ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. X.

РОЗВІДКИ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

ЗЛАДИВ
М. Павлик.

Т. IV.

У ЛЬВОВІ, 1907.

Накладом Наукового Товариства імени Шевченка

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

Зміст IV-ого тому.

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

Славянські перерібки Едіпової історії.[1])

I.

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

Іще в 1869 р. проф. Вол. Ламанский у своїй статї „Непорѣшенный вопросъ“, надрукованій в петербурському „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ (CXLIII, 351, CXLIV, 85, 114) помістив болгарське оповідане з рукопису XVII ст., що є тепер у бібліотецї в Люблянї.

Се оповідане, подібно богатьом иншим, починає ся просто сентенцією: „Колико се ангелы радувать на небето о едного грѣшника, кога се покае, нежели за праведнаго, ами послушайте благословеніи христіане да ви кажем чюдо що сь'е сторило“.[2]) Далї розказує ся історія двох дїтий царя Анѳоня Кесарійського, як вони лишили ся без батька й матери, як не бажали анї дїлити царства, анї відступати частини його в вінї за сестрою, а через те жили разом, як опісля родили сина й пустили його в чайцї на море, як брат умер, а сестра лишила ся на царстві.

---

[1]) В рос. оріґіналї, себ то в рукописї Драгоманова, заголовок отсеї його статї такий: „Исторія Эдипа въ славянскихъ переработкахъ“. — М. П.

[2]) Даємо сей цітат у болг. оріґіналї. В болг. перводруцї він поданий по російськи, себ то в перекладї Драгоманова. — М. П.

Хлопчик же приплив у „землю Иродську“, був вихований черцем Єрмолаєм і став царем землї Иродської. Мати його предложила йому руку і він став царем у Кесарії. На імя йому було Павло. Коли Павло прийшов по благословлїнє до Єрмолая, той сказав йому: „Тобі не яло ся не то царювати, але й по сьвітї ходити“. Павло відповів йому: „Чому-ж менї не яло ся царювати? Я мудрий, хоробрий (юнак), письменний і все знаю, добре й зле“. Єрмолай дав йому записку (кніґа), яку надибав при нїм. Але Павло не читає її зараз, а дає свому слузї віднести в Кесарію. Там Павло читає записку, перестає спати з жінкою-матїрю, а що вечір замикає ся в окремій кімнатї тай плаче над тою запискою. Жінка-ж його (мати), чудуючи ся, чому він не приходить до неї в постїль, питає ся слуги і дізнає ся про записку, яку Павло й віддає їй. Після розмови Павло йде на покаянє до Івана Золотоустого, який засилає його на один острів, саджає його в мармуровий стовп, замикає на ланцюг і ключ кидає в море. По 21 роках ключ добувають із риби. Іван входить у стовп і бачить, що Павло сияє мов сонце, а з лиця його тече миро. І мати його спасла ся. „Чюутели, — так кінчить ся оповіданє, — благословеніи христіане, какъвъ грѣхъ прощава Господь, де то (коли) человѣкъ покае съ сичко сердце“.[1])

Се оповіданє було перекладено на нїмецьку мову петербурським академіком Шіфнером, і той переклад надрукований у часописи „Germania“, XV, 288, у статї Райнгольда Келєра.

Друкуючи болгарське оповіданє, д. Ламанский каже: „Ся повість, або леґенда, судячи по викладу, по місцю дії та по декотрим подробицям, певно не славянський оріґінал, а переклад із грецького. Можна допустити, що згадка про Івана Золотоустого, мабуть пізнїйша вставка, — належить славянському перекладчикови, або переказчикови. Але в усякім разї варто найти оріґінал отсеї леґенди. Тепер я не можу вдавати ся в такі шуканя, як через недостачу тут доконечних підмог, так іще більше через нїколи. Віднайденє оріґіналу було би тим більше бажане, що воно могло би значно помогти пояснити питанє про перейманя в народнїй поезії. Се оповіданє майже до найменьших подробиць схоже з одною сербською епічною піснею: „Найда (Находъ) Сімеун“. Така схожість, се новий переконуючий

---

[1]) „Непорѣшенный вопросъ“, ст(атя) III, Ж. М. Н. Пр. CXLIV, 112—114. — М. Др. — І сей цітат поданий у болг. перводруцї по рос., як у рос. оріґіналї Драгоманова. — М. П.

примір і доказ, що походженє декотрих, а може й більшого числа епічних народнїх пісень дорогою перейманя з боку, не може бути нїяким чином відкидано наукою".

Отся гадка висловлена д. Ламанским трохи несьміливо, через те що ідеї школи Бенфея про перехід оповідань від одного народу до другого були якийсь час нелюбі націоналїстично настроєним славянським ученим, — тепер доволї розповсюднена навіть у славянському сьвітї. Але оріґінал наведеного висше болгарського оповіданя, — коли розуміти під словом оріґінал найблизшу грецьку редакцію, з якої зроблено болгарський переклад або перерібку, — все-ж таки незвісний. А в тім, найблизші свояки болгарського оповіданя в письменстві славянськім, латинськім і инших мов були вже звісні і в часї надрукованя статї д. Ламанского, тай окрім того було вже вказано на легко до-разу видну схожість основи сього оповіданя і його подіб з основою грецької історії Едіпа, як вона виложена старинними траґіками. Ся схожість така близька, що до-разу повстає питанє: чи маємо в тих оповіданях дїло з безпосереднїми лїтературними перерібками тай устними відгуками історії Едіпа, чи з оповіданями паралельними тій історії, які, вийшовши з глибокої старовини тай істнуючої тодї спільности поетичного доробку ріжних народів, зберегли ся з декотрими спеціяльними перерібками у ріжних европейських народів?

Не так давно славянські вчені, які видавали тай аналїзували подібні оповіданя, подибувані в писаній і устній словесности Славян, держали ся другої з наведених висше гадок. Так Костомарів, який подибав у старім, великоруськім письменстві подібні оповіданя, порівнявши їх із сербськими піснями про Наход-Сімеуна та з українською піснею, яку ми розбирати мемо далї, і згадавши клясичну історію Едіпа, каже: „Леґенда про кровосумішника в своїй основі, без сумнїву, вигадка найглибшої старовини. З разу се та мітольоґічна історія, що виразила ся так вигадливо[1]) в мітї про Едіпа. Давність істнуваня сеї історії у Славян доказує ся збереженими у ріжних славянських народів відривками в народнїх піснях тай оповіданях. Поганська старовина хоть і прислабла, під впливом християн-

---

[1]) У Костомарова: „затѣйливо". В болгарськім се перекладено двома словами: „сложно и искуственно", себ то „скомплїковано й штучно". — М. П.

ства, та не зовсім щезла; у тих, що ще не вповні порозуміли високу вартість християнства, вона була звязана з новими моральними понятями і фантазія перенесла її образи на християнський сьвіт. Представлюваний у леґенді герой переміняє ся в християнського подвижника і називає ся то Андрей, то Григорій; темнота складачів переносить сцену дії то в Крит, то в Рим, — ґеоґрафічні імена, звісні їм із чутки; на сцену появляють ся то говорячі птиці, явна ознака давньої мітольоґії, то манастирі, але з покаліченими додатками чужих їм образів.... усе тут має на собі печатку тої перехідної епохи духового руху, коли старі поганські уяви уступали християнським і поки щезли, переплітали ся з остатніми, псували їх чистоту тай самі, своєю дорогою, віддалювали ся від первісного свойого складу. Тут отся леґенда, надіємо ся, буде одним із важнійших матеріялів для досліду давнього духового житя. Із богатьох примірів, де старі поганські перекази входять у повісти релїґійного характеру, мало таких, котрі би зберегали в собі так живо мітольоґічні елементи, як отся леґенда. Її відносини до народнїх пісень Сербів і Малорусів тай до народнїх оповідань, чутих у Великоруси, вказані в нашій статї „Легенда о кровосмѣсителѣ“, надрукованій у III книжцї петербурського „Современника“ 1860 р.“.[1])

В названій що-йно статї Костомарова каже ся між иншим, що в леґендї є слїди „птицеволхвованія — належність усїх мітольоґій, в тім числї й славянської“.

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

---

[1]) Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелева-Безбородка, II, 424. — М. Др. — (Докладний заголовок сего рідкого виданя такий: „Памятники старинной русской литературы, издаваемые графомъ Григоріемъ Кушелевымъ-Безбородко, подъ редакціею Н. Костомарова. Сказанія, легенды, повѣсти, сказки и притчи. Санктпетербургъ. Печатано въ типографіи П. А. Кулиша. 1860. 4⁰, выпускъ первый, ст. III+1—303+1; вып. второй, ст. 304—482+2; вып. третій, ст. 278+2; вып. четвертый, ст. 4+220+2. — М. П.).

ника невільний. Церква християнська, яка розріжняє понуки від учинку, не покарала би так остро невільного грішника".[1])

Професорови Орестови Міллєрови звісні й західноевропейські варіянти леґенди про кровосумішника, але він каже, що власне по ріжнородности варіянтів, при повсюднім їх розпростореню, можна догадувати ся, що се оповіданє істнувало й у західній Европі тай у Славян незалежно від Греків".[2]) Як би згодити ся з сею гадкою, то треба би признати, що леґенда істнувала й у західних Европейців, у Славян, як і у Греків, перед розділенєм тих племін, себ то від часу найглибшої старовини. Така думка вимагає, натурально, міто-космольоґічного поясненя основи леґенди.

Проф. київської духовної академії Н. Петров у своїй статї „О народныхъ праздникахъ въ югозападной Россіи" (Труды Кіевской Духовной Академіи, 1871, Сентябрь, Октябрь, Декабрь) вказує просто і ті давні божества, які треба бачити в героях наших леґенд про кровосумішника, сина й матїр: се, на його гадку, Род — Перун — Сонце й Рожаниця, які опісля в епоху двувірства перемінили ся в сьв. Андрея Первозванного та сьв. Катерину. Остатнїй висновок д. Петрова засновує ся на тім, що в одному з варіянтів леґенди про кровосумішника, який ми виложимо далї, грішник названий Андреєм, хоть зрештою не апостолом, але автором „покаянного канона", себ то Критським. Гадка д. Петрова сходить ся в повнї з духом ідей Афанасьєва, автора твору, ще недавно дуже авторітетного, „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу", який, звертаючи увагу на українську пісню про несподїваний шлюб брата з сестрою (шлюб, до якого в більшому числї варіянтів не дійшло), в яких брат називає ся Іваном, а сестра Марією, — бачить у братї первісного „бога громовника", а в сестрі „діву громовницю", „яких у християнську епоху заступили Іван Хреститель і Діва Марія".[3])

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

---

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

[2]) Илья Муромецъ и богатырство Кіевское, 1870, 12.

[3]) Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. 1868, II, 506.

ського, анї міто-космічного, а вважав тї оповіданя просто відгуками грецької історії Едіпа, що одначе перейшла через навмисні церковно-християнські перерібки, які мали на цїли провести ріжні церковні тенденції, особливо-ж ідею про всемогучість покаяня та сповіди.

