар погиб. Жінка його теж. Мамка завезла хлопчика, у якого було

¹⁾ Remusat, Foë-Kouë-Ki, 257—259; Stan. Julien, Memoires sur les contrées occidentales, par Hiouen-Tsang, I, 410—414. Нпр. I, 137, 160.

²⁾ Weber, Ueber eine Episode in Jaimini-Bharata, Monatsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin, aus dem Jahre 1869, 14—25.

6 пальців на лівій нозі, в місто Кунталів. Коли хлопчикови поступило на пятий рік, то стало ся так, що він увійшов у хату міністра Дріштабудди, саме того дня, коли у нього були зібрали ся декотрі мудреці. Коли мудреці побачили хлопчика, то порадили міністра звернути на нього увагу, бо він має такі знаки, які пророчать йому царство. Міністри се не сподобало ся і він казав рабам убити хлопчика. Але коли убійці прийшли з жертвою в ліс, то хлопчик помолив ся Крішні, якого прихильність заслужив був іще давнійше тим, що носив підчас ігрищ із ровесниками камінь посвячений Крішні. Крішна змнякшив серця рабів і вони згодили ся пустити хлопчика, аби жив у лісі, — лише відрізали йому шостий палець, аби понести міністро́ви. Серна вчула, що хлопчик плаче з болю, прийшла тай зацїтила його, а птиці зробили йому тїнь своїми крилами. Того часу проходив Кулїндський володар, учув як хлопчик молив ся Іовінді (Вішні), наблизив ся до нього тай запитав ся: чий він син? — „Крішна мені батько й мати“, відповів хлопчик, „він мене доглядав. Не бачу його, тому й плачу, царю щасливий“.

Раджа взяв його з собою, тим раднійше, що не мав дітий і назвав його Чандрагаса, тому що з його чистих усміхнених уст падав місяць.¹⁾ Від тоді в царстві Кулїнда все щастило; благословене Вішні прийшло з хлопчиком. Коли йому поступило на 7-ий рік, то дали його в школу, але він не хотів казати на азбуку: ка-ка, а все кричав га-рі (імя Вішні), бо в тім імени містили ся всі премудрости. На 8-ім році хлопчик став читати Веди, та все мав на умі Га-рі, про нього думав навіть коли стріляв. У 15-тім році він пішов сам лише з п'ятьма молодцями на бій на колісницях проти ворогів свого батька та царя Кунталі (який ще перше дарував був Дріштабудді частину землі) тай побідив його. Коли Чандрагаса вернув ся, то був вибраний і посвячений на наступника престола, поклав чимало будинків і заснував ціле місто в лісі, де перше не було нічого. Незабаром після того прийшов туди й Дріштабудда, полишивши управу свого богацтва на свого сина Мадана. Заздрний чоловік пізнав у молодому принці хлопчика, якого хотів колись убити, тай запорядив, аби Чандрагаса пішов занести письмо його синові. В тому письмі було наказано, аби Мадан отроїв принца. Чандрагаса перед тим, нїм дійшов на місце.

¹⁾ На думку Вебера, се вбільшене, замість: „милый, як місяць коли всміхне ся“.

помолився й скупався в честь Вішні тай заснув. Донька на-ступника престола — Віша побачила його, залюбила ся в нім, завважала письмо, прочитала його тай поправила: замість, аби дав йому трійло (вішам) — аби йому дав Вішу, тому то брат і звінчав її з Чандрагасою.¹⁾

Батько вернув ся аж на весіле, сховав свій гнів, але післяв у храм богині Чандіки²⁾ раба тай наказав йому, аби вбив того, хто ввійде туди вечір, а Чандрагасі казав, аби заніс жертвенну квітку. Молодий принц уже був пішов до храму, але на дорозі перестріли його послы від царя Кунталі, який, чуючи свою близьку смерть, рішив передати царство Чандрагасі. Той віддав квітку Маданови, тому раб убив його замість Чандрагасі. Дізнавши ся про все те, Дріштабудда відібрав собі жите над тілом сина. Тим часом прийшов у храм Чандрагаса тай приніс усе своє м'ясо в жертву богині. Богиня явила ся, запитала ся його, чого йому треба, а той відповів їй бажанем: аби лишила його в усіх його дальших відродинах поклінником Вішні тай воскресила Мадану і його батька. Богиня сповняє остатню просьбу, а потім вилічує й тіло Чандрагасі.³⁾

Отсе й були би різні легенди та казки звязані з історичними споминами про Чандрагупту, про його демократичне походжене, про заволодінне царством Нандів тай про засноване в великому царстві нової столиці, яка від того часу стає містом вірних нової релігії — буддизму.

Один із мотивів тих легенд, а власне мотив про чудотворне будівництво, нагадує дуже мотив про здвиженне царгородських стін у сербській легенді, (вихідна точка сеї розвідки) і подибує ся часто в кружі оповідань про царя Вікрамадітію. Ті оповідання мають у загалі багато спільного з оповіданнями про Чандрагупту

¹⁾ О скільки ся подробиця — зміна лиш одної букви — імовірнійша від зміни всего письма, яке подибуємо в європейських наслідуваннях сеї казки! Ся подробиця індійського оригіналу свідчить ясно про його літературне, а не устне походжене.

²⁾ Сівайського круга. І з иншого місця оповідання видно, що гонитель був сівайст. Чандрагаса, хоть був вішнуїст, але не забував і Сіву.

³⁾ Майже те саме розказує ся і в Katha-Kosa (книга Джаїнської секти), лише що імя батька (кунець Carapanta) тай імя зятя (Даманак) инші, але імя доньки те саме (Visha). Замітно, що імя щасливого зятя нагадує імя царя Дамананди. (W. A. Clouston, Popular tales and fictions, II, 464—465).

та їх відгуками, як ми се бачили наприклад в історії про народини Вікрамадітії — по редакції монголо-буддиській тай індийській, які ми розглядали у III главі. З другого боку, оповідання про Вікрамадітію мають багато спільного з оповіданнями про його супірника Салівагану, — і той теж фатальний молодець і наражений на марні переслідування Вікрамадітії, який хотів його вбити, як вороги бажали вбити його самого.

Буддиські літературні пам'ятки вважають Вікрамадітію тай Салівагану за історичні особи і навіть датують від їх часу особливі ери, які європейські вчені кладуть на 57 р. перед Р. Хр. (ера Салівагани). Хоть із цього рахунку й виходить, що не можливо, аби два герої індийських оповідань були сучасниками, як се твердить ся в них, то від недавна, коли Ляссен іще писав свою класичну розвідку про індийську старовину, Вікрамадітію тай Салівагану вважали дійсно за історичні особи, хоть і перероблені по легендарному.¹⁾ Але встановлене тої історії важке, через фантастичні свідощтва індийських істориків про обох царів, противуріччя тай те, що імя Вікрамадітії мало кілька царів різних епох.

В усякім разі історія Вікрамадітії тай Салівагани признає ту спільну з Чандрагуптою обставину, що й сі два герої незвісного походження, що й Вікрамадітія визволив північно-західну частину Індії від так названих Скитів, як Чандрагупта від гірняків. Отся схожість дала більшу можливість до змішання легендарних подробиць в історії трьох героїв.

Новішим часом відкриття та старанніший дослід написів і монет індийських царів після династії Чандрагупти, тай порівняне свідощтв тих памяток із замітками китайських мандрівників по Індії довели декотрих учених до висновку, що засновники ери Вікрамадітії та Салівагани чисто легендарні особи. Найновіший історик Індії Лефман признає за історичного Вікрамадітію²⁾ лише Гаршу-Вікрамадітію, 510—560

¹⁾ Історія обох у Lassen-a, Indische Alterthumskunde, II, 759 і д.

²⁾ Пор. Lefman, Geschichte des Alten Indiens, 1890, ст. 822, прим. 2, 835—837. Ми не мали під рукою сего твору, коли писали примітку про Вікрамадітію (ст. 174, прим. 2, кн. II сего „Сборника“ [У нашій виданю, т. III, ст. 238. — М. II.]) на підставі авторитета Ляссена. Династія Гарші-Вікрамадітії, не розстаючи ся з буддизмом, протегувала браманізм і санскритську письменність; отсе й помогало збереженю буддиських легенд, звязаних з пившими Вікрамадітьовцями тай подібними їм героями.

після Р. Хр., який царював в Уджайні. Перед ним прізвисьце Вікрамадітія мало багато царів різних династій, між іншими й Чандрагупта II, з династії перших Гуптів, який по вичисленю Ляссена царював від 235 до 240 р. по Р. Хр., тай називав ся й на монетах Вікрамадітія.¹⁾

Се повторене прізвиська Вікрамадітії (буквально: сонце героїзму), як і імени Чандрагупти, яке було, коли слідити по зміслу слова, теж прізвиськом і легко могло змішати ся з іншими іменами того-ж коріння, напр. Чандрагупта²⁾ — „люблений місяцем“, (імя одного царя з другої династії Гупта, царював коло 482 р. по Р. Хр.³⁾, те повторене мусить бути причиною змішання представлень і легенд про самі особи. Се змішане могло лише збільшити ся, коли ті оповідання засвоїли собі сектанти різних індійських релігій — буддиської, джайнітської та новобрамінської (вішнуїстичної тай сіваяїстичної). Звісно, що через їх руки перейшли різні індійські збірники легенд і навіть літописів перед тим нїм прийняли свою теперішню форму. Ось чому зовсім натурально, що в круг дуже численних індійських оповідань про Вікрамадітію увійшли й ті оповідання, які входили зразу в круг оповідань згрупованих коло Чандрагупти, або безпосередно належних до нього.

Ми вже бачили наприклад, що оповідане в Арджі Бурджі про зачатє Вікрамадітії від пороку, який дістала була цариця від одного пустинника, схоже з оповіданєм про зачатє Маурії-Чандрагупти від води, яку посвятив був один набожний пилик; ми бачили й те, що в індійських оповіданнях Папути Вікрамадітія являє ся чоловіком одної фарисейсько-соромливої цариці, яку обличає мудра дівчина Балянпандіт, так само, як в інших варіантах тої новелі вона обличає ся фатальним молодцем (копія Чандрагупти тай Вікрамадітії) або везиром Сака-талею, який посилає браміна Чанакію, аби вбив царя Іотананду та поклав на престіл Чандрагупту.

Ми не маємо тут підстави займати ся спеціально легендами про Вікрамадітію, а ще менше викладати самі легенди. Спинимо ся лише на тих, які представляють не лише риси оповідань про

¹⁾ Lassen, Indische Alterthumskunde, II, 759—981—973. — М. Др. (Цитат очевидячки поплутаний. — М. II.).

²⁾ Тут мусїло би бути, здає ся, якесь инше імя, не Чандрагупта, — але яке, не знаємо, не маючи під рукою Ляссена. — М. II.

³⁾ Lassen, op. cit. III, 655.

фатального молодця, схожі з тими, які ми бачили в оповіданнях про Чандрагупту, але й містять іще й подробиці про чудесне будівництво, похолож на ті, які містять ся в сербській легенді про засноване Царгорода.

Ми вже навели вище оповідане Вікрамачарітри в збірнику Омадеви про божественне походжене Вікрамадіті від Сіви. По інших легендах він походив від бога Індри, який являє ся в них яко дід, тут яко батько Вікрамадіті. Мотиви про втілене бога комплікують ся тут новою подробицею: втіленем його в формі осла. Індустанська редакція „Тридцятьох оповідань престолоа“ (Singhasan Battris), якою користував ся Мір-Шер-і-Алі Афсоє, автор хроніки індустанських царів (після Пандавів), розказує сю історію в трохи фривольному тоні, який ми мали нагоду зазначити і в відносно новіших індійських оповіданнях про богів.

Раз Індра завважав, що син його Гандарба-Сена моргнув на одну Апсару, яка грала перед царем індійського Олімпу, і з ревности рішив покарати свого сина, тай післав його на землю в подобі осла й дозволив йому перемяти ся в чоловіка лише в ночі; кара мала тривати доти, доки якийсь сильний цар не спалить його осячой шкіри. Гандарба-Сена оселив ся в озері коло міста Дари. Міркуючи, що як оженить ся з донькою тамошнього царя, то цар визволить його від кари, сказав Гандарба-Сена одному брамінові, який случайно прийшов купати ся в озері, аби висватав за нього царську доньку. Задля допевнення про божественність молодого, цар наказав йому здвигнути коло міста залізну стіну, що й стало ся чудесним способом без підмоги будівничих і ковалів.¹⁾ А що цар соромив ся осячой форми свого зятя, то й спалив її одної ночі, коли Гандарба-Сена був її скинув, аби стати чоловіком. Але по тім спасений вернув ся знов на небо, заповідаючи, що царська донька вродить Вікрамадітію, який матиме в своєму тілі стільки сили, що 1000 слонів. Він заявив при тім, що мав і від служниці дитину — Бгартрі. Цареві стало лячно від свого будущего внука, тому поклав сторожу, аби його вбила при самих народинах. Із жалю за своїм чоловіком і страху за дитину, царська донька розпрола собі живіт, але Вікрамадітія був уже доношений тай почав плакати, як усяка новонароджена дитина. Та дід його змилював

¹⁾ R. Davids, Jataka tales, 34-45, де Індра ставить чудесним способом дворень для Будди-Мангалі.

ся над ним і лишив його, аби жив, бажаючи передати йому своє царство, але Вікрамадітія не прийняв царства й відступив власть своєму старшому братови Бгартрі, а сам задоводився урядом управителя.

А в тім Вікрамадітія мусів піти на заслання, через інтриги своєї братової.¹⁾

Подібна історія поміщена в одній санскритській редакції „Тридцятьох і двох оповідань престоло“, яку А. Вебер розглянув в окремій статті: „Über die Sinhasana dvātrīṅikā“. Тут змінено лише мотив: чому батько Вікрамадітії був перемінений в осла. Голос осла почув один із двох синів царя Премасени („коли цар Премасена не дасть мені своєї доньки, то станеся йому й містови велике нещасте“.) Цар питає ся: „Хто се каже“? і голос відповідає: „Я був воротарем Індри, але що я волочився за чужими жінками, то мені призначено народити ся в хаті одного гончаря ослом“. Аби випробувати претендента, цар каже йому поставити коло міста мідяну стіну, а в самій середині міста палату з трицятьма двома чудесними знаками.

Страх царя перед народинами внука поясняє ся тим, що він може стати царем, а царські сини не стануть.²⁾

Не потребуємо тут викладати дальшого змісту історії Вікрамадітії, по індустанській хроніці, й обмежимо ся лише вичисленням її найголовніших епізодів, які розповсюднені особливо широко і в письмених і в устних європейських оповіданнях. напр. епізод про невірність Бгартрієвої жінки³⁾, про його прогнане (він скитає ся й доси), про вплив демонів на його царство, (голова тих демонів хотів, аби йому жертвовано що дня по чоловікови, який сповняв би обов'язок царя) — далі епізод, як Вікрамадітія, котрий розумів мову звірів, дізнався від шакалів про якийсь спорих, захований у одному трупі, як він його знайшов і як появився *incognito* з кількома душами купців у царстві свого брата, тай запропонував, аби замість сина гончаря жертвовано голові демонів його, і як він побідив

¹⁾ Journal Asiatique, IV série, tome III, Paris, 1844, 239 і д.

²⁾ Indische Studien, XV, 1878, 252—255.

³⁾ Історія яблука безсмертя; про її варіанти тай пристосоване до особи молодого Теодосія й жінки його Євдокії див. Indische Studien, XV, 212—215.

демона,¹⁾ після чого царював над багатьма країнами, поки його не побив Салівана.²⁾

Остатня пригода, се очевидячки варіант цейлонського оповідання про оживлюване тіла Чандраупти та виложеної висше історії Іотананди.³⁾

Бенгальська редакція „Трицятьох і двох оповідань престола“ (Battris Singhasan), яку всю перевів на французьке Л. Фер, пропускає подробиці про народини Вікрамадітії, про молоді його роки та й усунене від царства його брата, то ми й не будемо тепер говорити й про санскритську редакцію, виложену Ротом у Journal Asiatique (IV série, t. VI).

Уільфорд наводить із книги Vikramōrākhjāna, яка мусить бути подобою Sinhāsana-dvatrinçati або Vikramacāritra, оповідане про походження й дитство Вікрамадітії, дуже схоже з виложеним висше. Тут небесний батько нашого героя, Іандарви, переміняє стіни столиці тай палату будучого свого батька в мідяні; його осячу шкуру палить його жінка (так само як у монгольському збірнику Арджі-Бурджі жінка Іандарви палить просте тіло свого чоловіка), і потім каже одній огородниці занести новонародженого Вікрамадітію в його будущу столицю (Уджайїні або Аванїї), та виратувати його таким чином від діда. Той же англійський учений, який запевняє, що користувався витягами якихось брамінських учених (пандитів), але якого тепер підозрівають за некритичність і вбільшене, дає й такі оповідання, по яким сам Вікрамадітія був похожий на

¹⁾ Із сеї історії, яка розказує ся на різні лади в різних редакціях Вікрамачарітрам, яких основа повинна бути старша від їх остаточних композицій, мусіли вийти, з одного боку, біблійна історія про женитьбу Товита, а з другого, дуже численні європейські легенди й казки про вдячного жерця та страшні ночі, між иншим і ті легенди, якими по користувався Гоголь у своїй славній повісті „Вій“.

²⁾ Journal Asiatique, l. cit. 357—361.

³⁾ Історія сеї пригоди з Вікрамадітією, яка розказує ся в різних варіантах в Індії, відбила ся в багатьох творах книжної й усної азійської тай європейської словесности, які були предметом наукових дослідів кілька разів, між иншим і з боку д. Веселовского. Зо славянських устних відгуків сеї історії згадаємо великоруську легенду про гордого купця (О чудномъ купцѣ) у Афанасьєва тай українську про гордого царя.

осла.¹⁾ В усякім разі в Індії є дійсно легенди, записані й іншими європейськими вченими, де виложена висше роля Тандарви приписує ся самому Вікрамадітії — синові Індри, а мандрівки — його синovi. При тому Вікрамадітія родить ся в подобі осла в хаті одного гончаря й перемяняє стіни міста в залізні, вежі в срібні, а ворота в золоті, тай збирає в одно місце молоко з усеї держави.⁸⁾

Дві згадані в горі редакції „Тридцятьох і двох оповідань престола“ — саскритська тай бенгальська — інтересні в даному разі тим, що в них знаходимо деякі вказівки про те, чому Вікрамадітія посварив ся з Саліваганою; при тому перший представляє ся яко цар — гонитель, а другий яко фатальний хлопчик, якому написано відняти царство й жите Вікрамадітії.

В санскритській редакції „Оповідань престола“, розібраній Ротом, каже ся про сю боротьбу в двох місцях. У другій главі розказує ся, як землетруси тай інші появи турбують Вікрамарку (се ім'я дає ся тут легендарному цареві побіч імени Вікрамадітія і значить то само) і заставляють його запитати ся мудреців про їх значінє.⁴⁾ Вони бачать у сих появах віщуване, що цар умре, але цар перечить і каже їм, що одного разу помолив ся був Сіві, і той обіцяв йому, що не дозволить йому вмерти инакше, лиш від руки того, хто родив ся від дворічної дівчини. Мудреці відповідають, що така дитина може вже й народила ся. Тоді Вікрамадітія посилає одного веталю (злого духа) шукати дитини і той дійсно знаходить перед хатою одного гончаря хлопчика, про якого один брамін звістив, що він називає ся Салівагана і народив ся від його дворічної доньки та царя зміїв Сечі.⁵⁾

Вікрамадітія іде, аби вбити (дитину, але гине сам.⁶⁾

¹⁾ Wilford, Vikramaditya and Salivahana, в Asiatic Researches, XI; виписки у Lassen-a „Indische Alterthumskunde“, II, 802, note I.

²⁾ Lassen, l. c. 802.

³⁾ Account of the Ruins and old site of mandavi in Reapur and legend of Vikramaditya's son in cutsch by Postens, у Journal of the Asiatic Society of Bensele, VI, у Lassen-a op. cit. 760, 803—809, note 4.

⁴⁾ По біографам Будди народини його були звіщені землетрусом і т. п.

⁵⁾ Брамініське свояцтво Салівагани очевидячки пізнійша вигадка.

⁶⁾ Journal Asiatique, IV série, 280—281.

У 24-тій главі розказує ся, як Вікрамадітії було предложено рішити одну важну справу про якусь спадщину, але він не міг її рішити. Тоді Салівагана, який жив у хаті одного гончаря, рішив суперечку й витолкував неясний заповіт.¹⁾ Вікрамадітія покликав Салівагану до себе, але той не хотів явити ся. Цар пішов на нього з військом, але Салівагана зробив собі во-яків і слонів із глини тай оживив їх, коли-ж Вікрамадітія побив ту армію, то Салівагана помолив ся своєму батькови і той післяв йому царя зміїв, який побив військо Вікрамадітії. Се оповіданє, згідно з загальним характером „Оповідань престола“, які мають за ціль показати посьвяченє Вікрамадітії (головна буддийська чеснота), кінчить ся тим, що Вікрамадітія дістає від бога Васуки амброзію на те, аби оживив свої війська, але він віддає її яко милостиню брамінови, післаному Саліваганою. Про погибіль великодушного царя оповіданє не вважає за потрібне згадати, але се звiсно з оповідань передущих тай інших.²⁾

Щось подібне розказує ся і в бенгальській редакції „Оповідань престола“, де в оповіданю двадцять і третьої фігури Салівагана названий дитиною, родженою від змії (наги) та вдовиці після одного браміна, а в вступі він називає ся царем, що вбив Вікрамадітію.³⁾

На думку Рота, кашмірська хроніка (Rāgā Tarangini, III, 106—114, 375—376) перенесла чимало рисів із того оповіданя про боротьбу чудесно родженого богатиря з могутним царем — на пізнійшого царя Праварасену.⁴⁾ Лише що се оповіданє просякло сівайською набожністю, яку зрештою бачимо і в індустанській редакції „Оповідань Престола“, де Вікрама дістає величність за те, що поклонив ся Сіві.

Своєцтво тих оповідань про Вікрамадітію, (до яких треба додати й варіанти в Арджі Бурджі), з виложеними вище буддийськими оповіданнями про фатального молодця, в тім числі

¹⁾ Сей рішинець був дуже розповсюднений на сході. Пор. „Mélusine“, II, 500—617.

²⁾ Journal Asiatique, s. IV, t. VI, 189—292. Інші свідощтва про побіду Салівагани див. у Lassen-a op. cit. 882—884. Одно оповіданє про суд Салівагани за спадщину та про його війну з Вікрамадітією знаходимо в Indische Studien, XV, 402—405. Редакція його джайнїтська. Цікаве й зближенє чуда Салівагани з чудом Крішни тай Христа в апокрифічних євангеліях. (Тамже).

³⁾ Léon Feer, op. cit. 25—27, 156—161.

⁴⁾ Journal Asiatique, l. c. 299.

й про Чандрагупту, не потрібно далі й розбирати. Найголовніша їх ріжниця — епізод про осяччу подобу батька Вікрамадітії — стоїть, на нашу гадку, в найтіснішій звязи з Чандрагуптою.

Сей остатний називав ся ще й Гандара¹⁾ тому, що появив ся з військом в області Ганга, а може й задля свого походження із північно-західної Індії, де жило племя Гандара, яке зберегло було свій старий безкастовий лад і вважало ся брамінінами в області Ганга за варварське, саме те племя, яке було потім підбито щасливим пройдисьвітом. Се ім'я дало мабуть повід до зближення царя-героя з небесними музикантами Gāndharva (або діалектично gandharva). В аристократичному царстві Нандів покористували ся близотою слів і склали ось який каламбур: із gandharva зробили gardabba, яке значить осел. Се могло стати ся тим лекше, що в північно-західній Індії було дійсно одно племя, яке вважало за свого тотема (начальника роду) — осла (або коня), як знов инше племя, там же — казало, що походить від риби — матсія. І у Геродота знаходимо в описі індійського континіента, який служив в ополченю Ксеркеса, (де наведені по імені й Гандари) — східних Етіопів, які, по словам батька історії, служили вкупі з Індійцями й були узброєні так як ті тай носили на своїх головах кіньські черепні шкури з гривовою тай вухами.²⁾

Нарешті, як бачимо, Чандрагупта, Вікрамадітія (як і подібні йому особи: хлопчик і селянин, заведений у найновішій редакції його історії) тай Салівана мають те спільне, що представляють ся яко судці то в играшках, то при серйозних судових засіданнях.

Таким чином, індустанські літератури, тай цейлонські й тибетансько-монгольські буддийські відгуки індійських оповідань у них, представляють нам звісний запас оповідань, то одноцільних, то попереплітаних, яких частина належить доволі старим загальним місцям або давним мітольоґічним або-ж тим, які

¹⁾ В драмі Моудра-Пакхаса. Wilson, Select specimens of Hindou theater, III, Н. Саме місто Таккасіля, котре грає, як ми бачили, важну роль в історії Чанакії та Чандрагупти, по деяким буддийським жерелам лежало в землі Гандара. (R. Davids, Jataka, 266).

²⁾ Herodoti Historiarum VII, 66, 70. Гардабгінські династії (Gardabhin, Gardabhilla) в західній Індії по Пуранам і легендам про Джаїнів, тай й про індійські монети (тип Сассанідський) в представлених осла, див. Indische Studien, XV, 256.

входять у склад оповідань відносно новітніших релігійних систем: буддизму, джаїнізму, вішнуїзму, сіваїзму, а друга частина, се лише легендарні переробки історичних подій. Ті оповідання причепилися більше до споминів про звісні особи, яких історичні або легендарні становища мали дещо спільне з собою і які в легендах могли змішати ся тим лекше, що індійська середина, де кружили ті легенди, взагалі мало журила ся історичною докладністю, а окрім того вони були викладані протягом кількох століть, починаючи з організації буддизму тай нападу Греків під Александром Македонським аж до прогнання буддизму й нападу Му-сульманів — відповідно до всяких політичних і релігійних переворотів. Але є підстава здогадувати ся, що, коли не всі ті оповідання, то бодай значна частина їх причепила ся зразу до давнішої особи, до Чандрагупти, демократичного засновника першого загально-арійського царства тай першої буддистської династії, якому легенда приписує й заснування священного міста буддистів — Паталіпутри.

V.

Як розвила ся болгарська пісня про самотворну дитину, що відбирає царство, та сербська легенда про засновника Царгорода з елементів легенд про зацарюване Чандрагупти, з яких деякі перенесено і на Вікрамадітію; самостійний рух основ болгарського та сербського оповідання із буддистської Азії в Європу. — Повстання української легенди про народини Палія з одного пасемочка галуз новелі про гаремну драму в царстві Нандів перед зацарюванем Чандрагупти. — Походження основ французького роману про Constant-a та поєднаних із ним оповідань і казок про багатого царя (купця й т. п.) та його фатального зятя з відблисків легендарної історії про захоплення Чандрагуптою престолом багатих Нандів. — Окремі європейські оповідання про народини й заповане Константина Великого. — Специфічно буддистські риси в східно-європейських, а особливо в руських варіантах казки про багатого царя та його фатального зятя. — Східне походження вставлених мотивів у казці про багатого царя та бідного зятя. — Аннамська казка про бідака та небесного царя і вставлені мотиви в казці про багатого царя та його фатального зятя і славянські казки про Усуда (сербська, українська і болгарська). — Кінець.

Варіанти легендарні тай інші поєднані з ними, хоть і незвісні досі (а може й зовсім забуті), які ми розглянули в пере-

душій статі, могли перейти з Індії незвичайно легко і на захід, бо буддизм був до самого магометанського завоювання міцно за-гніжджений не лише в Афганістані, але й у Туркестані тай впливав навіть на секти в Месопотамії.¹⁾

Коли зрівняємо представлені висше індійсько-буддійські оповідання з європейськими темами, виложеними в початку нашої студії, то переконуємо ся, що західні варіанти займаючих нас оповідань зберегли в багато дечому старші індо-буддійські риси, ніж навіть близша Індії Турція. Ті риси, розуміє ся, засорока-тіли зовсім оригінальними додатками тай комбінували ся инакше. Се можна пояснити тим, що пам'ять західних народів мала до діла зо старшим, готовим матеріалом, тим часом як тойже мате-ріял в Індії та в найблизших їй буддійських країнах переро-бляв ся ріжними способами. Дальші кольонії напр. зберігають часто такі архаїчні язикові тай звичаєві риси, які вже давно забуто в столичних містах.

Найбільше зберіг ся старий індійський матеріал, на нашу гадку, в болгарській пісні про хлопчика, який здвигнув Царгород. Дев'ять умерлих синів Тодори (Качановский, нр. 133) відпо-відають умерлим у темниці синам Сакаталі в історії Чандра-гупти або, в инших варіантах, братів Чандрагупти. Сам хлопчик болгарської пісні, кинений в темницю, але живий, відповідає Сакаталі або Чандрагупті, який теж заволодів царством свого гонителя. В болгарській пісні дійсно инакше представлено чу-десне зачатє хлопчика — від квітки, але зовсім у дусі азій-сько-буддійських відгуків.²⁾ Можна здогадувати ся напевно, що болгарське оповіданє вийшло з якогось иншого перехідного, по-середнього між ним і представленими висше індійськими опові-даннями про Нанду та про рід Сакаталі або Чандрагупти, лише з тою ріжницею, що в ньому местник царя Нанди (як Чандра-гупта) не походить від жінки з роду Нанди, як се бачимо в де-котрих наведених висше індійських оповіданнях, але від жінки з роду переслідуваних осіб. У першому варіанті д. Констан-тінова ся подробиця зберегла ся зовсім ясно. Сербське опові-

¹⁾ На захід вплив буддистів досягав за Асоки-Шіядасі аж до Ма-кедонії.

²⁾ Пор. напр. зачатє від даного Магалевою (Сівою) плоду в де-канській казці в збірнику *Mie Frier Märchen aus der indischen Ver-gangenheit* (Old Decan Days) нр. 22, де зачатє від плоду героїня на-аиває ся Чандро жетить ся за прогнанє спаленєм міста від огню, який виходив із її голови.

дане про початок Царгорода дає підставу здогадувати ся, що в одному з варіантів подібного перехідного оповідання, або, краще сказати в багатьох числі: в декотрих із тих посередніх оповідань мусіла вже бути подорож про зачатє местника донькою самого царя-гонителя від черепа переслідуваного. Підсунене доньки царя в ролі матери фатального молодця пояення ся бажанєм індійських (по всій імовірности найперше буддійських) переказів, леталізувати Чандрагупту, хоть і в'язучи його з ро-ром Нандів. Се бажанє, як ми бачили вище, видно і в декотрих літературних відомостях про Чандрагупту. Присутність зачатя від черепа в персидських та турецьких оповіданнях, в тім числі й устній сибірській казці, дає підставу здогадувати ся, що той мотив мусів існувати ще здавна, коли оповідане ще не було перейшло межі буддійської Азії.

