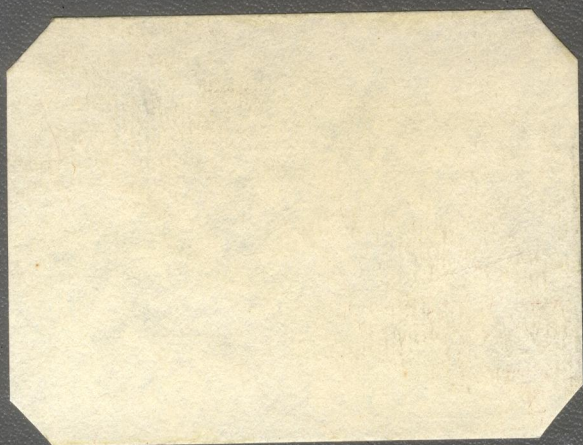
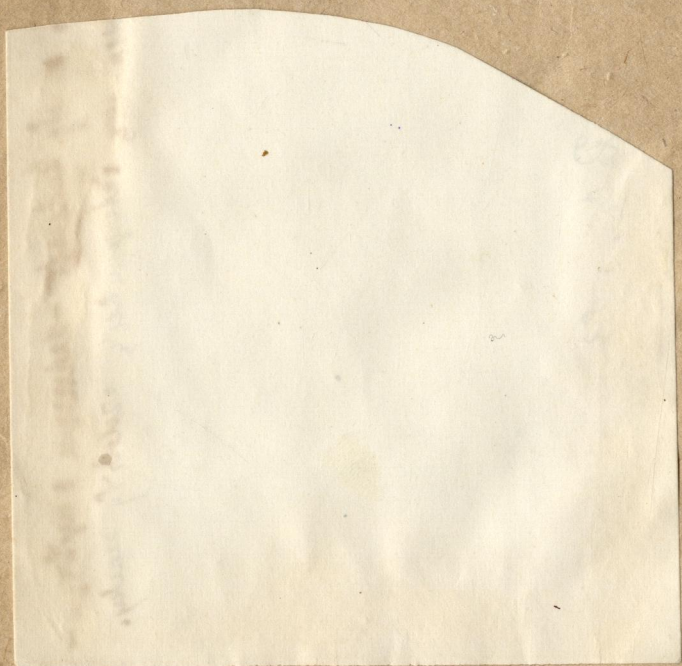




57



4398.24

П'яницьке чудо в Корсуні.

Причинок до історії староруської легенди.

Подав Др. Іван Франко.

Давно було піднесено, що разом з християнством у жите руського народа війшов етичний елемент як регулятор відносин між людьми і як основа релігії, замість давнішого чисто фаталістичного погляду¹⁾. Той етичний елемент — почуте обов'язку супроти Бога й ближнього і почуте відвічальности за поступки свої, а подекуди навіть чужі, швидко вироджує ся в аскетизм, який спеціально групує людей по монастирях і надає свою за-краску найбільшій частині пам'яток староруського письменства. Людність по селах і містах дальших від головних центрів політичного життя і християнської проповіді довгі віки ще держала ся поганських звичаїв і вірувань і тільки звільна встигала присвоювати собі бодай зверхні форми християнства; навіть по більших центрах і у вищих верстов християнство довго ще було лише зверхнім покостом, під яким жили давні поганські привички, давній спосіб розуміння життя і людських відносин²⁾. Се було жерело староруського тзв. двоєвіря, під яким розуміли власне те формальне, зверхнє християнство, що не проникало в глибоку душу і етики, але преспокійно згоджувало ся з поганськими привичками, обрядами і віруваннями. Через

¹⁾ Н. Хлѣбниковъ. Общество и государство въ домонгольскій періодъ русской исторіи. С.Петербургъ 1872, стор. 336—337.

²⁾ М. Грушевський, Історія України - Руси, т. III, стор. 401—403.

ую староруську літературу мов червона нитка тягнуть ся до-
кори аскетів та моралістів, звернені против ріжних об'явів того
двоєвіря¹⁾.