Ми мали нагоду ще в 1874—1876 рр. власне таким способом пояснити розповсюдненє леґенд і пісень про кровосумішку в примітках до декотрих українських пісень і прозаїчних леґенд[1]) і представити докладний реферат про ті оповіданя в такім розуміню на археольоґічному конґресї в Київі 1874 р.

Після того в „Russische Revue“, 1880, (IX Jahrg.), IX Heft, (ст. 119—146) д. Віктор Дідеріхс (Victor Diederichs[2]) надрукував статю по нашому предмету під заголовком „Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot“, у якій він порівнює руські, в тім числї й опублїковані нами, варіянти леґенди про кровосумішника з західно-европейськими та вказує слїди представлень, які лягли в основу декотрих із них, і з подробицями в византійській церковній лїтературі, напр. у так названому „покаянному канонї“ сьв. Андрея Критського.

1885 р. академік Александер Веселовский у своїй статї „Андрей Критскій въ легендѣ о кровосмѣсителѣ и сказазаніе объ апостолѣ Андреѣ“ (Журналъ Министерства Народнаго Просв. 1885, іюнь 231—237) побільшив число анальоґій руських оповідань про кровосумішника кількома вказівками на середновічні оповіданя про апостолів Андрея та Йвана, головно на підставі працї Лїпсіуса „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ (1883, I).

Д. Веселовский, який мав нагоду давнїйше зачіпати леґенди про кровосумішника (в своїй рецензії на наші „Историческія пѣсни малорусскаго народа“ т. I і в своїй розвідцї „Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ“ (X, 378—381, де говорить ся про леґенду про каючого ся розбишаку), не хоче й балакати про мітольоґічне поясненє та давнє істнованє тих

---

[1]) Историческія пѣсни малорусскаго народа съ примѣчаніями Вл. Антоновича и М. Драгоманова, 1874, т. I, 280; Малорусскія народныя преданія и разсказы, сводъ М. Драгоманова. 1876, 130—132.

[2]) Усе, що в скобках, додано нами зо статї А. Веселовского. — М. П.

леґенд і трактує їх просто, як оповіданя, заведені в християнську область християнськими церковниками.

Таким чином славянські оповіданя про кровосумішку інтересні між иньшим задля прикладу до досліду питаня про їх походженє ріжних метод поясненя схожих у ріжних народів оповідань. Як звісно, тепер серед европейських учених є три методи такого поясненя: 1) мітольоґічно-племінна (школа Куна, Ґріммів, М. Міллєра й и., яка змагає звести схожі оповіданя до найдавнійших міто-космічних формул, що були спільні всему арійському племени, 2) літературно-інтернаціональна (школа Бенфея), яка поясняє схожість оповідань перейманєм їх одним народом від другого через обопільний вплив не лиш устної, але й писаної словесности ріжних народів і 3) антропольоґічна (школа Андрю Лянґа, що пішов слідами Тайльора), яка поясняє схожість оповідань коінціденцією способів мисленя, однакового у ріжних народів, звертаючи, як і перша школа, увагу головно на оповіданя мітольоґічного характеру, але пояснючи їх не з поконвічних міто-космічних фраз, а як останки дикого сьвітогляду й звичаїв, які зберегли ся в словесности більше цівілїзованих народів, яко памятки переживаня (survivance).

Правду кажучи, всї три наукові напрями мають за собою резонні основи, і вже через те не повинні виключати себе взаїмно, але кождий має бути прикладаний на свойому місцї. Перший і третій напрям помагають нам схопити початок оповіданя і процес першого його формованя, а другий може пояснити дальші перерібки оповіданя та його міжнароднїй рух, який у богатьох випадках занадто очивидний, аби його можна було відкидати. Задля того, аби не захопити ся доктринерством школи і не впасти в натяганя, треба доконче при порівнянім досліді особливо звертати увагу не лише на основи оповіданя, але й на подробиці: розвій теми, побутові риси, ґеоґрафічні тай історичні вказівки, тенденцію й т. п. Очивидячки, що коли напр. побутові подробиці певних схожих оповідань належать епосї пізнїйшій (як напр. царство, мореплавство, торгівля й т. и. більшої частини казок старого сьвіта), то чудно бачити в розповсюдненю тих оповідань останки давнїйшого періоду. Заразом, коли побутова обстанова, — не кажути вже про ґеоґрафічні тай історичні подробиці, — занадто схожа в варіянтах оповіданя у ріжних народів, то се вже промовляє в користь перейнятя оповіданя, розуміє ся, в пізнїйшу епоху. При тому дуже можливо,

що основа оповіданя й дуже давня, — згідно з доктріною мітольоґічної школи, — але перерібка його тай розповсюдненє у ріжних народів належать, як покаже ся, часам відносно пізним. Порівнянє подробиць варіянтів оповіданя у ріжних народів повинно довести до вказаня доріг його розповсюдненя, понук і цілей перерібки, а нарешті місця й епохи первісного повстаня оповіданя, при чому дослідник може втихомирити ся аж тоді, коли побачить, що й основа оповіданя й подробиці варіянта, який можна признати за найдавнійший і більше або меньше самостійний, відповідають побутовим (ґеоґрафічним, суспільним, моральним) ознакам житя певної сторони й епохи. При такому досліді покаже ся, що напр. основа якогось оповіданя належить у певній стороні до оріґінальних памяток, або останків давніх космічних мітів або дикого побуту й сьвітогляду, але в иньших сторонах оповіданя тої основи належать до числа словесних матеріялів запозичених, пізнійших, оброблених із цілями етичними і навіть соціяльними.

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

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

---

[1]) Се-б то в болг. „Сборнику за народни умотворения“. — М. П.

II.

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

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

Ось найблизший до болгарської повісти варіянт:

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

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

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

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

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

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

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

й представлена тут у народнім образї палкої жінки, що спить із гарним вояком без подружя.

Ось той варіянт:

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

Раз рано у сьвяту неділю зійшли ся манастирські дяки тай стали грати ся усяко, скакали, камінєм кидали. Наход-Сімеун далї ніж усї скочив і далї ніж усї камінь кинув. Осердили ся манастирські дяки тай кажуть Наход-Сімеунови: „Сімеуне, найдо поганий! Нема у тебе нї роду, нї племени; сам ти не знаєш, якого ти роду: тебе наш старець ігумен найшов у скринї на березї води“. Доскулило Наход-Сімеуну. Іде Сімеун у свою келїю, бере чесне євангеліє, читає Сімеун і сльози ронить. Приходить до нього отець ігумен і питає ся Наход-Сімеуна: „Що тобі, Сімеуне? Чому рониш із очий сльози? чого тобі не стає в мойому манастирі?“ Відповідає йому Наход-Сімеун: „Пан-отче мій, ігумене! Допікають менї манастирські дяки тим, що я сам не знаю, якого я роду, що ти найшов мене на березї. Слухай, отче ігумене! Про Бога істинного, дай менї свого коня: поїду я в білий сьвіт шукати, якого я роду, простого чи якого панського; а як нї, то скочу в тихий Дунай!“ Жаль стало старцеви ігуменови. Він одяг Сімеуна як свойого сина, справив йому гарну одежу, дав йому тисячу дукатів і свойого білого коня із своєї стайнї. Поїхав Сімеун у білий сьвіт. Ходить Сімеун девять років, шукає свого роду-племени; але як його найти йому, коли нікого запитати ся? Коли поступило на десятий рік, то прийшло на думку Наход-Сімеунови йти назад у свій мана-

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

Королева прийняла від нього привіт, посадила його за готову софру (стіл). Принесли вино й горівку та всякі ласощі. Сидить Сімеун, пє червоне вино і не може надивити ся королева на Наход-Сімеуна. Коли-ж зійшла на землю темна ніч, каже королева Сімеунови: „Скидай одежу, незвісний молодче! Ти вартий переспати ніч із королевою та цїлювати Будимську королеву“. Сімеуна змогло вино; він скинув одежу тай ляг на постіль із королевою, і цїлював у лице королеву. Коли-ж рано зазоріло, Сімеун протверезив ся тай побачив, що зробив. Дуже досадно стало Сімеуну; схопив ся він на лехкі ноги, одяг ся тай пішов до свойого білого коня. Королева частує його і кавою з цукром і горівкою, але Сімеун не хоче нїчого, сїдлає білого коня тай їде Будимським полем. Тут нагадав Сімеун, що лишило ся чесне євангеліє у королевої в білому замку. Завернув Сімеун буйного білого коня, лишив на подвірю коня, а сам пішов у білий замок. Аж сидить пані королева, сидить молода на ґанку і читає чесне євангеліє тай ронить сльози по білому лицю. Каже Сімеун пані королеві: „Дай, королево, чесне євангеліє!“ Відповідає йому пані королева: „Сімеуне нещасний! В лиху годину найшов ти свій рід; на горе ти прийшов до Будима і ночував із королевою і цїлював її в лице. Ти цїлював так свою матір!“

Як учув се Наход-Сімеун, зронив сльози по білому лицю, потім узяв чесне євангеліє і поцїлював королеву в руку. Іде Сімеун до свойого білого коня, сїдає на нього тай їде в манастир. Коли побачив його отець ігумен і пізнав коня із своєї стайнї, що на ньому сидить Сімеун, і пішов йому на зустріч. Сімеун зіскочив з білого коня, поклонив ся до чорної землї, поцїлював вітця ігумена в одежу й руку. Каже йому отець ігу-

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

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

„Був у римських сторонах король, на імя Піркус Мудрий. Мав одного сина та доньку одну, яких дуже любив. Постарівши ся тай ослабши дуже, покликав до себе всїх бояр і вельмож і лицарів і князїв тай сказав їм: „Любі мої князї тай бояре! Знаєте, що менї від сеї слабости не встати; і доньку я маю, а не одружив її по закону, і отсе наказую тебе (дочко?) сину свойому і благословляю, аби він, брат її, по моїй смерти, сестру свою а мою доньку з чоловіком злучив по закону тай поводив ся з нею по моїй смерти чесно“.[1]) Се сказавши помер. Син його царював дуже мудро і свою сестру держав тай шанував добре, і любив і без неї ні пив ні їв; але нарештї дуже роз'ярив ся до сестри, аби зробити з нею перелюбство; і покликав сестру свою тай став їй гадку свою повідати: „Прошу тебе, сестро моя, не против ся волї моїй, сповни бажанє моє; як отсего мойого бажаня не сповниш, то не зможеш бачити мене живого“. Не послухав брат просьби її тай зробив над нею волю свою. Королївна стала дуже плакати і нїхто не міг її потїшити, але й король-брат її не раз потїшав і перелюбство своє робив. І коли минуло пів року і дізнав ся король, що сестра його в животї зачала, то засумував дуже, і став плакати, але потїшити його в горю не міг нїхто. Сестра-ж його стала його роз-

---

[1]) Все взяте в чужослів тут і далї перекладаємо до-слова з первісного оріґіналу — докладнїйше ніж у рукописї Драгоманова, тай увесь поданий ним зміст оповідань виправляємо по тому-ж первісному оріґіналу. — М. П.