По всій імовірности основа сербського, іранських і турецьких оповідань повстала ще тоді, коли буддизм існував у теперішній Афганістані та Туркестані, відки могла розповсюдити ся й на захід, до Балканського пів-острова, та на північний схід — у Сибір. Ми дозволимо собі висловити здогад, що сербське оповідання зберегло далеко давніші риси, ніж ірансько-турецькі оповідання (в тім числі, розуміє ся, й їх вірменське наслідуване). Воно серйозне своїм тоном і хоть і зберегло ся до нашого часу лише в зруйнованій формі, але очевидно має в собі всі елементи тої повної драми, яка рисує перехід царства від могутньої старої династії до нової, та засноване нової столиці. Персидські й турецькі варіанти не мають остатнього епізода і навіть не вказують на зв'язь, яка існує між царем, у котрого палаті являє ся випадково син черепа, та самим царем, вони навіть не згадують про первісну ворожнечу між царем і мерцем, якому належав череп, мотив, який зберіг ся вповні в сербській легенді. Але за те ірансько-турецька група оповідань про сина черепа розробила мотив про виявлене жіночої інтриги в царському гаремі фатальним молодцем. Тут вона зближає ся до індійської новели про невірну жінку Вікрамадітії та до індійського оповідання Сомадєви про палату царя Іогананди, намісць якого став Чандрагупта.

Виходить, що та гаремна драма, яка очевидно відбула ся в царстві Магада ще перед зацарюванєм Чандрагупти, і з якої грецько-римські письменники зберегли нам згадку в коротких звітках про цидулика, коханка цариці, була вихідною точкою

в повстанню того оповідання, де фатальному молодцеві, засновникові нової династії, Чандрагупті, приписує ся й роля обличителя роспусти в царських палатах. Тим часом, як варіант легенди про Чандрагупту, сина черепа, де ще нема мотиву про покаранє гаремної інтриги, перейшов на захід і став основою сербської легенди, другий варіант із мотивом про гаремну інтригу лишив ся в Азії тай розложив ся тут (змінивши свої подробиці та їх комбінації) в оповіданнях Сомадєви, ірансько-турецьких та „Сімдесяти повістях папуї“, при чому зберіг в устнім сибірсько-турецьким оповіданню далеко старші мотиви (напр. зацарюване малого обличителя), ніж літературні повісти, а в оповіданню Сомадєви зберіг і ім'я Чандрагупти, але без ролі обличителя. Зрештою є підстава бачити Чандрагупту в і основі особи Пушпагаси, який „сьміє ся рожами“ перед царем Вікрамадітією тай обличає його невірну жінку в оповіданню Сукасапатті.

Ім'я Пушпагаса (Pushpa = квітка, haṣa = сьміє ся, всьміхає ся), повстало аналогічно з Чандрагаса = який сьміє ся мов місяць. В усякім разі сьміх квітками, се у буддистів божественна прикмета. Ми вже згадали, що всяка подія в життю Будди відбувала ся в товаристві квіток. Сьміх квітками приписує ся в буддистській священній історії спеціально невістці Асоки-Піядасі (Benfey, в *Götting. Gel. Anzeigen*, 1858, 543—544; пор. Hardy, *A man. of Buddhism*, 286). Пушпагаса посвоячений з молодим чудесним засновником Паталіпутри або Пушпапутри в оповіданню Сомадєви, лише з тою різницею, що у Сомадєви довкола постелі чудесного хлопчика не збирають ся квітки, а золото. Потім ім'я Пушпагаса нагадує в історії царя Нанди (у Сомадєви) ім'я Пушпаданті (що має зуби як квітки), слуги Сіви, який втілює ся в виді Вараручія (міністра царя Нандів) і дізнає ся від ракшаси про тайну невірної цариці. Очевидячки, що всі ті імена змішували ся в різних варіантах новелі, особливо при викладі її в різних областях Індії тай серед вірних різних сект. Завважаємо, що розуміє мови звірів і спеціально риб — одна з прикмет Боддісатви (R. Davids, *Jataka*, 300).

В долі всіх отсих переказів про зацарюване Чандрагупти тай усіх їх варіантів, які в своїм русі на захід дійшли й на Балканський пів-острів, найцікавіше те, що всі вони причепили ся до особи Константина Великого та його столиці, хоть дійсно те причепленє і не так ясне в сербській легенді (в її

теперішній формі), а особливо в болгарській зовсім. Інтересно тут те, що ті оповідання, які муєїли повестати в буддийській Азії, розуміє ся, не пізнійше християнської ери, в своїм розповсюдженню на захід причепили ся до особи, яка дійсно мала в собі декотрі головні риси героїв першої великої буддийської династії — Чандрагупти та його внука Асоки-Піядасі! Се один із найінтересніших епізодів в історії входу буддийських елементів і в країну християнської легенди.

Цікаво, що й у далеких західних розгалуженнях новелі про гаремну інтригу, які причепили ся до історії Мерліна, імена Констанса таї Константина лишають ся, хоть і вжиті не в своїому місці. (Пор. напр. згадану вище примітку д. Веселовского в петербурському „Журналѣ М. Нар. Просв.“ 1889, Май). Щось подібне бачимо і в новелі італіянського письменника Страпаролі (XVI стол), де царська донька Констанса перебирає ся в мужеську одежу, стає під іменем Константина на службу в царя Какуса в місті Констанії (Вітанії), викликає приєстрасть цариці і, розуміє ся, відпихає її; розгнівана цариця підмовляє свого чоловіка, аби післав Константина до дикого чоловіка — сатира (ракшаса, Мерлін), але Констанса-Константин встигає сповнити накинену їй завдачу; сатир обличає царицю таї відкриває дійсну полу Констанси, яка потім виходить за муж за царя, як Бальянпандіт за Вікрамадітію в Сукашпаті, і подібно черепови, який після обличення цариці сам стає царем. (В устнім сибірсько-турецьким оповіданню). Див. *Les facetieuses nuits de Straparola*, Paris, 1857, IV.

Що до українського оповідання про народини Палія, то нам бачить ся, що се просто пасемочок ірансько-турецьких повістей про сина черепа. Сей пасемочок міг дістати ся на Україну із закаспійських областей і Урала через монгольсько-турецькі племена, подібно багатьом иншим оповіданням розповсюдженим у середній та північній Азії, або з Кавказу, де ірансько-турецька новеля полишила явний відгук у вірменським оповіданню. Найцікавійше в українській легенді ось що: коли мотив про зачатє від попелу черепа у Великоруси (куди той мотив міг теж дістати ся, яко відривок ірансько-персидської новелі) причепив ся до лицарсько-фантастичних (хоть і індійського походження) казок — на Україні той мотив причепив ся до історичної особи, пошкожої подекуди на Чандрагупту, а то до демократичного патріота Семена Гурка-Палія. Завважно ще й те, що се стало ся недавно, завважно власне тому, що розповсюдненє в цілій східній Європі

до Польщі включно, промовляє в користь здогаду, що мотив про зачатє від попелу черепа мусїв існувати тут досить від давна.¹⁾

¹⁾ Вважаємо незайвим зазначити в легендах про Палія буддиські риси, які мусїли прийти в Україну далеко простїйшою дорогою, ніж оповідання про його зачатє, і які кидають сьвітло і на рух до Європи богатьох із тих казок, що чинять предмет отього дослїду. Так напр. у легендах про стичку між Палїєм і Мазепою, які ми розглядали спеціально в II вип. нашого виданя „Політичні пісні українського народу XVIII—XIX в.“ і до яких д. Каллаш додав доповнюючі примітки тай матеріали в „Етногр. Обзорїні“ (кн. II) у своїй статі „Палій и Мазепа въ народной поэзі“, між иншим Палїй зносить ся у воздух, аби лишне побачити Мазепу та Кароля XII. Кароль уважає його за місяця („Кіевская Старина“, 1882, сент. 581). На Мазепу Палїй стрїляє у сграву (в богатьох варіантах). Остатня подробиця подибує ся і в українській казці про лицаря Михайлика, тай у великоруській билїні про Ваньку паницю і в монгольській казці про Касангу (Показки диви в нашому згаданому висше виданю та в статі д. Каллаша). Але здатність літати в воздусї, се одна зо звичайних прикмет індийських сьвятих (Пор. напр. R. Davids, Jataka, 115, 122, 123, 270; Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indienne, 95, 177 і п.), а сам Будда Сакїямунї являє ся над Цейлоном у виді місяця (Hardy, A manuel of Buddhism, 207). Сюди належать і ті зближеня Палія з місяцем, які ми вказали висше. Нагадаємо й джатаку, яка розказує про Будду, як він раз, бувши зяцем, дав своє тіло зїєсти, на спомин чого образ його поміщено в місяці (R. Davids, Buddhism, 197). Отся джатака є й у сьїдніх Українцям Калмиків.

Найзамітнїйша схожість одной джатаки про втіленє Будди під формою царського сина Асадріси з історією про чудесне стрїляне Палія в сграву Мазепи й Кароля XII і подекуди з легендою про Михайлика. Асадріса був найстарший царський син, але зрік ся права на престіл у користь молодшого брата; коли його обвинуватили, що хоче вбити свого брата, то він сам пішов на засланє (аналогія — Палїй у Сибїрі). Там він наймив ся за тяжкі гроші на службу у царя Саманїї яко чудесний стрїлець. Тодї 7 царів облягають його брата і той посилає покликати на поміч Асадрісу. Асадріса являє ся коло Бенареса, піднімає ся на перевіз і відти кидає стрїлу з привязаним до неї письмом: „Отсе перша стрїла з руки Асадріси; коли прилетить іще одна, то всі будете вибиті“. Стріла впала на трапезу, де сім царів їли риж; царі налякали ся тай утїкли в свої міста, — як Мазепа й Кароль, додамо ми, в декотрих варіантах українського оповіданя (Hardy, A manuel of Buddhism, 114—116 The Aśadrisa Jataka). Далі чудесна своєю вагою шабля Палія 5 пудова (пор. жезло болгарського хлопчика у Качановського, пр. 113) і чаша його з пів ведра (пор. у Каллаша, 96 і дод. V) нагадують ті чудовищно великі річі Будди, які в Індії показували китайським подорожним буддисти і які й доси обожають ся в ріжних місцях у східній Азії. З поводу статі д. Каллаша, яку ми дістали вже після

Лишає ся нам іще розглянути відносини французького роману про царя Кустана та посвоячених із ним європейських літературних і устних оповідань до легенд про Чандрагупту. Свояцтво того роману, його фабули, з оповіданням про Чандрагасу в Джайміні-Барата очевидне і вказане в зацитованій статі Вебера. Питанє лише, яким чином дістала ся тота фабула в західну Європу тай де звязала ся з іменем Констанса, коли не Константина? На сї питання можна буде відповісти на певно аж тоді, коли дослідить ся стараннійше стару літературу тай устну словесність передньої Азії та південно-західної Європи. Але вже й а ргіогі можна сказати, що те перекресне оповідання про Чандрагупту та приспособлене його до засновника Царгорода мусіло стати ся не далеко від сього міста, себ то в межах византийської культурно-політичної області, відки його перейняли романські хрестоносці вкупі з самою фабулою роману. Ся фабула могла перейти з Індії в ту область через Малу Азію, бо є вона і в арабській літературі. Але, розуміє ся, ся історія могла перейти в Європу й иншою, більше північною дорогою. В усякім разі інтєресно, що східно-європейські варіанти сеї історії, а особливо казки про Марка Богатого та щасливого хлопця зберегли в собі декотрі буддийські риси взагалі і спеціяльно декотрі риси з цикля оповідань про зацарюване Чандрагупти далеко яснійше, ніж навіть арабські.¹⁾

Се можна сказати особливо про згаданий вже варіант у Чубинського. Починає ся він ось як: „Багатий Марко хтів усіх (людий²⁾) запросити до себе у гості. Десь-то там вуин бачив Бога“ і його запросив.³⁾ „Добре, каже Буинг, я прийду, як ти вистелеш мні дорогу сукном“. — Поїхав багатий Марко на яр-

того як була надрукована перша половина отсеї розвідки, вважаємо потрібним зазначити, що вона не дає нам нового варіанту оповідання про зачате Палія, — даний варіант, се вже розклад старих мотивів: особа, яка знаходить череп, не палить його сама і череп нічого не каже. Як лише селянин поспробував підняти черепа, він розсипав ся на попіл і після того той же селянин, не знати з якої речі, несе попіл у хату (ор. cit.).

¹⁾ Зо збірки Cardonne-a, якої не маємо тепер під рукою. Зміст арабського варіанта наведено в статі Вебера та д. Веселовским у Romania, пр. 22.

²⁾ Слово „людий“ вставлено Др — овим. ³⁾ В оригіналі зам. „його запросив“: „і просить його, щоб Буинг прийшов до його в гості“.

марок, накупив сукна, вислав дорогу і поставив вартовників, щоб нехто не їздив по сукну. — Стоїть, стоїть¹⁾ варта, аж іде три старці, а то не старці були, а сам Буиг і з ним два аньоли. Вартовники і кричать: „Не йдіте сюди, по сукну буде йти сам Буиг до багатого Марка в гості!“

„Пустіте, добрі люде“, каже Буиг,²⁾ „ми не йтимем по сукну, ми сукно³⁾ будемо одгортати“. Варта їх пропустила і пошли вони собі. Ідуть тай ідуть, аж захопила їх нуич. Зайшли вони до багатого Марка просити ся на нуич. Багатий Марко не пускає (їх) і каже:⁴⁾ „У мене тепер багато гостей буде, де я вам дам місце? Ідіть собі до другого,⁵⁾ у мене сьогодні і без вас буде повно людей.

— Та нам, каже Буиг, хорошого місця не треба, нам альби яке, ми тільки переночуємо“. Довго багатий Марко не пускав, а після позвав сестру і каже:

„Заведи їх туди, де курі живуть, нехай там переночують, коли вони не хтять іти до другого господаря.“⁶⁾

А сестра повела їх у пекарню, дала їм на вечеру скоринку⁷⁾ хліба і каже:

„Повечеряйте, люде добрі, тай лягайте тут собі спать, де хто захоче, а я поїду гостей приймать“. І пошла. Пошла вона з хати, та не пошла у покої, та стала пуд окном і дивитьця круз окно, що тиї старці будуть робить. Дивить ся,⁸⁾ сидять вони на лаві і вечерають. — Коли прилітає два аньоли і кажуть Богови:

— Господи, народилась дитина, яку йому долю дати? — А Буиг і каже:

— Багатого Марка їй царством обладати.“ І т. д.⁹⁾

Другу половину сеї казки ми зрештучували в першій главі нашої студії.¹⁰⁾

¹⁾ Одно „стоїть“ додано у Др—ва. — М. П.

²⁾ У Др—ова: „рѣкъль Господь“. ³⁾ У Др—ова зам. „сукно“ поставлено „го“. ⁴⁾ У Др—ова: „не ги пуси^жль и извикаль“. Слово „їх“ вставлено Др—вим. ⁵⁾ Роз. „чоловіка“; у Др—ова хибно: „на друго мѣсто“. ⁶⁾ У Др—ова знов „мѣсто“. ⁷⁾ У Др—ова докладніше: „по една коричка хлібець“. ⁸⁾ „Дивить ся — гледа“ додано Др—овим. — М. П.

⁹⁾ Оповідання виписуємо з українського оригіналу, лише розміщене тай інтерпункції беремо з розвідки Др—ова. Оповідання записано в м. Дрогичині, Кобринського пов. Гродненської губ. — М. П.

¹⁰⁾ В другім українськім варіанті (у Драгоманова, 329 і л.) подібного початку нема, і навіть пророцтво про будущу величність хлоп-

Схожість огського варіанту, а спеціально його вступу, з епізодом про появу браміна Чанакії в храмі багатого Нанди та

чика пропущено. Марко знаходить його в своїй постелі тай гніває ся. чому він плаче „ангельським голосом“. Але в тім варіанті інтересні й декотрі інші малі буддійські подробиці, які ми зараз же вкажемо. З великоруських варіантів що до початку найближше стоять до варіантів Чубинського: Афанасьєв, т. IV, 426—429, із альманаха Максимовича „Денница“ (чи не переклад із українського?), далі Садовніков, нр. 86 (тут Бог являє ся Маркови у сні тай обіцяє йому, що приїде до нього в гості), Афанасьєв, III, 109 (купець Марко ненавидить старців і тровить собакою двох бідаків; донька його Анастасія Прекрасная на силу випросила для них маленьке місце в стайні, аби переночували), в дальшому варіанті сам Марко описує ся при народинах хлопчика, якому Бог дає імя тай щастє Маркове. Початок одного з білоруських варіантів (у Романова, Бѣлорусскій Сборникъ, т. I, вип. 3) більше похожий на український (Чубинський, ор. сіт. 338, нр. 83), але коротший: Марко бенькетував зі своїми гостями, розгуляв ся тай повідає: „Як би до мене на сей бенькет прийшов сам Бог, і його було би чим прийняти!“ Лише що він се сказав, аж приходить старець і просить ся у Марка на ніч. Марко післав його в кухню і т. д. Мотив сього початку перемінив ся у Білорусів в окремий аполог (Романовъ, тамже 337—338, нр. 826): один богач не пускав бідних у свою хату, але все замикав їх у лазню (лазнь вважає ся за „погане“ місце, де в ночи являють ся чорти). Раз йому захотіло ся запросити в гості Бога; він прикляк перед образом тай став просити Бога, аби прийшов до нього. Дорогу від образу до своєї хати казав устелити полотном — запросив усіх панів у сусідстві*) і сів тай чекає Бога. Аж ось іде й Бог, але не в усій своїй величності, а в подобі старця. Богач казав замкнути його в лазню, але не знайшовши його другого дня рано, переконав ся, що то мусів бути сам Бог. У другім варіанті (Романовъ, тамже 198, нр. 27**) Марко Богатий не пускає бідаків; Бог „захоцев правіло, зняць сам с прабогатаго Марочки“ тай пішов до нього в гості в подобі старця. З багатьох західно-європейських варіантів сеї казки найбільше схожі риси з українським варіантом Чубинського зберегли в своїм початку більше східні: хорватський (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, нр. 82), де Христос і апостол Петро просять царя, аби прийняв їх на ніч; той вигонить їх, а вони йдуть до вівчаря, якого жінка родить щасливу дитину; данські (Grundtvig, Gamle danske Tinder, нр. 214 і 215, в Romania, 1877, 184—186). В першому варіанті богач Петро Мёллер приймає багато гостей, які сидять на тісних островах. Раз явив ся й чужинець, за ним увійшов чоловік і жінка — вагітна. Господар помістив жінку в кімнаті на лавині. Коли жінку вхопили муки злогові, він післав її в кухню. Тоді чужинець

*) У Др—ова недокладно: „й інших гостей“. **) У Др—ова хибно: 21. — М. II.

його прогнане кидає ся в очи. Розуміє ся, український вступ отсього епізоду сильно перероблений, але до того степеня в індійським і навіть спеціально буддйським дусі, що можемо догадувати ся вповні підставно, що той вступ, а ще більша вся фабула нашої казки про Марка Богатого, склали ся коли не безпосередно в Індії, то бодай в якійсь дуже близькій їй західній (колись буддйськй) стороні, вже хоть би тому, що мотив про мандрівку Бога по землі в різних подобах — переважно буддйський мотив, бо відповідає буддйській доктрині про втілюване різних боддісатвів і буддів аж до Сакіямуні тай його самого — і повторяє ся в сотнях оповідань, — д ж а т а к а х і інших.

Те, що Марко Богатий запрошує Бога до себе в гості і лапть ся прийняти його — сї два епізоди нагадують на певно запросини Сакіямуні тай інших Буддів ріжними царями в ріжні міста — особливо встелюване дороги нагадує нам щось подібне в легендах про Дінанкару-Будду.¹⁾ Здає ся, що ще за буддйського часу мотив про образу незвісного браміна встиг перемінити ся в мотив про те, як цар не пізнав Будду тай Боддісатву і відповідно тому инакше закрасив історію про перехід царства в руки незвісного молодця Чандрагупти-Чандрагаси.

Сам той молодець рисує ся в повислих індійських оповіданнях чудесними рисами, які нагадують Будду тай боддісатвів (напр. Вікрамадітію в Арджі Бурджі) і цікаво, що багато з тих рисів зберегло ся і в європейських варіантах казки про Марка Богатого, особливо в більше східних: українських, великоруських і балканських. Так напр. в українськйм варіанті у Драгоманова шаслива дитина названа дитиною з ангельським

прорік, що дитина буде дуже шаслива. В другому номері сам богач попадає на роджене хлопчикови. Його переносять у хлів, бо породіля була в колибі. Христос і Петро, які почували у хліві яко подорожні, назначили долю хлопчика. В мадярськй казці (Stier, Ungarische Volksmärchen, nr. 17) Христос, сьв. Петро і богач зустрічають ся коло постелі бідолахи, який заслугоує собі прихильність Христа, бо подумав, що то сьвященник і попросив його, аби його поблагословив.

¹⁾ Rhys Davids, Buddhist birth Stories or Jataka tales. 9—10: Жильці Рамми, запросивши в гості Дінанкару, вирівняли дорогу, вкрили її піском, посилали пахучим корінем і квітками, прикрасили прапорами й т. п. 12: Дінанкара розмірковує, в якій формі йому ввійти в Рамму; 34: Бодісат у формі браміна запрошує Мангалу-Будду, при чім Індра, в подоби булівничого ставить миттю чудесний двір на прийняте; 124:

голосом, а чудесний, милий і сильний голос уважає ся за прикмету Будди, який починає говорити тим голосом зараз після своїх народин. В тім-же варіанті, коли Марко Богатий прогнав дитину в ліс зимою, то зараз же з неба спустила ся над ним тепла дуга, накрила його тай захистила. Подібно й у Садовнікова, але тут окрім того навкруги хлопчика виростають квітки й трава, як і в Афанасьєва (IV, 427, III) тай у Романова ст. 199, де кинена в сніг дитина грає ся пістрем і квітками. Ясний-же, квітковий промінь із неба являє ся і при зачатю Будди в багатьох азійських легендах,¹⁾ а чудесне світло блискає при його народинах.²⁾ Квітки та дощі з квіток, се стала поява в усіх пригодах його життя, від зачатя й народин.³⁾

По одному з альбанських варіантів отсеї казки, коли покинули щасливого хлопчика в горах, то прийшла коза тай годувала його.⁴⁾ Ся подробиця нагадує вповні подібні подробиці в багатьох буддійських легендах і спеціально в легендах про Чандрагупту, якому звірі кілька разів показували свою прихильність.⁵⁾

Сакіямуні-Будда приходить у гості до батька царевого в подоби старця. Приймають його велично. 130: Купець просить до себе самого Будду і в честь його будує при дорозі гостинницю. Там же: 36, 116, 117 Индра перекидає ся в браміна. Те саме в наведених Morrisом джатаках у Folk-lore Journal, 1884, 338 і д.

¹⁾ Koeppen, Die Religion des Buddha, I, 76.

²⁾ Le Lalita-Vistara, trad. par Foucaux (Ann. du musée Guimet W I, 80).

³⁾ R. Davids, Jataka, 45, 47, 85, 96 і и. Kern, Der Buddhismus, I, 28 і и.

⁴⁾ Dozon, Contes albanais, 101—102.

⁵⁾ До сказаного вище додамо тибетську легенду про початок цивілізації тай буддизму в тій стороні, оповідане, де двічі повтаряє ся мотив про підкиненого та знайденого вівчарем хлопчика (Коеппен, Die Religion des Buddha, II, 48 і д.). Ся легенда цікава тим, що містить прикупі кілька рисів, найбільше спільних з оповіданнями про Чандрагупту та щасливого хлопця, який дістає царство Марка Богатого. Вона виложена тибетським письменником Ссанан-Сседеною. У царя Бадесатів (Паталь, в Індії) народив ся чудесний хлопчик, із чудесними тілесними знаками: з плівками між пальцями, з зубами, які блищали як жемчуг із великої морської устриці і т. д. (Се-ж ознаки Болдісатви. Пор. Bup-pouf, Lotus de la bonne foi, App. VIII). Цар прикликав ворожбитів-брамінів і ті сказали йому, що хлопчик може напакостити йому, коли виросте, то ліпше нехай його убіє. Але слуги царські не могли вбити хлопчика ніякими струментами, тому кинули його в мідяну скриню тай пустили на Гангес. Скриня виплила коло колиби вівчаря, який, аби

Коли зрівняємо всі ті подробиці в східно-європейських варіантах казки про Марка Богатого, особливо-ж українські та великоруські, з різними подробицями в індо-буддійських оповіданнях, які ґрунують ся коло Чандрагупти та його подоб, як Вікрамадітія й інші, то маємо право вивести, що ще далеко швидше — ще перед повстанем індійського варіанта казки про Чандрагупту в Джайміні Барата, (де вже не знаходимо ніяких на певно буддійських подробиць, які подібують ся в східно-європейських казках про Марка Богатого — мусіли вже були повстати в буддійському світі якісь варіанти оповідання про перехід царства Нандового в руки щасливого плебей, які послужили за первовзірці європейських казок, що розвивають сю саму тему. Зовсім натурально, що з усіх тих казок найпервісніші, спеціально буддійські риси мусіли зберегти ся в найбільше східних, особливо руських, у яких зберіг ся навіть епітет багатий Марко, відповідно багатому Нанді. Се каже нам догадувати ся, що ці казки розповсюдили ся в Європі через руську область.

Окрім показаних висше спеціально буддійських подробиць, у руських варіантах мусимо зазначити, яко характеристичну ріжницю, двоїстий демократичний кольорит, який зовсім годить ся з духом буддизму. В них не лише багатство Марково допа-

спасти хлопчика від царського переслідування, поклав його в лісі за дерево і лише доглядав його, а птиці й звірі годували його, приносили йому найліпші плоди та м'ясо. В однім схожим готенським оповіданню — в Китайським Туркестані, перший цар тої країни ссав груди, яка вийшла з землі (Lassen, Indische Alterthumskunde, IV, 724). Кінець оповідання відбігає від основної теми: хлопчик замість понищити своїх гонителів і зайняти престіл, дорісши, виселяє ся на північ, де панове неба й землі признають його за сина Маги (Maha-Brahma) і він стає Тибетським царем. (Schmidt, Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, 20—27). Але сього кінця треба було Тибетцям, аби вивести початок свого пановання з Індії, відки вони дістали буддизм і вкуні з ним, розуміє ся, й елементи виложеної висше легенди. Завважаємо, що ся легенда переведена і на калмашську мову — себ то на мову того буддійського народу, який оселив ся найдалі за захід і живе тепер серед руських Славян. Цікаво, що по переказах українських козаків, славний запорозький герой другої половини XVII ст. Іван Сірко († 1680 р.) родив ся з такимиз зубами, як герой тибетського оповідання і як Болдісатва взагалі. (Еварницький, Запорож'є, II, 76). Зрештою, в західній Європі існує подібний переказ про Ричарда III, Мазаріні, Людвика XIV, Мірабо. Акушери кажуть, що ся п'ява буває дійсно (Golay, Conseils aux jeunes mères, 377).

дає ся в руки бідака, але й сам Бог являє ся в виді старця. При тому великоруські й українські редакції різнять ся ось чим: у перших Марко лише багатий купець, а в остатніх він стає царем. На сю ріжницю вказали ми і в варіантах казки про гордого царя. Великоруська редакція очевиднож не хоче назвати царями несимпатичних героїв сеї новелі.¹⁾

Вертаючи ся до французького роману, де тема Марка Богатого приспособляє ся спеціально до засновника Царгорода, ми повинні признати, при всій схожості основи сего роману з народніми казками, які мають ту саму тему, що сумнівно, чи ті казки послужили безпосереднім жерелом роману.

Ледви чи сеї роман повстав відразу в Франції. Імовірнійше, що він повстав із якогось иншого більше східного оповідання, яке мусіло скласти ся в області византийського впливу, може й у самій Византії, якої історики були вже на стілько вчені, що ледви чи могли допустити так вільно оброблену історію великого імператора й сьвятого. А що роман про Кустанта тай його книжні західно-європейські подоби не мають ніяких спеціально-буддійських рисів, то треба здогадувати ся, що основа їх перейшла через передно-азіатські країни, де панували то слабше, то сильнійше розвигі монотеїстичні системи — зендсько-християнсько-могаметанські, які стерли, імовірно, буддій-

¹⁾ В примітці до викладу суті казки про Марка Богатого та фатального молодця ми навели болгарську казку про фатальну дівчину, що була назначена за жінку комусь (у первісній основі та особа, розуміє ся, мусіла бути звисна й богата) тай дійсно виходить за нього, не вважаючи на всі заходи, яких уживає її наречений, аби се відвернути. Ся казка розповсюднила ся доволі широко (пор. напр. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, nr. 2; Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten, II, 94; Сборникъ матеріаловъ по этнографіи, изд. при Дашковскомъ Этногр. Музеѣ IV, 9; Ждановъ, Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи, 143. У декотрих із її варіантів основний мотив комплікує ся ось чим: наречений приписує ся якась хвороба, від якої її вилічує назначений їй чоловік ударом, — але основа сеї казки має в собі лише витяг із казки про Марка Богатого та фатального молодця, приспособлений до дівчини. Осетинський варіант казки про Марка Богатого (надрукований у Сборникѣ свѣдѣній о племенахъ и мѣстностяхъ Кавказа, II, і врезюмований коротко в Romania, nr. 22, 154 А. Веселовским), зберігає рис, який вяже оба оповідання: тут богач, дізнавши ся, що доньці його назначено вийти за муж за бідного, кидає ся на вагітну і розрізує їй живіт, але, розуміє ся, дарма. Ідея всіх отсих варіантів фаталістична.

сько-пантеїстичні риси оповідання, збережені в устних східно-європейських редакціях, особливо в руських. Але устні західно-європейські варіанти цього оповідання могли повстати і зо східно-європейських — напр. із руських, коли допустити, що буддистські подробиці в фабулі тай картинах стирали ся тим більше, чим більше віддалювали ся на захід, а рівночасно з тим і буддистсько-демократичний характер оповідання уступав місце християнсько-фаталістичному. Завдяки імовірно тим ідеям, демократичній та фаталістичній, ся власне галуза оповідань про Чандрагупту розповсюднила ся більше ніж усе інші. Її відгуки подибує ся від Індії аж до Антлантицького океана.