Як сказано, староруське письменство — звісно, ті його
частини, що дійшли до нас — по найбільшій часті закрашене
християнсько аскетичним духом. Ми розуміємо дуже добре істо-
ричну вартість того явища, та про те історик побуту й пись-
менства мусить жалувати, що воно так стало ся. Аскетизм, се
відвертанє від життя і його явищ, зневажливий погляд на дій-
сність, нетолеранція до всього, що суперечить його улюбленому
ідеалови. Для письменника-аскета ідея — спасенє душі —
одинокো важна і гідна уваги річ; дійсне жите в його очах —
гріховне багно, погань, якої він як найменше повинен перей-
мати в свої писаня. Хоч і як багато горячого чутя, запалу, са-
мовідреченя вкладали аскети в свої писаня — нам сьогодні
читати їх правдива мука, такі вони пусті, безбарвні, без змісту.
Колиж аскет бере ся оповідати про жите і діла иньших людей,
а ще таких, яких він уважає сьвятими, тоді його писаня для
історика являють ся найприкрійшою лектурою: замісь дійсної
правди, дійсних відносин, характерів і фактів він при близшій
досліді побачить самі пусті фрази, шабльони, механічне повто-
рюванє усьвячених традицією взірців, сьвідому чи несьвідому
брехню, хоч може й подиктовану дуже сьвятими мотивами.

Так мусіло бути і з староруськими церковними легендами,
особливо з тими, що були писані або перероблювані аскетами
по монастирях. Про північно-руські легенди говорить спеціаль-
ний їх дослідник проф. Ключевский, що „біографічні факти слу-
жать тільки готовими формами для виявленя ідеальної фігури
подвижника. Автор легенди бере з дійсного життя тільки такі
риси, які надають ся для його мети, — тай тоті риси в житю
узагальнюють ся так, щоб індивідуальна особа щезала в них за
рисами ідеального типу“²⁾. Не о много користнійше висловлю-
ють ся дослідники й про південно-руську агіографію. „Хоча
автори житий — пише Яковлев — задля своєї моралізаційної
мети, при сильній перевазі дидактичних вимогів, в значній мірі

¹⁾ И. Тихонравовъ, Слова и поученія противъ языческихъ вѣ-
рованій и обрядовъ (Лѣтописи русской литературы и древности, т. IV,
Смѣсь, стор. 82—112).

²⁾ Ключевскій, Древнерусскія житія святыхъ какъ историчес-
кій источникъ. Москва 1871.

исували біографічний матеріал, то все таки вони не могли та й не потребували замазувати ті риси народного життя і поглядів, яких багато против їх волі попадало ся в життя¹⁾. Ще різче висловлюється про нашу агіографічну літературу проф. Грушевський: „По формі вона переважно визначається сильною шабляновістю, залежністю від форм, тона, манер візантійських житий. Що до свого літературного приготування наші агіографи належать переважно до низшої школи, і се ще ратує їх по часті від перспективи — зовсім утонуті в риторичній балаканині“ (М. Грушевський, ор. cit. 461). І справді, у всіх тих кількадесятьох житиях руських святих, що переважно ввійшли в Печерський Патерик, не говорячи вже про північно-руські жития — ми можемо знайти дуже небогато дрібниць для характеристики реального життя тих верстов, із яких виходили ті святи (див. про се Яковлевъ, ор. cit. 69 і далі; М. Грушевський, ор. cit. 461—464).

Тим важнішими мусять бути для нас ті небагато легенд, де аскетичний дух відступає на другий план або й зовсім зникає, а натомість виступає більше або менше виразно фізіономія давнього Русина з його поверховим розумінням християнства, його напів варварською вдачею, наївною вірою, сильними пристрастями і неглибокою рефлексією. До таких легенд я зачислив би звісне чудо св. Миколи з Половчином, а також ту невеличку легенду про п'яницьке чудо в Корсуні, якій хочу тут присвятити кілька уваг і яка, на скільки мені звісно, доси не була відома спеціалістам.

Отся легенда, приточена до минеяного життя св. Козми і Даміяна, знаходить ся у Львові в двох копіях: в рукописі університетської бібліотеки I, F. 15, стор. 371—2 і в рукописі бібліотеки Оссолінських 38, карта 338. Оба рукописи зладжені в XVI в.; перший належав у XVII в. до церкви в Полоцьку, пізнійше до василиянського монастиря в Замості, і показує в язиці більше північних, білоруських рисів; другий писаний десь на Україні — Руси, може навіть у Львові. В обох копіях легенда оповідає ся в головному згідно, та про те з ріжницями в деталях, які велять нам догадувати ся, що вона була значно розповсюджена і оба наші копісти мали перед собою

¹⁾ Вл. Яковлевъ, Древнекиевскія религіозныя сказанія. Варшава 1875, стор. 15.