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

І коли він, уже вертаючи ся, був коло свойого двора, то стрітив його посол королївський, прийшов від землї сьвятої, і сказав: „Государ наш король умер, і тїло його везуть із землї сьвятої". Далї повість описує довго й широко неінтересні переговори королевої з лицарем і послом і сум її.

---

[1]) В оріґіналї стоїть: „не хощу азъ, дабы сие отроча не крещено было", але се друге „не", — як показує ся далї — помилка, чия? чи того, хто писав рукопис, чи перводруку? — не знати. Ся помилка повторена й Драгомановим. — М. П.

По похороні царя якийсь князь Бурґундський[1]) післав своїх чесних послів до королївни просити, аби пішла за нього. Вона-ж йому відповіла, що до смерти не хоче мати чоловіка... Учувши се князь дуже розсердив ся, зібрав силу не малу, і напав на землю її, богато міст вогнем попалив і людий постинав і богато лиха наробив; від того великого страху королївна втїкла в одну твердиню і там довгий час жила.

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

---

[1]) В оріґіналї „князь бургонской“. — М. П.

[2]) Слів від „Почувши се“ нема у Драгоманова. — М. П.

і заніс його в землю, де він родив ся. Тут він дізнав ся про смерть короля, про те, що він не лишив сина, лиш одну сестру свою,[1]) про напад чужого князя та про зруйноване землї. І сказав Григорій (одному городянину, який узяв його на кватиру): „Я рибалка і вояк і з мечем у военности мужнїй; іди, скажи начальникови міста сего, щó він менї обіцяє дати? Я воювати му за правду тої дївчини і за все місто против її неприятелїв“. Григорієви пощастило ся вбити Бурґундського князя і за один рік він очистив усю землю. Діставши свою нагороду, він хотів іти в инше місто, але йому предложили, аби оженив ся з королївною. Королївна уступила вговорюваням лицарів. Повінчали ся вони по закону і жили в веселости. Григорій по звичаю свойому нїколи нї пив, нї їв, але перше входив ув окрему кімнатку і прочитував письмо, яке з ним було в чайку покладено, і відти виходив зі сльозами. І лучило ся раз однїй служницї бачити, як король плаче і читає письмо, і сказала вона панї своїй королївнї: „Чим ти прогнївила государя свойого?“ Та відповіла: „Нї одна жінка так не жиє, як я з государем моїм перебуваю, але скажи менї, чому ти таке менї кажеш?“ Служниця розказала їй, що бачила сльози в очах пана. Коли раз король поїхав на лови, то королева пішла в ту його осібну кімнатку і найшла і прочитала своє письмо. Потім оповідане рисує довго та широко роспуку королевої, розмову її з чоловіком-сином і роспуку остатнього. „Лїпше, як би я була спалена вогнем, або червяками ззїджена, ніж мала я зробити таке!“ скрикує королева тай каже синови: „Нынѣ стану азъ Господу Богу молитися и труды ко трудомъ прилагати и странствовати до исходу души своея! Ты же владей кралевствомъ!“ Рече к ней сынъ ея: „Не тако, мати моя, но ты государствуй в кралевствѣ семъ; азъ же поиду странствовати и плакать вся дни живота моего, аще Господь Богъ проститъ грѣхи наша!“[2])

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

---

[1]) Звістки про сина й сестру короля нема у Драгоманова. — М. П.

[2]) У Драгоманова цітат від „нынѣ“ переведений на російське. — М. П.

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

Инша старинна великоруська повість (зо збірки належної професорови Ѳ. І. Буслаєву[3]), передає історію кровосумішника з особливимм подробицями:

Було місто і в тім місті був один купець на імя Пулївач. Ішов із ліжниці (спальні) своєї і чув той купець птиць, називаних голуби, як два говорили між собою: „Буде у нашого пана радість: жінка його вродить йому сина і назвуть його Андрей, і той хлопчище убє свойого батька, а матір свою візьме собі за жінку і 300 дівиць-стариць „растлитъ блудомъ". А то

---

[1]) Слова від „Коли" пропущено у Драгоманова. — М. П.

[2]) Памятники старинной русской литературы, изд. Гр. Кушелева-Безбородко, II, 418–23.

[3]) Сеї уваги Костомарова нема у Драгоманова. — М. П.

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

Тут сама повість осуджує виворoть впливу того прінціпу, який думали провести в суспільности складачі подібних оповідань. „Коли ігуменя побачила своє беззаконство, то зібрала всї сестри тай стала каяти ся за свій гріх. Але показало ся, що всї були грішні. Тодї сестри запитали ся ігуменї, як вона согрішила. Вона відповіла: „(Андрей) перелестив мене своїми богатьома притчами (про) давнїйших людий, які впали в гріх: митарів і гонителїв і блудниць і блудників і всїх праведних від віка. (Він) сказав: покаянієм і сльозами й милостинею ми спасемо ся". Після спільного покаяня калуґерки почали займати свій час постом і молитвою та милостинею, а Андрея із манастиря вислали, і замкнули міцно манастирські ворота, аби анї один мущина не входив у манастир. Андрей пішов у місто Крит і не знаючи батька свойого нї матери, найняв ся у батька свойого стерегти виноград. І наказав йому (батько): „Коли побачиш, що хто йде в виноград, то чи в день чи в ночи, застріль його на смерть". Раз купець (батько його) каже сам до себе: „Піду в виноград мій, стрібую сторожа свойого. І прийшов о-півночи до виноградних воріт і побачив (його) той наймит, і взяв лук свій і застрілив батька свого на смерть, думаючи, що то злодій прийшов; і побачив

---

[1]) Слово „блудъ" (тут і висше) тай слова „творяще блудъ" чомусь-то пропущені в болг. перводруцї і в рос. оріґіналї — може задля цензури; намісь них покладено точки. — М. П.

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

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

Але добрий і чоловіколюбний Бог не хоче смерти грішників, а чекає, аби покаяли ся. І прийшов Андрей у місто Крит і поклонив ся епископови. Епіскоп приймив його і казав найти матїр Андреєву. І бачив епископ, що Андрей укріплений мужністю, і що хоче бути вибраний посудиною божою, тай став випитувати його на самотї. Потім покликав і його матїр і став їх навчати в двох. Пустивши їх, епископ казав викопати яму три сяжнї глибоку та по пів сяжня з усїх боків. Покликав епископ Андрея з матїрю і післав його по чорнило та папір, і коли Андрей увійшов у яму, епископ казав накрити його залїзними веригами тай запечатати в ямі і дав заповідь (на) 30 років, і коли виповнить ся та яма землею і стане земля над ямою, тодї прощений буде від гріхів своїх. А матери його епископ прорізав ніздрі і замкнув замком, а ключ того замка казав кинути в море, а богатство їх епископ казав роздати бідним. І казав епископ Андреєвій матери ходити по сьвітї і Господа Бога Спаса Нашого Ісуса Христа славити і милости просити за свій гріх. „Тодї будеш прощена (сказав епископ), як сей ключ вийде із моря“. Андрей, сидячи в ямі, зложив канон, який сьпі-

ває ся у піст пятої неділї в четвер, і так пробув трицять років. І прийшли до епископа гості з богатьох сторін і між ними була й тота жінка із замком на ніздрях. І того часу казав епископ на трапезу купити рибу, і спатрошили їй черево і випав із риби ключ і показали той ключ епископови. Епископ пізнав ключ, казав закликати матір Андреєву і зняв замок із її носа. І казав епископ Андреєву матір постригти в чернечий чин. І прийшов епископ до Андрея з усім собором до ями. Андрей сидів над ямою, дописував девяту пісню великого канона... По смерти епископа (третього дня) Андрей став на його місце і був епископом у Криті. Трицять років жив боговгодно та праведно, постив, молив ся, творив милостиню, і збудував чимало церков і т. д., і т. д.[1])

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

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

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

---

[1]) Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Кушелева-Безбородко, II, 415—417. — М. Др. — Се резюме виправлено нами по первісному оріґіналу в виданю Кушелева. Драгоманів дописує в рос. оріґіналї своєї статї до сего оповіданя ось яку замітку, лише не знати до якого місця: „Подібна подробиця подибує ся в великоруських і українських варіянтах леґенди про каючого ся розбишаку. Ся леґенда записана і в Болгарії. Ми надїємо ся зайняти ся нею иншим разом". — М. П.

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

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

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

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

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

В устній українській словесности є леґенда, похожа на Костомарівську історію Андрея. Вона записана д. Манджурою в селї Синєгубовці (Александрівського повіту, Єкатеринославської ґубернії).

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

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

---

[1]) Переклад виправлений нами по Костомарову, Собр. соч. кн. I (1903), ст. 192—193. – М. П.

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

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

От як вийшло йому двацать пять год, яблуки поспіли; він трухнув, всї осипались, тіки двох зосталось. Пішов він упять до того попа. „Ну, ходім же, кае, я тебе в колодязь закину". Посадив його в колодязь, замкнув на залїзні двері, засипав землею і ключі в море закинув. От через триццять год ловили батющини риболови рибу, піймали щуку, розпороли, аж там ключі. Приносять вони ті ключі до батюшки. „А, кае батюшка, в мене є спасенник". Зараз до того колодезя, одкрили його, а він уже там вмер, і свічка над ним горить. Тоді йому все простилось, і він пресьвятивсь.[1])

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

---

[1]) Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, 130—131. У рукописї, який нам прислав д. Манджура, се оповіданє названо було „Андрей Первозванний", але хто йому дав сю назву, — назву, якій д. Веселовский, — як побачимо далї, — дає велике значінє — чи оповідач, чи д. Манджура, не знаємо.

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

Далї росказувати нїчого.[1]) Наведемо лише кінець оповіданя після того, як Андрей дізнав ся, що оженив ся з матїрю. Андрей „зараз сказав, шоб його спустили в старий колодязь, де не було води, да там і жив, нїчого не їв(ши) пятнацять год; а Марія пійшла в пустиню, да там і вмерла, нїчого не ївши, сїм год. Як пійшли в той колодязь, де жив Андрей, до так як живий сидить собі над проскурочкою, згорнув руки і очи закрив, неживий! Через те його й назвали Крицьким, шо він у колодязї кривсь пятнадцять год без хлїба! А Марію через те назвали Ягипецкою, шо вона жила в Ягиптї у пустинї сїм год, да там і вмерла, де її леви загребали".[2])

На сїм оповіданю бачимо інтересний процес: як подробицї ріжних історій переплїтають ся і далї складають ся в окрему історію.

В українській народнїй словесности є окрім того богато варіянтів піснї про матїр, яка віддає ся за свого сина.[3]) Най-

---

[1]) В укр. оріґіналї після слів: „Він (син Марії Єгипетської) согласивсь (на її пропозицію: „Ну, ти минї будеш чоловіком"). Вони і повінчались" є два рядки точок, се-б то пропуск. — М. П.