Що до тої групи оповідань, до яких можна причислити Каллієтові, італіянські та Гайденрайхові з їх подобами, то їх мусимо відділити від усіх тих, які ми розглядали висше, бодай доти, доки не знайдуть ся оповідання, які би їх очевидячки звязали з іншими, що нас осьдечки займають. До того часу схожість згаданої висше групи з сими остатніми дуже далека, особливо з групою, до якої належить французький роман і казка про Марка Богатого. Окрім того доси ще не знайдено їх загального басейну, подібного тому, який представляють напр. індійські оповідання про Чандрагупту та Чандрагасу в відносинах до сербської тай української легенди, болгарської пісні та французького роману. В усякім разі із сеї особливої групи оповідань про Константина Великого в славянській області нема ні одної ближшої подоби, тому ми й не маємо підстави займатися довше нею в отсій розвідці.

Але ми не можемо скінчити її, не звернувши уваги ще на декотрі подробиці в оповіданнях про Марка Богатого, особливо в устних, які ми доси навмисно пропускали тому, що вони належать до головної теми фабули; та вони, з другого боку, дуже інтересні, яко примір буддистського впливу на східно-європейську і особливо славянську словесність. Богато європейських варіантів казки про Марка Богатого, особливо славянські, додає до основної вигадки ще один мотив: Марко посилає свого фатального зятя в далеку й чудесну країну тай поручає йому важкі й небезпечні діла задля того, розуміє ся, аби його звести зо світа; але фатальний молодець виходить побідно з тих нових небеспек і в декотрих варіантах повертає справу навіть так, що сам тесть попадає ся в сітку. Дуже скопійовано, хоть і не так звязно, розроблений той вставлений мотив у згаданім висше галицько-українським варіанті у Драго-

манова, про Марка Богатого та про хлопця з ангельським голосом.

Після оповідання про весіле „молодця з ангельським голосом“, той варіант каже „паничеви“¹⁾ йти зараз же геть. У дорозі приходить він до перевозу. Перевізник за кожним разом, як перевезе кого на другий беріг, то сам вискакує з чайки, а на його місці мусить лишити ся подорожний. Щасливий молодець знав се, тому швидше вискочив із чайки. Далі він здибає „пса смердячого“, ще далі засмердженого чоловіка і дві дівки, які держали ся за волося, і нарешті приходить до двора „проклятого“ (чорта), де завиває ся у гороховий мандель (сніп) і минаючи лихих собак іде просто в двір. Там його зустрічає жінка чорта,²⁾ яка налякала ся, аби його не зів'ї чоловік, коли верне ся на ніч і тому сховала його під корито. Коли „проклятий“ вернув ся й заснув, вона будить його³⁾ тай питає ся, які предмети бачив Марків зять по дорозі. Чорт поясняє при сій нагоді, що на перевозі сидіти муть до смерти або Марко або його зять, що в смердячій собаці сидить людська душа і що хто би пацір вимовив за неї, той би вибавив її — те саме і про засмердженого чоловіка тай про дівки. Після того жінка⁴⁾ „проклятого“ питає ся, кілька грошей у Марка, і чорт відповідає, що у нього два слупа злота, два деяментів, три срібла і ціла гора галаганів. Нарешті вона ж питає ся, хто на тім перевозі буде? „Мені ся видит, що Марко сам буде“, відповідає чоловік. На другий день рано Марків зять вимовив пацір за визволене „заклятих душ“, а в чайці, в якій сидів сам Марко, вчинив ся німим, як йому наказувала чортиха, аби той не пізнав його по голосі, тай вискочив із чайки, ще було два сяти від берега. Так лишив ся Марко вічним перевізником проклятих душ, а зять його дістав у спадщині всі його двори й богацтва.

Цілий сей варіант у загалі эле зретагований, а найбільше його кінець: анї не згадано, пощо жінка проклятого завдає питання своєму чоловікови,⁵⁾ анї навіть, чому Марків зять іде в до-

1) У Др—ова: „молодий — младоженець“, що відповідає дійсности. 2) В укр. оригіналі додано: „Она походила также із рускої віри“. У Др—ова се пропущено. 3) У Др—ова сказано, хибно, що се робив його (чортів) син. 4) Тут уже і в Др—ова: жінка. — М. П.

5) Тут Др—в помиляє ся. В укр. оригіналі сказано: „І наказала (чортиха) му (паничеви) так: — „Слухай же, що я буду з моїм газдов бесідувати, жебись си в голову вбивав“. Із сего виходить, що панич мусів

рогу, зараз після весілля. В інших варіантах, у яких є подібний додаток, усе те розказує ся докладніше. Так напр. у великоруським варіанті у Садовнікова (нр. 86) сам Марко, бажаючи вбити свого зятя, відводить його ще перед весіллям „за тридевять земель, у десяте царство“ до ідолища, аби визнав, кільки у нього (Марка) грошей, бо не міг злічити їх сам. По дорозі просить перевізник Маркового зятя запитати ся ідолища, кільки часу ще йому бути перевізником і хто буде після нього? Далі зять подибує стовп золота, високий від землі аж до неба (?), який йому поручає запитати ся, кому він допаде ся.¹⁾ У Афанасьева (IV, 422—29) Марко посилає свого зятя по весілля до чарівника людюда (так само як у більшій частині європейських варіантів). Окрім перевізника, ще й селянин, який висів на колі в воздуху, просить зятя дізнати ся від чарівника, кільки ще часу має ним хитати вітер. На се чародій відповідає: поки хто його не вдарить налицею з усеї сили, тоді селянин розсипле ся золотом і каменем самоцвітним. Розуміє ся, що зять загарбує все те багатство; Марко відходить і стає перевізником.

В иншій варіанті Афанасьєвської збірки (III, 113—117), де проводина (до царя Змія за даниною, або аби дізнати ся про долю трьох королів) відбувають ся теж по весіллях, окрім перевізника приходить дуб (у яким, як показує ся, захований скарб) і риба-кит, і теж поручають подорожному, аби запитав ся, що треба за них. Ся риба лежить через море. Герой казки, який має тут імя героя иншого цикля казки — Василій Безчасной — іде по ній як по мості. Ся риба, якій кінні та піші пробили тіло до ребер, питає ся, чи довго їй ще лежати так? — На сей запит дівчина красуня відповідає: „поки не виригнеш дванацять кораблів Марка Богатого“.²⁾

перше оповісти чортисі, які дива бачив по дорозі (се пропустив неуважний оповідач або записувач казки) і що чортиха („з руської віри“) випитує ся про те все свого чоловіка сьвідомо на те, аби виратувати заклаї людські душі. Казка в збірці Др—ова („Дитя сь ангельським голосом и Марко богатый“), надрукована на ст. 329—332, узата з „Казок“ Игнатія з Ніклович (Львів, 1861). — М. П.

¹⁾ У братів Грімів зять посилає ся не по те, аби злічити гроші в касі, але по те, аби принести три золоті волоси з голови чорта. Сю завдачу сповняє баба героя. Питаня є инші, з виїмком питань перевізника. Подібно й у чеській казці у Ербена „Sto prstonárodních pohádek“, нр. 1.

²⁾ В білоруським варіанті (Романовъ, ст. 202—203) шука-риба проковтнула дві роті піхоти та три роті кінноти.

Сеєя риба-кит, тай ріжні скарби, які дістають ся в руки подорожного (як оповідає ся в що йно наведених великоруських казках), незвичайно важні, бо вказують на те, відки походить увесь сей мотив про посиланє в займаючій нас легенді. Сей мотив узято з особливої східно-буддийської казки, якої доси ми пізнали лиш один примір — аннамську редакцію,¹⁾ хоть певно вона найде ся і в декотрих більше західних редакціях. Ми наведемо її тут цілком, як через її повноту тай характерність, так і через те, що надрукована вона в виданю новім і певно мало ще розповсюдненім серед славянських учених:

„Був колись чоловік, якого рідня бідувала три покоління; він був нещасливий, як і його батько тай дід. Кажє він сам до себе: „Повідають, що ніхто не може належати нараз до трьох богатих родин і що ніодна родина не може бідувати три покоління — чомуж я маю бути виїмком?“ Чув він, що Цар небесний жиє на однім острові тай рішив піти запитати ся його про свою долю. Пішов він, але за якийсь час вийшов йому хліб і він зайшов у хату богача, попросити, аби йому дали що перекусити. Богач запитав ся його, куди він іде, і дізнавши ся про ціль, сказав йому: „Дав би я тобі гроші, як би ти запитав ся Царя небесного за мою справу; я богач і все я творив добро, та не маю синів; маю лиш доньку тай та з роду німа. Прошу тебе, запитай ся, що за причина тому нещастю“.

Господар дав бідакови гроші тай казав йому йти. Минуло доста часу, а бідак іще не дійшов до острова, і знов йому вийшов хліб. Повернув він у хату другого богача попросити підмоги. Той богач мав сад, заведений ще перед тридцятьма роками; дерева в нїм були великі і гарні, але не родили. Він дав бідакови потрібне, тай поручив йому запитати ся, що тому за причина.

Бідний знов пішов своєю дорогою тай зайшов на беріг моря. Бачить він, що нема як перейти на супротивний беріг, сїв тай заголосив. Ба-ба (рід морської черепахи) вийшла з води тай питає ся його: „Куди ти хочеш іти?“ Подорожний оповів їй свою історію тай сказав, яка у нього морока. Ба-ба сказала йому: „Я занесу тебе на острів, коли запитаси ся, чому я, каючи ся тутечки вже тисячу років, ще не перемінена в яку иншу

¹⁾ Landes, Contes et legendes Annamites, 1886, nr. 60.

форму¹⁾ Бідний згодився сповнити сю просьбу, сів на хребет Ба-би та й опинився на острові.

Бідак упав до ніг Всевишнього та й сказав йому: „Я прийшов сюди завдяки Ба-бі, яка мене перевезла, і без якої я ніколи не зайшов би був сюди. Вона поручає мені запитатися, чому після 1000 років каяння, вона ще не змінила форми, а все ще Ба-ба?“ Цар небесний відповів: „Ся Ба-ба має дорогий камінь; поки не віддасть його другому, не перемінить своєї форми а лишиться Ба-бою“. Бідний сказав тоді небесному цареві: „Є на світі богач, який творить багато добра: чому-ж він не має синів і чому донька його німа зроду?“ — Цар відповів: „Тій дівчині суджено піти за муж за першого доктора наук; коли вона побачить того, хто їй назначений на чоловіка, то й промовить“.

Добрый чоловік запитався і за причину, чому дерева в саду другого богача не родять. Цар відповів йому: „Втім саду закопано багато золота й срібла; коли те буде забрано, дерева стануть родити“. Бідак був заспокоєний в усіх сих точках, і став нарешті питатися дещо й за себе особисто, але Цар небесний розсердився: „Я, каже, прийшов суди, в пустиню відітхнути, а люди й сюди лізуть додати мені.“ Він вернув на небо, а подорожний лишився з відповідями на всі питання, з виїмком того, яке інтересувало його особисто. Він подумав, що така вже його доля та й пішов назад. Ба-ба вийшла з моря та й запиталася, чи з'орудував він, за чим ходив? Бідак оповів їй, як сталося з ним, і сказав їй, що відповів небесний Цар на його питання. Ба-ба зважила, що ніхто не знає за камінь, то й повірила бідакови, виплювала камінь і подарувала його бідакови за його услугу, та й зараз же стала чоловіком і попрощалася з своїм приятелем.

Прийшовши в хату старця, який мав неплідний сад, подорожний оповів йому, що йому сказав Господь. Зараз же стали копати в саду та й нашли скарб. Господар саду хотів дати

¹⁾ По буддистській і взагалі індійській доктрині, коли хто каєся і живе в виді низшої істоти, то мусить відродитися в виді висшої. Подібні представлення, які подібують ся в європейських казках (напр. висше, людська душа в собачому тілі) зовсім не сходять ся з християнською доктриною і вже через се їх треба признати за відблиски чужих, індійських представлень, хоть вони й мають християнський відтінок.

увесь скарб подорожному, але той згодився взяти лише половину. Забогатівши, подорожний став учити ся і за кілька років здав екзамен таї дістав степень: перший доктор наук (trang nguён). Цар дозволив йому врочисто вернути ся в свою батьківщину. Йдучи попри хату першого богача, він повернув туди, аби здати справу з порученя, яке дістав був колись. Лише що повторив слова Царя небесного, а донька господаря й промовила. Богач переконався, що небо заявило свою волю таї віддав свою доньку за доктора“.

Доладність отсего оповідання, повна відповідність основи таї усіх подробиць буддийським релігійно-моральним доктринам не допускають ніякого сумніву, що маємо тут оригінальне оповіданє. Сего ніяк не можна твердити про його європейські подоби. Що з тих подоб великоруські — виразний відгук індійських, сего, бачить ся нам, не треба й доказувати. Інші більше відхиляють ся від оригіналу, але-ж (чи брати їх цілі, чи розглядати їх подробиці) очевидно, що вони посвячені.

Своїми подробицями Галицький варіант є один із тих, які найбільше віддалили ся від анамського оригіналу. В ньому зовсім пропущено мотив, що Марків зять найшов скарб у дорозі (а в тім, сього мотиву й не потрібно в казці про Марка Богатого, бо зять і без того дістав у спадщині все Марково багатство), але за те знов ідейна звязь із тим оригіналом більше збережена ніж в інших; ідея про визволенє грішників розвита в ньому на три опади, хоть і по католицьки — молитвою. Одна з найбільших ріжниць європейських наслідувань від азійсько-буддийських, се перекиненє черепахи в перевізника, але се перекиненє було доконечне задля звязаня оповідання про мандрівку нещасливого бідака до неба з оповіданєм про Марка Богатого та його зятя. Один із великоруських варіантів зберіг виразні ознаки перехідної форми в самім імені Маркового зятя — Василій злосчастний, таї у поставленю в ряд прошаків і рибики, з багатствами, які та виригує. Де звязали ся сї дві теми, сего ще неможливо сказати, але ледви чи се стало ся в Європі, імовірнійше що в Азії. В користь сего здогаду промовляє те, що подробиця про шуку, яка лежить через море і яка проковтнула моряків, є як ув одній із великоруських казок, так і в кіртізькім оповіданю, посвяченім із анамською казкою.¹⁾

¹⁾ Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, IV, 373; Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse Bre-

Дуже інтересний був би порівняний дослід тих картин, які бачить Марків зять і тих поручень, які він дістає, напр. у галицькій варіанті, по дорозі, тай усіх тих подробиць, які в казці про Марка Богатого та його зятя (в її теперішній формі) перемішалися з іншими, де описуєся вільна або невольна мандрівка „на той сьвіт“ до доброго або злого Бога, з казками посвояченими з наведеною висше анамською.¹⁾ Такий дослід був би характеристикою тої сумішки моральних ідей і есхатологічних картин, яка існує тепер в усній словесности різних європейських народів і в якій склад увійшли елементи індійські, іранські, жидівсько-талмудичні, класичні, християнські тай магометанські — всі скомпліковані, особливо остатні чотири — і в якій національного, краєвого матеріалу знаходимо дуже мало. Але подібний огляд завів би нас дуже далеко; а ми вже й так відбігли подекуди від Константинівської легенди.

Згадаємо ще лише те, що східно-азіатське оповідане про мандрівку нещасливого бідака, який іде дізнати ся від всевишнього Бога про причини своєї бідности, що те оповідане зайшло і в Європу, незалежно від його комбінацій з історією багатого царя та його фатального зятя, і послужило за основу багатьох інтересних варіантів, власне у Славян, особливо південних. Така сербська казка про Усуда (Долю), надрукована ще в збірці Караджича „Српске Нар. Приповјетке“ (нр. 13), де бідний стає свідком того, як Доля (Судільниця) назначає в різні дні, при різних обставинах, долю роджених того дня людей, тай дізнаєся при тій нагоді про свою долю, а за одним заходом і про щасливішу долю дівчини, з якою мусів оженити ся, аби визволити ся від свого нещасного стану. Недавно дав д. Краусс відруки нових варіантів тої казки (Krauss, Sreća, Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven, 100, 104). В другому томі отсего „Сборника“, в відділі „за народни умотворення“, 195—198, надруковано болгарський варіант на сюж тему

tagne, I, 249—253; Schleicher, Litauische Märchen etc. 71 і д. Згаданий висше білоруський варіант „Василь — удовинъ сынъ, багатаго Марочки зять“ (нр. 27) особливо інтересний своїми комплікаціями та сумішкою мотивів.

¹⁾ Типічні зразки таких казок є напр. у Афанасьєва, Русскія нар. легенды, нр. 8, Христовъ братецъ.

(Сироміот што го наїде Бога), кінець якого сильно відбігає від сербської казки.¹⁾

Безперечне (бодай для нас) східно-азіатське походження вставленого в історію багатого царя та його фатального зятя мотиву, тай відмін оригіналу сего мотиву в історії бідака, який іде до Небесного Царя, аби дізнати ся про свою долю — potwierджує посередно й загальні наші здогади про азіатське походження тих Константинівських легенд, які займали нас найголовнійше в отсій статі. І ті пасемочки оповідання про чоловіка, який іде, аби дізнати ся від Бога про свою долю, чинять у купі з названими легендами частину того літературного тай морального капіталу, який узяли європейські християне від нехристиянської і спеціально буддиської Азії.

6 квітня 1890 р. Софія.

Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. Издава Министерство за Народното Просвѣщеніе. Софія. Т. II, 1890, наученъ отдѣлъ, ст. 132—184 і т. III (1890), ст. 206—246; тай окрема відбитка того ж року, ст. 53—41+1 (поправки). Повний підпис.

¹⁾ Схоже з сербським оповіданєм про Усуда (в тій його частині, де Усуд означає долю людей тай дає бідакови щасливу наречену) є українське у Драгоманова, Малорусскія нар. преданія, 123 (Господь и св. Петръ дають счастье; пор. той же епізод, вставлений в иншу тему у Чубинського, II, 35). Се один із багатьох примірів близької схожости між українськими та балкансько-славянськими оповіданнями. Великоруську казку у Афанасьєва III, 202, можна порівняти лише здалеку з сербською, українською та болгарською. Питання, які нещасний у сербській казці збирає по дорозі від инших, аби їм принести відповідь від Усуда (і які не замітні в болгарським варіанті), різнять ся як від анамських, так і від руських (у додатку до казки про Маркового зятя), — але вода, яка переносить сербського подорожного і яка поручає йому запитати ся Усуда, чому вона не має роду (відповідь: тому, що втопила чоловіка) нагадує відповідь анамської черепахи та кірїзької й великоруської риби. Питання до подорожного, але в зовсім иншому складі, знаходимо в тибетському первовзірці руських оповідань про Шемягин суд. (Benfey, Pantschatantra, I, 395). „Селянин, який висить на колі“ в варіанті Афанасьєва (пор. више) нагадує чоловіка, якого хитають вихри зо страшенною силою протягом 12 років і якого визволяє один із героїв Вікрамачарітри. (A. Weber, Indische Studien, XIV, 18—19).

Додаток. В нашій статі про її оповідання навели ми одно болгарське оповіданє із круга тих оповідань, у яких історія фатального молодця заступлена історією фатальної дівчини, але ще тоді висловили переконанє, що в болгарській народній словесности мусять істнувати й варіанти оповідання про фатального молодця, в роді руських оповідань про Марка Богатого та його фатального зятя.

Наше переконанє виправдує ся в повні: в першій книжці збірника д. Д. Марінова „Жива Старина“, який вийшов недавно (Руссе, 1891) надруковано оповіданє про дитину й купця, що належить зовсім до того круга. Початок сеї болгарської казки похожий на ті варіанти, які займають ся пророкуваннями про долю хлопчика, лише що ті пророкування заступлені тут ось якою суперечкою між Орісницями (Судільницями):

Одна Судільниця сказала:

— Ану, назначім йому, аби зараз умер, бо батько його дуже бідний, а він девятий, то й не зможе його вигодувати.

Друга сказала:

— Хоть батько його й бідний, а про те якось годує інших, то вигодує й його; не умертвляймо його.

Третя сказала:

— І я так міркую; не умертвляймо його, але назначім йому, аби оженив ся з донькою того купця, та став його зятем і взяв його богацтво.

На се пристали й інші, тай пішли.

Далі розказує ся, як і в інших варіантах отсеї казки, про невдатні проби богача звести хлопчика зо сьвіта, лише що болгарський варіант удвоює особу, яка була післана купцем до його жінки з письмом, аби та вбила молодця.

В усіх звисних доси варіантах, починаючи з індійських, посилає ся лиш одна особа, а то фатальний молодець. У дорозі здибає його донька купцева тай обмінює письмо на письмо з наказом до її матери, аби віддала її за него. В болгарськім оповіданю пропущена зовсім усяка релігійна ідея. Після післання фатального молодця з письмом із присудом на нього, посилає ся друга особа з наказом до матери, аби та дала йому свою доньку. В дорозі оба післанці здибають ся і випадково обмінюють свої письма. Другий післанець їдучи конем випередив фатального

молодця, що йшов пішки. Кінчить ся се оповідане так як оповідане про побожного молодця, який встиг утекти від смерті, котру йому готовив його господар (Der Gang nach dem Eisenhammer¹⁾); але се робить ся без якого будь релігійного елементу. Герой не пішов сам на залізну гуту, де тесть казав убити його камінем; остатній був сам убитий, коли прийшов подивити ся, чи сповнено його наказ. Пор. сербське оповідане в „Archiv f. slav. Philologie“, B. I, 288, і хорватське, Valjaves, Narodne pripovjesti, 87 (при 6 і 7), 157 (XVI) і замітки до того в „Archiv f. slav. Philologie“, B. V, 70—74, тай словацьке у P. Dobšinský, Prostonarodne slovanske povesti, II, 3—12 (Cesta k sloncu). Пор. Revue des traditions populaires, 1890, nr. 17, 712.

В V. т. „Сборника за нар. умотвор. (ст. 151—153) є ще один новий варіант болгарського оповідання про те, як Бог назначує ріжну долю ріжним людям, — оповідання, якого найхарактеристичнішою формою є сербська повість Усуд. Кінець отого болгарського варіанта наближає ся до подробиць у відповіднім українським оповіданню, в якому молодець находити щастє, якого шукав, у хаті своєї будучої жінки. Пор. той же „Сборник“, т. III, ст. 181 пр. „Archiv f. slav. Philologie“, B. V, 69—70; Valjaves, Nar. pripovesti, 236; Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, 26—29; Dobšinský, Prostonarodni slovanske povesti, III, 65—67 (Sytno).

Варіант на тему Усуда знаходимо й у IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Романова, але той доволі віддалений і від південно-славянського і від українського.

¹⁾ Баияда Шильлера, див. Gesta Romanorum, Oesterley, nr. 283, тай „Augsburg. Allgem. Zeitung“, 1872, nr. 272—275, Der Gang nach dem Eisenhammer; Hertz, Die deutschen Sagen in Elsass, 278; Rivière, Contes pop. de Cabylie, 32—38; Буслаєвъ, Очерки, I, 248—249; Владимиръ, Великое Зерцало, 28. До досліду про Велике Зерцало 48—49 (О повѣсти въ рускомъ прологѣ — „Слово, яко не достойно идти отъ церкви, егда поютъ“; Памятники стар. русской литературы, I, 81—82 (Повѣсть о благочестивомъ рабѣ). Тойже мотив подибує ся і в болгарській історії про Івана Хрестителя: „Сборник“ (за нар. умотв.), т. III, ст. 169 (Менѣ башта ми ма и заклей дуде сж литургияга ни свжрши, да ни фодж на рабута).

Див. далі в рецензії на „Живую Старину“ про болгарську казку, як бідолаха йде з питаннями до Бога, як у наведених нами анамській легенді.

Додаток III-й у „Сборник-у за умотв.“ т. VI (1891 р.), ст. 307—309 і в відбитці статі „Славянскіе прѣправки на Едиповата история“, ст. 112—114 (1891 р.).

Славянські варіанти одної євангельської легенди.

Болгарське народне оповідане „Дедо Господ и двама попове у гората“. Його подоби: великоруська, українська, білоруська, гасконська та сербська. Першовзір отсих оповідань в історії молодця-мула в апокріфічній „Євангелію про дитство“. — Аналогії в варіантах історії про перемену дитин у тім же євангелію. — Чи можливий вплив біблійного оповідання про покаранє Навуходонозора? — Здогади про причини різкої різниці сучасних устних оповідань від східних повістий у жидівсько-християнському письменстві.

Відносини між так названими апокріфічними та канонічними євангеліями ще не досить пояснені літературно-історичною критикою, яка ще має дослідити і подрібно і взагалі відносну старовину складових елементів обох форм євангельських оповідань, їх жерел та їх обопільного впливу. Але в загальних рисах можна вже сказати й тепер, що так названі апокріфічні євангелія різнять ся від канонічних перевагою чудесного елементу, який у багатьох із них майже зовсім випирає морально-навчаючий елемент. Ось чому власне апокріфічні євангелія мали далеко більший вплив на народню масу та її устну словесність. Остатня, із свого боку, заволодівши звисним сюжетом, якого форму знаходила в декотрих письменних апокріфічних євангеліях, не лише що переробляла на свій смак фабулу оповідання, але й проводила в ній свою власну мораль. Таким чином виходили устні оповідання, часто так віддалені від первісних євангельських основ, що лише порівняне зведене до купи багатьох варіантів тих оповідань може відкрити їх звязь із тими основами.

У III томі сего „Сборника“ знаходимо один із багатьох примірів подібного роду оповідань, які кружать серед Славян, а власне оповідане під заголовком: „Дедо Господ и двама попове у гората“ (Отд. III, 178—179). Ми звернемо в отсій замітці увагу читачів на се оповідане, порівнявши його з іншими подібними йому, не маючи при тому претенсії вичерпати предмет, і вкажемо лише на ті варіанти, які маємо тепер під руками та нарешті й жерела сего оповідання в апокріфічних євангеліях.

„Раз дід Господь перекинув ся в старого чоловічка, верховинця.¹⁾ Пішов у ліс, нарубав деревини тай почав робити обіде на колеса. Робив, робив, коли прийшов до него піп: „Боже помагай, діду!“ — „Дай ти Боже, здорове, отче!“ відповів дід. А на той час показала ся була темна хмара на небі і дід Господь запитав ся: „Діду поне! ба чи буде дощ?“ — „Буде!“ відповів піп. „А як не буде, то ти стань ослом!“ сказав дід Господь і піп зараз же й став ослом. Не тривало багато і прийшов другий піп. Дід Господь і його запитав ся, чи буде дощ і той сказав: „Буде!“ — „А як не буде, то ти стань ослом!“ і той став ослом. Минуло не багато часу і прийшов купець, ходив лісом купувати се-те: „Пома'й Біг, діду!“ — „Дай ти Боже здорове, синку!“ сказав дід Бог і запитав ся його: „Ади, синку, яка онде хмара на небі, ба, чи буде дощ чи не буде?“ — „Господь знає, діду, чи буде, чи не буде!“ відповів купець дивлячи ся в гору на хмару. „Діду! ти отсе на продаж робиш обіде?“ запитав ся купець. „На продаж! може хочеш, абим ти їх продав?“ — „Та я, бре, купив би, діду, лиш нема як віднести їх до дому“. — „Ну, сим ти не жури ся! он у мене два осли на привязи; я дав би їх тобі, та наклавбись на них, кільки бись міг; вониж дуже міцні“. — „Добре! але нема потім кому пригнати їх сюди“. — „Ну, і се дуже легко. Ти, як складеш дома обіде, то візьми запруту та вдар по разу одного осла та другого, то вони й самі прийдуть до мене; вони знають дорогу“. І купець купив обіде, набрав на ослів, але не клав лише з боків, як то кладе ся, а навантажив і зверху на хребти, купу на купу! Прийшовши до дому поскидав обіде і, як йому сказав дід, узав запруту та чвах одного, чвах другого осла, а вони й стали понами. „Ти по що стілько набрав

¹⁾ По болгарськи „пладнінец“, „що жиє в горах“ — поясняє Др—в. — М. П.

на нас“, повіли попи купцєви, „та так нас беш сердито!“ А купець лише зачудував ся, бо не знав, що то було за діло і хто був той дід, що продав йому обідє.

Дід Господь хотїв навмисно випробувати попів, та тому й питав ся їх, чи буде дощ, а вони яко вчені, аби показати, що все знають, казали, що „буде!“ За те Господь і зробив їм так, аби лишила ся заповідь, що ніхто не знає, що є у Бога“.

Остатні слова — мораль оттої болгарської метаморфози в християнському дусї.

Подібну богобоязну мораль подибуємо і в посвояченому з болгарським, але мало зміненому великоруському варіанті, записаному в Симбірську:

„Орав селянин ниву. Вечоріло і небо червоніло. Коли се йде йому на зустріч дід.

— Кажи, дядьку, чому небо червоніє?

— А на негоду, дїду.

Дід (а то був сам Микола угодник!) перегнав мужика через віїну, перекинув його в коня тай став ним орати. Другого дня рано знов здивав ся з мужиком і запитав ся його:

— А що, чому червоніє небо? На негоду, а? (А того дня було ясно та тепло!)

Селянин признав ся, що не знає.

— А бачиш! не кажи-ж ніколи, як має бути.

(Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края. Записки инп. русск. Геогр. Общ. по отд. этнографіи, XII, 269, 270).

Ближше стоїть до болгарського оповідання фавулою, а власне виведенєм на сцену попів, українське оповіданє, записане в Київській губернії, хоть мораль його й зовсім инша:

„Було собі два попи здорових і грубих. Їм докучив пшеничний хлїб. Прийшов їден до другого тай говорить:

— Нам уже докучило їсти пшеничний хлїб: идїм глядіти житнього.

Ідуть вони, йдуть та йдуть, тай спинили ся в ліску спочивати. А коло того (ліска) було поле їдного чоловіка. Вийшов той чоловік сіяти поле; розсіяв, запрягає бички в борону, але бички не можуть потягнуть борону. А попи лежать і сьміють ся с того чоловіка. Приходить до того чоловіка старий, сивий дід (Бог) і говорить:

— На тобі мотузочку і біжи в корчі. Там лежать два попи; накинй на них цю мотузочку і скажи: „тпру!“

Приходить той чоловік в корчі, надибав попів і говорить:

— Слава Богу Ісусу Христу!

— На віки віков, одказують попи.

Він по-маленьку підійшов, закинув на них мотузочку і каже: „тпру!“ Тоді з тих попів такі здорові воли поставали. Він за-пріг їх в борону і волочить, а не каже нігде „тпру“, а все „гей“ та „гей“, і не дає їм нічого їсти; заведе їх на ніч у шопу і дає їм трилітню житню соломку.¹⁾ Виходить їм уже рік. Запрягає він їх у віз і їде в ліс по дрова. Набрав дров і приїжає до своїх воріт, і злітає йому колесо, а він говорить: „тпру“. Воли стали знов попами тай говорять:

— Бувай здоров, хазяїне, ми вже в тебе наробились і житнього хліба наїлись.