ріжні взірці. Ось текст легенди по замойському рукопису і варіанти львівського:

Чю до ї.¹⁾ ш братшинѣ ѿже в Корсоунѣ градѣ²⁾.
Повѣдають нѣци, іако єдиною³⁾ бѣ во градѣ Корсоунѣ шкчина⁴⁾
гостиннаа оу моужа єдиного⁵⁾. людіє же пивше⁶⁾ днѣ ѿ.⁷⁾ и при-
йдоша пити на шемѣ⁸⁾ днѣ. ѿ рече гдѣрь⁹⁾: „Братѣ, нѣстѣ
оу же питѣа“¹⁰⁾ шни же на ѿгроу рекши: „Въземѣ¹¹⁾ съсоуд великѣ
полнѣ воды!“ ѿ воставъ поп¹²⁾ ѿ дастѣ всѣмъ¹³⁾ по скланици¹⁵⁾
воды, ѿ самѣ прѣймѣ¹⁵⁾ чашю¹⁶⁾ начатѣ глѣти¹⁷⁾ тропарѣ сице¹⁸⁾:
„Гдѣа безмѣздника ѿ чюдотворца Козма ѿ Дамѣанѣ“¹⁹⁾ ѿ мѣ-
твоу шпоуственноу, іакоже всегда тропарѣ глѣть²⁰⁾. ѿ се²¹⁾ бѣ чюдо
преславно²²⁾: ѿ шбрати сѣ вода въ медѣ сладокѣ. шни же чюдо
видѣше²³⁾ ѿ прославиша Бѣа ѿ сѣоу²⁴⁾ Козмѣ ѿ Дамѣана²⁵⁾. ѿ
пиша веселѣще сѣ всѣ град ѿ. днѣи, а сосоудѣ не пречерпашѣ ни-
колиже блгдтѣю²⁶⁾ вѣтѣю ѿ чюдесѣ ради сѣоу безмѣздникоу
ѿ врачю²⁶⁾. єгдаже²⁷⁾ безоумнѣи члѣвци начаша молвити сквернаа²⁸⁾
словеса ѿ все нечѣпое творити, ѿ сего ради погыбѣ медѣ ш ницѣ²⁹⁾
іако рай ш Ядма, ѿ бѣ пакы вода в сосоудѣ тѣмъ³⁰⁾ ѿ в чашахъ.
Бѣоу³¹⁾ нашімоу слава съ ѿцѣмъ ѿ сѣымъ Дхѣомъ ѿнк —

Варіанти Львівського рукопису: 1) Чюдо четвертоє 2) вас. 3) вас. 4) шкчина
5) нѣкоєго 6) пиша 7) три днѣ 8) четвертѣи 9) господин 10) „Нѣстѣ ничто питѣа“ 11) взем-
ше 12) іерей 13) дастъ им 14) полстѣ скланици 15) а сам прѣйм 16) вас. 17) молвити 18) вас.
19) Демѣана 20) ѿ прочее до конца 21) вас. 22) предивно 23) чюднша сѣ 24) сѣго 25) Демѣ-
ана 26—28) вас. 27) не єгда 28) глѣти срамнаа 29) вас. 30) в сосѣдѣхъ 31) Відси до кінця
вас.

Отсе невеличке оповіданє викликає кілька питань, на які
ми бажали-б дати відповідь. Коли і де могло воно повстати?
Які відносини малює воно і якими поглядами подиктоване? При-
дивім ся-ж текстови і попробуємо поперед усього видобути з нього
ті вказівки, які він дає для відповіді на наші питання.

Роздивляючи оба варіанти нашого тексту і бачучи деякі
ріжниці між ними ми мусимо поперед усього поміркувати, який
характер мають ті ріжниці і чи не можна з них видобути
деякий висновок про форму первісного тексту? Текст замой-
ського рукопису виглядає повнїйше: він має спеціальний ти-
тул легенди, кінцеву доксологїю і одну половину речення в се-
редині, яких нема в львівському рукописі. Є надто ріжниці
в цифрах: у Зам. оповіданє записане третім, у Льв. четвертим чудом;
у Зам. чудо наступає по семидневній, у Льв. по тридневній пія-
тиці в общині. Зрештою оба тексти ріжняться ся хіба маловаж-

ними словами та язовими і правописними відтінками. Та всі три роди тих відмін не дають основи до твердження, що буцім то повніший текст Зам. заразом ближший до первовзору. Бож ті слова і реченя, які має Зам., а не має Льв. — конвенціональні вставки, без яких текст так само добре зрозумілий, як і з ними. Що до цифри 7 днів у Зам. а 3 дні у Льв., то радше можна припустити, що Льв. має первісну форму, бо-ж по тридневній п'ятиці швидше можна припустити у людей на стільки тямки, щоб могли жартувати і співати тропарь, ніж по семи-дневній.