[2]) „Труды экспедиціи", I, 182—183. На се оповіданє похоже друге в нашій збірцї „Малорусскія народныя пред." 132—133, але редакція його ще гірша. Тут блудниця Марія Єгипетська кає ся в пустинї гола. Там її найшов якийсь митрополит, який рівночасно називає ся й „розбойник". Він посилає її задля наконечного спасїня в Єрусалим, але „корабельщики" годять ся перевезти її через море лише під одною вмовою — коли згодить ся согрішити з ними. Марія подумала собі, що Бог простив їй уже богато гріхів, і годить ся согрішити з першим моряком, який їй подобав ся. Ангел божий післав її в Єрусалим, але вона не могла найти дверий, сїла між бідними, дістала милостиню, і через те Бог знов простив їй гріхи тай казав їй іти назад у пустиню, де її взїли вовки. (В укр. оріґіналї сказано про се лише так: „получила вона дару три мідницї (три гривнї) і купила собі троє хлїба і возратилась у пустиню і там її смерть спостигла і хоронили її волки". — М. П.). Здає ся, що митрополит мусїв бути син і співгрішник Маріїн. Далї розглядаючи західно-европейські оповіданя про кровосумішника, ми подибаємо таке-ж повторенє гріхів, як у сїм оповіданю. — М. Др. (В рос. оріґіналї сеї примітки нема. — М. П.).

[3]) Найважнїйші варіянти у Костомарова, Истор. монографіи, I, 327 і д.,; Шейковського, Опытъ южнорусскаго словаря, I, 103; Чубинського, Труды этногр. экспедиціи въ югозападный край, V, 888, 921—927; Головацького, Пѣсни Галицкой и Угорской Руси,

більше характерним уважаємо варіянт, поміщений у збірнику Чубинського „Труды этногр. экспедиціи“, т. V, 888 (нр. 458):

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

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

[1]) Терем поясняє Др—в: „женска стая“ (жіноча кімната). — М. П.

[2]) У Др—ва хибно: „у дванадцятому“. — М. П.

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

(Вол. ґуб.[2])

Дуже численні варіянти сеї пісні містять у собі цікаві риси для характеристики способів тай образів народнього творива, але для нашої цїли вони мають другорядне значінє.[3])

---

[1]) У Др—ва ся стрічка пропущена. — М. П.

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

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

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

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

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

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

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

В нашім рукописнім варіянті, записанім у Городненськім повіті (Чернигівської ґубернії) розмова зо стихіями переносить ся в час уже після грішного шлюбу. Брат каже сестрі:

„Ходім, сестро, на море,
Потопимось обоє".
Море каже: „Не втоплю",
А вода каже: „Викину",
Вєтер каже: „Закину".
„Пойдем, сестро, в тьомний лєс,
Нєхай нас звєр з'єст".
Каже звєр: „Не з'єм",
А лєс каже: Не пущу".
Сестра каже: „Ходім в номастирь,
Пускай же нас Бог простить".
Номастирь каже: „Не пущу",
А Бог каже: „Не прощу",
Сонце каже: „Висушу",
Місяць каже: „Осьвіщу".

В сім варіянті вдовиця родить дванацять синів і пускає їх у ріку „до дванацяти років", а після дванацяти років на кораблї припливають три молодці:

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

А у тому кораблї
Два дончики молоді,
Один книжку читає

або у Шейковського:

Єден листи читає.

Так само звертаємо його увагу на слова, які вимовляють грішники в богатьох варіянтах пісень про кровосумішку: „ходїм“, або: „іди в манастир, що-б нас Бог простив“, або „щоб матїр нашу Бог простив“ (напр. у Чубинського, V, нри 485. Б., нр. 479. А., нр. 485. Ж. З., нр. 486. И.[1])

Сї подробиції звязують нашу пісню з прозаїчними оповіданями та піснями инших народів, напр. Сербів.

Уважаємо теж за доконечне, для яснїйшого вказаня сеї звязи, навести цїлком один із закарпатських руських варіянтів (записаний на Угорщинї, коло Маковиці). Тут, як нарештї і в кількох українських варіянтах, родить дїти не вдовиця, а дївчина.[2])

Ходило дївчятко коло Визлой води,
Плакало, молило премилого[3]) Бога:

---

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

[2]) Чубинський, V, нр. 486. Д. Ж. З. Родженє двох синів поясняє ся тут, як і в богатьох инших варіянтах, тим, що вдова „двох козаків (купчиків, дончиків) любила“. Се одна з розповсюднених уяв первісної культури. — М. Др. — Властиво в варіянтї нр. 486. Д. ст. 924 родить двох синів від двох купчиків не вдова, а дївчина; дївчина-ж родить „два ребенків“ (не знати від кого) і в варіянтї 486. Ж. ст. 924—925, але далї є й „вдова“, що виходить за-між за одного свого сина, чим часом як другий женить ся з її донькою, а своєю сестрою; дївчина-ж родить двох синочків від двох козаків і в варіянтї нр. 486. З. ст. 925, з яких далї знов один женить ся з матїрю (вдовою), а другий з її донькою. — М. П.

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

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

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

[1]) І в деяких инших українських варіянтах народня фантазія не хоче допустити сповненя такого страшенного гріха. Так у Чубинського нр. 486, вар. В. кінчить ся ще щастивійше:

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

[2]) Може помилка зам. „дробний“. Наведений варіянт надрукований в окремім відділї п. з. „Пѣсьни русскаго маковицкаго люда в Угріи, собранныя Александромъ Павловичемъ, Приходскимъ священникомъ въ се-

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

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

йде далї ось який докір:

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

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

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

Вже сї ріжниці прозаїчних оповідань від устної української народньої пісні промовляють в користь того, що сюжет пісні повстав зовсїм не в народнїм українськім осередку і що та

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

пісня — результат занесеня в народнїй український осередок теми чужої, яка в церковних своїх редакціях власне дуже докладно розвиває гріховні подробиці, потрібні тим церковним редакціям для яркійшого виставленя церковної ідеї про всемогучість покаяня й сповіди. Подібні подробиці встигли перейти в прозаічні устні українські оповіданя, тому що ся форма народньої словесности більше відчинена на вплив переповідань книжности і церковної проповіди, але вільнїйша пісня народня відкинула їх, коли вже вони лякали народню уяву, і видавали ся їй гидкими. Коли сербські пісні, як показує ся, близші церковно-книжним оповіданям, то се стало ся, розуміє ся, тому що на сербський нарід церковний напір був довший тай інтензивнїйший, ніж на український нарід. До того-ж не треба забувати, що сербські пісні про Находа-Сімеуна епічного складу, а такого роду пісні лекше засвоюють сюжети прозаічних тенденційних оповідань (далї побачимо на те приміри), ніж пісні складу лїричного, як українські пісні про вдовицю та її сина.

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

III.

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

старинно-грецьких історій про Едіпа. — Проби космоґонічного поясненя тих історій. — Етично-гуманний характер історії Едіпа у грецьких траґіків. — Більша присутність космоґонічних елементів у грецькій історії Телефоса. — Безпідставність здогадів про істнованє у Славян в передхристіянську епоху тай в епоху „двоєвірства“ оповідань в роді малоазіятських космоґонічних мітів кровосумішної теми.

Подружні злуки з такими рідними, як мати й син, батько й донька, брат і сестра, подибують ся дуже часто в старинних космоґонічних мітах, в тім числї й у Греції. Так у Гезіодовій Теоґонії, Уран злучує ся з Ґаєю і родить із нею Титанів, Кикльопів і Сторуких.[1]) Після того син Урана-ж і Ґайї Кронос коли не вбиває батька, то збавляє його мужеських ознак.[2]) Кронос женить ся з сестрою своєю Реєю[3]) і потім побиває свого батька. У Гомера Гера називає ся „сестрою й жінкою Зевса“.

В таких мітах дійсно легко побачити космічну основу, задля доказаня якої часто доволї лише звернути увагу на етимольоґію імен, як се робить школа М. Міллєра. Так Уран, — санскритське імя якого для божества в Ведах, Варуна, походить від кореня вар, — одягати, обіймати, — се просто небо, як Ґайя — земля, одно з найбільше вживаних імен якої — „мати всього“, а потім „мати богів і людий“.

Імя Кронос походить найімовірнїйше від *κραίνω* в значіню пристигати, через що Кроносови посьвячений був місяць жнив, найбільшої жари сонця, лїтнє небо. Реа те саме що Ґеа (*Γη-μήτηρ* = *Δη-μήτηρ*, *Γέα* = *Ρέα*, як *κηρύκειον* = caduceus, meridies = medidies), та-ж сама земля, сестра сонця або ясного сонця. Зевс = ясний, який у декотрих діялєктах називав ся близько до нашого *Δην*, теж небо (латинське sub Jove frigido = під холодним небом), то син землї Реі або Деметри (богинї-матери), то чоловік її доньки, Кори, се-б то тої самої землї, цариці підземного сьвіта. Він же й брат і чоловік Гери (однородної з санскритсько-славянським svar, небо, зендським hvar — сонце), своєї небесної пари, яка часто являє ся з атрибутами й богинї землї Ґеї.[4])

---

[1]) Hesiodi Theogonia, 154 і д.

[2]) Ibid. 176 і д.

[3]) Ibid. 453 і д.

[4]) Про вивід імен див. між иншим Preller, Griechische Mythologie, 1872, I, 44, 92.

Не важко порозуміти, як у віці фетішізму склали ся ті фрази про відносини землї, неба й т. п., із яких повстали пізнїйше, в віцї антропоморфізму, оповіданя про злуки їх персонїфікацій. Ті оповіданя переплели ся з собою в дальшім періодї розвою мітольоґії, коли вона потім, антропоморфізуючи ся все більше й більше, почала систематизувати ся, — коли зводили ся до купи оповіданя про мітичні особи, які в ріжних місцях ставили ся в ріжні відносини — являючи ся то сином, то братом, то батьком — коли ті особи з'індівідуалїзували ся, тим часом як первісно вони були лише ріжними іменами тих самих предметів. Первісні-ж дикі родинні відносини і в людських суспільностях не перешкоджали тому, аби за тими персонїфікаціями збережені були такі відносини, які опісля признано за неморальні. Коли-ж, у купі з рухом до теізму, суспільність підняла ся до такого морального рівня, що давнїйші злуки почали видавати ся гидкими, тодї подібні старі міти або забували ся, або переробляли ся на-ново. Але через якийсь час, задля неможливости для монотеізму виперти зразу всї давнїйші віруваня, релїґійна думка увійшла в період пантеізму, піддержаного новою увагою до природи, яка була вже початком наукового дослїду природи.

Старі міти відроджують ся знов або збирають ся з уст низших кляс або з суспільности у більше припізнених народів (напр. для просьвіченого гелєнського сьвіта у Траків, Фріґійцїв і т. п.). Сей період пантеістичного пієтизму в клясичному сьвітї представляє ся так названим орфізмом і посвояченими з ним містичними, гелєно-тракійськими та гелєно-азіятськими повірками, які були дуже розповсюднені особливо коло часу різдва Христового.

В крузї оповідань оттого періоду видне місце зайняли й оповіданя про кровосумішку, і при тому з подробицями ледви чи не більше нахабними, нїж навіть давнїйші, коли дивити ся на них зо становища звичайної встановленої моральности та забути, що під образами богів заховані космічні появи, які молода ще тодї фільософічна думка поклала без ваги в найсьміливійші відносини.