(Чубинський, Малорусскія сказки. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русскій край, снаряженной имп. русск. геогр. общ. Югозападный отдѣлъ, II, 336. М. Тиврів, Винницького пов. Записав учитель Воронежскій).

Українські селяни, як то часто буває з ними, покористувалися фавбулою оповідання і зробили з неї соціяльну сатиру.

В IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Д. О. Романова, на ст. 18—19 (бѣднѣй Пилипъ) надрукований новий варіант оповідання про перекинене попа або богача у звіря. Тут него-стинний богач був перекинений Богом у коня, а жінка його — в камінь. Потім, як минув речинець назначений на покуту, то Господь доторкнув ся до них тай дав їм знов людську подобу, навіть зробив їх святими. В оповіданні вставлено чудо з хлібом.²⁾

Ідея з подібним соціяльним характером, але відповідним євангельському розумінню про багатство та бідність, лежить і в основі білоруського варіанту займаючої нас повісті, записаного в Гродненській губернії:

„Був багатий чоловік і бідний. Багатий бенькетував, а бідний не мав нічогоїсїнько. Приходить одного дня до багатого дід

¹⁾ Тут очевидячки пропущено, який наказ дістав селянин від діда-Бога.

²⁾ Сей уступ беремо сюди з додатку в „Сборник-у за нар. умотв.“ т. VI (1891), ст. 307 і з відбитки статі „Славянскіѣ приправки на Едиповата исторія“, ст. 112 (1891 р.). — М. П.

тай просить того, аби приймив його в хату на ніч, такими словами: „Господарю добрий, чи не позволив би ти мені переночувати у вас“.

А він не дав йому нічого, ще й згорда відповів:

— У мене, каже, ніколи не ночували ані старці, ані бідні, ані подорожні, то й ти не будеш ночувати. Іди там у ту хату, що покрита небом, там усе ночують бідні, старці й подорожні, то й ти там переночуєш. Там тебе пустять.

Дід сказав:

— Господарю добрий, покажи-ж мені, де то той дім, що покритий небом?

Господар вийшов показати йому: „А ось і дім покритий небом, де ночують бідні, старці та подорожні, там і тебе пустять.“

Дід погладив господаря по голові і господар став конем.

Тоді дід попросив бідного, аби приймив його на ніч, кажучи:

— Господарю добрий, пусти мене на ніч до себе.

— Гарно, діду, в хаті ночують бідні, старці й подорожні.

— Еге, господарю, але я з конем.

Тоді той сказав:

— Діду, у мене нема місця, тай сіна не маю дати йому їсти.

Дід відповів:

— Та я лишив би його на дворі, аби лише підкинути йому пазд'ря з конопель, нехай би гриз.

Тоді бідний повів коня тай лишив його на дворі, а дід увійшов до хати.

На другий день рано дід збираючи ся в дорогу сказав:

— Дарую тобі сего коня задля твоєї бідности.

Господар став йому дякувати тай сказав своїй жінці:

— Жінко, ади, привеземо собі дров із ліса конем!

І привезли собі до дому дров.

Через якийсь час дід прийшов знов ночувати, але сим разом господар його не приймив.

— Я-ж той самий дід (розуміє ся: що дав тобі коня), а ти мене не пізнав!

І взяв знов, погладив коня по голові, і кінь став знов чоловіком, а бідолаха без коня став знов бідолахою“.

Сей варіант лихо розказаний або лихо записаний. В ньому не досить зазначено, що бідний, діставши коня, забагатів і потім загордував тай перестав приймати гостей.¹⁾ Той, що записав оповіданє, додає для поясненя тексту иншого варіанта: „На другий рік подорожний прийшов у-друге до бідного, погладив коня по голові і кінь став знов чоловіком і після того чоловік заборонив на завсїгди і собі і дітям своїм бути гордими тай заповів їм, аби помогали бідним“.

Дуже похуже на білоруське оповіданє що до моралї оповіданє сербо-босняцьке, але що до фабули воно відбігає від білоруського далеко більше, ніж ґасконське. Остатнє очевидячки зберегло старшу форму, яка, здає ся, є перехідною формою між типом білоруським і сербо-босняцьким, так що ми мусимо дати його тут, хоть воно й не належить до славянської родини. В ґасконськім оповіданю мотив про перекиненє чоловіка в коня поставлений в кінці більше скомплікованої повісти про мандрівку Христа по землі. При тому перед тим перекиненєм є инші мотиви, які подібують ся часто в подібних популярних євангеліях, а власне про сварливого коваля та про перекиненє дітий одної жінки у свинї за те, що збрехала.

Вернувши тим дітям людську подобу і насваривши матір, аби не брехала, Христос мандрує далі в подобі старця, разом зо сьв. Петром та сьв. Іваном (C. J. F. Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, I, 154—157).

„І в трьох пішли вони тай застукали в ворота одного замку.

¹⁾ Та сама ідея, що чоловік, забагатівши, тратить доброту серця, лежить і в основі болгарського оповіданя, надрукованого в книжці Ілії Р. Блѣскова „Перунина“ (Варна, 1884, ст. 40—41). В тім оповіданю апостол Петро просить Ісуса Христа, аби поміг бідному каменяреви; Ісус показує на одно місце, де той викопує великий горнець гроший. Але коли через якийсь час Ісус і сьв. Петро прийшли раз у його хату на ніч, забагатілий господар паний вибив двічі сьв. Петра. У француськім оповіданю ся фабула представлена льогічніше: бідна жінка зразу приймила Ісуса Христа й апостолів радісно, а потім, коли на просьбу сьв. Петра Ісус дав їй багатство, то вона тричі вибила сьв. Петра. Ми самі чули хлопцем подібне оповіданє на Україні, але в друку звісне лиш одно оповіданє з того самого цикля, та з зовсім иншою фабулою, в якій поміщено й епізод про трикратне вибитє Христового товариша, сьм разом цигана. (Драгоманов, Малор. нар. преданія и разказы, ст. 126).

— Ради Бога та сьв. Богородиці, дайте нам, пане, коли ласка, кусник хліба. Отче наш іже еси на небесїх, да сьвятит ся...

— Ідїть геть, прокляті, не дам вам анї крішки, негідники! Гайда, забирайте ми ся! А нї, то затровлю вас собаками.

— Сьвятий Петре, — сказав Господь, — а осїдлай но ти осла.

Господар замку заразже й став ослом. Сьв. Петро осїдлав його гарненько тай закинув на нього обротянку.

Господь пішов далї зо сьв. Петром та сьв. Іваном. І в трьох прийшли вони до воріт одного млиночка, де була лиш одна жінка.

— Кусень хліба, коли ласка, млинарко, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш іже еси на небесїх...

— Люди бідні, ваші молитви не допоможуть вам. Не маю вам дати нічогоїсїнько иншого, окрім кусника хлібця. Розділіть його межі себе.

— Спасибі, млинарко, сказав Господь, за твій кусник хліба даю тобі отсего осла із сідлом тай обротянкою. Запряжи його гарненько до праці, та не давай йому нї сїна, нї полови. Він навчить ся шукати собі сам поживи попри дороги та між колючками.

Господь пішов собі далї зо сьв. Петром та сьв. Іваном. У сїм років вони знов ішли попри млин.

І в трьох прийшли тай застукали в ворота.

— Млинарко, дайте нам кусень хліба, коли ласка, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш іже еси на небесїх...

— З радної душі, люди бідні. Ходїть. Осьдечки юшка на столї. Ось хліб, чеснок і сіль. Я-ж піду в пивницю наточити старого вина. Сїм років тому три бідолахи, молодші від вас, були тут. Дали вони менї отсего осла із сідлом тай обротянкою, та казали менї запрягти його до праці і не давати нї сїна, нї полови. І я лиш пускала його, аби шукав собі поживи попри дороги та в колючках, але жаль менї худобини. Я-ж його працею поставила на ноги млин і склала дещо грошенят.

— Млинарко, сеж ми дали тобі осла із сідлом тай обротянкою! Тепер верни його нам.

— З радної душі, люди бідні.

Господь, сьв. Петро та сьв. Іван посїдали тоді в трьох на осла і той привіз їх до замку.

— Дайже нам кусень хліба, пані, коли ласка, ради імени Бога та сьв. Богородиці. Отче наш...

— З радної душі, люди бідні. На вас трьох цілий хліб, кожному по 10 фунтів. Сім років тому три бідслахи, молодші від вас, прийшли тай просили милостині коло наших воріт. Чоловік мій насварив їх і налякав собаками. Тоді один із тих бідолахів перекинув його в осла. Другий осідлав його гарненько, накинув на нього обротянку тай узяти його з собою.

— А як би ви побачили свого чоловіка, то чи пізнали би його?

— Еге-ж, бідні, пізнаю.

— Осле, встань і візьми на себе знов давнійшу подобу!

Осел устав і взяв знов першу свою форму. Господар замку на другий день умер, але що був покаяв ся на землі, то Господь пустив його в рай.

В такому дусі зложено й далше болгарсько-босняцьке оповідане, де немилосерде богача в білоруським і тасконським варіанті заступлено лакомістю на гроші:

Безъ потъ нѣма печала.

Одного часу чоловік і жінка мали коршму. Стало ся раз, що прийшов до них Господь зо сьвятим Петром. „Може би ми, Петре, перекусили що, та випили по чарочці винця“. — „Господи, як кажеш!“ — „А маєш ти що смашне?“ — „Маю, що Бог дав“. — Перекусили Бог і сьв. Петро, що їм дав коршмар і стало їм лекше. Потім Бог (нехай вам буде милостивий!) вийняв із кишені мошонку гроший, набитісіньку, заплатив кілька належало ся коршмареві тай пішов у дорогу зо сьв. Петром, куди мав іти. Та коршмар злакомив ся на гроші Божі, перебіг подорожних, сховав ся коло дороги, аби вбити їх як собак. Але що йно вийшов перед них, тай став тягарним ослом. Бог закинув йому обротянку на голову тай завів його в недалеке село. Там умовив ся з селянином, аби возив ослом цілих 12 років бруси, гній, дрова, словом, що треба. Після того речинця нехай приведе осла на те саме місце тай заплатить тільки й тільки, кілька йому належало ся.

Селянин додержував умови і не щадив осла ні раз. Коли минуло 12 років, він вернув осла Богови на вмовлене місце. Бог пригнав осла перед коршму: „А є там хто в хаті?“ — „Я є“, відповіла жінка з середини. — „Як же се, чи не покинув тебе чоловік?“ — „Я, приятелю, мала чоловіка. Та бач, одного дня прийшли два чоловіки, тепер тому саме 12 років, так і так

виглядали, ззіли, випили, заплатили тай пішли собі в дорогу. А мій чоловік за ними. І від тоді я вже його не бачила. Ані сліду по ній". — „А чи пізнала бись його?" — „Як же!" — Бог ударив осла, і дивись, осел від разу став чоловіком. Нещасний був обкровавлений, обдертий тай зовсім поранений від муки. Тоді Бог дав йому гроші, які той був собі заробив у селянина, тай сказав: „В поті чола має робити, синку, кождий, хто хоче забогатіти. Без поту нема гаразду". Сказав тай щез.

(Krauss, Sagen und Märchen der Süd-Slaven, II, 114—115).

Похожість усіх наведених висше оповідань така велика, що їй не можна вважати випадковою. Вони мусять мати якесь спільне жерело.

Ми гадаємо, що загальною, первісною точкою, відки вийшли основи всіх трьох оповідань, було якесь оповідане в роді того, яке знаходимо в арабській мові в апокріфічній евангелії під назвою „Евангеліє про дитство" Христово — *Evangelium Infantiae*. В тім евангелії розказує ся чимало чудесного про втеки Марії з хлопцем Ісусом у Єгипет, і між иншим говорить ся, як ув одним місті дві жінки прийняли сьвятих подорожних на ніч у хату. Дівчина, яка сприялила ся з Марією, через те що була перше вилічена нею від прокази водою з купелі Ісуса, завважила, що господині плачуть, а перед ними стоїть мул, покритий пишним килимом, а перед ним корито з кунжутом. Плачуть жінки та цілюють його та дають йому їсти. „Хто сей мул?" запитала ся дівчина. Ті відповіли, плачучи; „Сей мул, як його бачиш осьдечки, був колись нашим братом, від тої самої мами що й ми. Коли батькови прийшов час умирати, він заповів нам велике багатство... і ми хотіли оженити брата, як то звичай. Але декотрі жінки, із зависти, зачарували його, так що ми нічого не знали, і раз на зорях ми знайшли в хаті, запертій нами, брата свого перекиненого в мула, такого, якого бачиш оттеперечки... Нема на сьвіті вченого чоловіка, чарівника або заклинача (*incantator*), до якого би ми не звертали ся — та все дарма".

Почувши се, дівчина розказала двом господиням своє чудесне вилічене тай порадила їх, аби звернули ся до Марії. Жінки так і зробили тай помолили ся Марії: „О, пані Маріє, змилосерди ся над рабнями твоїми; у нас-же нема в хаті старшого чоловіка, ані батька, ані брата, лиш отсей мул, як бачиш. Се був наш брат, але якісь жінки зачарували його тай зробили

його таким, якого бачиш. Молимо ся тобі, змилосерди ся над нами“. Сьв. Богородиця змилосердила ся над їх долею, підняла Бога Ісуса тай поклала його на хребет мула, сама-ж заплакала разом із тими жінками і сказала Ісусови: „О, сину мій, видічи сего мула превеликою силою твоею тай зроби його знов розумним чоловіком, яким він був перше“.

Що йно сьв. Богородиця сказала єї слова, аж мул змінив свою подобу тай став знов чоловіком, молодцем, без усяких недостач“...

Отся історія кінчить ся так: вилічений молодець женить ся з дівчиною, виліченою перше Марією тай Ісусом (*Evangelium Infantiae* XX, XXII, в виданю Thilo, *Codex Apocryphorum Novi Testamenti*, 87—91; Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, editio altera, 190—192). В сій історії, коли навіть полишимо на боці її спеціальні ріжницї від усіх виложених висше народніх оповідань, лишає ся важний мотив про те: як був покараний хтось перекиненем у худобину, тим самим, хто йому потім вернув людську форму.

Мусимо здогадувати ся, що в дальших своїх перерібках, мандруючи серед християн тай серед могометан, у яких „Євангеліє про дїтство“ було досить популярне¹⁾ фабула наведеного висше оповідання скомплікувала ся подвійним чудом і наблизила ся таким чином до основи теперішніх устних оповідань. Такий розвій був би зовсім у дусї писаних апокріфічних євангелій взагалі і спеціально Євангелія про дїтство, де є й оповіданє про перекиданє людей у звїрів за кару, а потому про милосерне верненє їм їх людської подоби.

Остатнє оповіданє особливо інтересне для нас, бо з него безпосередно вийшли європейські оповіданя, які дійсно змінили стару тему, але не до того, аби можна було змагати ся з деякою підставністю против їх безпосереднього походження зо старого азійського апокріфо-євангельського кореня. Ось чому се оповіданє тай його відблиски в європейському фольклорі можуть служити за аналогію в поясненю дальшого розвою тай розповсюдженя історії про перекиданє молодця в мула.

„Раз, — так оповідає ся в Євангелію про дїтство, — Бог Ісус пішов на базар, побачив кілька дїтий, що грали ся, пішов між них, але вони завваживши його, втекли. Тоді Бог Ісус постукав у ворота одної хати тай запитав ся жінок, які стояли там: „Де

¹⁾ Пор. про се Tischendorf, op. cit. II.

тоті діти?" І коли ті відповіли, що дітей нема в хаті, Бог запитав ся їх: „А що-ж ви бачите під отсим помостом?" Ті відповіли, що там трирічні кізлята. Бог Ісус закликав: „Кізлята, вилітайте та йдіть до вашого пастиря!" І діти тутже перекинули ся в кізлята, вилізли тай стали скакати коло него, а жінки налякали ся й почали кланяти ся Богови Ісусови та казати йому: „О Ісусе, сину Марії, Боже, Ти правдивий пастир Ізраїля; змилосерди ся над рабинями твоїми, які не сумнівають ся, що ти, Боже, прийшов цілити, а не губити"...

Коли помолили ся ще раз, то Бог Ісус сказав: „Діти, а ходіть-но грати ся разом!" І тут-же, в присутности жінок, кізлята стали знов дітьми. (*Evangelium Infantiae*, XL).

Не може бути сумніву, що власне ся історія послужила за жерело мусульманських оповідань в роді того, з якого витяг знаходимо по арабськи у Weil-a (*Biblische Legenden der Muselmänner*, 292): як супроти Христових чудес невірні Жиди приписували все його чародійству, і як одного разу, коли Той заповів, аби йому зійшов з неба стіл з різними стравами для апостолів, Жиди сказали: „Дивітьо ся на сього чарівника! він вдумав новий фокус", за що були тут же перекинені в свині.

Епізод у тасконським оповіданю, який стоїть безпосередно перед історією, де оповідає ся, як був перекинений в осла сеніор, сходить ся тут із мусульманським, але в інших подробицях стоїть ближше навіть до „Евангелія про дїтство", бо згадує про жінок і схованих дітей, хоть подекуди й неясно, тому що не показує мотивів, чому діти сховали ся.

В тасконським оповіданю бідна жінка радісно приймає Ісуса (в подобі старця) та його товаришів, і ділить ся з ними крішкою тіста на молоці, яке їй було ще лишило ся.¹⁾ Але тоді ховають ся діти тої жінки, не знати чому.

— Господине, — запитав ся Бог, — а що там у тебе в хліві?

— Ніщо, старче, — сказала вона, — то трое поросят.

¹⁾ При тому робить ся чудо: тіста стає більше. За аналогію або жерело сего чуда може послужила історія пророка Ілії в Сарептською вдовицею в I кн. Царствія (XVII, 12—16). Про буддійські подоби тих чудес і їх відблиски в європейському фольклорі ми говорили в статі: „Славянські оповідання про пожертвуване власної дитини". Болгарське оповіданє про чудо з тістом, диви в сьому „Сборнику", кн. II, відд. III, ст. 201 (Питачо дедо Господь и сиромашката жена). Пор. тамже на ст. 193 подробицю в оповіданю „Христосъ со дванаесете апостоли".

Найвши ся Бог пішов собі зо сьв. Петром та сьв. Іваном; але коли господиня пішла в хлів шукати своїх дітей, то знайшла там трое поросят. Вона зараз же побігла до Бога:

— Старче, я збрехала, сказавши тобі, що то поросята квичать у хліві. То були мої трое дітей. Коли ти пішов, я знайшла намісць них трое поросят.

— Іди в хату, господине. Ти знов знайдеш свої трое дітей, але на другий раз не бреш.

В українськім оповіданю мотив, чому діти сховали ся, виложенний так:

„Як ходив Бог по землі та зайшов до Жида, а Жид взяв заховав жінку з дітьми під корито тай кає:

— Коли ти Бог, то вгадай, що там.

— А що є, каже Бог¹⁾ — свині.

Зняли корито, аж там свиня з поросятами. Тогож Жиди і доси¹⁾ свинини не їдять.

(Драгоманов, Малор. нар. пред. и рассказы, 4; пор. варіант у Чубинського, Труды экспедиции, I, 49).

Не вважаючи на значні зміни, ледви чи може сумнівати ся хто будь, що арабське, іасконське тай українське оповідане мають спільний первовзірець: або оповідане в „Євангелію про дитство“, або яке инше, паралельне йому.²⁾

Те саме мусимо вивести по аналогії і про відносини головних займаючих нас оповідань до повісти в „Євангелію про

¹⁾ Слова „Бог“ і „доси“ додані Др—вим. — М. П.

²⁾ Теперішній європейський фольклор змінив таким же способом і тему апокріфічних євангелій про сотворення воробців Ісусом. У тих євангеліях Ісус ліпить воробців із глини в суботу. Коли Йосиф або декотрі инші Жиди завважують йому, що він це сьвяткує суботи, Ісус каже воробцям: „Ідіть і літайте по сьвітї тай живіть і ніхто нехай вас не вбиває“. (Pseudo-Matthaei Evangelium, XXVII, De nativitate Mariae, XXVII, Evangelium Thomae, II, IV, Evangelium Infantiae XXXVI). По євангелію Псевдоматвія тих воробців було 12 і вони були звязані зо сьвященними переказами Жидів 12-х племен, яким се чудо було пророчено. В українському фольклорі сей переказ обернув ся проти воробців — яко птиць шкідливих нашим хліборобам: воробці являють ся не лиш яко сотворіне диявола, але ще й допомагають Жидам мучити Христа, кажучи: „Жив, жив! (Чубинський, Труды, I, 59—60; Драгоманов, Малор. нар. преданія и рассказы, 10). Українські діти дуже переслідують воробців із пімсти за те, що їх правітці так немилосердно поступали з Христом.

дітство“, в якій розкаже ся, як був перекинений молодець у мула. При тому, ще в самім початку, коли стала розповсюджувати ся основа оповіданя про сю остатню метаморфозу, та основа мусіла бути під впливом таких оповідань в апокріфічних євангеліях і в найстаршому християнському фольклорі, де переміна чоловіка на звіря вважала ся карою за якийсь сповнений гріх. Окрім новозавітних подібного роду оповідань, жидівсько-християнське письменство, розповсюджене і серед могаметан, могло знайти ще в старому завіті канву для подібних оповідань в історії Вавилонського царя Навуходоносора, який розкаже про себе в книзі Пророка Даниїла, що він щойно раз сказав згорда: „Чи ж не великий сей Вавилон, який я збудував на царську столицю могутністю сили моєї та в славі моєї величності“ — коли се, аби збуло ся пророцтво жидівського пророка, почув ся голос із неба: „Знай, царю Навуходоносоре, що відбирає ся тобі царство: і виженуть тебе з поміж людей і жити меш зо звірями в полі, і даватимуть тобі їсти траву, як бикови, і сім часів мине, поки ти визнаєш, що Всевишній царює над людськими царствами тай дає їх тому, кому хоче“ (Кн. Даниїла, IV).

Отже з таких елементів у письменстві євангельським, біблійним, апокріфічним та канонічним жидівсько-християнським мусіли повстати перші варіанти оповідань, із яких ми представили висше взірці в сучасному, переважно славянському фольклорі. Розуміє ся, фантазія й думка кожного з нових народів переробили загальну основу, відповідно його побуту та його моральним тенденціям. Таким чином вони дають нам матеріал і для спеціальної національної психології.

Нарешті вважаємо незайвим сказати кілька слів по тому-ж питанню, про походжене ріжних оповідань, які знаходимо тепер в устній народній словесности з матеріалів в роді тих, які нам представляє жидівсько-християнська література. Ми навіть вважаємо dokonче потрібним сказати се з огляду на замітки, висловлені про нашу статю „Славянські оповідання про пожертвуване власної дитини“, напр. у рецензії д. Сирку, хоть остатній і не сформулював ясно своєї гадки в даному питанню взагалі, ані спеціально в питанню про походжене аналізованих у тій статі оповідань.

При питанню про повстанє устних оповідань із таких матеріалів, як апокріфічні євангельські легенди, треба вважати, що ми маємо тепер лише відривки зо старого апокріфічного письменства і то відривки, які зберегли ся часто зовсім не в тих сторо-

нах, де повстала та література, а зберегли ся иноді, дякуючи щасливій пригоді, як се бачимо особливо напр. в арабськiм євангелію про дiтство Христа. Тому то й самі оповідання, подибувані в подібних писаних пам'ятках, мусимо вважати лише за варіанти звiсних оповідань, варіанти, побіч яких напевно істнували й інші. Окрім того, як у пригоді, яка займала нас у статі „Славянські оповідання про пожертвуванє власної дитини“, так і в теперішній, ми не маємо перед собою тих варіантів, які можна вважати за посередників між оповіданнями в писаних апокріфах таї устними жидівськими оповіданнями, себ то устних передньоазіатських оповідань. Ось чому різниця між теперішніми оповіданнями, подибуваними в устах європейських народів, і оповіданнями апокріфічної літератури показує ся нам така значна.

Може дослід фольклору таї старих рукописів передньоазіатських народів відкриє нам таких посередників, і тоді перехід від оповідань, подибуваних у писаних апокріфах, до устних європейських не буде такий різкий.

Оборникъ за народни умотворения, наука и книжнина. София. Т. IV, 1890 р., наученъ отдѣлъ, ст. 257—269, і окрема відбитка, тодіж, ст. 1—13. Повний підпис.



„Живая Старина“.

Періодическое изданіе Отдѣленія Этнографіи Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, подъ редакціей Предсѣдательствующаго въ Отдѣленіи Этнографіи В. И. Ламанскаго.

Выпускъ I. С-Петербургъ 1890. (ст.) LXII, 130, 34, 42, 24.

И. Р. Географическое Общество належить разом із своїми провінціальними відділами до числа тих інституцій, які найбільше заслужили ся коло студій, що звуть ся тепер загальним іменем фольклору. Ось чому всі приятелі тих студій радо прочитали заяву, що етнографічний відділ того товариства, яке від часу до часу видає великі томи „Записокъ“ (де появлять ся швидко й етнографічні матеріали з Македонії д. Драганова), бере ся за періодичне видане, під незвичайно щасливою назвою: „Живая Старина“. Імена оповіщених співробітників того видання, між якими фігурують і такі як А. Н. Веселовский, А. Н. Пипін і н., збільшили ту радість і збудили найгорячіші очікування. Тепер перед нами лежить уже перший том „Живой Старины“ і хоть він і не відповідає вповні тим очікуванням, то всеж таки обіцяє, що „Живая Старина“ буде користним фольклорним виданем, як інші йому подібні, що повстали остатнім часом в Европі. Розуміє ся, найсильніший інтерес будить се видане в славянській публиці, і тому ми вважаємо за користне дати й болгарській публиці понятє про зміст першої книжки згаданого петербурського видання, тим більше, що декотрі статі дають нам повід зупинити ся і коло деяких загальних фольклористичних питань.

Після програми на першому місці в „Живой Старинѣ“ стоїть стаття від редактора, яка повинна би служити вступом до всего видання або бодай до сеї книжки. В дійсности ся стаття має мало спільного і з першим томом і з фольклором у загалі. Д. В. Ламанський починає з кількох уваг про характер старих і теперішніх журналів (оглядів) у Росії, і після того доторкає ся всяких різнородних предметів, які навіть поверхх звязані з собою не особливо. При тому він висловлює різні мисли, то спірні, то вірні. З остатніх користо буде звернути увагу західно-славянської публіки, особливо з огляду на те, що автор належить до круга так названих славянофілів або славяно-благотворителів, (серед яких є, як звісно, чимало вузьких московських патріотів і доктринерів державно-національного централізму), аби затамили собі здорові гадки автора про значіне провінціяльних народностей і їх мов у розвою культури, навіть у збагаченю культури пануючого племені (ст. XXII). Як бачимо, д. Ламанський вертає ся знов до здоровіших і просвіченійших ідей, які висловлював у початку своєї літературної кар'єри і ще в статях своїх „Национальности итальянская и славянская“.

Безпосередно в'яжуть ся з предметом видання в статі автора лише витяги з недавних уваг д. Вайнгольда в „Zeitschrift für Völkerpsychologie“, (1890, I) і Гедоза (Gaidoz), редактора „Mélusine“, про фольклор або, краще сказавши, фольклористів. На жаль, на тих увагах німецького та французького вченого видно виразно сліди роздразненого стану їх духа, мало придатного до висловлювання наукових правд. Д. Вайнгольд завважує зовсім справедливо, що народознаве (Volkskunde¹⁾) — одна з дуже широких областей наукових занять. До народознавства треба історії й мовознавства, антропології й психології, історії права й народнього господарства, техніки й природознавства, літератури й штуки — і, додає німецький учений „поперед усього простого здорового розуму“. Але чудні подекуди гадки д. Вайнгольда, що „панове фольклористи“, як він виражає ся, „не здогадують ся, що всего того потрібно для народознавства“.

Сі гадки висловлені на адресу французьких або взагалі німецьких народознавчих видань і проти торічного (1889) паризького народознавчого конгресу, якого Німці не вшанували своєю присутністю.

¹⁾ В болг. оригіналі „народоука“. — М. II.

Гадки д. Вайнгольда підхопив д. Гедоз, аби їх кинути проти своїх собратів, французьких фольклористів, між якими, на жаль усіх приятелів фольклору, існує від якогось часу схизма, котрої мотиви темні для чужинців. А втім, і д. Гедоз висловлює при сій нагоді кілька вірних мислей про значінє фольклору, але полемічний настрій його уваг не дає сему шановному вченому виложити своїх заміток із потрібною ясністю й консеквенцією. І д. Ламанский, наводячи з прихильністю гадки дд. Вайнгольда й Гедоза, завважує суперечність остатніх, де фольклор називає ся раз лише методою його досліду, другий раз його предметом і третій — наукою.

По суті річи фольклор, себ то словесність, побут народньої маси або красє сказати так названого простонародя (plebs) не може бути ані методою, ані самостійною наукою, а лише матеріалом, на який доси мало звертали уваги — матеріалом до фільольогії, психольогії, штуки, релігії, історії, права, економії і т. д., або зводячи ті спеціальні науки в щось загальніше: матеріалом до антропольогії та соціольогії. В відносній новості уваги до тих матеріалів лежить і особливий сучасний інтерес і подекуди модність фольклору, яка вияснює й наївність і претензійність декотрих його adeptів.