Се міркуванє має свою вагу для того, бо власне в однім із таких додатків Замойського рукопису, яких нема у Львівськїм, себ то в титулі, зберегло ся слово, що при сконстатованій інтегральній приналежности його до первісного тексту могло бє служити вказівкою на місцевість, де була записана наша легенда. Се староруське слово „братчина“, яке стрічає ся досить часто в північних письменних пам'ятках ХІІІ — ХV в., особливо новгородських, у значіню конфратернії зложеної для якоїсь спеціальної ціли; инколи воно значить щось подібне до пізнійших південно-руських церковних братств (прим. у новгородській билині „братщина Никольщина“ — брацтво при церкві св. Миколи), то знов щось подібне до ремесницького цеху¹⁾; але найчастійше значінє сього слова — весела компанія для устроюваня складкових, гуртових пирів і п'яток²⁾. Цікаво, що найстарша згадка, в якій являє ся се слово, знаходить ся власне в українсько-руській пам'ятці, в Іпатській літописі під р. 1159, але й тут говорить ся про братчину на півночі, в Полоцьку³⁾.

Але інтегральна належність сього слова до тексту нашої легенди, значить, і її північне походженє досить сумнівні. Одно те, що слово „братчина“ знаходить ся тільки в однім варіанті і то тільки в титулі, який міг бути доданий самим копістом. Друге те, що в обох варіантах у самім тексті замість братчини згідно стоїть „община гостинная“ — понятє таке саме, яке Новгородець чи Полочанин ви-

¹⁾ И. Срезневскій, Матеріали для словаря древне-русского языка. Т. I, (СПб. 1893), ст. 174—5.

²⁾ О. Буслаевъ, Историческіе очерки русской народной словесности и искусства. СПб. 1861, т. I, стор. 106—107.

³⁾ Літопись по Іпатскому сп. вид. 1871 р., стор. 340.

словлював більше привичним для нього словом „братчина“, та яке очевидно було зрозуміле ширшій, також українсько-руській громаді. І ця назва досить близько підходить значінем до німецького „цеху“, який первісно мусів бути інституцією дуже анальогічною, бо ж німецьке „zechen“ і доси значить піячити „bezechet“ — п'яний, „die Zeche“ — піяцька компанія, а далі те, що випито і вартість випитого. Та про те не треба думати, що організація новгородських „братчин“ і анальогічних їм „общин“ та „гостинних общин“ по інших руських містах мусіла конче залежати від німецького впливу. Історія питя і шинкового діла на Русі, на скільки ми знаємо її з документальних памяток, показує, що такі інституції могли й мусіли повставати у нас від прадавніх часів зовсім саморідно, силою місцевих відносин.

Головні напої, яких уживали давні Русини, були крім вина імпортованого з півдня („заморського“) — мід і пиво, варене з солоду з додатком хмелю. Варене пиво і сичене меду було вільне; князі і загалом зверхність (монастирі, бояри, єпископи) брали дань тільки від сирих продуктів і продуктами, отже медом, хмелем, декуди солодом. Як не було спеціальних заводів для фабрикації напоїв, — так само не було (до XV в.) й спеціальних шинків для їх продажі. Запаси напоїв держали хіба заможнійші, зверхники — князі, монастирі, єпископи, бояри. Біднійша людність по селах і містах пила тільки в певних сезонах, у осені, в великі празники, коли в запасі було стільки матеріялу, що можна було приступити до варки, або коли трапилось якесь загальне угощене, прим. з нагоди настання нового князя. Такі загальні угощення, де частовано з княжих пивниць кожного, хто прийшов, бували памятними днями і їх записувано навіть у літописі¹⁾. Незаможні селяне й міщане лучилися до купи, щоб спільно варити напій, і очевидно потім спільно й випивали його. Нема сумніву, що сей звичай існував на Русі ще до заведення християнства. Можна догадувати ся, що як варене напоїв, так і випиване їх стояло під патронатом якогось божества і було сполучене з певними церемоніями, які по заведенню християнства прийняли християнську закраску. Підставу до такої здогадки дає нам от хоч би й наша легенда, яка в веселій компанії констатує присутність попа як діло зовсім зви-

¹⁾ Ив. Прыжовъ, Исторія кабаковъ въ Россіи въ связи съ исторіей русскаго народа. Москва 1868, стор. 29 і далі.