Одно з найхарактернїйших і найбільше розповсюднених у ту епоху оповідань такого роду, се фріґійський міт про Кібелю-Деметру та Сабація-Зевса.[1])

---

[1]) На одному старому вівтарі в Римі є напис, переписаний Ґрутером (Gruteri Inscriptiones antiquae. Amsterd. 1707, XXII, пр. 6):

Із кількох варіянтів оповідань про тих богів наведемо два, які передає Арнобій у свойому творі написаному задля обличеня язичників, — Adversus nationes, — тай один переданий Павзанієм. По одному з оповідань (фріґійських) у Арнобія, Юпітер-Зевс (Diespiter), палаючи похітю до своєї матери Церери (Деметри), перекинув ся биком і в такій формі напав на неї. Церера розлютила ся, через що й дістала імя Brimo. Синови повело ся придобрити трохи матїр уданєм чудного самопокараня (самооскопленя).[1]) Церера породила прегарну доньку, називану то Лїбера, то Прозерпіна. Юпітер знов перемінив свою форму, перекинув ся драконом і в такій формі злучив ся з Прозерпіною, яка в свій час породила бика, через що й говорило ся: „бик породив дракона, а дракон бика". В память сего, каже християнський обличитель, установлено й сьвято з особливим обрядом посьвяченя, сьвято назване Себадії, на якому грає ролю золотий змій.[2]) Подібне оповіданє мав на оцї й инший християнський письменник, Атенаґорас, коли говорив про те, як Зевс, у формі змія з рогами та чотирма очима, злучив ся з Деметрою-Реєю, породив від неї Ферсефону, і потім те-ж у формі дракона злучив ся з Ферсефоною, яка породила Діоніза.[3])

Павзаній розказує два варіянти історії Атіса-жреця, чоловіка богинї-матери, якого культ був так розповсюднений у старовину. Із тих варіянтів для нашої цїли важне оповіданє Лїдійське. Згідно з ним, Зевс випустив сїмя на землю, яка й породила гермафродитну істоту Аґдістіс. Боги відтяли їй мужеський орґан, із якого виросло міґдалове дерево. Плід дерева ззїла донька ріки Санґарія тай породила хлопчика, Атіса, над-

---

Jovi Sabaz(io); на другім у Віднї: J.(ovi) O.(ptimo) M.(aximo) Sarapid(i) [ibid. нр. 8]; на третім, у Сентіні: Jovi Soli Invicto Sarapidi (ibid. нр. 9). Тут бачимо виразно, як то зливають ся божества гелєнські, римські, фріґійські, єгипетські тай персидські. Сабацій називав ся й Папас — батько, тай Мен — місяць.

[1]) Arietem nobilem bene grandibus cum testiculis deligit, exsecata hos ipse et lanato exuit ex folliculi tegmine; accendens maerens et summissus ad matrem et tamquam ipse sententia condemnavisset se sua in gremium proicit hos eius.

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

[3]) Athenagoras, Legatio pro christianis, XX (Gallandii, Bibliotheca veterum patrum, Venetiis, 1766, II).

природної красоти. Аґдістіс полюбила Атіса, і коли той хотів женити ся з донькою царя в Пессінунті, то навела на нього скаженість, у якій він оскопив сам себе. За його приміром пішов і його тесть. Атіс умер, а Аґдістіс умолила Зевса, аби тіло Атіса було нетлінне.[1]) В сім оповіданю вкорочено декотрі подробиці, розвиті в оповіданю Арнобія про Аґдістіс (Agdestis), зложенім по Тимотею й иншим „теольоґам". У Фріґії є скала Agdus, із каміня якої Девкаліон і Пірра зробили людий після потопи, з неї повстала й сама Велика Мати тай инші боги. На тій скалї спала Велика Мати, коли Юпітер хотів її знасилувати. Сїмя його впало на скалу, і в девять місяців народила ся гермафродитна істота Аґдістіс, страшенно буйна, схильна до руйнованя і т. и. Задля уговканя її боги рішили збавити її мужеської сили, що й зробив Лібер (Бакхус), перемінивши жерело в вино тай упоївши Аґдістіс. Із крови Аґдістіс виріс ґранат (malum punicum), якого плодом принадила ся Нанна, донька царя та ріки Санґарія, ззїла його, зачала тай породила Атіса. Мати богів полюбила Атіса, полюбила його й Аґдістіс. Цар Пессінунта Мідас, бажаючи відвернути його від злуки з такою безславною Аґдістіс, віддає за нього свою доньку Ію. Далї, як у Павзанія, лише з більшими подробицями про самокалїчене ріжних осіб, починаючи з доньки Мідаса, на яких навела несамовитість Аґдістіс. Із крови Атіса виросли фіялки, з його відрізаних частин сосна, з його нареченої міґдал. Юпітер не згодив ся на те, аби Атіс воскрес, але зробив так, що він не тлїє, волося його росте вічно, а від хитаня його мізинного пальця трясе ся земля. Аґдістіс завела щорічне сьвято в честь Атіса[2]) в Пессінунті.

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

---

[1]) Pausaniae Descriptio Greciae, ed. Schubart et Walz, 1838, VII, c. XVII, 5 (Achaica).

[2]) Arnobii Adversus nationes, V, 5—7. Тут образи богинї-матери-землї тай Атіса, весняного, а потім умираючого чоловіка її, набрали вульканїчних рисів.

хоть би вони й вражали ся її формою, як напр. християнські обличителї. Орфічний Зевс, Сабацій, Атіс тут очивидячки сонце, або весняне небо, або місяць, які являють ся то народженими матїрю землею, нічю, місяцем, то братами їх, що рівночасно породили з ними все істнуюче. Давнїйші епітети тих предметів: батько, мати, брат, сестра, — спільні годівники й родичі, перейшли в міти про злуку тих персоніфікацій стихій. Ті міти дістали звязнїйшу форму в період антропоморфізму, пережили час фільозофічного змаганя до монотеізму — а ще певнїйше — не були зовсїм зачеплені фільозофічним теізмом сократо-плятонівської епохи, зберігаючи ся та розвиваючи ся в припізнених культурно областях, як Фріґія, Тессалїя, по части Беотія. А що старе космічне розумінє в тих мітах меньше затерло ся, то в дальшу епоху, коли перед повною побідою деізму релїґійно-космічні ідеї переживали період пантеізму, ті космічні міти знов відроджували ся, розростали ся, переплїтали ся, даючи богату тему віруваням про метаморфози, тай буйне поле для розвою містичної обрядности. Остатня доля судила ся мітам про злуку Папаса-Зевса-Сабація-Діонїза-Заґрея-Баґая з Матїрю (Деметрою)-Нанною-Реєю-Кібелею-Аґдістіс, які мали собі паралелї в міті Таммуца-Адонїса, народженого від злуки батька й доньки Мірри, переміненої потім у дерево, Адонїса, з крови якого те-ж виростає дерево, вістун весни, тамариск.[1])

Історія Едіпа, коли в нїй узяти найзагальнїйші риси, напр. шлюб із матїрю та вбивство батька, — може бути прирівняна до виложених висше малоазіятських мітів, а тим більше до мітів Гезіодової Теоґонії. Нема нїчого неможливого в тім, що основа сеї історії теж космічного походженя. Але ся історія склала ся в сторонї, в якій рано почало ся культурне житє, але яка потім попала в число другорядних полїтично й культурно, — в Беотії. Мітольоґія беотійська була заслонена в віцї діяльного морського руху та грецької письменности критською та йонїйською, яка головно відбиває ся у Гомера й Гезіода. Велике значінє мусїло мати й те, що в Беотії по всїй імовірности була переміна пануючої верстви людности і пізнїйшій верстві давнїйша видала

---

[1]) На скілько ясно було навіть у чужій землї, куди зайшов фріґійський культ Кібелї й Атіса, їх космічне значінє, видно з напису на одному греко-римському вівтарі: „Матери всїх людий і богів Реї та превишньому Атісу, всеоглядаючому“. Orelli, Inscriptionum latinarum collectio, 1828—1856, нр. 6040.

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

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

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

Хоть ув отсій формі й нема того оброблення оповіданя, яке бачимо у траґіків, хоть пізнїйший, моральний елємент іще не примушує Едіпа зректи ся зараз же царства, як лише він дізнав ся про шлюб із матірю, — а про те вже в ній видно змнякшенє події словами: сповнила переступ „несьвідомо“. У пізнїйших поетів і траґіків пізнїйший моральний елємент виступив сильнїйше: Едіп осліпляє себе тай зрікає ся царства, а окрім того доволї первісна ідея про злість богів, які придумують людям лиха, розроблена більше в ідею про долю, яка неминуче сповнить свої напередні нариси. Задля сеї ідеї розробляв ся особливо епізод про те, як батькови Едіпа було пророчено, що син його убє батька тай оженить ся з матірю, як родичі хотїли збути ся Едіпа, викинувши його на гору,

---

[1]) Завважаємо, що етноґрафічна сумішка людности в Беотії та верства в думках її переказів туземних і фінікійських, мусіла попсувати імена героїв тих переказів, так що тепер важко дібрати ся в них до чисто гелєнських, а особливо до старинно-арійських корінів, які бачать певні вчені в іменах Едіпа, Ляя й т. п. Про Фінікіян у Беотії див. у Лєнормана, Premières civilisations.

[2]) Odyss., XI, 271—280. Пор. Ilias, XXIII, 680.

як його найшли пастухи, і він виховав ся у царя Поліба, пішов шукати своїх родичів, убив батька зустрітивши його на дорозї, як він, виратувавши Теби від ворога (Фікс або пізнїйше Сфінкс) усе-ж таки став чоловіком матери (тут Іокасти). Потім до сього приспособили ся й поясненя причин Едіпових лих, — переступ Ляя: вхопленє ним Хрізіппа, сина Пентея, та суперечні оповіданя про дїтий Едіпа, з яких доля його доньки Антіґони стала пригожим сюжетом задля викладу ріжних морально-полїтичних ідей.[1]) Образи старинних космічних уяв (дїд Едіпа Полїдор, — богатий дарами, один із епітетів сонця, — женить ся з *Νυκτηίς*, себ то нічною; вхоплений Ляєм хлопчик Хрізіпп — володар золотих коний, теж сонїчний образ), останки старинних переказів про боротьбу ясних і темних космічних сил (убивство Сфінкса, Тевмесського лиса) — останки старинних історичних споминів послужили за матеріял до збудованя поетичних оповідань, які стали такі голосні, завдяки талантам Есхіля, Софокля тай Евріпіда. Ось чому міт про Едіпа так розріс ся і розроблений траґіками, вже зовсїм утратив здібність вернути ся до своїх первісних космічних основ, навіть у дальшій епосї містичного пантеїзму.