Але навіть і ся претензійність не має в собі нічого шкідливого, як немає його й невелике наукове підготованє декотрих співробітників сучасних фольклорних видань. І з найменшою ерудіцією може чоловік бути користним науці, як простий збирач фактів. Розуміє ся, до наукових узагальнень потрібно широкої ерудії, але й з неповною ерудіцією можна бути користним зводженем до купи декотрих фактів, особливо з огляду на те, що фольклорні матеріали ще страшенно розкинені в різних книжках і виданнях, новий збір яких майже неможливий навіть для найбогатших бібліотек найважніших європейських столиць. Навіть як би й згодити ся з Вайнгольдом, що й народознає, се поперед усього наука національна та й історична, яка поперед усього студіює певний нарід, і що аж після досліду того народу можна й треба взяти ся за порівняну обсервацію й узагальнення, то й тоді нема резону кидати каменем у ті, як каже д. Вайнгольд, „основи, на яких опирають ся так названі фольклорні писаня“ французькі й англійські — се б то протестувати проти їх інтернаціонального, порівняного напрямку. Найперше, коли навіть допустити, що основа національностей щось незмінне, то й тоді історія кожної національності, се, між ин-

шим, вказане на обопільний вплив між даною наукою й іншими, — так що історичний дослід напр. письменности якогось народу, в тім числі й устної словесности, мусить бути інтернаціональний, порівняний. Серйозні, спеціально німецькі вчені, германісти показали нам примір, що той дослід треба ставити так, далеко швидше, ще перед тим поки було звісне романському світові слово фольклор. Окрім того навіть дуже неповне порівняне, яке обмежає ся зведенем до купи варіантів різних пісень, казок, обичаїв різних народів, по жередам, які є в дану мінуту під руками фольклориста (а такий характер мають часто навіть статі й замітки найшановнійших німецьких учених, як Лібрехт і Келер), знов таки має своє значінє; хотьби фольклорист і поквацив ся з узагальненнями, се не шкодить багато, бо відбиває ся лише на выводах, а не кидає фальшивого світла на самі матеріали, як се було дуже й дуже часто, коли переважував націоналістичний напрям і коли на всяку прояву народньої словесности й народнього побуту дивили ся як на продукт місцевого національного ґрунту і при тому, з чисто суб'єктивних понук, одні вихвалювали, а другі гудили сю чи ту національну суть, національний характер, дух.¹⁾

В працях славянських фольклористів видко ще дуже сильні сліди націоналістичної школи, перейнятої від старих німецьких учених, — ось чому в славянському вченому світі зовсім не відповідають цілі всякого роду протести навіть проти неповного прикладу інтернаціонального, порівняного напрямку в фольклорних студіях.

Після статі д. Ламанского поміщено в „Живой Старинѣ“ програму И. Р. Географического общества, як мають збирати ся відомости по етнографії.

Д. Ламанский каже про неї, що „може вона здасть ся й ріжним нашим славянським співробітникам із півдня або заходу“ тай обіцяє, що посилатиме ся бажачим окремі відбитки і програми для збирання юридичних обичаїв, дійсно дуже доброї.

¹⁾ В нашій статі „Славянські оповідання про пожертвуванє власної дитини“ (Сборникъ, I) ми показали примір, як одна й та сама тема в болгарськїм устнїм оповіданю і в французькій старій поемі вважає ся болгарським записувачем за примір болгарської гостинности, а французьким ученим за взірць германського варварства. Як би були знали автори подібних виводів бодай один варіант отої теми, то не робили би були таких суб'єктивних націоналістичних виводів.

Статя д. Ламанского¹⁾ присвячена пам'яті І. П. Мінаєва, який помер недавно і якого знають і в західній Європі як вченого індольога. Немов би біографічним некрольоом того самого вченого є й стаття д. С. Ольденбурга, яка надрукована після програми для збирання етнографічних відомостей.

Після неї йде властива „Живая Старина“.

Перший її відділ („ислѣдованія, наблюденія, разсужденія“) починає ся студією д. (Ів.) Жданова: „Пѣсни о князѣ Михаилѣ“. Се великоруські пісні, в яких і титули й імя героя не значать нічого, тому що їх тема психологічно-суспільна; в ній розбирає ся, як чоловік, їдучи на війну, полишив свою жінку на свою матір і як та мати вбила невістку з зачатою дитиною. Дізнавши ся про се, чоловік сам убив себе.

Д. Жданов поклав собі за завдачу переглянути варіанти й схожості сеї пісні у різних славянських і неславянських народів.

Докладне порівнянє може допомогти означити місце, де зразу повстала пісня, тай означити першу її форму й дорогу, якою вона розповсюднила ся і зайшла в великоруську область.

Але судячи по першій доси надрукованій частині статі д. Жданова, ми мусимо сказати, що автор прикладає порівнянню методу таким чином, що ледви чи зможе дійти до означеного висше бажаного результату порівняного дослїду. Так напр. д. Жданов заразже після викладу оснївного мотиву пісні порівнює той мотив із варіантом одної пісні, яка має свою окрему тему, і лише загально похожа на першу. Се пісня, звісна в малоруській і великоруській народній словесности під назвою: пісня про королевича, королюшку або короля; її мотив ось який: Жінка вмирає після злогів, так же в неприсутности чоловіка, але натуральною смертю. Свекруха тут ні при чому.

Д. Жданов готов згодити ся з думкою Костомарова й Кохановського, що та пісня зайшла в Великорусь із Малоруси, і викладаючи зміст деяких її західноєвропейських подоб, догадує ся, що та пісня на Руси, се лише простий відгук одної західноєвропейської балади та що роля посередниці належить народній словести декотрих західно-славянських племін.

У невеличкій монографії, посвяченій нами тій пісні і надрукованій у II т. „Записокъ югозападнаго отдѣла И. Р. Географическаго Общества“ під заголовком: „Отголосокъ рыцарской

¹⁾ Себ то вступна — від редактора. — М. П.

поэзиі въ русскихъ народныхъ пѣсняхъ: пѣсни о королевичѣ“, ми висловили таку саму гадку, порівнявши бретонські, німецькі й польські варіанти. Д. Жданову ті варіанти незвісні, а тим часом порівняне особливо бретонських варіантів із данськими, які наводить д. Жданов за Уляндом, могло би показати дослідники, що в первісній темі говорило ся про фатальну доконечність або пророкування, що жінка вмире після злогів. Фатальна смерть усуває ся в бретонських варіантах спеціальним змішанем съв. Богородиці, в данських — жінка вмирає, але знов від злогів. У німецьких, малоруських і великоруських варіантах тої пісні фатальність і пророкування пропущені, але смерть від злогів лишила ся: власне сю форму смерті треба признати за характеристичну особливість пісні. Ті її подоби, які наводить д. Жданов і в яких (окрім у данській) нема тої особливости, треба признати або за з'атрофовані відблиски тої пісні, або за зовсім окремі пісні, в яких говорить ся про смерть жінки в відсутности чоловіка або жениха, і які задля загальности теми могли появи-ти ся в різних місцях, зовсім незалежно одна від одної, тай зійти ся одна з одною, дякуючи однаковости сюжета. До якої з тих категорій належить кожда зо Жданівських пісень, се треба означити окремо, порівнюючи головну тему й розвій подробиць кождої з них.

Поверховними видають ся нам і зближення, які робить д. Жданов і порівняня з піснями про князя Михайла пісень ріжнородних, у яких свекруха вигонить молоду зі своєї хати або хоче дати її на ніч своєму синові, який вертає ся так, що та його не пізнає, або знов де свекруха наговорює на свою невістку, або троїть її ще першого дня після весіля, або просто силує свого сина і свою невістку, аби розлучили ся і вбили одно одного. І ці пісні мають ріжні теми, хоть у декотрих варіантах вони й переплітають ся одна з одною. Може після порівняного досліду найде ся спільний первозірець декотрих із тих пісень, але те порівняне треба зробити острійше й систематичнійше, а власне воно мусить мати на оці найперше основні особливости варіантів, при чому ті варіанти треба розділити по географічній близоті сторін, де вони записані. Після того для кождої сторони треба розділити варіанти на оснівні й посторонні, які з'атрофували головні мотиви й розвили другорядні (процес, через який варіанти стають подекуди зовсім самостійними піснями), а так само й перехід подробиць одної пісні в другу (процес, через

який зближають ся пісні, ріжні що до основи своєї теми.¹⁾ При тому треба звертати увагу на географічне розповсюджене тих другорядних і третьорядних варіантів і їх подробиць.²⁾ Тепер, у першій частині своєї праці д. Жданов не приклав остро й систематично порівняної методи і через те стаття має значіне лише яко доволі випадковий звід кількох варіантів різних пісень, схожих, одні більше, другі менше, з великоруськими піснями про князя Михайла. О скільки неповний той звід, можна бачити напр. по тім, що д. Жданов не доторкає ся до незвичайно численних південно-славянських пісень про свекрухи - стрійниці, особливо близькі наведеним у нього малоруським.

Стаття д. Трусмана „Полувірцы Псковско-Печерскаго края“ найдокладніша в I кн. „Живой Старини“. Вона описує жите православної естонської людности в Псковській губернії, яку Росіяне називають полувірцями. Особливо інтересні у тих полувірців останки природного культу та старі боги.

Напр. у полувірській країні й доси поклоняють ся каміням, приносять їм жертви, себ то мажуть їх маслом і сиром, як се

¹⁾ Яко примір остатнього вкажемо на те, що між дуже численними піснями про поворот чоловіка, з яких д. Жданов наводить декотрі, є й такі, що в них лише чоловік із власної ініціативи пробує жінку, котра його не пізнає, пропонуючи їй, аби переспала з ним ніч — подробиця, яка в наведений д. Ждановим французькій пісні (La Perche-ronne) входить у мотив пісні про золоту свекруху. Пор. напр. дуже численні показки в примітках до нру 13 у Reifferscheid, Westphälische Volkslieder.

²⁾ Географічне розповсюджене варіантів пісень, казок і т. д. особливо важне, бо перехід оповідань від одного народу до другого залежить найголовніше від їх сусідства, яке влекшує обмін і грає далеко більшу роль, ніж напр. раса. Є, розуміє ся, й виїмки, які залежать від історичних причин. Так напр. у французькій літературі (в старій писаній тай устній) багато тем узято просто зі сходу, очевидночки в хрестові походи, в яких Французи грали першу роль. В інших разях варіанти оповідань розповсюднили ся морською дорогою, і се поясняє, чому варіанти приморських народів відносно більше схожі ніж варіанти сусідних суходутних народів (така напр. схожість пісень бретонської та данської, вказаних нами вище). Є приміри подібного розповсюдження оповідань і їх варіантів річною дорогою. Найновішим часом робить своє й преса: народні (лубочні) картинки, а нарешті й книжки. Незвичайно корисно при порівнянні досліді варіантів робити генеалогічні дерева та географічну карту їх розповсюдження.

Лучає ся иноді, що знайдені в таким разі порожні місця доповняють ся з часом нововиданими матеріалами.

робили старі Семіти, в тім числі й Жиди (Книга Битія, XXVIII, 18—20: і встав Яків рано, взяв камінь, який був йому за подушку, поклав його стовпом, нахлював на нього олію тай назвав те місце Бетель, себ то домівка Божа).

Сей останок онтого старого переказу серед Європи незвичайно інтересний для історика культури, хоть, розуміє ся, й не промовляє в користь западливости духовенства всеросійської церкви. Зрештою сій западливости є перепона в загальній тепер офіційній байдужности до провінційальних мов у Росії: по словам д. Трусмана в цілій полувірській країні лиш один священник міг порозуміти ся з паствою своєю в її рідній мові. Жаль, що д. Трусман не каже, як то сповідають ся люди в Естонії, чи дійсно за підмогою товмачів, як се говорить ся, по петербурьським газетам („Голосъ“).

У статі д. Приклонского „Три года въ Якутской области“ примічаємо інтересний рис первісної культури у Чукців: перед смертю сповняють ся священні церемонії: батько просить свого старшого сина „пустити його до рідних“. Син через завісу з лівого боку постелі твердою рукою пробиває серце свого батька.

Листи з дороги й замітки Срезневского про Сербо-Лужичан мають більше інтерес для інтимної біографії небіжчика академіка-славіста, ніж для характеристики Сербо-Лужичан.

Із решти статей у I відділі наведемо ще дві короткі замітки д. А. Веселовского; „Къ видѣнію Амфилога“ та „Декамеронъ“ X, 3. Перша, се *post-scriptum* до статі тогож автора в IV томі його „Разысканій въ области русскаго духовнаго стиха“. В тій замітці д. Веселовский доторкає ся між иншим і „широко розповсюдненої легенди про хлопчика-жидовина, який пішов слідом за своїми товаришами-христіянами до церкви, де вкупі з иншими й прийняв святі тайни. Коли він оповів се своєму батькови, той кинув його в затоплену піч, де хлопчик лишив ся цілий. „Мотив чуда нагадує нам віршу про Аллилуєву жену“, каже д. Веселовский. Як ми говорили про ту віршу на сторінках отсего „Сборника“, з поводу болгарської легенди про пожертвуване власної дитини, то не вважаємо зайвим заважати тут, між иншим і в інтересі докладної порівняної методи, що згаданий д. Веселовским мотив стоїть далеко ближше до мотиву про вкинене Авраама Німродом ув огонь за проповідуване однобіжя, ніж до історії Аллилуєвої жени й її сина. (Pop. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner i Revue historique des religions, 1890.)

Замітка д. Соболевського про імена Грушя й Дуня, які вживають ся тепер у Великорусі, яко вменшені імена від Аірафена й Євдокія, незалежно від степені доказности аргументів автора, цікава спеціально для Болгар тим, що автор старає ся доказати, що імена Грушя й Дуня (болг. дуня і дуля, як і малор. дуля) мусіли істнувати й у Великорусів, подібно багатьом болгарським іменам, незалежно від християнських імен Аірафена й Євдокія. Д. Соболевський наводить зо старих руських грамот імена „нехристиянські“, в роді збережених і тепер у Болгар і Сербів імен, напр. Баранъ, Заяць, Волкъ, Дернъ, Розанъ. Але не зайвим буде нагадати, що багато славянських імен, які вживають ся тепер у Болгар і Сербів, не зовсім християнські, бо се лише славянські синоніми грецьких і латинських імен святих, напр. Волкъ, Вълко = *Lupus*, Розанъ = *Ῥόδιος*, *Ῥόδιος* і т. д. Руська церква, особливо найновіша, не дозволяє на славянщине імен, як се роблять південно-славянські церкви, що терплять і ймена зовсім незалежні від християнського календаря, як старе Вишня і навіть найновіше Неранца (Протокал).

У другім відділі „Живой Старини“ (Памятники языка и народной словесности) найцікавіші лопарські казки, з яких особливо перша відхиляє ся від звичайних азійсько-європейських казкових мотивів; оригінальну роль в ній грає жаба, яка заставляє одного чоловіка оженити ся з нею, та якутська пісня про горівку. Руські матеріали, коли виключити один варіант биліни про Іллю й Добриню з числа поданих д. Майковим зо старого зошити билін (1803) тай умовну мову щетинників в однім сільці в Могилівській губернії, не визначають ся свіжістю: варіанти пісень належать сюжетам, звисним уже з багатьох давніших збірників, і впорядковані вони без системи. Трудно допустити, аби між паперами И. Георг. Общества не можна було знайти свіжіших матеріалів і аби між співробітниками „Живой Старини“ не було нікого, хто мав би час зайняти ся їх класифікацією.

В IV відділі (критика и библиография) був би цікавий для болгарської публіки відзив д. Флорінського про книгу д. Гопчевича *Makedonien und Altserbien*. Д. Флорінський, в купі з більшістю руських учених славистів висловляє ся за болгарщину більшої частини македонських Славян і признає першенство науковости болгарських творів про славяно-маке-

донські національності перед творами прихильників сербської теорії.¹⁾

Загальний інтерес має стаття д. Вольтера „Обзоръ трудовъ по Литовской этнографіи“, якої поява в „Живой Старинѣ“ свідчить про те, що руська вчена публіка починає проявляти інтерес до литовської національності, в досліді якої руська література перше сильно уступала польській, а остатнім часом уступає німецькій. Не вважаючи на те, що в Пруссії лишило ся всего 150.000 Литовців, тим часом як у Росії їх є коло 2,000.000 (не вчисляючи посвоєчених із ними Латишів), у Німеччині виходить, окрім литовських періодичних видань, спеціальний орган, посвячений дослідови литовської національності: „Mittheilungen der Litauischen litterarischen Gesellschaft“ і часто появляють ся монографії по литовській мові, литовському письменству й т. п. Торік²⁾ вийшли за підмогою пруського правительства між иншим два томи д. Берга про музику литовських народніх пісень.

У Росії коло 60-х рр. Костомарів, спонуканий загальними науковими інтересами і захоплений народницькими симпатіями, та д. Гільфердінг, який був міцно переконаний, що розумно ведені російські політичні інтереси вимагають увільнення західно-руських плебейських національностей від польської переваги признанем їм права на існування і навіть опікою з боку російського правительства, старали ся збудити в російській публіці інтерес до Литовців, але з малим успіхом, а обрусительно-православно-бюрократичний напрям, який настав після 1863 р.

¹⁾ В сїм відділі поміщена й рецензія д. А. С—ского на статтю д. Жданова „Пісни о князѣ Романѣ“, надруковану в Журналѣ Мин. Нар. Просв. 1890, при 4—5. Годячи ся з замітками рецензента, що аналізовані д. Ждановим пісні ледви чи можуть бути привязані до особи авісного князя Романа, з виїзком, можливо, малоруських колядок, які прикладені до тої особи ще в поясненях до „Историческихъ пѣсень малорусскаго народа“ з примітками Антоновича і Драгоманова, ми дозволимо собі додати, що аналізовані д. Ждановим перекази про Буняку не можна ніяким чином прикласти ані до особи, ані до епохи Романа Галицького. Один із українських переказів про Буняку, се очевидно відблиск монгольського оповідання в книзі Шідді-Кюр, а пущена в галицько-польсько-руській письменності пісенька про Буняку просто фальсіфікат. Подробиці див. в „Кіевской Старинѣ“ 1887 статю д. П. Кузьмичевського „Шелудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ“.

²⁾ 1869 р. — М. П.

в внутрішній політиці Росії поклав свою тяжку руку на всі провінціальні національні елементи й змагання і майже зовсім викидає з Росії не лише литовську літературу, але й литовські студії, тим більше, що з ініціативи обрусительної адміністрації в північно-західній країні заборонено вживати латинську азбуку для литовської мови.

Аж остатніми роками, під впливом просвіченої ініціативи Петербурської Академії наук, почала на ново будити ся в руському вченому світі увага до литовської національності. Статя Д. Вольтера і замітка в IV відділі „Живой Старини“ (смѣсь) — „Описание игры литовскихъ пастуховъ подъ названіемъ „Калуте“ (д. Армінайтиса) та литовські повірки (д. Гіліса) свідчать про розширене тої уваги або бодай про бажане представителів руської науки притягти до себе Литвинів, любителів своєї народности. Таке притягання, розуміє ся, дасть далеко користнійші результати, ніж результати Кузнецовської експедиції в „Литовську країну“ — назначеної в 60-их роках із найліпшими намірами Імп. Р. Географічним Товариством, яка проковтнула кілька тисяч рублів, але не дала ні одної серйозної публікації. Д. Вольтер, родом Литвин, не знаємо чому, не каже нічого про ту експедицію. А в тім, може він децю й скаже про неї далі в своїй статі.

Випуски II і III.

У IV книжці „Сборника“ ми дали справу з першої книжки „Живой Старини“. Перед нами лежать отсе дві дальші книжки. Зміст їх далеко різноріднійший тай інтереснійший, але ми мусимо тут обмежити ся лише вказанем на те, що цікавіше для південних Славян.

У II книжці поміщено кілька пісень, записаних у Прилепах, із яких особливо одна (р. 147), се інтересний варіант широко розповсюдненої в Болгарії теми: як брат увільняє сестру з неволі. З Прилеп же прислано „Живой Старині“ (кн. II) і скільки прозаїчних оповідань, із яких нр. 1 розвиває звичайну в азійських казках тему про неминучість назначеної з гори смерті. Дуже схожа з сею казкою сербська у В. Караджича „Српски рјечник“, 724. Найстарша казка з сею темою знаходить ся в однім папірусі, зложенім іще за XX єгипетської династії (коло 1300 р. перед Р. Хр.). В ній оповідає ся як Гаторі (єгипетські судільники) прорекли царському синові, що він умре від собаки, змії або крокодила (Maspero, Contes

populaires de l'ancienne Egypte, 33—42, Le prince prédestiné). Межи східними Мусульманами дуже розповсюджена історія царського сина, якому астрономи прорекли, що коли він не вмире від якого льва, то вбє свого батька. (Basset, Histoire de dix vizirs, Bakhtiar-Nameh, 118—127). Ця історія ввійшла і в склад 1001 ночі (471—474 ніч. Вид. і переклад Habicht-a). В хорватській збірці Валявца є скільки оповідань, похожих змістом, хоть і не формою, на болгарські (Narodne pripovijesti u Varazdinu i okolici, sakupio M. Kr. Valjavec, 2 izd., 81—87). Декотрі з тих оповідань попросту розвивають отсі слова Корана: „смерть знайде вас усюди, хоть би ви були на якій високій вежі“ (Сура IV. Гл. V, 80). Кінець хорватської казки, де оповідає ся, як один молодець зліз із вежі тай пішов у поле молити ся, чим увільнив себе від назначеної смерти, бо тоді саме вдарив грім у вежу, мусить бути пізнійшим, християнським додатком. Се оповіданє зайшло і в латишську народню словесність (Revue des traditions populaires, III, 118).

Н. 2 поясняє дуже характеристично, чому чоловік більше привязаний до своєї жінки, ніж до своєї матери. В нрі 4 розказує ся, як купець був покараний за те, що загарбав курята від бідної жінки, котра не спротивила ся грабіжови, але полишила справу на божу волю. Богача покарав Бог оригінальним способом: піре курят укрило його тіло. Коли покликали попа, той порадив богача, аби загарбав від удовиці ще й квочку. Вдовиця тратить терпінє і проклинає грабіжника, і зараз же піре спадає з його тіла. Майже таке саме оповіданє записано й на Україні й поміщено в нашій збірці „Малор. нар. преданія и рассказы“, лише що тут грабіжницею є жінка самого св'ященника, який заставляє бідну жінку, аби обличила злодія. Така-ж мораль (покаранє треба полишити на божу волю) лежить і в основі Прилепського оповідання нр. 7, яке належить по своїй фабулі до теми про мандрівку білолахи, що йде до Бога питати ся про свою долю, — тема, яку ми зачіпили в нашій статі „Славянські оповідання про народини Константина Великого“.

Оповіданє починає ся так: богач ображує свого бідного сусіда; остатний рішає ся йти до Бога, запитати ся, скільки ще років жити ме богач. По дорозі ріжні особи дають йому питання до Бога. На своє питанє бідолаха дістає відповідь, що богач жити ме ще триста років. Коли той повів се своїй жінці, вона сказала: „Будь воля Божа!“ і зараз же богач умер. Зачудува-

ний бідолаха пішов знов до Бога, аби той пояснив йому се противуріччє, і дістав відповідь: „Тому, що ви здали ся на мою ласку, то я й зробив так“.

Нр. 6 се карикатура гірняків, які ніколи не ходять до церкви, а нр. 5 лінивого чоловіка, що сидить на гусячих яйцях.

Болгарії належить і скільки місць у листах Прейса, надрукованих у II і III кн.¹⁾

Прейс, у купі зо Срезневским та Григоровичем, був один із перших учених, яких російське правительство вислало за границю для спеціальних студій славянства.

На жаль, він умер швидко після того як вернув ся в Петербург. У Празі й Відні Прейс між иншими ладив ся об'їхати Болгарію.

Із Праги Прейс пише (серпень, 1840 р.): „Теперь я занимаюсь Богемскимъ и составленіемъ Грамматики и Лексикона Булгарскаго діалекта на основаніи тѣхъ пособій, которыя мнѣ досталъ Шафарикъ. Этотъ трудъ необходимо обдѣлать до поѣздки въ Болгарію, куда ни Бодянский, ни Срезневскій не дерзнули отправиться. Имѣя готовый хотя и несовершенный матеріалъ, я безъ особеннаго труда могу на мѣстѣ дополнять, поправлять и т. д. Предметъ чрезвычайно любопытный!“ (III, ст. 8).

В марті 1841 р., викладаючи свій план об'їздки Балканського пів-острова, Прейс пише: „Изъ Черной Горы прямая дорога въ Сербію идетъ чрезъ Боснію, никѣмъ еще не посѣщенную ради опасностей. Есть надежда, что Паша Боснійскій дастъ намъ конвой. Иначе нельзя рѣшиться на проѣздъ чрезъ Боснію. — Въ случаѣ же невозможности путешествія чрезъ Боснію, мы должны будемъ отправиться изъ Черной Горы въ Аграмъ, и такимъ образомъ попасть въ Сербію. Отсюда я намѣренъ отправиться въ Болгарію до Аеонской горы. Мои здѣшніе Болгарскіе знакомцы (лист писаний з Відня) увѣряють меня, что путешествіе по той, для меня обѣтованной, странѣ не сопряжено съ опасностями. — Дай-то Богъ!“ (III, 27²⁾).

Із Дальмації Прейс пише (лист з жовтня 1-ого): „Въ Сербіи — сколько теперь могу видѣть,³⁾ — для меня нѣтъ

¹⁾ Виписки з листів Прейса подані в статі Др—ова в болгарськім перекладі; ми їх даємо, розуміє ся, в рос. оригіналі. ²⁾ Курзів Драгоманова. ³⁾ У Др—ова сего курзіва не зазначено. — М. П.

особенной поживы: Вукъ Стефановичъ Караджичъ еѣ сопр. выловили важнѣйшее (,) притомъ въ Далмаціи языкъ, обычаи, нравы тѣ же, что въ Сербіи за исключеніемъ весьма немногихъ разностей. Впрочемъ autopsy — дѣло велико. Все-таки главное остается Болгарія. Но какъ туда попасть? Тебѣ извѣстна новѣйшая Tagesgeschichte. Когда мы хотѣли было пробраться изъ Черной горы въ Герцеговину и Боснію, и просили совѣта у Владыки Черногорскаго, то сей отвѣтствовалъ: ¹⁾ безъ двухъ головъ въ запасъ на это нельзя отважиться. Можешь себѣ представить, что авторитетъ Черногорскаго Владыки важенъ. Прочитай ²⁾ я книгу Воцѣ, который въ добавокъ путешествовалъ въ обществѣ съ людьми, объѣзжавшими Турцію по порученію Турецкаго Правительства. Если въ Сербіи мнѣ отсовѣтуютъ ѣхать въ Болгарію и если мнѣ не удастся отыскать надежнаго спутника изъ простыхъ Сербовъ (мысль Вука Стефановича), то — естественно — придется ограничиться возможнымъ: на границѣ Сербіи и Болгаріи дѣлать наблюденія среди тѣхъ Болгаръ, которые перебѣжали изъ Турціи. Перспектива неутѣшительная! Довольно двухъ мѣсяцевъ — и Болгаринъ корчитъ Серба какъ нельзя лучше. Это испыталъ я въ Вѣнѣ. Мутный источникъ!

И такъ до Бѣлграда я ничего не могу сказать положительнаго на счетъ Болгаринъ; но знай одно: увѣрюсь я, что до Аѳонской горы доберусь съ головою на плечахъ, то часть осени и зимы проведу тамъ или въ другихъ приступныхъ мѣстахъ. Я бы былъ счастливъ, если бы могъ провѣрить мой Болгарскій сборникъ: два квартанта! ³⁾ Вѣнскіе Болгаре-купцы увѣряли меня, что изъ Виддина въ 10 дней можно попасть на Аѳонскую гору и притомъ безопасно. Но это еще было до возстанія Болгаръ. Что теперь тамъ дѣлается?

„Оно Господъ больше (лучше) зна
Него (нежели) они што кажу“.

поется въ одной Сербской пѣснѣ. И едва ли пѣсня лжетъ“ (III, 42—43).

¹⁾ Такъ якъ ст. 321³⁾. ²⁾ Мабуть помилка зам. „прочиталъ“; у Др—ова переведено: „ще прочетъ“ — прочитаю, розуміє ся, хибно. ³⁾ Курзів Драгоманова. — М. П.

Далі в надрукованих доси листах Прейса не знаходимо нічого про Болгарію, але звісно, що він не міг зреалізувати своєї ідеї.

Сей подвиг сповнив трохи пізнійше Григорович, із подорожю якого починають появляти ся в славянській науці докладніші відомости про Болгарію, яких не мав навіть Шафарик при першім виданю Славянської старовини.

В IV кн. „Живой Старини“ надрукований в перекладі лист із Пловдіва, знайдений між паперами Прейса, писаний 1835 р. католицьким місіонером Яном Фортнером, до всій імовірности Чехом. Сей лист варто передрукувати цілком по болгарськи. В нім чимало цікавих заміток про тодішнє болгарське життя: про становище женщин, поживу, житло й т. и.

З фольклорних статей у II кн. „Живой Старини“ — стаття д. Жданова „Пісні о князѣ Михайлѣ“ вже скінчена. Ми не маємо підстави перемінити присуду виданого нами з поводу першої її половини. Напр. д. Жданов наводить тепер пісню „Der Ritter und die Maid“, але вона не йде по тій пісні, яку аналізує д. Жданов, а до тій, про яку він говорив давнійше: про смерть жінки при злогах. Виводи про історичність фабули в пісні про князя Михайла негативні, як і треба було ждати, але читач не виносить зо статі д. Жданова і поняття про те, як прикладає ся порівняний метод.

Малоруські пісні із Іродненської губернії, надруковані в II кн. „Живой Старини“, не нові й не повні тай можуть служити лише вказівкою, як були засвоєні в тій малоруській країні декотрі пісні, зложені в наддніпрянській Україні. А в тім, одна пісенька ієтересна (нр. 22), яко комбінація відривків двох пісень: 1) про кріпостне право, яке не змінило ся після переходу країни з під польського пановання під російське і 2) про скасованє кріпостного права в 1861—1863 рр.

Остатня пісня, якої є чимало варіантів, і історія якої була розказана перед кількома роками в „Кієвской Старинѣ“, дуже ієтересна і як зразок недавно зложеної пісні. Початок її не простонародній, а письменний. Перший її варіант склав якийсь польський демократ, із числа тих, які після віденьської революції в марті 1848 р. появляли ся в Галичині та пропонували польським аристократам, аби зrekli ся свого права змушування селян до праці на них, се б то аби дали їм повну волю. Один із тих польських демократів зложив по малоруськи тай надруку-

вав пісню, в кінці якої пропонує ся дякувати Полякам за „оповіщене волі“. Але поки Поляки говорили, австрійське правительство скасувало указом „панщину“, яка зрештою була вже фактично перервана через заворушене в країні. Руські священники переробили пісню польського демократа, поклали намість Поляків „цїсаря“ (австрійського імператора), і розповсюднили її в Галичині тай серед мадярських Русинів. Там вона й лишилася до 1863—1864 рр., коли російське правительство започало після польського повстання цілий ряд аграрних розпорядків у користь селян. Тоді й галицька пісня про визволене перейшла австро-російську границю, тай розповсюднилася, як бачимо, по цілій українській області до Дніпра.

Інтересно, що се одинока зовсім народня пісня про сю велику подію — визволене селян. Зо справи на засіданю Етнографічного відділу И. Р. Геогр. общества 20 листопада 1890 р., поміщеної в III кн. „Живой Старини“, дізнаємо ся, що відділ дістав збірку малоруських пісень із Буковини, де була одна зовсім нова пісня, в якій говорило ся про остатню російську війну в Болгарії. Ждемо нетерпляче надрукованя тої пісні.