чайне. Ще важнійшу підставу дає той дивовижний староруський звичай, про який згадують деякі письменні пам'ятки руські з XII—XIII в., а також і наша легенда — звичай співати тропарі при п'ятиці. Проти сього звичаю нераз повставали староруські моралісти; про нього говорить ся між иньшим у приписанім сьв. Теодозисви слові „о питіи и чашахъ тропарныхъ“, а також у псевдонімнім „Словѣ великаго Василя о томъ, како подобаєть въздержати ся отъ пьянства“. „Піяй вино съ трепари — читаємо в тім „Словѣ“ — кую ползу имать? егда оупієт ся, не помнить трепаріи, и тако ти начнетъ ползати на колѣну, и лице окалялъ валяя ся въ грязѣ, и блюя хошетъ переѣсти ся... И где суть трепареве тіи сътвореніи къ чяшамъ, да быша избавили отъ бѣды тоя бѣсящихъ ся своею волею? Того ради святіи отци не повелѣша трепаріи пѣти всегда, но токмо въ нарочитыя праздники, понеже трепарь плача не ражаєть; аще и въ церкви поємъ и въ трезвѣ оумѣ не ражаєть плача, въ питіи же творимъ трепарь что ражаєть? не грѣхъ ли? не муку ли?“¹⁾

Як виглядав устрій таких „общин“ чи „братчин“, про се може нам дати деяке понятє захований декуди по наших селах звичай „братського“ суканя церковних сьвічок. Ось як відбуває ся те суканє в Нагуєвичах. Раз до року, звичайно в осені або в початку зими, коли „братське сьвітло“ в церкві вже значно спалило ся, в братській скрині назбирало ся досить недогарків, а в скарбоні грошей, старше братство визначає день суканя сьвітла, а також хату, де се має відбувати ся. Звичайно се хата „старшого брата“, або й иньша не надто далеко від церкви і досить простора. Перед означеним днем братчики спільним коштом роздобувають віск: або купують за гроші з братської скарбони, або складають чи збирають добровільні жертви. В означений день сходять ся до установленної хати і поперед усього складають ся на горівку, до якої господарь хати обовязаний дати закуску: хліба, сира, вареників. Старший брат іще з кількома братчиками йдуть до церкви з міхом по недогарки і запаси воску; иньші братчики й сестрички в хаті беруть ся тимчасом сукати шнурки на іноти з ладінок прядива, які кожде повинно було принести з собою. Приносять із церкви віск, а з коршми горівку. Тоді всі стають і відмовляють ко-

¹⁾ И. Срезневскій, Извѣстія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, LVIII, стор. 324.

ротку молитву, старший брат промовляє кілька слів і кінчить звичайним благословенством „Господоньку, дай чьис добрий“. Потім при всіх важуть недогарки і віск і скидають у великі залізні баняки, які приставляють до печи, щоб віск топив ся. Поки віск розтопить ся й остигне, в хаті сучуть іготи, частують ся, закусують, співають побожних пісень, та сей спів чергуєть ся веселою розмовою, жартами і щораз новим круженем „порції“. Коли віск перетоплений і остиг на стілько, що його можна уробляти в пальцях, старший брат набирає його на вагу рівно по фунтови, чи кілька там має важити сьвічка, і роздає братчикам і сестричкам, щоб „ліпили пеленички“. Вони мнуть віск у руках, розпліскують його на столі і виробляють на подовжні тонкі плячки значно коротші, ніж має бути сьвічка. Се й є найвеселійша часть роботи; церковні пісні заміняють ся веселими сьвітськими, частоване йде далі, підохочені робітники роблять одні одним усякі збитки, псують виліплені вже палянички, так що їх треба ліпити на ново і т. д. Тимчасом старший брат крає іготи під одну міру і приложивши такий ігніт до краю воскового плячка, звиває його в трубку докола ігнота, по чім знов роздає вправнійшим, щоб на столі тачали сьвічку доти, доки віск не покриє цілого ігнота і сьвічка не буде готовою. Ся робота при веселій забаві, піятиці і жартах іде не дуже живо. Коли віск у баняку занадто прохолоне, треба знов розгрівати його; не одна сьвічка підчас ліплення попсує ся, зломить ся і треба роботу починати на ново; таким робом сукає тягне ся і два й три дні, а братчики й сестрички від сього заняття вертають домів пізно в ночі і нераз у дуже веселім настрою.