Питанє про походженє міта про Едіпа має вже доволї велику лїтературу.[2])

---

[1]) Варіянти ріжних письменників розібрані в статї Шнайдевіна Die Sage vom Oedipus в „Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“, 1853, V. XIII, ст. 159—206. По російськи порівнянє варіянтів оповідань про Едіпа див. в розвідцї київського професора Міщенка „Отношеніе трагедій Софокла къ современной поэту дѣйствительной жизни въ Аѳинахъ“, 88—96. Слїди дикого побуту, які видно в подібних оповіданях, показані в книжцї Воєводского „Каннибализмъ въ греческихъ легендахъ“, 121, 293 і д.

[2]) Що до питаня про мітольоґічне значінє історії Едіпа та про звязь його зо старинно-арійськими мітами (Веди) див. Preller, Griech. Mythologie, 1861, III, 343 і д.; Michel Bréal, Le mythe d' Oedipe, в Revue archéologique, 1863 і окремо, та критику його у Comparetti, Edipo e la mitologia comparata. Pisa, 1867; і Cox, The Mythology of the Aryan Nations. London, 1870, I, 221—223, 435, 454—456, II, 68—74, 367, і відповідь Бреаля Компаретті в Revue critique d' histoire et de litterature, Jan. 22, 1870. Сумнїви що до Бреалевого поясненя імени Ляя див. у Ad. Kuhn, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, IV, 400; півзгода у М. Міллєра, Essays, II, 167, 186—187. Із нових розвідок див. L. Constans, La légende d' Oedipe étudiée dans l' antiquité, au moyen age et dans le temps modernes en particulier dans le Roman de Thèbes, texte française du

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

Таким чином у Бреаля й Кокса мітична основа Едіпової історії зводить ся ось до чого: сонце вбиває хмари, темноту, що яко ніч є й батьком його, і женить ся з хмарною-ж богинею, жінкою (або по Бреалю з богатьома жінками) батька, якої імя Іокаста Кокс виводить із того самого кореня, що й Іолє, фіолєтова — зоря. По Преллєру-ж Едіп — зима, зо звязаними ногами, виколеними очима, зима, що вбиває батька — літо тай женить ся з матірю — землею. Д. Де Ґубернатіс (Letture sopra la mitologia Vedica, 1874, III, 120—121) пояснює міт про Едіпа теж за підмогою Вед. Він звертає увагу на гимни в честь Аґнї, вогню, який ідентіфікував ся з небесним Аґнї, сонцем. Інструмент аранї, яким витирав ся вогонь із дерева, називає ся батьком і матірю Аґнї. „О небеса й земле, кличе гимн, я скажу вам правду, що що йно народивши ся, дитина (Аґнї) прожирає своїх родичів“, — і вже під впливом пізнїйшого сьвітогляду гимн додає: „Я, смертний, не можу порозуміти бога!“ В таких первісних уявах автор бачить жерело мітів про батьковбивців і дїдовбивців: Кира, Едіпа, Ромуля, Зевса. Вогонь небесний, грім представляє ся народженим від хмар, які розсїкає сонце, або від темноти, яку прогонює сонце — дитина, захована в водах небесного океана. Наводячи фрази з Вед, у яких дїйсно є такі представленя, д. Де Ґубернатіс пояснює ними не лише більше старинні, але й пізнїйші леґенди. „Менї не треба, каже він, указувати тут, як Аґнї, родичовбивець, злучений з Аґнї — дитиною, захованою в водї задля вратованя від смерти (якій підпали попереднї сонця), мусить помогти при поясненю тих дуже численних мітичних тай епічних леґенд, які появляють ся в самій незмінній формі народнїх казок, де старий цар, якому призначено погибнути від руки сина або внука, хоче погубити його, що йно той народив ся, пускає його в воду, від

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

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

Коли подібні поясненя порівняних мітольоґів видають ся натягненими, то головно тому, що вони не зупиняють ся лише на поясненю первичних основ міта, які одні можуть бути пояснені первісними фразами про появи природи, а хочуть пояснити й усї пізнїйші подробиці, хоть би так ріжнородно оброблено́ї з ріжними цїлями історії, як історія Едіпа, або навіть і вторичних і третичних історій (як історія Кира, Мойсея, Ирода й Ісуса), які можуть уже переходити від народа до народа тай обробляти ся з ріжними цїлями, артистичними, моральними, релїґійними, полїтичними й національними, як напр. історія Кира, яка є в купі з тим історією переходу власти від Медян до Персів. Первісній космічній мітольоґії може належати в таких разах хиба лише пущенє в рух найзагальнїйшої теми, а зовсїм не всї її подробиці, особливо-ж не ті комбінації їх, які бачимо в сїй або иншій історії, як се по части чує напр. і сам д. Де Ґубернатіс, коли говорить про рушенє з місця мітичних елєментів. Теза порівняних мітольоґій хитка особливо тодї, коли вони починають рівняти консеквентність подробиць у якій небудь історії з консеквентністю природних появ. Так напр. коли би й дійсно Едіп був сонцем вечірним або зимовим, або зимою,

---

[1]) Далї аж до слів „Червоне море" включно зацитовано було в російськім рукописї зразу по італїйськи — мабуть на те, аби лекше перейти російську цензуру (статя призначена була зразу очивидячки до якогось російського видання), але потому (здає ся, 1876 р., в Віднї) Драгоманів переклав сей уступ по російськи і приклеїв його побіч італїйського оріґіналу. Історія рукопису Драгоманова розказана вкінцї сеї розвідки. — М. П.

то ніяким чином консеквентність подій в його історії у траґіків, як його викидуванє, вбивство батька, женитьба з матірю, осліпленє і т. д. не зійдуть ся з консеквентністю появ дня, або навіть пори року: сонце лише над вечір або під зиму стає „напухлоногим“, а хлопчиком, пущеним у море, або на гору воно являє ся рано, вбиває воно батька-ніч рано, женить ся з матірю, коли вона ніч, то в ночи, коли-ж вона — зоря, то в день; коли мати Едіпа - земля, батько — літо, а сам Едіп — зима, то звязує його тай виколює йому очи нове літо, і при тому не так як у грецькій історії, де Едіпа звязали зараз-же після народин, а вже після шлюбу з матірю він себе осліпив, а то так, як про се сьпіває ся в німецькій пісні, яку Преллєр уважає можливим зблизити з грецькою історією:

Der Sommer ist da,
Der Winter liegt gefangen,
Der Sommertag ist da,
Er kratzt dem Winter die Augen aus.[1])

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

Сим разом в історії Едіпа є, розуміє ся, образи космічної мітольоґії: вбивство Сфінкса, яке Бреаль доконче хоче зробити найголовнійшим пунктом історії, — розуміє ся, одного роду з подвигами сонічних героїв: Аполльона, Гераклєса, Беллєрофонта, Персея й и. проти чудовищ темноти. Дуже важна й та обставина — на яку однако мало звертають уваги, — що в Беотійсько-Аттицьких місцевостях істнували сліди культу Едіпа і при тому вкупі з культом земної богині Деметри і звязаних із нею підземних богинь, у місцях, де мав бути спуст у підземне царство. Ми вказали висше риси космічних осіб в історії предків Едіпа. Але в цілому, історія Едіпа, як вона тепер лежить перед нами в епосі і особливо у траґіків, стала вже зовсім людською, задуманою задля переведеня певних морально-релїґійних і політичних ідей.

---

[1]) Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 1844, 725.

Далеко яснійше зберегла космічну основу анальоґічна з історією Едіпа історія Телєфоса. Не вважаючи на те, що сеся історія через свою належність зовсїм припізненим землям, як напр. Аркадія, зразу ще більше відсунула ся на другий плян, а потім розбила ся на частини, з яких кожда, в великими ріжницями, розроблена була траґіками, — та все-ж таки в нїй можна зовсїм ясно вловити первісну основу тай побачити так само ясно її космічне значінє, далеко яснійше ніж в історії Едіпа. До тогож декотрі редакції історії Телєфоса стоять далеко близше до новоевропейських історій про кровосумішника, і через те двічі чудно, що при розсуді питаня про значінє міта Едіпа та про жерела ново-европейьких оповідань про кровосумішку, історія Телєфоса полишає ся в тїни.[1])

Телєфос, син Ауґе, доньки царя Аркадського Акноса та Гераклєса, був викинений по наказу батька й матери,[2]) але вихований козою, або ланею, дістав ся потім у Малу Азію, де опинила ся й його мати, продана в неволю.[3]) Аркадська леґенда по всїй імовірности зіткнула ся з подібною їй леґендою малоазійською, перґамською та пессінунтською, і через те й аркадський Телєфос перенесений грецькою леґендою в Малу Азію, де він явив ся борцем проти Греків, які йшли на Трою.[4]) Рівночасно инші леґенди кажуть Телєфосови являти ся в таборі Аґамемнона, де він шукає лїкарства на рану від поцїлившої його стріли, даної Ахіллєсови Хироном, і показує дорогу

---

[1]) Більше ніж инші, та все-ж таки недостаточно зупиняє ся коло неї Компаретті, противник космічної теорії Бреаля.

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

[3]) Apollodoris Bibliotheca, II, 7, 4; Diodori Siculi Bibliotheca, IV, 33; Pausaniae Graeciae Descriptio, особливо VIII, c. 48, c. 54, IX, c. 21. У всїх тих письменників нема зрештого нїчого про женитьбу з матїрю.

[4]) Pausanias, I, c. 4, VIII, c. 45, IX, c. 5. По місцю, де в Малій Азії був особливо культ Телєфоса і по ріжним місцевим переказам, на які натякає Павзанїй, можна здогадувати ся, що перґамсько-пессінутська леґенда про Аґдістіс і Атіса звязана з сим культом і історією Телєфоса. В часи Павзанїя Ґалли, які грали таку ролю в культї Атіса, виводили себе від Аркадійців Телєфоса; вони зайняли область Санґарію, горівчане озеро Мідаса, гору Аґдістіс, Перґам і т. п. Pausanias, I, c. 4.

в Трою. Отся-ж остатня тема й була переважно розроблена грецькими траґіками, може й Есхілем, а напевно Софоклем тай Евріпідом.[1]) Із тих траґедій для нашої теми особливо важні Евріпідові „Телєфос“ і „Ауґе“, де є подробиця про те, що батько Ауґе казав забити її в скриню в купі з сином, і що скриню принесло хвилями до малоазійського берега. Як ми бачили висше в славянських оповіданях і як побачимо далї в ново-европейських відмінах тої-ж леґенди, кровосумішник дитиною не викидає ся на гору, як Едіп, а кладе ся в скриню і пускає ся на воду. Правда, він викидає ся без матери, але за те задненє в бочку сина з матірю грає ролю в дуже численних ново-европейських казках і піснях. В усякім разї Евріпідова подробиця про забитє Телєфоса в скриню та пущенє на воду чинить побіч инших подробиць важний мосток, який звязує ново-европейські оповіданя зо старинними. Але у Евріпіда мати Телєфоса просто стає жінкою царя Мізії Тевтра і нема ніякого натяку навіть на задумувану кровосумішку. За те остатня коллїзія розказана в історії Телєфоса у компілятора клясичних мітів Гіґіна.