Великоруського фольклорного матеріалу в „Живой Старинѣ“ на диво мало. З прозаїчних матеріалів знаходимо лише три маленькі оповідання під заголовком: „Великорусскія народныя легенды“. З них загальнійший інтерес має маленьке оповіданє, як Брюс (астроном за Петра Великого) сотворив із квітки дівчину, але жінка його з ревности розбила те сотворіне перед тим, нїм Брюс вітхнув йому душу.

Редакція питає ся: „Чи се не слід або відгук мотиву Симонівського та Фавстівського оповіданя про Олену?“ Нам се оповіданечко нагадує подібну українську легенду про сотворіне сьвіта, по якому Господь сотворив Адамови жінку найперше з квітки (рожі) і аж потім, коли Адам не схотів такої жінки, сотворив йому другу з його ребра, а першу взяв на небо, аби стала матірю Сина Божого. Д. Веселовский, розглядаючи виданє Чубинського, де ся легенда поміщена, здогадує ся, що жерел її треба шукати в якімось християнським апокрифі, тай зближає її з декотрими повістями про роджене сьв. Марії або її матери від квітки.

Найбільше місця займає в „Живой Старинѣ“ фольклор і описанє житя неарійських племін, які живуть у Росії.

Тут на першому місці стоїть докладна стаття д. Приклонського „Три года въ Якутской области“, в якій між іншими знаходимо й один із дуже численних варіантів легенди про заснування Картаїни, а то оповідане, як перші російські поселенці в області Якутів попросили дозволу зайняти стільки землі, скільки має одна волова шкура. Казки Лопарів і Якутів цікаві ще й через те, що в них подібують ся мотиви, зовсім різні від звичайних азійських і європейських казок, досить однобразних особливо через асиміляцію індійських казок. Між надрукованими в „Ж. Старинѣ“ ляпландськими казками ми знайшли лиш одну з загальним азійським змістом: як один герой знаходить чудесні річи (шапку-невидимку, чоботи-самоходи й т. и.), за підмогою яких він долітає до царської доньки. Інтересний зооморфічний світогляд лопарських казок. По ним люди родять ся від звірів і можуть самі родити звірів, особливо оленів. Видно, що Лопарі не чують своєї переваги над оленями. Загальний бік мотивів у якутських казках далеко більше нагадує звичайні азійсько-європейські мотиви. В них найголовніше розкажує ся про вбиванє різних злих чудовищ, але почасти образи тої боротьби зовсім різні. З неарійських матеріалів „Живой Старини“ інтересне для нас спеціально Тибетське оповіданє, виложене в справі з реферату д. Потаніна в С.-Петербурзькім „Нео-Филологическомъ Обществѣ“. Се варіант отого оповідання про царя Трояна з осячними вухами, якого в V томі „Сборника“ є два болгарські варіанти і яке вийшло з клясичної історії про царя Мідаса.

Тибетське оповіданє вяже сю історію з будовою Ляндармової палати в Ляссі. „На бенкеті, справленім ізза направи нового будинку, приликує ся благословенство на всіх, хто помогав до його усьпішної будови, але забуто бика, який образив ся і метить ся: ув одного з потомків царя родив ся син Ляндарма, з бичими рогами на голові. Коли Ляндарма доріс і вийшов на престіл, то став переслідувати буддистів. З боязни, аби не оповіщено про його недостачу в роду, Ляндарма вбиває всіх молодців, які його голять. А про те один із них спає ся хитрощами: він дав цареві покушати коржа, замішеного на молоці його матери, і таким чином став молочним братом царя; остатній дарує йому жите під острим наказом зберегти тайну про цареві роги.¹⁾ Тайна мучить молодця, і він рішає ся за порадою своєї

¹⁾ Слова від „остатній“ пропущені у Др—ва. (Див. III, вип. 258—259). — М. П.

матери виявити її полевій миші; остатня передає її іншим звірям і швидко стало загально звісно, що у Ляндарми на горі бичі роги.

Якийсь Баль-Доржі приходить до царя, переодітий за танешника, сховавши в рукав лук і стріли; танцюючи перед царем він поцілів його стрілою і став тікати. За Баль-Доржім післано погоню, але молодець спасає ся, перепливаючи ріку, при чому кінь його, закрашений зразу на темно, побілів, перепливаючи ріку, так що їздця годі було пізнати.

Кінець казки не належить органічно до основної теми; він подибує ся в иншій особній легенді, де розказує, ся як один сьвятий пустинник убив царя — відновника передбуддийського поганства в Тибеті. При тому сама зміна краски коня робить ся без усякого чуда: хоть царевбивець, побожний пустинник, і був післаний навмисно богинею, але він мазав коня сам, а потім обмив його в ріці. (Пор. Коерпен, *Religion des Buddha*, II, 75—76).

Суть тибетського оповідання, се лише повторене одного з оповідань у звісній буддийсько-монгольській книзі „Шіддікур“ і вражаючо схожа з одним із українських оповідань про „Шолудивого Буняку“, як се показано в статі д. Кузьмичевського в „Кіевской Старинѣ“, 1887, жовтень. Сим разом ми маємо інтересний примір, як європейське або малоазійське оповідане могло розповсюдити ся аж по береги Атлантицького Океана (звісні ось які схожі з клясичним оповіданем варіанти: візантійський, новогрецький, болгарський, сербський, італіянський, португальський, кельтський), у середній Азії і звідти в зміненій формі знов рознесло ся з Європи до України. (При сій нагоді мусимо завважити, що босняцький варіант був надрукований недавно в „Archiv für slavische Philologie“, V. XIV, 1, а персидський в „Етногр. Обзорѣни“, VIII, 257).

Досить багато місця в „Живой Старинѣ“ займають рецензії на нові книжки. Декотрі з них, се навіть цінні додатки до матеріалу тих книжок. Така напр. замітка д. А. Пономарева про книжку Arthur Amiaud, *La légende syriaque de Saint Alexis, l'homme de Dieu* (Paris, 1889). Рецензент порівнює сирійську редакцію зо славяноруською. І вони вражаючо схожі. Сего факту годі пояснити, коли не здогадувати ся, що обі користували ся одним і тим самим жерелом, — розуміє ся, грецьким. Грецької редакції не знайдено, але ми бачимо тут іще один

примір того, як славянська письменність може допомогти заповнити прогалини нашого знання греко-византійської літератури. Подібний примір показали ми в сій книжці „Сборника“, порівнюючи болгарську та коптійську перерібку Єдиної історії.

Рецензія д. С. О. на J. Darmstetter, *Chants populaires des Afghans* доповняє дані книжки навіть з указками на деякі рукописні жерела. З поміж тих указок зазначаємо індійські паралелі до афганської пісні про стрічу матери з сином після довгої розлуки; кровосумішці запобігає ся тут тим, що молоко підходить до груди матери (II, критика, 192). Сей страх брамінських і буддійських оповідань перед кровосумішкою характеристично відрізняє їх від дуже численних перерібок сеї теми в європейській церковній письменности.

Зо сказаного видно, на скільки корисна „Живая Старина“ не лише славянській, але безпосередно загальнолюдській науці. Немилий диссонанс викликають у ній лише декотрі замітки редактора, які ріжнять ся своїм роздразненим тоном, тоном доволі звичайним у публікаціях петербурських і московських славянофілів, але зовсім невмістним у такім виданю, як „Живая Старина“. Часто той сектантський дух вносить доволі „стару мертвечину“ в „Живу Старину“. Д. Ламанський доходить до того, що обесуджуючи питанє про музеї та бібліотеки радить, аби не замовляти періодичних видань: „доданє одного або двох журналів до попереднього журнального читаня або заміна одного виданя другим, якогось старого якимось новим („Р. Мысль“ або „Вѣстникъ Европы“ й т. и. „Сѣв. Вѣстникомъ“) ледви чи має більше значінє в історії руського образования, як коли змінити або замінити віст на преферанс“ (!!!)

Не кажучи про дещо инше, ми нагадаємо лише, що напр. у „Русской Мысли“ були надруковані декотрі праці д. Всевол. Міллера, що статі дд. Пипіна й Веселовского в „В. Европы“ посвячені тому ж предметови, яким займає ся й „Живая Старина“, яка зачисляє до своїх співробітників дд. Пипіна й Веселовского, аби оцінити гідність наведеного висше вибрику. Зрештою д. Ламанський не дуже ласкав до названих висше своїх співробітників. Аналізуючи історію руської етнографії д. Пипіна, д. Ламанський висловлює невдоволенє за те, що там так багато місця посвячує ся д. Веселовскому, на тій підставі, „що декотрі з його праць належать більше Франції, Італії, Німеччині і навіть Єгиптови, ніж Росії або Славянщині“. Але якже-ж міг

інакше поступати автор „Разысканій въ области русскаго духовнаго стиха“, коли в виробленю багатьох релігійних представлень Славян взяли участь навіть єгипетські ідеї? З д. Пипіним д. Ламанський полемізує досить остро. Ми готові признати, що д. Пипін побільшив заслуги декого з так названих „западників“ для руської етнографії і вменшив заслуги славянофілів. Д. Ламанський міг би зігнути ресори в супротивний бік, але ані обем, ані тон його полеміки невмістні, а загальні ідеї, які він висловлює при тому, не стоять на науковому ґрунті. Так напр. д. Ламанський силує ся доказати, що руські й православні Славяни взагалі, по його теоріям, не Європейці, бо не входили в склад імперії Каролінгів і не належали ані до римсько-католицької, ані до протестантської церкви. Але-ж європейська людність починає ся далеко ранше ніж Каролінги та християнська церква. Навіть як би ми відділили її від азійської людности, — без чого однако європейська культура немислима, — то вона починає ся не в Європі, а в Фінікії та Малій Азії, продовжує ся в Геладії, Римі, знов переймає східні елементи в александрійський і християнський період, а потім від могометанських Арабів і від посередників між ними й Європою — середньовічних Жидів. Нарешті в остатні століття через філософію та позитивну науку європейська цивілізація зовсім виходить із тісних рамок конфесіоналізму, а рівночасно розповсюджує ся по цілому світі і при тому знов приймає в себе елементи від неєвропейських народів — Індійців, Японців, Китайців. Ріжниця між східною й західною цивілізацією ніколи не була велика по суті. Теорія про різкість отої ріжниці, се вигадка римських клерикалів, ледви чи не більше ніж византийських — в епоху, коли Рим був менше культурний ніж Византия. Византия ніколи не переставала впливати і на захід, і на східних Славян; лише що остатні перейняли від неї далеко менше культурних елементів, а майже виключно церковні. Але тут можна сказати, що $\frac{3}{4}$ літературних матеріялів, якими жили східні Славяни в давні часи, однородні з західними матеріялами. Окрім того, політично, історія й державні форми напр. московського царства далеко більше схожі на історію й форми Франції або Прусії, ніж напр. історія й лад Італії.

Фольклорна наука, якій присвячена й „Живая Старина“, свідчить однако в користь безперестанного обопільного впливу народів, навіть коли нема ніякісїньких безпосередніх письменних зносин між ними, — в користь братства народів (fratellanza

dei popoli), як висловлює ся один італіянський фольклорист і голосно промовляє проти тих перегородок, якими д. Ламанський гадає розділити навіть малу Європу.

Софія, 5 грудня, 1891 р.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“, критика: т. IV, (1890, про I вип.), т. VI (1891, про II і III вип.) тай особні відбитки, ст. 1—8 і 1—7+1 (додатки й поправки до статі про Едипову історію, якими ми користуємо ся в відповідному місці).

Для починаючих фольклористів на Україні.

Остатніми часами мені не раз доводилось діставати листи від молодих Українців університетського образования, котрі питають у мене бібліографічних вказівок про книги, по котрим вони моглиб приступити до наукового досліду нашого фольклору по порівняній методі. Мені такі запити, правду сказати, дивні, бо чейже в кількох університетах, котрі красять нашу Україну в Росії й Австрії, не бракує спеціалістів, до котрих могла б обернутись молодіж, що рве ся до науки. Та коли люди обертають ся до мене, то мушу відповідати їм, як можу. Щоб уберегти час людім і собі, поспробую раз відповісти прилюдно.

Література фольклорна тепер широка, і з нею можна по-знайомитись як слід тільки поступенно, при роботі. Але для початку пораджу такі діла, котрі дають теорії нової порівняної науки про фольклорний матеріал, котрий може зразу підперти ті теорії, а також досить бібліографічних вказівок, як би хто хотів повести студії далі.

Раджу перш усього прочитати Dunlop, *Geschichte der Prosadichtungen* (переклад Liebrecht-a. Се вже досить застаріле діло, та доси не заміниме, недавно була звістка про нове); Пыпинъ, Опыт литературной исторіи старинныхъ русскихъ сказокъ и повѣстей; Benfey, *Pantschatantra* (після котрої хто хоче більше познайомитись з сею справою, може взяти французький переклад Панчатантри Lancereau і йогож Hitopadesa); Liebrecht, *Zur Volkskunde*. Далі можна взяти з нових збірок казок з порівняними примітками і вводами: Cosquin, *Contes populaires lorrains*; Pitre, *Conti popolari tos-*

cani, а також Pitrè, Fiabe e racconti p. siciliane (в його Biblioteca delle tradizioni p. siciliane) і L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen з примітками R. Köhler-а, а також примітки Келера до сербських казок в „Archiv für slavische Philologie“. Після сего можна безпечно взяти старі збірки з примітками по мітольоґічній теорії: Гріммів німецькі казки, Гана грецькі й альбанські, Афанасьєва російські і Bryères великобританські.

Новіший матеріал для показу впливу азійського на казки, а переважно новелі європейські, дають праці Clouston, The Book of Sindibad і Popular tales and fictions, their migrations and transformations. Для показу впливу церковного на народні оповідання можу рекомендувати нову працю Crane, The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry (тогож автора цінна праця Popular tales).

Далі, для познайомлення з поглядами найновішої англійської школи, котра зве себе антропольоґічною, можна обернутись до французьких перекладів статей Анд. Лянґа, Mythologie й Essais folkloristiques (окрім того праці Лянґа: Myths and Customs і Myth, ritual and religion).

З названих діл можна покласти собі початки науки про прозаїчні народні оповідання. Для науки про перехід пісень від одного народу до другого, — далеко слабший ніж перехід прозаїчних оповідань, — найповніший матеріал дає тепер нове американське виданє Child, The English and Scotch Ballads (ще не скінчене й дороге). Для початку й для тих, хто не дума спеціалізуватись на сему, хоч би через те, що в наших народніх піснях інтернаціонального матеріалу не дуже багато, раджу: Reifferscheid, Westfälische Volkslieder і Nigra, Canti popolari piemontesi, а також Горніка й Смоляра, Пісні лужицьких Сербів.

За новими виданнями можна слідити по спеціальним часописам, як The Folk-lore, Mélusine, Revue des traditions populaires, La tradition, Zeitschrift für Volkskunde, Wisła.

Розуміє ся, що нашим фольклористам мусять бути звісні праці дд. Александра Веселовского, Потебні, Кіріпчнкова й и.

„Народ. Орган руско-української радикальної партії“. 1891, ч. 15 і 16. Львів 15 л. серпня. Повний підпис.

Додатки.



До статі „Оповідання про пожертвуване власної дитини“ (т. III, ст. 183).

1. Д. Ів. Франко в своїй рецензії на сю нашу статтю в галицько-українській часописи „Народ“ вказує на старонімецьку поему „Der arme Heinrich“, яко на належну до сего круга оповідань. Зміст отої поеми такий: Лицар Генріх, який поступав гарно зо своїми селянами, заслабав на проказу та дізнає ся від лікарів у Салерно, що його можевилічити лише кров якої невинної, доброї дівчини. Одна дівчина, донька одного з його селян, дізнавши ся про се, поклала посвятити себе. Після довгих хитань її родичі й лицар годять ся на те (між иншими аргументами, якими дівчина старає ся переконати їх, є й сей: коли Генріх умре, то після нього може настати який злий лицар).

Хорий і дівчина їдуть у Салерно, але тут рішучої мінати лицар зрікає ся жертви. Тоді Бог робить чудо: лицарвилічує ся, після чого женить ся з самопосвятною селянкою.

На нашу гадку, ся поема, твір Гартмана фон дер Ауе (XII—XIII ст.), доторкає ся до наших оповідань лише мотивом провиліченє від прокази вжитєм крови якої живої істоти. В ній нема ні мотива про мандруючого бога або бідака, який є навіть у бретонській легенді, ані пожертвуваня власної дитини, мотив, який є в усіх аналізованих нами оповіданнях. Ось чому німецьку поему можна вважати лише за дуже далекий пасемок основної теми сього оповіданя.

Епізод провиліченє хорого кровю дитини, вбитої навмисно самопосвятним приятелем, подибує ся і в декотрих редакціях книги про Сімох Мудреців, а власне в тих, які вийшли зо збірки *Historia de calumniis perversalis*, в тім числі й руських тай вірменських. Д. Франко пише нам, що сей епі-

зод є і в одній польській редакції, якої тепер не маємо під рукою. Але загально признано, що руська редакція зложена на підставі польської (Див. таблицю різних оповідань що до варіанцій історії про Сімох Мудреців у Landau, *Die Quellen des Decameron*, 1884; Історія семи мудрецовъ, видане „Общества любителей древней письменности“, 133 і д.; Murko, *Bugarski i srpski prijevod knjige o sedam mudraca*, u Zagrebu, 1890, 27).

Оповіданє в історії Сімох Мудреців дуже походить на історію Miles et Amys і його можна вважати за наслідуванє тамтого. А в тім, відносини сього оповідання тай самої історії Miles et Amys до індійської історії про Віравару тай до посвоячених із нею казок, про які ми згадали в нашій статі, можуть бути предметом окремого дослідю, який не підходить до нашої ціли. Завважаємо ще, що оповіданє про двох приятелів і про виліченє одного з них кровю дитини другого зайшло і в мадярську народність просто з історії про сімох мудреців (пор. Teza, *La tradizione dei sette savi nelle novelline magiare*, Bologna, 1864, 16 і д.), але треба перевірити, чи Ерделі взяв мадярське оповіданє з якої рукописної збірки чи чув його сам із „народніх уст“. Інші відблиски історії Miles et Amys вказані Тезою-ж, тай Dunlop-Librecht-ом, *Geschichte der Prosadichtungen*, 135 і зам. 214. Мотив про скаменінє того, хто виявляє підслуханє пророцтво, подибує ся як у вказаних нами казках, і в болгарській казці у Д. Марінова, *Живая Старина*, I, 32.

2. У V томі „Сборника за нар. умотворения“ (отд. за нар. умотв. ст. 155—157) надруковано новий болгарський варіант оттого оповідання. Окрім загальної теми, в нїм інтересні й подробиці: чудесне виростанє гроздів із сухої палиці, застромленої у землю богом-мандрівником, яке зближує се оповіданє з апокрифами про мандрівку Христа в Єгипет, і вставлений мотив про сотворенє хліба в хаті бідної дівки, мотив, який подибує ся в богатых народніх легендах про мандрівку Христа Бога і якого найстаршим первовзірцем є чудо з мукою в історії пророка Ілії.

В IV кн. „Бѣлорусскаго Сборника“ Д. О. Романова (Витебскъ, 1891) є кілька варіантів казки про вірного слугу, в якій звичайно домагає ся крові з дитини, аби оживити закамейлого чоловіка (європейські відгуки індійської казки про вірного Віравару), при 38, 89. Лише що подробиця з кровю дитини не містить ся в тих варіантах, але вставлена в варіанті легенди про вдячного мерця, ст. 143—6, якої і в V

т. „Сборника (за нар. умотв.)“ є оригінальне наслідуване (ст. 143—145) Змеї и царцката керка. В болгарській казці вдячний мертвець заступлений вдячною рибою. На стільки оригінально відбив ся в тім оповіданю епізод із рибою в європейській повісти про Товита, яка належить до того-ж цикля оповідань. (Із другого боку до сього ж оповідання належить і основа Гоголевої повісти „Вій“). Пор. у „Сборнику за нар. умотв.“ т. III, ст. 136 і „Периодическо Списание“, 1885, XIV, 317.

„Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина“, т. VI, (1891), ст. 304—307 і відбитка статі „Славянскитѣ прѣправки на Едиповата история“ (1891), ст. 110—112). Повний підпис.



До т. I, після статі „Україна в її словесности“, ст. 47.

Народня бельетристика.

Народныя южнорусскія сказки. Издавъ И. Рудченко. Выпускъ I-ый, 1869. Выпускъ II-ой, 1870. Кіевъ.

Руська етнографія зробила останнім часом великі успіхи, коли не що до обробленя, так що до збираня матеріалу. В тім матеріалі перше місце займають пам'ятки народньої словесности, яких останнім часом видано у нас багато. На жаль, треба сказати, що ті видання обіймають далеко не рівномірно всі місцевости Росії та всі племена, які чинять руський нарід. З небогатьома виїмками, увесь матеріал народньої руської словесности, надрукований останніми десятьма-дванадцятьма роками, належить до творів великоруського племені. Пам'яток малоруських і білоруських видає ся відносно дуже мало. Тим часом колись відносним статком, вибором і дбалістю редакції видання малоруських пам'яток народньої словесности перевечували видання великоруські. Так до половини пятидесятих років збіркам українських пісень і дум дд. Максимовича, Метлинського а по части й д. Срезневского, не кажучи вже про інші, менші (Цертелева, Лукашевича) відповідала в великоруській етнографічній літературі лише збірка Сахарова. Характеристично й те, що названі више три видавці пам'яток народньої південно-руської словесности були професори університетів на півдні Росії — київського та харківського. Така передня увага до південно-руської народньої словесности, навіть

із боку не південних Русів родом — як напр. проф. Срезневський, — може бути пояснена майже виключно естетичним інтересом, який давнійше будила народня словесність; по загальному признанню, словесність південно-руська визначає ся чималими естетичними красотами, якими вона перевечує велико-руську. Так думав і Белінський.

Від кінця п'ятидесятих років естетичні відносини до словесности взагалі, в тім числі й народньої, заступають ся історично-соціальними. На етнографію стали дивити ся, як на матеріял до характеристики побуту народа, його моральних і суспільних понять, його памяти про минуле — симпатій і антипатій. За пробудженням інтересом до народньої словесности пішло видане таких збірок, як пісні, зібрані Кіреєвським, Рибніковим, Худяковим і т. и., казки, видані Афанасьєвим і и., пословиці Даля і т. п. В самім початку того літературного руху, який викликав на світ згадані власне видання памяток народньої великоруської словесности, південно-руська етнографія не лише що не лишила ся позаду від північно-руської, але навіть подекуди випереджала її, що може доказати прегарне, етнографічно, видане „Записокъ о Южной Руси“ д. Куліша та збірка пісень д. Костомарова, надрукована в „Малорусскомъ Сборникѣ“ д. Мордовцева, яка визначає ся чудовим вибором варіантів. Прегарні, хоть окремі нумери народніх пісень і оповідань стала друкувати й „Основа“. Але швидко видане памяток народньої південно-руської словесности урвало ся власне тоді, коли стало йти в гору видане памяток словесности великоруської, коли в суспільности пробудив ся інтерес до етнографії в міру того, як остатня стала покидати давнійший виключно-археологічний і естетичний характер, і стала пробувати робити висновки про побут і дух народа. Видане памяток народньої великоруської словесности лишило далеко з заду себе видане памяток малоруських. Сего ні в яким разі не можна приписати більшому інтересови до студій народности в публіці північно-руській перед південно-руською. Звісно, центри образования й письменности знаходять ся у нас на півночі, — чим поясняє ся й більше число спеціалістів у всіх відділах знання в Петербурзі й Москві, ніж у Харкові або Києві. Звісно й те, що книжки з сирим матеріалом, як напр. памяткы народньої словесности, не можуть розходити ся дуже багато й швидко. Але ані се ані те не говорить против інтересу південно-руської суспільности до студій своєї етнографії. В усякім разі збірок дд. Максимовича та Метлинського тепер

нема в продажі, значить, вони розкуплені; не багато лишило ся й „Записокъ о Южной Руси“ та збірки д. Мордовцева. Се значить, що як би появили ся люди, які взяли би ся спеціально за видане матеріалу для південно-руської етнографії, як би вложено задля того рівночасно працю й капітал, — то суспільність, хоть і помалу, виплатила би капітал, коли не працю. Але діло в тім, що з багатьох причин, спеціалістам, які мали би час і засоби задля посьвячення себе студіям Південної Руси, не легко образувати ся; офіціальні-ж спеціалісти в центрах науки на півдні Росії, з дуже нечисленими виїмками, або сидять тихо, або займають ся чим хочете окрім студій того, що у них перед очима. Південь Росії не має вчених органів, як напр. Московське Історичне Товариство або Московське ж товариство любителів словесности, яке так діяльно допомогло виданню збірок пісень Кіреєвського та Рибнікова, пословиць і словаря Даля, без чого ті праці, дуже можливо, були би довго не видані, або скінчились би першим випуском, як напр. збірка українських пісень д. Максимовича, або південно-руський словар д. Шейковського. Сяк чи так, — а тим часом, як великоруські пісні, думи, казки видають ся в великому числі й стають предметом учених дослідів, дисертацій, журнальних статей, займають видне місце в курсах середніх шкіл і наповняють навіть помічні видання для менших дітей, — південно-руська словесність, яку всі хвалять загальними словами дуже підхлібно (напр. д. Іалахов каже, що південно-руська народня поезія своїм історичним і естетичним значінем належить до найзамітнійших появ нештучного творива), можна сказати, забути. За остатні десять років із видань сеї словесности появили ся лише збірка українських пословиць д. Номиса, видане старанно і що до систематичности та повноти ледви чи не ліпше від Далівського, а про те пропущене, бачить ся, зовсім без уваги нашою вченою критикою, — та збірка галицько-руських пісень д. Головацького, що друкує ся в „Чтеніяхъ“ Московського товариства історії, — видане, яке визначає ся лихою системою а подекуди й вибором, хоть в усякім разі має в собі багатий матеріал. Але й се видане чомусь-то перервало ся і ось уже більше як два роки не йде далі. Ані досліди, ані журнальні статі по малоруській народній словесности не появляють ся. (Виїмок чинить, коли не помиляємо ся, лише дуже жива, але затрачена для маси публіки в „Чтеніяхъ“ 1867 р. статя про малоруську жінчину по піснях д. Боровиковського та по части недавня статя

„Малороссія въ ея словесности“, в „Вѣстникѣ Европы“). В курсах словесности, призначених до загальної просвіти в усіх місцевостях Росії, про південно-руську народню словесність ледви згадує ся. Що-ж до вживаня її в педагогічній цілі в елементарній просвіті в такій формі, в якій напр. уживає ся великоруська народня словесність в учебниках і христоматіях, то про се нема що й балакати, — бо окремим розпорядком, викликаним панікою 1863 р., кожда малоруська стрічка в книжці для елементарної просвіти мусить бути знищена цензурою.

При такому становищі південно-руської народньої словесности в нашій літературі кожде виданє її памяток заслугує на увагу, яко проба допомогти всесторонньому дослідови руської народности, дослідови, від якого у нас стільки ждуть і містичних і реальних наслідків. У передмові до першого випуска „Народныхъ южнорусскихъ сказокъ“ д. Рудченко виявляє бажанє видати можливо більше подібного матеріалу, — а власне казок, які тим більше тепер інтересні, що південно-руські казки доси друкували ся лише в невидному числі екземплярів у різних виданях, так що тут південно-руська етнографія лишилася позаду найбільше. Д. Рудченко вже надрукував два випуски південно-руських казок і заявляє, що ладить до друку третій. Бажаємо йому дігнати виданє д. Афанасьєва бодай що до скількості, коли не що до якості, — а поки що скажемо скільки слів про надруковані випуски.

Між редакцією першого й другого випуска є різниця, і при тому в користь другого. В першому, на нашу думку, дуже вже багато варіантів одних і тих самих казок. Ті варіанти кожний, що правда, мають у собі щось нове, а все-ж таки, задля економії місця, треба би помістити з них лише те, що дійсно нове, — як і зроблено в другому випуску, де майже всі казки оригінальні. При тому, в першій випуску є казки характерні змістом, але доволі зле виложені, очевидячки, через мале скуство надибаного оповідача, а иноді й записувача (збірка д. Рудченка складає ся з казок, достачених багатьма людьми). Без сумніву, зміст задля спеціалістів важнійший ніж форма, але не-спеціальний етнограф може бути незадоволений, подібуючи частійше, ніж би треба було, казки з малоскусною формою. Нарешті в першій випуску є кілька казок, які представляють відривки, з яких один (нр. 70), навіть мало зрозумілий. Усіх тих недотач майже нема в другому випуску, — що треба пояснити

окрім досвіду ще й більшим вибором матеріалу, достаченого видавцєви.

Що до якості матеріалу, то казки видані д. Рудченком дуже різнородні. Він узяв у своє виданє (як і Афанасьєв) не лише казки в властивому розуміню слова, але й народні байки, оповідання, анекдоти і, по части, легенди, — хоть остатнім, як показує примір видання д. Афанасьєва, ще довго не прийде ся дістати права горожанства в нашій літературі через духовну цензуру. Така різнородність може видасть ся негожою острим прихильникам розділу поезії на роди й види, але за те дуже корисна для етноґрафа, бо дає йому матеріал до характеристики не лише народніх переказів, мітольоґічних понять і скусної вигадливості, але й побутові риси тай зразки моральних і суспільних понять народу. Як поки що південно-руських казок надруковано мало (зо 20—30 варіантів розкинено в різних виданнях, в тім числі найбільше — 11 у д. Афанасьєва, а у д. Рудченка 83 варіанти в першій випуску та 54 в другім), то всякі скілько небудь рішучі висновки про прикмети південно-руських казок, про мітольоґічні, моральні й иньші понятя південно-руського народу по казкам поки що передчасні. Ми позволимо собі лише скілька найхуткійших і загальних заміток лише про ті казки, які є в надрукованих д. Рудченком двох випусках.