Висше цитоване „Слово великаго Василя“ не говорить, хто властиво співав тропарі над чашами. Певна річ, їх не співала ціла компанія неписьменних людей, із яких певно не кождий умів і отченаш, а не один може не вмів і перехрестити ся гаразд. Наша легенда подає цінну вказівку, говорячи, що співав чи промовляв тропарь піп, який знаходив ся також у п'яницькій компанії. І се не повинно так дуже дивувати нас, коли пригадаємо, як близьке до народнього життя і до народніх звичаїв було руське, особливо низше, сільське духовенство ще в XVII в. Лишаючи на боці те, що на основі сучасних документів говорить Костомаров про московське духовенство XVI—XVII в., досить буде пригадати, що ще 1687 р. львівський єпископ О. Шумлянський у своїй Метриці гримав на п'янство сьвященни-

ків. „Отправуючи помѣстніи соборы въ дицезіей нашої — пише він — если о що, яко о п'янство оупоминаемъ священниковъ, абы ся его хоронили, въ корчмахъ зъ посполитыми людьми не засѣдали, и на оказіяхъ, яко то на крестинахъ, шлюбахъ albo веселяхъ и поминкахъ абы такъ осторожными были, жебы трезвыми отходили“. В Балабановім Требнику з р. 1606 говорить ся загально про „козлогласованіє“ і „играніє“ єреїв, а безіменне „Поученіє єрейское“, звісне мені з рукопису XVII в., але правдоподібно значно давнѣйше, ось як говорить про п'янство попів: „Се ли ваше оученіє іерейское: кощоуны, празнословія, срамныя рѣчи, осужденія, п'янства! Яко иноплеменицы не видящи закона и книгъ, паки яко неразумніи скоты пієте безъ воздержанія, и смрадъ отъ оустъ вашихъ яко гробъ отверсть изриганій вашихъ смрѣдѣнія и крахотинъ. Якоже бо пси поплъзивиі полизаєте чужая трапезы, а не можете дръзати. А насытости вашаея и домы чужды обходите, не звани бысте нигде; яко и скоты оупиваєте ся на заколеніє, и пієте яко въ оутль сосоудъ лієте, не могій наплънити ся хотенія злаго“.

(Ркп. Теод. з Дубівця, стор. 203—204).

Се голос аскета, сьвященника пронятого почутем високої гідности і великої одвічальности духовного стану. Та обік таких голосів ми чуємо в старій Руси й иньші, далеко толерантнѣйші до національної руської хиби — п'янства. Автор цитованого вже „Слова великаго Василия“ говорить про помірковане питє залюбки: „Єгда въ началѣ бываєть кротко, мирно и богоутѣшно, по числу равенство, почто святое устроєніє, предъ старѣйшими молчаніє, премудрѣйшихъ послушаніє, яденіє и питіє благочинно во время обѣда, єгда испіють кождо по заповѣди святыхъ отецъ, еже узакониша православнымъ по три чаши, тогда начнуть брашно ово избирати, ово отлагати, готовяще ся на питіє“. Автор зі свого боку не настоєє так дуже на тих канонічних трьох чашах; він рад би тільки вбити своїм слухачам у память прінцип, по якому „православнымъ христіаномъ“ взаконено: когда отясти, тогда и отпити, і тільки в семій чаші бачить початок повної побіди біса над чоловіком. Так само і в Ізмарагді в слові „О п'янствѣ“ аргументуєть ся „отъ писанія“ ось як: „Єже ясти и пити въ подобный часъ и по мѣрѣ, того и святіи отци не возбранили, ноу быхмо ся оудержали отъ обяденія и п'янства. ибо Сатана ни ялъ ни пиль, и спалъ зъ неба на долъ, а святой великій Павелъ ялъ и пиль и восхищенъ бысть до 3-го небеси. иже не пити отнудъ, до-

саждаєть будущій твари, отъ Бога бо питіє данно єсть умнымъ на веселіє, а несмыслнымъ, иже часто ся упивають, на избытність, то злый грѣхъ. не глаголетъ бо писаніє, еже не пити, но не упивайте ся, и до п'янства да не п'ють. симъ подобаєть пити, иже можетъ п'янство съкрыти во себѣ и злая словеса въ устѣхъ дръжати. иже бы безумный упилъ ся да не блудилъ, то могли бы ся и мрѣтви подивити. но не токмо безумніи блудять, но и разумніи блудять, иже оупивають ся". (Ізмараїд, рукоп. Н. Т. ім. Шевченка, ст. 30). Значить, по думці автора, не само п'янство, хоч би й непоміркване, було гріхом, а той параліж людської волі, до якого воно доводить, зовсім у душі нашої народньої приповідки: не йде гріх у рот, але з рота.