У нього Ауґе, донька Алєя, породила на горі Партенії Телєфоса, зачатого від Геракля, тай лишила його там; хлопчика вигодувала ланя, і пастухи рівночасно з Партенопеєм, сином Мелєаґра й Аталянти. Ауґе побоюючи ся батька, втїкла до царя Тевтра в Мізію, який прийняв її за доньку. Тевтра хотїв вигнати з царства Ідас. На той час Телєфос по наказу пророчні шукав матери вкупі з Партенопеєм і прийшов у Мізію. Тевтр обіцяв йому руку Ауґе, коли той оборонить його від ворога. Телєфос із Партенопеєм вигнали Ідаса, і цар віддав йому його матір за жінку. Ауґе не бажала злуки нї з яким чоловіком і через те хотїла вбити Телєфоса і приготовила меч, коли той прийде на шлюбну постїль. Але появив ся раптом між ними дракон і заставив Ауґе випустити меч. Тодї знов Телєфос хотїв убити Ауґе, але вона вимовила імя Геракля, по чім Телєфос пізнав, що вона його мати тай відвів її в батьківщину.[2]) Таким чином історія кінчить ся так, як у тих малоруських варіянтах,

---

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

[2]) Hygini Fabulae, ed. Mauricius Schmidt, Jenae, 1872, p. 93, fab. 6, XCIX, C.

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

Хоть як пізні форми взяла історія Телєфоса, але збережені в ній імена найщасливійшим способом дають можливість відкрити первісну чисто-космічну основу. Сонічне значінє Геракля не потребує доказів, Ауґе — буквально блиск, блискуча, Аврора,[1]) Телєфос — далекосьвітячий, так що без усяких натягань основу оповіданя можна пояснити так: сонце родить із зорею сина — сонце дальшого дня, яке знов стає чоловіком зорі. Не вважаючи на те, що міт про Телєфоса відбив ся від головного русла грецької релїґійної мітольоґії і сильно очоловічив ся, все-ж таки до пізнього часу були в Аркадії, Беотії, як і в Перґамі сліди вповні божеського культу Телєфоса.[2])

Отсе в купі зо згаданим висше мітом про кровосумішку Мірри, матери Адоніса, з батьком, важнійші клясичні тай азіятсько-клясичні історії кровосумішок, у простій лінії, які більше або менше виразно досягають історій богів, що персоніфікували космічні появи.[3])

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

---

[1]) Із Павзанія, VIII, с. 48, можна бачити, що в Аркадії шанувала ся в одному місці з Ауґе і близнючка її *Εἰλειθυία*, відповідаюча італицькій Lucina.

[2]) Павзаній, VIII. 54, IX. 21, V. 13. Історія Телєфоса тай Ауґе представляла ся на вазах, у скульптурі. В Villa Borghese є ґрупа, дуже інтересна для історії переходу старинних представлень діви й сина (Адоніс, Бакхус, Горос, Телєфос) у нові.

[3]) Ось іще вичисленє по Гіґіну, CCLIII: „Contra fas concubuerunt: Jocaste cum Oedipo filio, Pelopia cum Thyeste patre, Harpalice cum Clymeno patre, Hippodamia cum Oenomano patre, Procris cum Erechteo patre, ex quo natus est Aglaurus, Nyctimene cum Epopeo patre rege Lesbiorum, Menephron cum Cyllene filia in Arcadia et cum Bliade matre sua“. Пор. його-ж LXXXVII, LXXXVIII, CCVI, CCIV. Цікаво, що старинійші грецькі оповіданя говорять більше про злуку брата з сестрою, або батька з донькою, ніж матери з сином, — значить, сї злуки були колись більше побутовими, а оповіданя про злуку матери з сином розробили ся пізнійше, не так через побутовий „канібалїзм“, як через відомі космоґонічні формули, які розповсюднили ся особливо в віці пантеізму. — М. Др. (До тексту: в болг. перводруці... „найважнійші клясичні тай азіятсько-клясичні кровосумішні історії, які просто походять, одні в більшому, другі в меншому розмірі, від історії богів, персоніфікацій космічних появ“. — М. П.).

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

Сим разом і українська пісня і взагалї славянські оповіданя про кровосумішку могли появити ся у нас і зовсім без того, аби доконче у наших предків був міт і культ, подібний мітови й культови Зевса-Сабація та Деметри-Кібелї. Афанасьєв каже, що в кровосумішниках української пісні (зрештою про брата й сестру треба бачити Громовника і Громовницю, які повернули ся в християнських сьвятих Івана Хрестителя й Марію, а д. Петров бачить у синї й матери, кровосумішниках нашої пісні, Рода-Перуна-Сонце й Рожаницю, які перемінили ся опісля в сьв. Андрея Первозванного та сьв. Катерину, а то тому, що в однім із варіянтів оповіданя про кровосумішника (диви висше[1]) герой називає ся сьв. Андреєм, автором покаянного канона. Але анї Афанасьєв, анї д. Петров не вказали ні на одно оповіданє, посереднє межи здогадними, на їх думку, мітами про бога Громовника та діву Громовницю, або про Рода й Рожаницю, та теперішніми оповіданями, ні на одно, де би сьв. Іван і Марія, Андрей і Катерина поставлені були в подібні становища, ні один обряд, який просто вказував би на культ не Громовника і Громовниці, або Рода й Рожаниці взагалї, — навіть допустивши, що той культ у наших предків був так докладно розвитий, як догадують ся наші вчені, — а спеціяльно на культ їх спілки власне в таких відносинах, про які здогадують ся ті вчені. Те, що якийсь рис у представленю про сього чи того сьвятого нагадує такий чи инший рис мітольоґічного сьвітогляду, зовсім іще не дає достатної підстави твердити, що давнійше доконче була ціла мітична особа певного роду, а коли й була, то аби риси її цілком перейшли на особу сьвятого, і ще

---

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

менше дозволяє переносити назад на стару мітольоґічну особу все, що говорить ся тепер про якого сьвятого. Ще менше згідно з докладною науковою методою стягати образи тай обряди, вживані в ріжних місцях і при ріжних нагодах, і з них робити самовільні мітичні особи тай ставити їх у становища, які подибуємо в певнім оповіданю, котре може зовсїм припадково звязує ся з певним іменем. Так напр. назва в декотрих варіянтах оповіданя про кровосумішника героя Андреєм (в инших, як ми бачили, він Григорій або Павло) поясняє ся тим, що сьв. Андрей Критський уважає ся автором звісного покаянного канона і таким чином зовсїм не вяже ся внутрішно з осїнним сьвятом Рода й Рожаниці. навіть як би таке сьвято й дійсно істнувало в такій формі, яку бажає відновити д. Петров у той час року, коли по теперішньому календарю сьвяткують день сьв. Андрея (30 листопада). Подібне треба сказати і про сьв. Івана та Марію, яких бачить у нашій пісні Афанасьєв, лише тому, що в декотрих варіянтах, і то зрештою в пісні про кровосумішку брата з сестрою, а не сина з матїрю, герої називають ся Іван і Марія (в инших вони називають ся инакше), яких Афанасьєв зараз же індентіфікує з Іваном і Марією Купальського сьвята, які, на його гадку, вже напевно в усїх своїх становищах сьвв. Іван і Марія, Громовник і Громовниця. Хоть як богата останками мітольоґічного сьвітогляду наша народня словесність, але ніде в ній не находимо слїдів оповіданя про якусь злуку бога-сина, в роді Сабація, з землею, хоть остатня й у нас називає ся матїрю. Очивидячки, що подібний міт або не встиг іще скласти ся у нас до прийнятя християнства, або був такий слабий, що швидко й щез, а то на нього вказали би були духовні обличителї, яким ми маємо подякувати либонь чи не за більшу частину докладних відомостий про нашу старинну мітольоґію. Вони певно не полишили би були без уваги такого віруваня, а поступили би з ним так, як поступили перші християнські моралїсти з мітами про Кібелю тай подібними їм.

Усе, що доси звісно про старинну руську, як і загальнославянську мітольоґію (окрім мітольоґії Балтійських Славян), не дозволяє думати, що вона стояла висше від мітольоґії Вед, у якій антропоморфізм що-йно зачинав ся і родоводи богів не були систематизовані. Ось чому в старинній мітольоґії східних Славян годї ждати таких мітів, як Гезіодові. А що пантеізм, якого ніяк не можна змішувати з первісним фетішізмом, представляє ще пізнїйший ступінь розвою мітольоґії, ніж антропомор-

фічний політеізм, то ще менше можна ждати в нашій старинній мітольоґії мітів в роді орфічних.

Правда, здогадувати ся про остатні в мітольоґії старинних руських оповідань можна на підставі оповідань про метаморфози, якому подібне зустрічаємо в наших піснях про кровосумішку. Д. Шейковський добачує в тих метаморфозах фітоморфізм, себ то культ богів у формі ростин. Але поперед усього, ми завважаємо, що з варіянтів наведеної висше пісні лише деякі, а далеко не всї кінчать ся метаморфозою. Так із 11 варіянтів у Чубинського, де йде діло про шлюб матери й сина, метаморфози подибуємо лиш у трьох (нр. 486, Ж і З[1]), натяк на неї в однім (Е), далї в шістьох варіянтах нема нїчого подібного, а діло або кінчить ся тим, що до гріха не доходить, або грішники просто пропадають, потають у землю або поїдають ся зьвірями, а в двох (И й Ж) ідуть у манастир. Із чотирьох варіянтів у Головацького про метаморфозу говорить ся лише в однім (1870, III, 23; инші без метаморфози: 1863, III, 187; 1866, III, 702; 1870, III, 22). Окрім того про метаморфозу в квітку говорить ся в тих варіянтах, у яких із піснею про кровосумішку (сина з матїрю) очивидячки змішала ся инша, про стрічу брата з сестрою, як се видко особливо в варіянтах Шейковського (див. висше) та Маркевича (Обычаи, повѣрья й т. и. Малороссіанъ, ст. 87—88, надрукованім і у Шейковсього.[2]) Тай у самій пісні про стрічу брата з сестрою, метамор-

---

[1]) Цітат Драгоманова не певний: в нїм поперед усього вказано не три, а лише два варіянти (може через помилку переписувача сього місця — неб. Ілярія Гарасимовича), тай з тих у варіянтї Ж мати з одним сином іде в лїс на жир зьвірям, а лише сестра посилає ся другим братом у садок, аби стала квіткою; а в варіянтї З переміняють ся у квітки брат і сестра (Пор. зрештою наш виклад змісту всїх дотичних пісень, ст. 28 зам. 2 і 3). Розплутати справу важко через заплутаність самих дотичних пісень, у більшій частинї яких говорить ся рівночасно про матїр і сина, сестру і брата, тай то все перемішано. Взагалї сказавши, сама форма українських пісень про кровосумішку, особливо сина з матїрю, з найгірших, і вже се одно доказує, що тема кровосумішки для складачів українських народнїх пісень або чужа й незрозуміла їм самим, або й гидка, через що ті складачі мовби навмисно старали ся замазати все, так аби того нїхто не розумів. По-найбільше в сих піснях іде діло про вдовицю та про несподївану стрічу брата з сестрою (теми — на які є стілько цїльних українських пісень!) і тема кровосумішки видає ся лише припадковою причіпкою до них. — М. П.