Кождий випуск д. Рудченка починає ся казками про зьвірів. Початок сих казок, без сумніву, дуже давній, ще в епосі фетішізму та зооморфізму. Але південно-руські варіанти таких казок показують, на скільки маса народу малоруського відбігла від первісного страху перед зьвірями, чого й треба було ждати, бо-ж той нарід давно вже став хліборобським. Зьвірячий епос у південних Русів має вже майже до решти діточий характер. Навіть хижі зьвірі, вовк і медвідь, ставлять ся зовсім не в страшене, але в комічне положенє та представляють ся великими дурнями і навіть боягузами, як се можна бачити особливо з чудової, повної юмору казки „Бідний вовк“ (вип. I, нр. 1) або другої, теж досить юмористичної, хоть і гіршої ніж перша казки „Лисичка, кіт, вовк, медвідь и кабан“ (вип. I, нр. 12). Навіть лисичка, при всій своїй славній хитрості, застиджує ся то людьми, то домашніми зьвірями, напр. собакою (в прегарній казці „Лисичка-сестричка“, вип. I, нр. 7), і навіть кіткою (напр. у іраціозній казці „Лисичка, котик і півник“, вип. I, нр. 15, вип. II, нр. 4). У збірці д. Рудченка нема зрештою казок

із глибокого Поліся, Волинської або Гродненської губерній, де відносини до звірів мусять мати трохи інший, менше юмористичний характер. Декотрі казки про звірів зовсім пристосовані до найменших дітей і незвичайно іраціозні що до форми, зберігаючи рівночасно зверхні характеристичні признаки різних звірів, — напр. звірі в „Рукавичці“ (вип. I, нр. 1), „Коза-дерева“ (вип. I, нр. 25) і особливо „Горобець та билина“ (тамже, нр. 27) і „Хозяйство“ (тамже, нр. 28), які аж просять ся в ілюстроване видане для дітей в роді „Родного Слова“ д. Ушинського.

Найблизше до звірів у народній свідомості стоять подібні звірям люди та перевертні. Казок про них у д. Рудченка дуже мало — може тому-ж таки, що нема казок із Поліся, де мусять бути казки про перевертнів, про яких властиво у д. Рудченка нема ні одної казки. Дві казці, де виступають подібні звірям люди, надруковані у д. Рудченка, представляють образи, здає ся, не місцеві, а перейняті. Такі людоді-песиголовці в казці „Парубок і Чорт“ (вип. I, нр. 39) і жінчина в шерсті на безлюднім острові в казці „Волохаті люде“ (вип. II, нр. 9). Остатня казка, де розказує ся про те, як один чоловік після розбитя корабля попав на острів і здибав оброслу шерстю жінчину, яка нагодувала його, повела в печеру, як він мав з нею дитину, до половини вкриту шерстю і потім сів на корабель, що надїхав припадково, а його волохата жінка з горя роздерла дитину, при чому білу половину кинула в море, а покриту шерстю закопала в землю, — ся казка, очевидно, заграничного книжного походження. Коли південно-руських казок буде видано більше, то, напевно, казок такого, явно чужоземного походження знайде ся більше, і з них можна буде судити про степенъ заходу в масу південно-руського народу тої байково-казкової і фантастично-географічної літератури, яка кружила в Європі між XIV-м і XVII-м ст. У збірці д. Рудченка ми здибали одну казку індійського походження (і при тому не старого, арійського віка, а пізнього, після буддйського), яка попала в багато європейських байкових літератур; вона розказує про те, як чернець пік яйце на свічці в піст. У південно-руськїм варіанті чернець називає ся калугирь, що вказує на те, що казка перейшла через Афон і Болгарію, не без посередництва книжних людей.¹⁾

¹⁾ Окремі риси і зразки з індійським характером, напр. яйце, з якого виходять стада звірів (казка Яйце-Райце, вип. I, нр. 52, 53) і цілі

Після казок зьвірячого цикля, яких особливо багато в I-м випуску, йдуть у д. Рудченка казки демонольоґічні, де виступають чорти, а потім богатирські, з яких багато має більше або менше виразний мітольоґічно-стихійний кольорит. Характер, із яким виходить у південно-руських казках чорт, показує теж, як і характер південно-руського зьвірячого епоса, значний крок народа на перед. Чорт у малоруських казках зовсім не страшний, а швидше дурний, хоть і пакістливий, або-ж іноді входить у добряче-приятні зносини з людьми, і взагалі представляє ся в комічному виді. Чорта одурює баба, коваль, циган, вояк (вип. I, нри 29, 41; II, нри 45, 46), чорт-змій виходить боягузом і дурнем навіть і перед дуже не хитрою лисичкою (вип. II, нр. 5). Навіть п'яниця, що заставив чортови душу, спекує ся його, — правда, за підмогою поради, даної святими, але зовсім не мудрої (вип. II, нр. 10, 11). В одній казці чоловік навіть ратує самого чорта від небезпеки звіжі вовком (вип. I, нр. 30), за що чорт дуже вдячний спасителеви. Згідно з реліґійними поняттями, чорти в південно-руських казках устигають заволодіти душами й тілами людей, — але лише на якийсь час; люди перемагають чортів коли не хитрощами, то молитвою, як напр. у казці „Відьма“, де парубок вигоняє чортів із відьми тай женить ся з нею (вип. I, нр. 42), або в прегарній казці „Упирь і Миколай“, кінець якої схожий з сюжетом Гоголівського Вія, лише з тою ріжницею, що у Гоголя Хома Брут розірваний відьмою й чортами, а тут побожний парубок за підмогою образу св. Миколая відчитав доньку цареву, якою заволоділи були чорти, тай оженив ся з нею (вип. II, нр. 12). Сі приміри показують, що південно-руський нарід засвоїв із християнського дуалізму більше світлу, ніж темну сторону, над своєю-ж чисто-народною та двувірною демонольоґією підніс ся до юмористичних відносин до неї.

Казок богатирських у збірці д. Рудченка чимало, і між ними є прегарні скусством, як особливо нр. 49 першого випуска

казки. схожі з казками в Панчатантрі (напр. „Зла Химка і Чорт“, вип. I, нр. 31—32) могли зайти в Русь і не книжним способом. А в тім, іще раз скажемо, що треба би більше надрукованих південно-руських казок. Росія, особливо південь її, можуть сильно допомогти вясненню поставленого Бенфеєм питання про розповсюднене казочної індійської літератури в Європі через Маврів і зі сходу через Татар. Коротко про се питане див. M. Karrier, Die Kunst i t. d., т. I.

(Царенко Навішний) і нри 25, 27, 28 і 29 другого випуска (Летючий корабель, Богатирь з Бочки, Царівна Жаба, Ох) і н. Богатирські казки по найбільшій частині мітольоґічного походження; їх мітольоґічне значіне тепер у тому, що або герої їх самі — стихійні боги, явні або перевернені, або стикають ся з такими богами. Більше або менше очоловічене героїв, більша або менша примішка частини скусного елемента в оповіданню свідчить про більше або менше віддалене народа від первісного мітольоґічного світогляду. Що до казок, то про них можна сказати ось що: казки південно-руські представляють діяльними стихійні предмети, які мають безпосередній вплив на народне житє, — як: сонце, мороз, вітер і т. и., називаючи їх ясно під власними іменами (напр. див. нри 44 і 45 першого випуска — Іван Іванович руський царевич і Безщасний Іван; і нри 31 і 32 другого — Вітер і Торба). Або знов південно-руська казка, ще частійше, передає мандрівки осіб, які були колись стихійні, але тепер очоловічили ся до того, що мандрівки їх интересують нарід лише з боку своєї фантастичної цікавості (більша частина нумерів богатирських казок); ті особи стикають ся з ріжними чудовищами (по більшій частині перемагаючи їх кінець кінців); ті чудовища, звісно, зберігли більше стихійних рисів, але ті риси рідко належать означеному родови стихій, а представляють звід ріжних страшних рисів, які складають більше або менше абстрактну, фантастичну істоту — змія, чорта й т. п. З більшою мітольоґічною індивідуальністю виступає в числі тих чудовищ лише підземний цар, як напр. особливо Ох, який представляє злуку рисів лісового бога з підземним (нр. 29, вип. II). Иноді й ті чудовища й боги представляють ся комічними рисами, а иводі й уся казка, де представляє ся стихійна істота та її дари, дістає зовсім юмористичний характер, як напр. нри 31 і 32 вип. II, де з подарованої вітром торби вискакують козаки або молоток і починають бити того, хто їх викликав, очікуючи гроший або обіду. Таким чином південно-руська казка схиляє ся або до чистого матеріалізму в представленю стихій, або до чистої фантастичности. Далеко менше присущий їй середній термін — змішане стихійних рисів зо звіврячими й людськими, із якого виходять переважно казки про перевертнів. Таких казок у збірці д. Рудченка не багато; з них напр. „Уж-царевич і вірна жона“ (нр. 43, вип. I) каже здогадувати ся в вужі-царевичу перевертня сонішного божества, а царівна-жаба (нр. 28,

вип. II), се очевидно божество того самого сонішного цикля, лише жіночого роду. Окрім своєї більше або менше чистої фантастичности південно-руські богатырські казки визначають ся швидше моралістичним ніж мітольоїчним кольоритом. Герої їх перемагають перепони й дістають багатства, жінок і т. и. добро в нагороду за терпінє, за милосердє й т. и. моральні прикмети (див. особливо казки II-го випуска). Особливо за ласкавість герої дістають любов і підмогу зьвірів, яких роля в багатьох казках тай хитрощі-жінщини-сестри героя змушують виводити ті казки просто з Індії.

Коли казки богатырсько-фантастичні в південно-руській редакції набрали моралістичного кольориту, то ним цілком визначають ся казки, яких дія відбуває ся в родині. Казки подібного роду визначають ся чутливим, симпатичним характером і можуть мати корисний вплив на дітей. Така напр. казка „Голуб“ (вип. II, нр. 14) про те, як з голоду дід і баба з'їли свого сина, як сестра не їла, а закопала кісточки брата, поливала їх водою, як із них виріс голуб, який і засьпівав пісню про свою смерть.

Остатній відділ у збірці д. Рудченка чинять оповідання, що займають середину між казками й анекдотами. Зміст їх — побутовий. Оповідання подібного роду, надруковані в I-м випуску, часто дуже плохі що до форми, хоть усе-ж таки не без'інтересні що до змісту, — в другім же випуску майже всі дуже гарні і що до форми. Д. Рудченко каже, що він навмисно містив казки півнароднього, лакейського походження, доволі погані що до форми й мови, а часто й що до понять і змісту, аби показати шкідливий вплив на народню поезію й на самий нарід пів-образованої, посередньої середини, лакейсько-вояцької. Се правда, але, бачить ся, д. Рудченко в I-м випуску перейшов міру в друкуваню таких оповідань. Оповідань лакейської редакції доволі багато серед побутових казок у першій випуску. Лакейську редакцію видно особливо в казках про розбійників і злодіїв.

Не блискучі що до редакції тай мало симпатичні що до духа й багато казок про „злих“, лїнливих і невірних жінок (нри 62, 65, 67, вип. I), поправлюваних по більшій частині буком і багатом. Але з них не можна складати понятя про родинні звичаї південних Русів узагалі, ані навіть про загальні прінципи південно-руського родинного права. Ті казки рисують лиш один бік родинного побуту, якого другий, супротивний бік представляє ся ліричними піснями. А в тім, і між казками про „злих“ жінок є скілька повних дебелуватого, але не фаль-

шованого юмору, напр. нр. 61, вип. I, про те, як чоловік застав у жінки волокиту-попа, нр. 63 і його варіант нр. 64, про те, як чоловік, заставши свою жінку, що спить, а не жне, обмазав їй голову смолою і вчинив ся, що бере її за чорта, коли вона прийшла до дому і т. д., нр. 66 (Явдоха-Святоха) — поправлене¹⁾ лїнивої жінки-свяхтохи й и. Майже без виїмку повні юмору оповідання звичайописні, що представляють типи й типічні риси ріжних станів і народностей: вояків, попів, Циган, Жидів, Литвинів (вип. II, нри 27—53). Такими оповіданнями вигодував ся юмор Гоголя в „Вечерахъ на хуторѣ“, де дуже багато зразків узято просто з народніх оповідань.

Ми скінчили коротку справу про зміст двох випусків народніх південно-руських казок, виданих д. Рудченком. Надіємо ся, з неї читач може перекопати ся, як інтересна ся ще мало досліджена область народньої руської словесности. Хоть як ми старали ся не робити з двох випусків висновків про загальні прикмети південно-руської казки, а про те декотрі узагальнення мимохіть упросили ся під наше перо. Навіть і та невеличка скількість казок, яку ми мали перед очима, відбиває в собі характеристичні риси південно-руського племені: багатий розвій фантазії і рівночасно змагання до вільного мислення (напр. що до демонології та легенд), змагання до моральности й аналізи життя, котрі разом дають ту юмористичну обсервацію, яку представляють нам показані вище побутові казки, головню II-го випуска.

Народня словесність переживає тепер важку кризу: вона, можна сказати, розкладає ся під впливом півнародніх, псевдо-цівілізованих сфер, як напр. приказчики, лакеї, солдати і навіть висше стоячі. Ся криза комплікує ся для народа південно-руського ще й тим, що сфери, які виходять із народу, піддають ся великоруському впливови і зовсім денаціоналізують ся. А в тім, для народньої південно-руської словесности ся остатня обставина має й корисні боки. Коли судити по збіркам великоруських народніх пісень пізнійшого часу, напр. по збірці д. Якушкіна, то великоруській народній поезії грозить смерть від напливу поганих цигансько-лакейських і солдатських, то цинічно-пресьміливих, то спіднично-сентиментальних вигадок, які несуть між нарід иноді навіть особи, що прозивають себе цівілізованими співпа-

¹⁾ В оригіналі через помилку: „отравленіє“ зам. „исправленіє“.
— М. П.

ками. Подібного роду поезія лізе і в малоруські села з обозів і передпокоїв, російських і польських, але менше вдатно, як усе-ж таки чужа, і при тому, коли вже залазить, то менше псує народню поезію: в гіршому разі остатня лише забуває ся або круг її розповсюдження звужує ся, але бодай вона менше ассимілює ся з лакейською. Таким чином малоруська народня словесність більше відступає, ніж псує ся. Але коли вона де зберігає ся, то зберігає ся в достаточній чистоті, і коли нові мотиви життя будять думку і чуте народу, то появляють ся й нові твори або редакції їх, які мало уступають старим, а иноді й перевечують їх. Читачі „Вѣстника Европы“ могли недавно пізнати зразки народніх південно-руських пісень новішого складу з соціально-історичним змістом.¹⁾ В казках, виданих д. Рудченком, є скілька номерів виразно новіших редакцій. Такий напр. нр. 1 вип. I-ого в відділі звіврячого епоса; велике число новіших рисів є в відділі моралізуючим і звичайописнім. Але найхарактерніша тут казка „Гордий Царь“, (вип. II, нр. 36), котра разом і моралізуюча і звичайописна. Ми гадаємо, що декотрі наші замітки про малоруську народню поезію будуть потверджені, коли познайомимо в перекладі²⁾ читачів, які не мали в руках розбираної збірки, з тою казкою, яка, завважаємо мимохідь, схожа що до мотиву з казкою-памфлетом Лябуле „Prince-Caniche“, що недавно обійшла увесь світ.

Деє-недеє, у деякім царстві, в деякім государстві, — не в нашій землі, не за нашої памяти, — жив собі цар, да такий гордий, що не приведи Господи! Хтоб йому що ни радив, щоб ни казав — нікого не послухає, а робить усе що тілки йому на думку упаде — і ніхто йому перечити не смій! Засумували усі міністри да бояри, засумував і люд увесь.

Раз пішов цар до церкви. Слухає — піп читає святе письмо.. Якесь там слово йому не вподобалось, — минї й казали, да на старість я й забув ся. Після служби йде цар до дому, и звелів попа привести. Приходить піп. „Як посьмів читати таке й таке місце!“ — „Як же не читати, каже, коли напи-

¹⁾ Др—в має певно на думці свою статю „Малороссія въ ея словесности“. (В. Евр. 1870, іюнь), бо нічого иншого такого тоді в В. Евр. не було. Пор. ст. 340—341. — М. П.

²⁾ Розуміє ся, російським. Ми, звісно, даємо тут оригінал. — М. П.

сано.“ — „То щó, що написано? Це буде написано не знать-щó, то ти й читатимеш? щóб ти те місце замазав — і більше читати не сьмій!“ — „Не я, ваше царське величество, писав ті слова, — каже піп, — не мині їх і замазувати!“ — „Як ти сьмієш мині перечити?! Я цар — ти повинен мене слухати!“ — „Усе, каже піп, буду слухати, а у церковнім ділі Бог постановив — а людям не змінити!“ — „Як-то не змінити?!“ крикнув цар. „Коли хочу змінити, то й зміню! Щóб ти мині зараз викинув слова ті і щóб ніколи не читав їх у церкві, — чуїш?“ — „Не сьмію, каже: не моя воля“. — „Я тобі приказую!“ — „Не сьмію!“ каже. „Ну, так даю тобі три дні подумати, а четвертий день у-вечері явись до мене, і не зносить тобі голови на плечах!“ — Піп низенько уклонився і пішов до дому.

От уже третій день кінчаєщця, а піп і сам не знає — що робити? Умерти б за віру не страшно — да жінка, дітки маленькі... Ходить да плаче... Горе! — Ліг він і спати — дак не спицьця. Коли к сьвіту заснув, заснув, і бачить во сні — стоїть в головах янгол, дай каже: „Не бійся нічого: Бог мене послав на землю боронити тебе!“ Встав піп у ранці радий, наче допіро народився, і помолився щиро Богу.

Прокидаєщця й цар у-ранці, тай гукнув, щóб скоріш мисливі збирались — на полювання поїде.

Полюють вони у лісі. Коли бачить: олень вискочив із куща. Цар за їм; так женець(ьц)я: олень не втече, цар не дожене. Роспалився цар, погнав коня: ось-ось-ось настигне... Коли річка на дорозі. Олень у воду; цар одержу з себе, да собі у воду. Плавати умів добре, думав — настигне. От-от ще кришечку — і за роги б ухопив... А олень переплив на берег — і цар разом, да тілки хотів його за роги — аж оленя й не стало... (Бо то був янгол!) Цар здивувався — дивицьця сюди, туди: де то олень подівся? Коли бачить:¹⁾ на тім боці хтось одягаєщця у його одержу, сідає на його коня і рушає. Цар думав, що то злодій який, або що; а то був той самий янгол. — Приняв він на себе обличчя цара, догнав мисливих, да й поїхав із їми до-дому. А цар зостався голий у лісі.

Коли дивицьця — аж далеко десь дим піднімаєщця над лісом і неначе хмара стає по чистому небу. Він подумав: „То

¹⁾ В ориг. „бачать“ — певно помилка. — М. П.

мабуть мої мисливі палять!“ Пішов туди, на той дим. Приходить — аж то цегельня. Робітники повиходили — дивляться: що воно за чоловік голий? А він у кущах ноги покалічив, тіло подряпане... Люде змилювались над ним: дали йому стару завалящу свитину, винесли йому їсти хліба чарствого да гурків... Питають: „Скажи, чоловіче, хто ти такий?“ — „Дайте, каже, наїм ся, а то їсти хочу“... Нагодували його: може він з роду не їв нічого з таким смаком, як той хліб чарствий та гурки. — От як наїв ся, то й каже; „Тепер скажу вам, хто я такий: я цар ваш! Як достанусь у столицю, то я вас нагороджу!“ — „Ах, ти ледач! Щоб то старець якийсь¹⁾ да сьмів себе царем величати?!... Подивись на його: ще й винагороджувати хоче!...“ „Ви, каже, не сьмійте мене лаяти, бо звелю вам голови рубати!“ (Забув ся: думав, що дома). — „Хто? ти??!“ Да давай його бити. Били-били, взяли, да й прогнали. Пішов він по лісі блукаючи.

Іде да йде — аж бачить знову: дим піднімається над лісом. Він знов думав, що то мисливі, тай іде на них. Аж ік вечеру вже знову приходить до другої цегельні. Там над їм змилювались: нагодували його, напоїли, дали йому драні штанці да сорочку, бо й самі бідні були. Вони ж думали, що то — так собі якийсь бідний чоловік, може, од рекрут ховає(ьц)я, або що; а він як наїв ся та одяг ся, то й каже: „Я цар ваш!“ Ті сьміюцьця над їм. Він знов посварив ся з людьми. І ті його попобили добре, тай прогнали. Він і пішов собі у ліс — аж уже й ніч. От він приліг під деревом, да й переночував; а в ранці вставши, і поплів ся — куди очі глядять.

Аж-ось приходить у третю цегельню; да уже й не признає(ьц)я, що він цар; усе думає про те, що як-би йому у столицю достацьця. От, і там його нагодували робітники, да бачать, що у його босі, покалічені ноги — да змилювались: дали йому старенькі чоботи. Він їх питає: „Чи не знаєте куди тут шлях на столицю?“ — Вони йому розказали. А вже далеко увійшов за цілий день...

От пішов він тою дорогою, якою йому показано. Іде да йде, да приходить у якесь містечко. Аж-от перестріва його на дорозі становий: „Стої!“ кричить. Він став. „Пашпорт є?“ — „Ні, нема“. — „Як же ти без пашпорта ходиш? ти блудяга

¹⁾ В ориг. „якийсь“ — мабуть помилка. — М. П.

якийсь?... возміть його!“ крикнув на соцьких. Тут де не взяли — взяли його да й посадили в холодну. — Через кілька часу питаюцьця: „А з-відки ти?“ Він і сказав: з такої й такої, каже столиці. Тоді його скували з злодіями тай повели.

От привели його у столицю, тай знов сажають у турму. Через який час приходить старший і роспитуєцьця: хто за щό сидить. От один каже: „Мене, каже, пан знай бив і жінку одняв у мене, — так я терпів-терпів, тай посадив його на вила: то мене оце сюди й посадили!“ — Підходить до другого: „А ти, пита, за щό?“ — „У москалях, каже, був, дак мене били та нівичили, що не вмю на трубі грать, дак я втік; а мене оце й піймали...“ — „А ти за щό?“ пита далі. — „А я, каже, не мав що їсти, та й поліз до Жида в комору, — так мене сюди завдали“. А там инший каже, що „з багатем у шинку побив ся“, — так багачеві й нічого, а він у турмі опинивсь... Сказано — хто за щό. А це підходить старший до його: „А ти, пита, за щό, старичок?“ — От він йому й розказав усю правду: „Був я царем“, та таке й таке приключило ся зо мною... Тут на його дивляцьця, що він зовсім не подобний до царя. А він, звісно, за довгий час змарнів, борода одросла... Куди там — зовсім не подобний!... А таки запірасц(ь)я, що цар. Як уже його не запитували: „Цар, тай годі!“

От и порішили всі, що він божевільний, тай вигнали його з турми: „На віщо, кажуть, дурного будем держати, тільки хліб царський переводить“. І як випустили його, — то так бідує, так бідує, що Господи! Як що знайде яку роботу (а до роботи не звичний), то ще й нічого; а часом — то тим тільки й живе, що випросить шматок хліба. Ночує — де Бог дасть: часом де в буряні, або так де під тином. До того дожив ся!

А янгол, зробившись царем, поїхав з мисливими до-дому. Приїхав. Ніхто нічого й не догадуєц(ь)я, що то не цар, а янгол. Коли у вечері й приходить до його піп дай каже: „Воля твоя, царе, голову мою зняти: не пристану я на те, щоб викинути й слово з сьвятого письма!“ А цар йому: „Ну, слава Богу! тепер я знаю, що у моім царстві є такий піп, що міцно стоїть за слово боже. Роблю тебе найстаршим архирейом“. Піп подякував, уклонив ся до землі тай пішов собі дивуючись: що це таке, що з гордого царя да зробив ся такий тихий да справедливий? — От і всі, всі дивуюцьця, що таке з царем стало ся, такий зробив ся тихий да поважний, по полюваннях не

роз'їждає, а все ходить, розпитуєцьця: де яка неправда, чи яка кому кривда, чи що; на все сам увагу звертає: скрізь суд справедливий чинить, судців да розсудчиків справедливих назначає... Як перш народ сумував, так тепер радіє: і податки не великі і суд справедливий!

А цар той — так бідує, так бідує! Коли через три роки приходить такий царський указ: щоб на такий-то й на такий день усі сходились до цара обідати: і богаті й убогі, і пани й мужики! — От і посходились усі, прийшов і той цар нещасливий. А на царськїм дворі такого, такого столів понакривано, що Господи! От сїдають усі за столи, пють та їдять, а цар сам з міністрами усякі напитки та наїдки розношує; а тому царьові нещасному у двоє проти інших накладе й наливає. Усіх нагодували й напоїли; а далі цар і почав розпитувацьця людей: чи нема кому якої кривди або обиди? А як почали вже люде розходицьця, — цар став у брамі з мішком грошей і усім дає по гривні, а тому царьові нещасному дав аж три гривні.

Через три роки знову цар зробив обід, і знову скликає усіх людей. От нагодував, напоїв, розпитав ся про все, що в його царстві робицьця, дав по гривні усім, а тому царьові нещасному удвоє давав їсти й пити і на дорогу дав знову три гривні.

От через три роки знов робить обід, — „щоб були всі: і богаті й убогі, і пани й мужики!“ От посходились люде, понаїдались, понапивались, подякували — стали розходицьця. Той цар нещасливий и собі хоче йти, так він його зупинив. Повів його до себе у палаци да й каже: „Це тобі Бог присудив, щоб ти дев'ять лїт покутував свою гордість; а мене послав, щоб я навчив тебе, як цар повинен людей жалувати. Ну, тепер ти, бідуючи та тиняючись по сьвіту, набрав ся трохи розуму, — то гляди, щоб добре народом правив! Бо з цього часу ти будеш знов царем, а я полечу до Бога на небо!“ Да це кажучи звелїв йому умити ся й погодити ся, — бо борода у його виросла, наче у пасїшника, — да дав йому царську одєжу, а далі й каже: „Іди тепер — там у покоях сидить царська чесна беседа, іди туди, то там тебе ніхто й не пізнає, що ти той самий, що старцем тиняв ся! Нехай тобі Бог поможе у всім добрім!“ Да як сказав це янгол, то й не стало його — тільки одєжа лишила ся.

От цар перш усього помолив ся щиро Богу, а тоді й пішов до бесіди. — Од тії пори правив уже він народом, як його янгол навчив.

(Записана А. І. Петрунякою од „діда Уласа з села Городищі — не далеко Білої Церкви“ Васильковського повіту Київської губернії).

Петерб. місячник „Вѣстникъ Европы“ 1871, январь, хроника, Новѣйшая литература, ст. 441—454. Без підпису. До авторства признає ся Др—в у листі до Мелітона Бучинського з 31. VIII. 1871 р. („За Пана Товмачева (= Др—ва „Малороссія въ ея словесности“. — М. П.) радий и я, що його росправа кому небудь у пригоді стала. Посилаю и другу росправу того жъ автора про казки, котра при самихъ казкахъ тежъ може буде не безъ цікавости. Надрукована вона въ Вістнику Европы за сей рікъ у № 1.“).



До статі „Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях“:

Т. I, ст. 76—80 (р. 1, 2 ст. 79 з низу і 1, 2 ст. 80 зверху) замісто слів: „Грубість станових відносин, цинізм кількох виразів, згадка про печену рибу в найдраматичнішому місці, і при тому солодка сентиментальність і вмисне, немов обов'язковий кінець сеї пісні показують, на який національний ґрунт ми стаємо тут“ Др—в поправляє (перекладаємо з рос.) „Годі не завважати в німецькім варіанті контрасту, який представляє грубість станових відносин, цинізм кількох виразів, згадка про печену рибу в найдраматичнішому місці, з солодкою сентиментальністю в навмиснім, немов обов'язково-жалібнім кінці пісні“.

Т. I, ст. 83 після р. 10 зверху Др—в додає (вступ перекладаємо з рос. а пісню даємо нашою правописом):

Із польської пісні вийшов дуже недовершений що до редакції тай мало симпатичний що до характеру білоруський варіант:

Служіу Ясь ваєводзе,
Вислужіу Касенку маладу жонку.
Кася лісти пісала і да Яся пасилала:
— „Штоб я мела, іде лежаць,
Сває дзеткі гадаваць“.
Пріехаў Ясь да дому,
Пріводзіць Касю да ґробу.
— „Ой пакажіце Касю мне,
Пагляжу ці не живе“. —
Прішоу Ясь да сьней,
Ляжіць Кася на досци,
Маліі син у калісци
— „Люлі, люлі, син мой,

На што тебе Бог стваріу,
 Што ти Касю замаріу.“ —
 Сестра тає учула,
 Да на Яся скрікнула:
 „Ой не клянї ти яго,
 Табе жонка зараз будзе,
 А яму маткі не будзе,
 Табе жонка у вяночку,
 Яму матка у пасочку.

(Запис. в Новогрудку, Мінськ. губ.).

До статі „До питання про сліди великоруського богатырського епоса на Україні“:

Т. I, ст. 92; в рос. оригіналі ст. 95, 1-й стовпець, в 8—6 із низу, в примітці до слів Др—ва після „государству“ О. Міллер пише: „Сажаніє княземъ богатыря въ подвалѣ воспѣвается въ былинахъ не часто. Это происходитъ разъ съ Сухманомъ и разъ съ Ильей“, Др—в завважує (перекладаємо на нашу мову): „З Ильєю двічі, та ще раз зо Ставром“.

До статі „Найстарші руські драматичні сцени

Т. I, до ст. 201, після р. 3 знизу Др—в дописує таке (слова з рос. даємо лише в перекладі, з англійського-ж і в оригіналі і в перекладі, окрім заголовків творів):

„Три сні.

The Athenaeum N 3123. Sept. 3. 1887.

Рецензія: Masnavi i Malnavi, the Spiritual Couplets of Mawláná Jalála'-dín Muhammed-i Rumi. Translated and abridged by E. H. Whinfield. M. A. Oriental Series. Trübner et C-e. p. 304. story of the 3 trav-s, a Mus., a Jew and Chr., who found some sweetmeats (історія трьох снів, Мусульманин, Жид і Християнин, які знаходять якісь солодощі. — М. П.)

першого дня, М(усульманин) увесь день постить, а тамті їдять і заставили М(усульманина) не їсти й ніч. | На другий день ліпший сон (роз. оповідають собі. — М. П.) | Jew — that Moses had carried him up to the top of Mount Sinai (Жид — що Мойсей завів був його на вершок Синайської Гори. — М. П.). | Chr. — that Jesus had carried him up to heaven (Християнин — що Ісус завів був його в небо. — М. П.) | Mus. that Muhammed had appeared to him in person and commanded him for his piety and abstinence¹⁾ in reward to

¹⁾ Др—в виписує далі ще раз „and comma(n)ded him“, але се помилка. — М. П.

eat up these divinely provided sweetmeats, which he had accordingly done (Мусульманин — що Могамед появив ся був йому в власній особі тай наказав йому в нагороду за його побожність і здержаність ізвісти ті божеські солодощі, які він був на те дав. — М. П.).

Brom. — Summa Pr. Benfey, Or. und Occid. III, 191.