Наша корсунська легенда йде в тім напрямі ще значно далі. П'янство в чесній компанії, навіть далеко непоміркване, не тільки не гріх, але навіть приємне коли не самому Богу, то бодай деяким сьвятим. Співанє тропарів над чашами не тільки не профанація сьвятих обрядів, але має чудотворну силу. Сьвяті Козьма і Дам'ян, за житя люде милосерні і добродушні, не перестають бути такими й по смерті і роблять преславне чудо для бідних людей, яким по 3- чи то по 7-денній гостині не стало що пити. Сьвяті щедрійші від земних князів, що инколи на radoшах завдавали „п'ир на весь мир“, угощаючи день, два або й три кожного, хто прийшов, або й ціле місто; вони завдають цілому місту безплатний частунок на 12 днів і відвертають свою ласку тільки тоді, коли наслідки перепою виступили в повній силі. Читаючи сю легенду ми тепер готові прийняти її за народию, за витвір староруського гумору та іронії в роді звісного „Слова о бражнику“, що також п'ючи за кожною чашею величав імя Боже і на тій підставі дістав ся до неба. Але що до нашої легенди се була би помилка. Автор її далекий від іронізованя; він щиросеречно і з наівною вірою оповідає те, що чув, і кладе своє оповіданє між канонічними чудами сьвятих, а пізнійші копісти без ваганя вносять його в церковні Прологи та Соборники (такий характер мають оба рукописи, де знаходимо сю легенду). Очевидно традиційний руський нахил до питя, висловлений ще в старій літописи словами „Руси же єсть веселіє пити“, видавав ся й авторови нашої легенди чимсь так природним і нормальним, що йому і в голову не приходила думка, щоб само п'итє могло бути чимсь грішним. Так само природною була для нього й та уява, що сьвяті, приближені до Бога, значно багатші і щедрійші від земних князів,

і коли князь справляє своїм підданим гостину на день, два або три, то вони потраплять гостити своїх вірних і 12 день. Се такий самий обяв навіного двоєвіря, як коли Німці в своїх євангельських поемах X і XI в. (Heliand, Krist) малювали Христа як німецького герцога, а апостолів як рицарів та вассалів.

Що наша легенда не пародія, а щирий вислов наївної віри старої Руси, показують іще деякі анальоїчні появи, заховані в староруським письменстві. І так в одній із пізнійших верзій згаданого вже „Поученія о питіи и о чашахъ“, надписанім іменем Теодозія печерського, читаємо між иньшим: „Обѣдъ поставитъ ся, Христосъ Богъ славить ся, и сѣсти пити лѣпо естъ. А обѣдая пустошнаго не говорити, воспоминая видѣніе Нифонта, како видѣ нѣкотораго человека съ женою и дѣтьми обѣдающа. Предъ ними стояша нѣци въ ризахъ пресвѣтлыхъ, числомъ толькоже, яко и обѣдающихъ. И чуди ся тому Нифонтъ и моли Бога, да проявить ему, что знаменуеть видѣніе то. И откры ему Богъ, яко предстоящі ангелы суть и никогда не отступаютъ соблюдая вѣрныхъ. Когда же начнетъ ся смѣхъ или кощунство и клевета и осужденіе, отступаютъ ангелы и бѣсъ пришедши насѣваетъ зло“¹⁾.

Що торкаєть ся до поміщення нашої легенди в Корсуні, то сам текст не дає про се місто близших вказівок. Очевидно мова тут про грецький Корсунь, місце, де хрестив ся Володимир і відки, як голосила пізнійша легенда, вивіз ріжні дорогі предмети грецької роботи. Уже в XII в. для автора „Слова о полку Игоря“ Корсунь був місцевістю далекою, відрізаною від спільности з руським житєм, навіть ворожою Руси на рівні з Тмутароканським болваном. Пізнійше нагадують про него хиба згадки про ріжні корсунські вироби, прим. звісні корсунські ворота в Новгороді, себ то спіжеві двері Софійської церкви в романським стилу, привезені не з Корсуня, а з Німеччини. Великооруська вірша про Єгорія Храброго згадує про „Херсонські“ ворота також у Києві:

Пріѣзжалъ Егорій
Къ тому ко городу Києву,

¹⁾ Православный Собесѣдникъ 1858, окт., див. також статью Бу-слаева в Лѣтоп. русской литературы и древности I. Смѣсь 99 і йогож Историческіе очерки II, 129.

А на тѣхъ вратахъ на Херсонскіихъ
Сидить Чернагоръ-птица,
Держить въ когтяхъ осетра-рыбу,
Святому Егорю не проѣхать будетъ¹⁾.

Чи з того, що ті згадки про Корсунь лишили ся переважно в північних пам'ятках, можна виводити твердження про північне походження й нашої легенди? Мені не видасть ся се конечним. Коли допустити її вчасне зложенє, в XII або XIII в. — а за сим промовляє в значній мірі той матеріял, який ми привели тут для її поясненя, то українсько-руське походження легенди являєть ся коли не більше, то й не менше правдоподібним, як і північне.

Деякі інтересні вказівки дає нам розгляд питання про жерела нашої легенди. Початкові слова тексту в обох варіантах згідно стверджують, що автор узяв її з устного оповідання. Значить, се не був витвір побожного книжника, але якась льокальна традиція, що повстала в кругах, певно християнських, але таких, де християнство було ще поверхове, зупиняло ся на вірі в чуда і співаню тропарів при п'ятиці. Основу оповідання взято з Біблії, а власне поперед усього з євангелія сьв. Івана, де оповідаєть ся про Ісусове чудо в Кані Галилейській. Новійші теолоґи ломають собі голови, яке теолоґічне чи етичне значінє міг мати четвертий євангелист оповідаючи се чудо, про яке не знають три иньші. Адже й там властиво чудо дієть ся тоді, коли гості вже підпиті і, значить, піддержує дальше пите; не диво, що наш оповідач ничтоже сумня ся ще переперчив євангельську повість і до чуда одноразової переміни води на вино (тут замість него покладено руський мід) додав іще мотив чудесного помноження засобу, взятий із євангелія Матвієвого, згідно зі старозавітного оповідання про Ілію і вдову в Сарепті. Оба ті мотиви — переміни води на вино і помноження засобів живности — то разом, то поодинокі стрічають ся в великім числі середньовікових життй сьвятих²⁾; декуди се чудо має навіть

¹⁾ О. Буслевъ, Историческіе очерки II, 129.

²⁾ L. E. Alfred Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen Age. Paris 1843, стор. 15.

досить фривольний характер, як прим. у житю сьв. Мавра, який на те тільки помножує засіб вина, щоб як слід угостити анжерського архидіакона (Maury, op. cit. нота 12). Певна річ, що до фривольности наша легенда перевищує всі західно-європейські, з якими вона зрештою лиш о стільки звязана, що має спільне з ними жерело.

Та може природнійше було би шукати свояків нашої легенди ближше, на славянських ґрунті? Ми знаємо, що в Польщі в XII віці перший хроніст Галль записав оповіданє про Пяста, до якого прийшли в гостину два чужинці і також доконали чудесного помноження їди й напою та при постриженю семилітнього Пястового сина вернули йому, доси сліпому, зір. З приводу сього оповіданя розвинула ся в остатніх роках цікава суперечка між польськими вченими Войцеховским, Брікнером, Карловичем і Потканьским. Суперечка велась головню на ґрунті виводу етимольоїї назв головних героїв польської легенди, а самих мотивів торкнулась тільки злегка. Одинок паралеля, яку пригадали собі при тій нагоді польські вчені, се клясичне оповіданє про Філемона і Бавциду, що гостили богів і дістали від них чудо подібне до Пястового; на можливість християнського походження сього чуда не звернено уваги. Метою дослідів було — вислідити, скільки питомо польського, чи навіть скільки історичної правди є в цілім оповіданю. Не диво, що так поставлене питанє не могло довести ні до яких певних здобутків, бо догадами і етимольоїчними виводами історика не нагодуєш. Мені здає ся, що принявши християнський початок польської легенди і її християнську тенденцію в інтересі династії Пястовичів (християнство — се просвіта — символічне просліплене Земовита, і християнство — се економічний добробут — невичерпані засоби Пяста) можна би швидше і вірнійше зрозуміти її внесене в літопись і розширенє в народі, ніж коли разом з проф. Брікнером станемо на тім, що се видумка книжника, *ad hoc* зліплена по клясичним взірцям. Істнованє анальоїчної, хоч зовсім у иньшу сферу пересащеної легенди в старій Руси, утвореної певно без впливу польської, і так само певно без впливу клясичного взірця показує найліпше, що подібне було й походженє польської легенди, якою династія Пястовичів *a posteriori* старала ся осяяти свої первочини як перший проблеск нової, християнської культури

5886b

в Польщі, пробісик санкціонований самим Богом і зазначений подвійним чудом. Із цього погляду видно ще ліпше, ніж доси видно було польським ученим, як мало до порівняня з польською легендою надає ся чеська про Премислава і Лібушу.

ЛВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ II- 34080

Ф | П-99 | 1961

34.080

$\phi \frac{I}{\pi - 990}$

И. 34.080

Ф $\frac{\text{I}}{\text{П}-990}$