Dschelaleddin Rumi, Mesnewi (Sankoi) т. 2. р. 218 н. LVI, оповідає про ліпший сон Могаметанина, Християнина й Жида, тай т. VI, 310, N. LXII — про верблюда, бика й козла, які хочуть їсти вязку сіна.¹⁾

У Whinfield-a пропущено, that in the Masnavi we have immediately afterwards a second version of this jest in the story of the camel, the cow, and the ram (found in a somewhat altered form in the Sindibad Nameh; see Clouston's ed. p. 15), where the camel with his long neck suddenly swoops down in the disputed bundle of grass; but there the jest is only made use of to add a new point to the wellknown story of the three oldest animals (що в Месневі маємо безпосередно після того другу відміну сього жарту в історії про верблюда, корову та барана (що є в трохи змінений формі в Сіндібад Наме; див. Клоустон, ст. 15) де верблюд із своєю довгою шиєю раптово хапає за спірну вязку сіна; але тут жарт уживає ся лише на те, аби додати нову точку до добре звісної історії про трьох найстарших звірів. — М. П.).

Т. I, ст. 202 р. 13—13 зверху зам. „Історія Ісуса“ (Sefér Toledoth Jeschuah annotzeri)“ Др—в поправляє „Історія Ісуса з Назарета“ (Sefér Toledoth Jeshuha Notzeri)“, а з боку дописує (на вклеєній карточці, по рос.) „Апольої про старшого (розумнішого) ? | I., 14 (§ 85) § 121. | Панчат. V (риба) | браск. § 206.

До статі „Турецькі анекдоти в українській народній словесности“:

Т. I, ст. 222, з боку коло pp. 1—11 зверху Др—в додає: „Чуб(инський:) багатий і бідний“ (певно: т. II, ст. 521—522. — М. П.).

Т. II, ст. 229: після V-ої глави Др—в дописує (перекладаємо й відділюємо стрічки знаком |): „До Наєр Еддіна |

¹⁾ Сей уступ виписаний на осібній карточці чужою рукою (по рос., окрім заголовка) — може рукою А. Пипіна. Дальші виписки знов рукою Драгоманова. — М. П.

Вперта пара. — | Dunlop, 284. Straparola, N VIII, f. 1. | Жінка й чоловік: хто запер двері. | Чужинець, — жінка повинна заперти. — | Lafontaine (далі годі відчитати кілька слів) Moules | 40 Візірів, 28 | Clouston | Rev. des trad. 1892. N 3^a.

Т. I, ст. 229 Др—в додає (перекладаємо з російського, не узявши перекладу):

„У книжці „К. Старини“ за лютий (1886 р.) на ст. 224, в кінці § VI через недогляд при переписуванню пропущено кілька стрічок, у яких виложено зміст иншого українського варіанта анекдоти про „вперту пару“ (хто перемовчить?). Уважаємо за потрібне дати тут той пропуск: — У Чубинського (II, 537—538) є ще один варіант оттої анекдоти з кінцем, який більше нагадує турецький, але в більше запутаній формі та в непотрібно скомплікованій редакції. Тут уперта пара збираєся їхати в поле прятати просо, але сперечила ся, кому відносити сковороду, принесену чоловіком. Над'їжджає пан і посилав до перемовчуючої себе пари візника випитати про дорогу. Виведений із терплячки візник бе пару нагайкою, аж чоловік заговорив і програв заліжку з жінкою. Поїхали в поле, але тут жінка, лїнуючи ся вязати просо, розболує ся, чоловік несе її до дому, бо жінка боїть ся, аби не „розтрясла ся“ на возі. В слободі жінка хвалить ся сусїдці, як вона одурила чоловіка (ще з плечей чоловіка. Він сердить ся і скидає її. Жінка каже йому, аби бодай пішов у поле та забрав воли й віз, але він не хоче. — М. П.) „І внять вони заспорили. Спорили вони цілу зїму (?), поки аж воряки — добрі люде — волів та віз покрали“. Підпис: П. К—ий.

Т. I, ст. 240, до 1 р. знизу Др—в дописує: „Польськ (?) | Blade, Gesammtab“.

Т. I, ст. 244, до 1 р. знизу Др—в дописує: „Новогорецьк. Schmidt. | Undina — Cosquin“.

Т. I, ст. 245, р. 14 знизу, зам. „Whitchaven“ Др—в поправляє „Whithhaven“.

Т. I, ст. 248, р. 12 знизу цитат „Sottisier. XXXIV, 15—27“ Др—в перечеркує.

Т. I, ст. 252, може до р. 15 знизу, Др—в дописує: „До Наср Еддіна | Кабильськ. 61 р(убель) | 100 фр. і дирава копілка“.

т. I, ст. 254, р. 17 зверху зам. „ударів, про мужика-дурня“ Др—в поправляє на „ударів у казці про мужика-дурня“.

Т. I, ст. 254 р. 4 знизу тай ст. 256 р. 13 знизу зам. „Чубинського“ Др—в поправляє на „Чудинського“.

Т. I, ст. 260, р. 2—4 зверху зам. „новелях Боккачія (т. III, ст. 10) Саккетті (ст. 101), та віршах Hagen, Gesamt-tabenteuer (nr. 28), у казці Ляфонтена Le Diable en Enfer“ Др—в поправляє на: „новелях (Боккачію д. III, нов. 10, Сакетті, нов. 101) і віршах (Hagen, Gesamttabenteuer, Nr. 28), у казці Ляфонтена (Le Diable en Enfer)“.

До статі „Байка Б. Хмельницького“:

Т. II, ст. 1, р. 6 знизу слово „політичному“ Др—в поправляє на „типічному“.

Т. II, ст. 14, р. 8 зверху слова „увінчаний і слідячий“ Др—в поправляє на „Увінчаний і Слідячий“.

т. II, ст. 15 мабуть до р. 8 зверху Др—в додає: „Bowski, Polska poezya kościelna od najdawniejszych czasów. Warszawa, 1886“.

Т. II, ст. 15 до р. 1 знизу Др—в дописує (перекладаємо з рос.): „Нове видане Directorium humanae vitae, edidit Puntoni. Pisis. 1884. | Accedunt prolegomena tria ad librum *Στεφανίτης και Ιχνηλάτης*“.

До статі „Українські пісні про волю селян“:

Т. II, ст. 62, р. 9 знизу зам. „Вкраїна“ поправлено в екземплярі Др—ва (не певно, чи його рукою) на „Россея“, примітку-ж до сього слова внизу перечеркнено й додано „Ред. К. Ст.“ — значить, що не Др—в, але редакція „К. Ст.“ поправила первісне „Россея“ на „Вкраїна“ й дала внизу примітку.

Т. II, ст. 63, слова в примітці (транскрипції, которую мы, ради) „прекраснаго содержания пѣсни и для“ Др—в бере в скобки, — значить, мабуть перечеркує, так що лишає ся: (транскрипції, которую мы, ради) удобства чтения замѣнили здѣсь общеукраинскою“. Все се, розуміє ся, пропущено в нашій укр. виданю.

До статі „Два українські „фабльо“ та їх жерела“:

Т. II, ст. 67, р. 7 знизу зам. „вчені: від“ Др—в поправляє „вчені:“.

Т. II, ст. 75, р. 5—6 зверху слова „на Сході находять ся пізнійше не лиш у Рітбифа, але й у Поджжію“ Др—в поправляє на: „на Сході пізнійше не лиш Рітбифа, але й Поджжію“.

Т. II, ст. 76, р. 10 зверху зам. „Західно-європейська-ж редакція не зупиняє ся“ Др—в поправляє „Західно-європейські ж редакції не зупиняють ся“.

Т. II, ст. 86, р. 6 зверху зам.: „бачимо в відповідній“ Др—в поправляє „бачимо і в відповідній“.

Т. II, ст. 93 р. 5 знизу слово „теж“ (тоже) Др—в підчеркує й додає з боку: „—? уже?“

До статі „Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданнях“:

Т. II, ст. 121, мабуть до р. 12 знизу, Др—в дописує (перекладаємо з рос.): „М. Кралевич у печері | Арх. Слов. ст. I, 276 | Danica, 1869, 63—64 (Боснія) | Животъ и обычаи С. нар. 240 | Висла 1875“. (Пор. отсей т. III, ст. 210, примітка. — М. П.).

Т. II, ст. 126, після р. 18 знизу Др—в дописує; „Деліал-Буняка | Запертий Азацією | Порф. — Моногр. 202“.

Т. II, ст. 127 після 13 зверху Др—в додає (перекладаємо): „Деліал ув Абхазії. — | Лядовъ, 33 | (чи спокій у родині?)“.

Т. II, ст. 152 мабуть після р. 11 знизу Др—в дописує: „Мідас. — Томашек — Z. f. Oest. Gym. 1877, р. 69 | Весел. Ж. М. Н. Пр. 1880. 96. | Koehler. Jenaer Literatz. 1878, 298 | B. Sch. — Gr. M. 70— | Benfey Pant. XXII | Jülg M. M. 1868, 46 | Libr. — Eberts Jahrb. III, 86 | Бусл. Ист. оч. р. сл. I, 386 | Всев. М. Ж. М. Н. Пр. CC. 2, 246 | id. Ж. М. Нар. Просв. 1893, N 1 — Искандер —? | Сб. Св. о Ка? XIII.“

Т. II, ст. 169.¹⁾

„46. (ст. 51). Ось історія і Лянті Дгарми по Бодгімиру:

„Тепер Нітгоксан Барс Хамарту тай інші лихі старші мали всю власть у руках і вжили її на те, аби посадити

¹⁾ Сей відпис, німецький, (певно з Юльга Mongolische Märchen) владжений чужою рукою, вложений Др—вим коло гл. III-ої „Буняка“ (в рос. оригіналі), але він очевидячки належить до додатку до сеї статі, надрукованого в „К. Ст.“ 1891, VIII — до уступу про Ляндарму, а в укр. виданю II, 169. Пор. і рецензію на „Живую Старину“ в отсїм III томі, ст. 326. Перекладаємо сю копію з німецького. — М. П.

на престіл Дгарму, що був хубільганом Шімнуса, повним лихих гадок і ворогом навчання. Тим часом пандіти вели далі свої релігійні занятя: Дганіс'іля поклав образ Кгассар-а Пана а Кгат'ше Удпаля подібний Маїдарі-ого. Того часу лютували тяжкі негоди з градом і громами, жнива були знищені тай повстав голод і пошести на людей і худобу. Се вжив король, опанований лихою істотою, за привід до переслідування релігії Будди, на яку він звалив вину сього нещастя, тай до постанови викоренити її. Аргатів і членів високого духовенства він силував ставати по части стрільцями, по части брати ся за інші неприличні вчинки; хто зараз не послухав наказу короля, того безоглядно трачено. Король казав зруйнувати всі храми, почати з Дшу й кинути обох Дшу у воду; але декотрі добрі старші взяли тай сховали обох Дшу загоді; образ Маїдарі-ого завили в сітку з бавовни тай закопали на березі ставка коло храма. Тепер по наказу короля мали бути знищені інші образи Будди в великім храмі, але коли почато з великого образа Ваншрап'ані-ого та закинено йому на ший шнур до повалення, то з усіх съвятотатців люнула кров і вони попадали на землю. Се, що правда, виратувало оба головні храми від руїни, але всі входи до них засипано землею. Всі інші храми звалено, всі книжки по части кинено в воду, по части спалено, по части сховано й вийнято з ужитку. Коли старші прихильні релігії завважали намір короля, то прийшли, дуже налякані, до нього й заговорили мов би з одних уст: „Великий королю! несправедно переслідувати релігію Будди, яка чинить щастє жильців Тибета. Нагадай собі давніші часи гаразду й щастя! Досліджуй літописи правительства великих монархів, твоїх предків!“ Але всіх отсих вговорювань не послухав король, ошоломлений лихою істотою.

Того часу жили три відлюдники, на імя і Йо-ї Буян Ігархоі, і Дсані Маші Тодорхоі та дМар С'акя на горі Тс'урі, виправляючи ся духово. Стало ся так, що один съвященник, іменем Шамтаб С'раман, узброєний луком і стрілами, з перами на голові та кількома собаками на постронку, шукав на ловах дичини й наблизив ся до тих відлюдників. Коли його побачив зразу і Йо Буян Ігархоі, крикнув до нього: „Чи ти, старий, одурів? чи може съвященник, не кажентючи, робити щось таке? що тобі стало ся?“ Тай оба інші відлюдники прийшли й запитали ся съвященника про причину

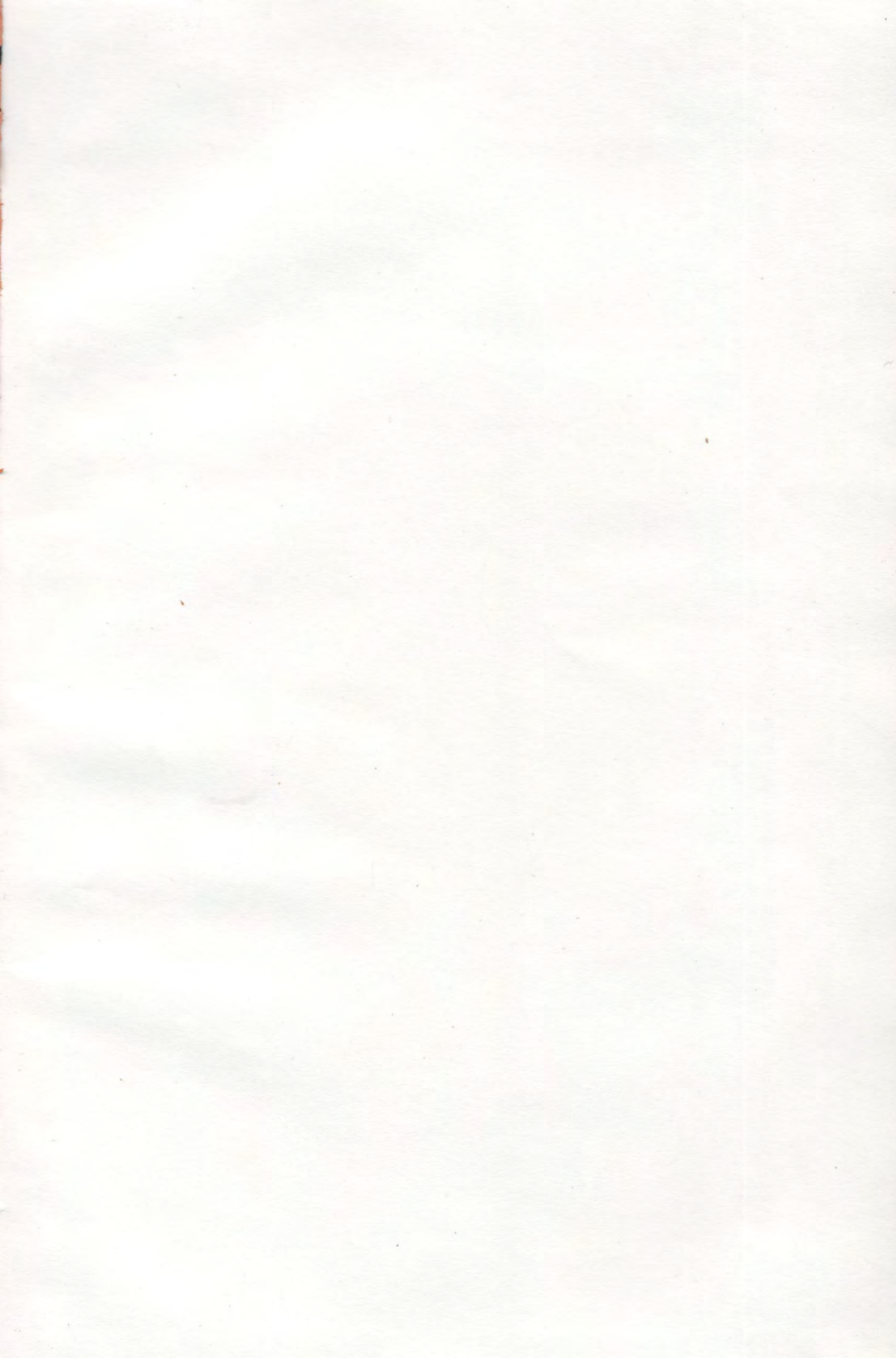
такого безправного поступування, після чого він запитав ся їх зі свого боку: „А до вас же не дійшов наказ короля?“ — тай оповів їм докладно про всі шкідливі заходи короля для знищення релігії. Коли се вчули три відлюдники, то дуже налякали ся, і зараз же наклали свої писання й інші релігійні річі на трьох мулів тай утекли до Кгам-а, де сховали ся в горах Дантінішель. Незабаром після них зібрали Сарлітігн Іерель Дшу Альдаршіксан і бакші Арессалян Ілятгуксан усе, що дало ся вратувати з релігійних писань і річий, тай утекли теж до Кгам-а, де оселили ся в скелях Анткгоні-а.

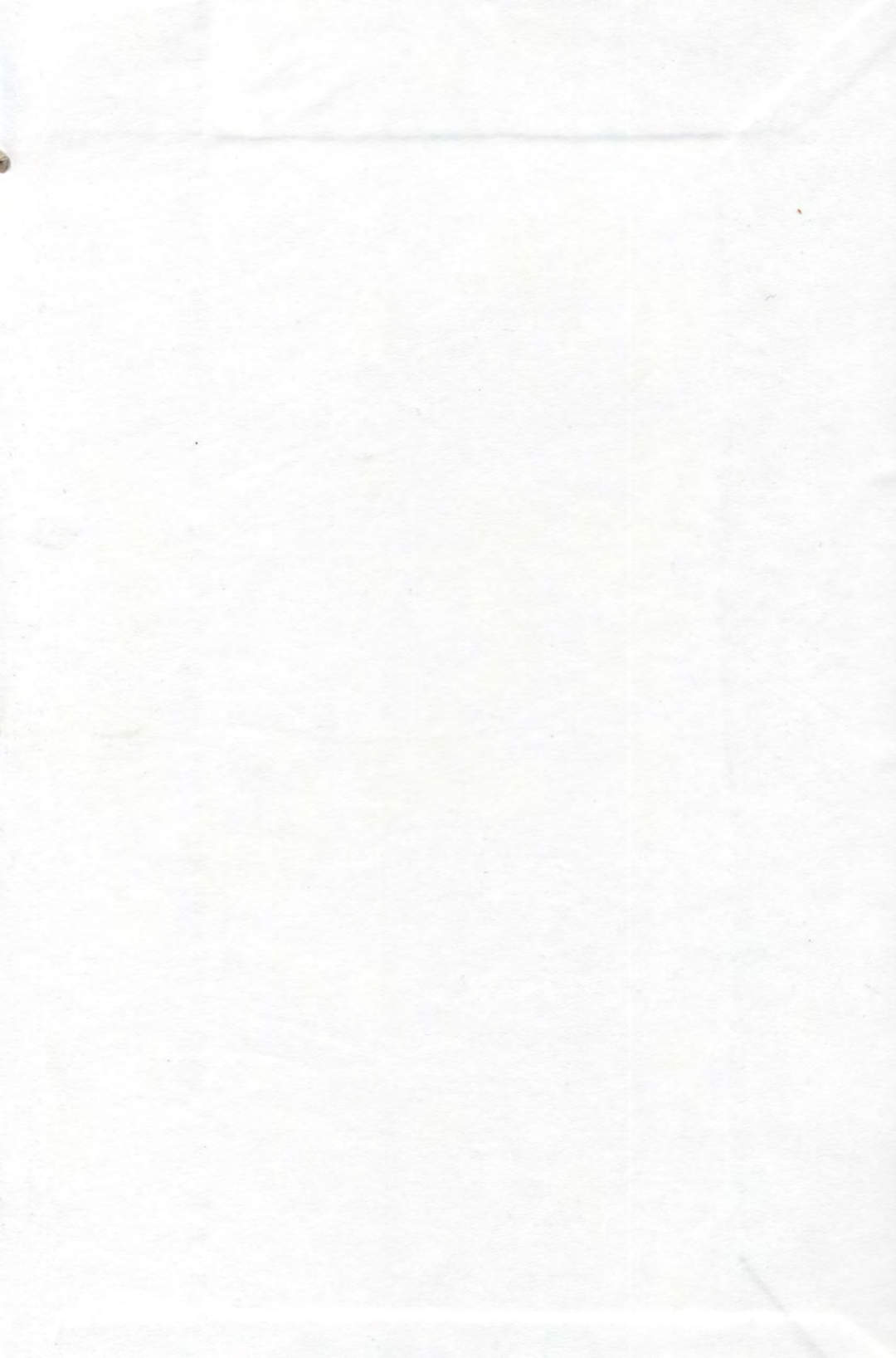
Того часу жив і відлюдник іменем Глялюні д Паль-її і Дорше в скелі гори Єрпа. Коли він раз сидів, заглиблений в релігійні міркування, явило ся йому північної години охоронне божество (бога) Дшу, вогняна богиня (Дурта) й сказала йому: „Окрім тебе нема тепер у Тибеті нікого, хто міг би допомогти релігії. Король і Лянї Дгарма старає ся знищити релігію Будди найнасильнішими способами: прийшов час убити злочинника. Я сама буду з тобою, тому не бій ся!“ Другого дня рано післав відлюдник свого слугу на розвідки, і коли той вернувши ся потвердив, що слова появи — правда, відлюдник подумав про релігію Будди й постановив наразити на те своє жите й убити короля. Аби красше дійти до своєї цілі, він закрасив свого білого коня на чорно, одяг чорну верхню одежу з білою підшивкою, поклав на голову чорну шапку, обмазав собі лице темною краскою тай сховав у широкі рукави своєї верхньої одежі лук і стрілу. Так перебраний він сів на свого чорного коня кажучи: „В отсім одягу шімнуса я можу безпечно наблизити ся до шімнуса“. Він поїхав до Дшу, коло якого знайшов короля самого, що стояв перед кам'яним пам'ятником і читав напис на ньому про вічний мир заключений із Китаєм за його предків. За першим поклоном перед королем він зачепив за гачок тетиву, за другим поклав стрілу, а встаючи після третього поклону він пустив стрілу тай поцідив короля в саму середину чола (по нашому автору, в серце), після чого заразже став тікати. Король скрикнув, ухопив обома руками стрілу тай вирвав її із чола, але заразже впав на землю й помер. На крик короля прибігли люди, з котрих якесь число пігнало ся за відлюдником, але вони не могли його зловити, бо вогняна богиня стерегла його; вони бачили скрізь лише його характерницький образ, який вихоплював ся їм із рук, тим часом як

він сам мив у воді Ріб-а (?) свого коня й своє лице, скинув свою чорну шапку, перевернув свою верхню чорну одержу білою підшивкою на верх і потім супокійно дістав ся до своєї пустки та затер за собою всякі сліди. Але що тим часом чимало переслідувачів окружило місце його пробутку, і він не чув ся там безпечним, то й він утік до Кгам-а.

- Етнографічний Збірник**, т. XI. Містять: Галицько-руські народні пісні з мелодіями. Зібрав др. І. Колесса . . . 6.00 К.
- Етнографічний Збірник**, т. XII—XIII. Містять: В. Гнатюк, Галицько-руські народні легенди I—II том по . . . 3.00 "
- Етнографічний Збірник**, т. XIV. Містять: Оповідання Р. Ф. Чмихала. Зібрав Володимир Лесевич . . . 4.00 "
- Етнографічний Збірник**, т. XV. Містять: Знадоби до галицько-руської демонології, т. I. Зібрав Володимир Гнатюк . . . 4.00 "
- Етнографічний Збірник**, т. XVI. Містять: Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. Вип. II (Відати-Діти) . . . 5.00 "
- Етнографічний Збірник**, XVII. Містять: Коломийки, т. I. Зібрав Володимир Гнатюк . . . 4.00 "
- Матеріали до укр. руської етнології**, (з ілюстраціями) т. I. Містять: Хв. Вовк, Передісторичні знахідки на Кирилівській улиці в Києві — Хв. Вовк, Українське рибальство в Добружі. — М. Могильченко, Гончарство в с. Олешні у Чернігівщині. — В. Гнатюк, Кушнірство у Галичині. — М. Могильченко, Будівля в Чернігівщині. — В. Гнатюк, Народні пожина і спосіб її приправи у Галичині. — О. Гриша, Весілля у Гадиському повіті у Полтавщині. — М. О. Максимович, Сороміцькі весільні пісні. — М. Кордуба, Писанки на Галицькій Волині. — Хв. Вовк, Палеолітичні знахідки на Кирилівській улиці у Києві. — Звістки і програми до науково-етнографічних розвідок . . . 8.00 К.
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. II. Містять: Волод. Шухевич, Гудульщина, ч. I. (з ілюстраціями) . . . 4.00 "
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. III. Містять: Хв. Вовк, Знахідки у могилах між Веремем і Стретівкою і біля Трип'їля. — В. Гнатюк, Ткацтво у східній Галичині. — А. Веретельник, Рубані і виготовлюване дерева. — М. Зубрицький, Народний календар — В. Житє на віру у сибірських селян. — П. Литвинова-Бартош, Весільні обряди і звичаї в Чернігівщині. — Хв. Вовк, Звістки і листи. — М. Дикар'їв, Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді . . . 4.00 К.
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. IV. Містять: В. Шухевич, Гудульщина, ч. II (з ілюстраціями) . . . 6.00 "
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. V. Містять: В. Шухевич, Гудульщина, ч. III (з ілюстраціями) . . . 6.00 "
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. VI. Містять: Хв. Вовк, Вароби передікеанського типу у неолітичних становищах на Україні. — М. Зубрицький, Годівля, купно і продаж овець у Мшанці старосамбірського пов. — М. Русов, Гончарство у с. Опонії в Полтавщині. — М. Русов, Вироби з дерева у с. Груні у Полтавщині. — М. Русов, Гребінництво у с. Груні у Полтавщині. — Литвинова-Бартош, Олійниця у с. Земляниці, глухів. пов. на Чернігівщині. — А. Веретельник, Олійні у північно-східній Галичині. — М. Шишкевич, Виріб олію на Волині в Галичині. — В. Доманицький, Народна медицина у ровен. пов. на Волині. — О. Радакова, Золотарство у старобільському пов. у Харківщині. — М. Дикар'їв, Народний календар валуйського пов. . . 6.00 "
- Матеріали до укр. руської етнології**, т. VII. Містять: В. Шухевич, Гудульщина, т. IV. (з ілюстраціями) . . . 6.00 "
- Зоря**, письмо літературно-наукове р. III, V, VI по 6.00 К VIII, IX, X і XI по 10.00 " (містить між иншими етнографічні праці Д. Лепого).
- Житє і Слово**, вістник літератури, історії і фольклору, томи I—IV, разом **Руська історична бібліотека**, т. XIX. В праці Ю. Целевича про опришків зібрано також значне число народніх переказів і оповідань про опришків. . . 20.00 "
- Збірник історично-філософської секції**, т. I—IV. — М. Грушевського Історія України-Руси (містить етнографічний огляд українсько-руської людности в найдавніші часи) . . . 3.60 "
- Збірник фізйологічної секції**, т. II. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. I. Містять: Укра-

іна в її словесности. — Про доконечність досліду народньої словесности в прикарпатській Русі. — Про науковий дослід русько-українських народніх пословиць. — Промова про М. А. Максимовича. — М. А. Максимович. Їго літературне і суспільне значіння. — Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях. — До питань про сліди великоруського богатирського епосу на Україні (Лист до О. Ф. Мільєра). — Замітки про систематичне видання творів української народньої словесности. Учена — експедиція в західно-руську країну. — Матеріяли й уваги про українську народню словесність (I. Пісня про здобуття Азова. II. Стенька Разін — козак Гарасим. III. До справи про вертепну комедію на Україні. IV. Песоголовці в українській народній словесности). — Корделія-Замурза. Літературно-критичний уривок. — Дві українські інтермедії початку XVII ст. — Найстарші руські драматичні сцени. — Турецькі анекдоти в українській народній словесности		3-00 K.
Збірник фільологічної секції, т. III. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. II. Містить: Байка Богдана Хмельницького. — Українські пісні про волю селин. — Два українські „фабльо“ та їх жерела. Нарис із історії загальної порівняної літератури. — Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданнях. — До оповідань про Шолудивого Буняка. — Українські народні оповідання у французькій мові. — Іще про українські народні оповідання у французькій мові. — Фатальна вдова (Карно-психологічна тема в українській народній пісні). — Поемане українських народніх пісень. — Показчик до тт. I і II. Друкарські похибки в тт. I і II.		3-00 "
Збірник фільологічної секції, т. V. Містить: I. Верхратський, про говор галицьких Лемків. Побіч граматичної розвідки про говор Лемків подані тут також тексти лемківських народніх оповідань і пісень.		6-00 "
Зубрицький М. Тісні роки		0-30 "
" " Про рекруччину		0-18 "
" " Пачкарство бакуну (тютюну) в горах у Галичині в XIX ст.		0-60 "
Клоустон, Народні казки і вигадки		1-00 "
Кузеля Зенон, Славянські балади на тему: хлопець перебираєть ся в жіночу одіж		0-80 "
Левіцький Нечуй І. Світогляд українського народу. (Написано на основі книги Аєанасєва „Поетическія воззрѣнія Славянъ на природу“)		0-60 "
Миколасвич Я. Опис Каменецького повіту		2-00 "
Огоновський Ом. Історія руської літератури, т. IV. (Житєписи і характеристики українсько-руських етнографів)		2-00 "
Олехнович В. Раси Європи і їх історичні взаємини		0-70 "
Охримович В. Останки комунізму у Бойків		0-20 "
Руданський С. Твори (т. I—IV). Містять в собі багату збірку народніх оповідань і анекдотів, перевірованих талановитим поетом		4-00 "
Стороженко О., Оповідання, I—IV (деякі засновані на народніх мотивах)		2-95 "
Студинський К. Лірики, Студія. (Містить словар ліричного жартону)		0-40 "
Тисяча й одна ніч, у перекладі М. Лозинського. Вип. I.		1-60 "
" " " " " " II.		1-40 "
Франко Ів. Жіноча неволя в народних піснях		0-70 "
" " Коли ще зьвірі говорили (байки для молодіжи)		0-80 "
" " Абу Каземові капці, арабська казка (віршом)		0-40 "
" " Коваль Басєім, арабська казка (віршом)		1-80 "
" " Ваїлаам і Йоасаф, старохрист. роман		4-00 "
" " Лис Микита (віршом)		1-00 "
" " Наші коляди		0-40 "
" " Луїян Кобилиця		0-40 "
" " Наливайко в мідянім биці. Причиню до історії легенди		0-35 "
" " Пісня про Правду і Неpravду		0-70 "





B3666
7

B 3.666

7