[2]) Остатнїй починає ся так:

Край долини глибокій
Стояв терем високий;

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

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

А в тім, під кінець отсеї статї, коли ми робити мемо висновки з нашого досліду, ми зачепимо й загальне питанє про те, на скілько такі фантастичні подробиці можуть бути ознакою старинности тай поганського, до-християнського часу повстаня тих оповідань, у яких вони подибують ся, — бо подібних подробиць находимо велике число і в памятках зовсїм християнських. Те саме треба сказати і про птичі віщуваня, в яких Костомарів бачить слїди старинно-славянського „птицеволхвованія“!

Із-під того терема
Виходила удова
Чорнобрива, молода

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

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

і кінчить ся, як богато її варіянтів:

Ходім, брате, до бору,
Станем зільлєм-травою,
Ой ти станеш жовтий цьвіт,
А я стану синїй цьвіт і т. д.

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

IV.[1])

Неможливо, аби схожість славянських оповідань і казок про сина-кровосумішника з історією Едіпа була припадкова. — Приміри устних відблисків Епідової історії в грецько-кипрійських, альбанських (арнаутських) і ґасконських казках. — Церковний характер і тенденція славянських оповідань про сина-кровосумішника. — Відповідні оповіданя в апокріфах про апостолів. — Здогад д. Веселовского про їх відносини до леґенди про кровосумішника Андрея. — Мусїли на певно істнувати в старинній християнській літературі особливі повісти про сина кровосумішника. — Історія Юди-Зрадника, латинський оріґінал оповіданя староруського. — Християнсько-єгипетське оповіданє про Йвана, сина Тарського царя. — Його покаянний характер. — Здогад, що жерело його грецьке, як і жерело болгарського оповіданя тай сербської пісні.

З усього сказаного ясно, що славянські оповіданя про кровосумішку між матірю й сином не мають доволї признак, які давали би нам підставу до здогаду, що се останки якихось старинних космічних мітів, як напр. розглянені висше малоазіятські перекази. Наші оповіданя дійсно похожі на Едіпову тай Телєфосову історію, але на їх зовсїм людську форму. Сю похожість можна пояснити або припадковою коінціденцією, або розповсюдненєм грецьких оповідань у славянських землях через устний переказ і літературне запозиченє. Перший здогад треба відкинути (бодай що до болгарських та староруських оповідань і сербських пісень), бо схожість між усїми тими славянськими оповіданями та клясичною історією Едіпа далеко близша, ніж се буває в разах припадкової коінціденції, коли похожість між оповіданями ріжних народів обмежує ся найзагальнїйшими рисами, лише в основах фабули. Треба відкинути й здогад, що Славяне засвоїли собі ті оповіданя від Греків устним способом. У сучасній устній словесности европейських народів і спеціяльно середземноморських, звісно кілька оповідань, у яких можна бачити останки устного переказу старинногрецьких історій, в роді

---

[1]) Початок отсеї глави, аж до слів: „Ось зміст отої казки“ перекладаю з болг. перводруку, бо дотичних сторінок рос. оріґіналу я не дістав. Се тим прикрійше, що там, очевидячки, були (як і перед тим), указки на те, в якім порядку мають іти дальші сторінки рос. оріґіналу (нумеровані 1876 р. инакше). Взагалї, від IV-ої глави почавши, в рос. оріґіналї великі прогалини, а нарештї він уриває ся зовсїм. Се все зазначено в нотках до перекладу. — М. П.

Едіпової. Така особливо кипрійська казка, в якій декотрі подробиці похожі навіть на подробиці в поданих висше малоазіятських мітах, із яких може лишили ся сліди на острові Кипрі яко форма пережитку.

Ся казка взята д. Компаретті-м зо збірника Сакеляріоса *Τα Κυπριακά* (Athaenis, 1868, III, 147) тай поміщена в додатку до виданя Д' Анкони „La legenda di Vergogna", про яку часто говорити мемо далї[1]).

Ось зміст отої казки:

Був один пан; мав три доньцї, але не міг віддати їх замуж, і придумав виставити їх портрети на воротах свойого дому, який стояв на березї моря. Одному капітанови корабля подобала ся наймолодша донька, і він устиг намовити батька, що віддав її за нього замуж перед старшими. Але коли молодий збирав ся увійти в спальню молодої, то відчинила ся стеля, появив ся привид і сказав женихови: „Тримай ся як найдалї від Рози, вона злучить ся з батьком, породить із ним сина і стане жінкою того сина". Наляканий жених пішов до тестя, сказав йому, що помилив ся і просив дати йому за жінку старшу доньку, що той радо й зробив. Те саме повторило ся й з другим женихом, який мусїв узяти замісь Рози другу її сестру. Роза захотїла дізнати ся про причину, чому два чоловіки зрекли ся її, пішла до одної сестри, далї до другої, вмолила їх пустити (її) до своїх чоловіків у темнотї, і ті, вважаючи її за своїх жінок, оповіли їй, в чім дїло. Аби не сповнило ся пророцтво, Роза наймає людий убити батька, але на могилї його виростають яблука, які Роза купує, ззїдає й вагоніє. Коли Роза дізнала ся, яке вона яблуко ззїла, і потім породила хлопчика, то проколола йому груди, поклала в скриньку тай пустила на море. Хлопчик дістав ся до корабельника, був виратуваний і став сам корабельником, а потім усе-ж таки оженив ся з матїрю, яка, маючи вже від нього дїти, побачила на його грудях близну тай дізнала ся про його історію. Нещаслива каже в кінцї казки: „Доси переслїдувала мене моя заклята доля; і ось тепер стало ся те, що говорив привид; я покидаю тебе сумним, а дїтий сиротами тай піду, вмру, бо так казала доля". І вона пішла тай скочила з терраси і вбила ся.

---

[1]) Op. cit. 116—123. Французький переклад її поміщений у Emil Legrand, Recueil des contes populaires grecs. Paris, 1881, pp. 107—113.

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

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

Оповіданє, очивидячки, неповне. Дуже імовірно, що королївна в первіснім оповіданю й була мати самого альбанського короля Персея[4]). Підчеркнені слова натякають на те[5]).

Тенденція[6]) альбанської казки, як і грецької, фаталїстична. Бернгард Шмідт у своїй збірцї грецьких казок і т. д. каже, що чув на острові Закінтосї богато подібних оповідань про сьвідоме або несьвідоме батьковбивство та про несьвідомий шлюб матери з сином — але форма їх не була відповідна (freilich nicht in verwendbarer Form).

Шмідт надрукував у своїй збірцї лиш одну казку, в якій видно безперечні слїди клясичних оповідань про Едіпа, але в ній розвито лиш один мотив: побитє Сфінкса, який предкладає загадки до вгаданя:

---

[1]) Реченя від „В отсїй казцї“ до „Едіпового типу“ перекладаю знов із болгарського перводруку, бо в рос. оріґіналї їх нема. — М. П.

[2]) У Драгоманова „обѣщало“. — М. П.

[3]) В рос. оріґіналї хибно: „которая не знала о своемъ (зам. його) горѣ“. — М. П.

[4]) В болг. перводруцї стоїть: „Імовірно, що якби варіянт був записаний добре, то арнаутська Андромеда була би мати свого Персея“. — М. П.

[5]) Hahn, Griechische und Albanesische Märchen, 1864, II, нр. 98.

[6]) Відси перекладаю знов із болг. перводруку, бо рос. оріґіналу нема. — М. П.

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

Отся грецька казка похожа й на деякі инші південно-европейські народнї оповіданя.

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

---

[1]) B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, 143—144, 247—250 (де між иншим показані й варіянти), і передмова, 10. — М. Др. (Цітат, бачу, недокладний. — М. П.).

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

Вже на перший погляд видно ріжницю всїх трьох відгуків Едіпової історії (кипрійського, альбанського тай ґасконського) від наших славянських оповідань про кровосумішника, від рукописних (болгарської й руської), та від сербської пісні, як і від устних українських леґенд. Усї ті славянські оповіданя, хоть яка велика ґеоґрафічна далечина місцевостий, де вони записані, визначають ся схожістю своєї основної редакції тай подробиць і тенденції: а власне бажанєм (окрім оповіданя про Юду), аби виявила ся ідея, що покаянє та сповідь викупляють і найтяжші гріхи. Ся схожість у редакції тай однаковість тенденції не допускають ніякого сумніву про те, що всї ті оповіданя, се лише варіяції церковних перерібок Едіпової історії, зложені зовсїм сьвідомо на книжний спосіб.

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

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

---

[1]) Про казки з подібними питанями й відповідями є цїла література, з якої найважнїйші розвідки ми вказали в примітках до нру VI в „Політичних пісньах украінського народу XVIII—XIX ст.“, ч. I, розд. II. Тут додамо замітки Р. Келєра до сербської казки в „Archiv für slavische Philologie“, V, 47—60. Після нашого огляду появив ся огляд славянських пісень з анальоґічними питанями в розвідцї Потебнї „Объясненіе малорусскихъ обрядныхъ пѣсенъ“, II, при 88—91.

[2]) Bladé, Contes populaires de la Gascogne, I, 3—4.

релїґійним цїлям. Отся ідея заакцентована у них тим більше, що гріх робить ся зовсїм сьвідомо.

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

Все сповняє ся, як казав апостол. Мати прискаржує свого сина перед проконзулем, який каже кинути молодця в темницю з ящірками та зміями. Так само каже проконзуль зробити й з апостолом, якого грішна жінка прискаржила за те, що вчив її сина, аби грішив. Але коли сьв. Івана хотїли кинути в темницю зо зміями, він помолив ся і від його молитви земля затрясла ся, проконзулева рука усхла так як був її підняв, аби дати наказ, у грішної матери усхли обі руцї тай очи їй поскривляло, а всї присутні впали мертві на землю. Але молодець і апостол лишили ся цїлі серед отрійних змій. Тодї проконзуль порозумів дїло тай став молити апостола, аби простив його. Апостол простив його і цїла історія кінчить ся ось яким чудом: усї воскресли або подужали тай похрестили ся, навіть і грішна мати[1]).

Та сама історія, лише зо зміною імен і чудес, оповідає ся і в однім латинськім апокріфі, якого жерело мусить бути східне: про молодця тай апостола Андрея. Діє ся вона на острові Патмосї в „Македонії“[2]). Ся історія ввійшла, без означеня імен матери й сина, але з означенєм імени апостола Андрея, і в еспанську апольоґічну книжку „El libro de los enxemplos“, гл. CII[3]). Се оповіданє служить, окрім звеличаня імени апостола, ще й до піднесеня ідеї, що „син волїє вмерти, ніж повісти

---

[1]) R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I, 391—393.

[2]) J. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, III, 461—463. Пор. Lipsius, op. cit. 558.

[3]) Biblioteca de los autores Españoles. Escritores en proza anteriores al siglo XV. Madrid, 1860, 471. Мораль еспанської історії згідна зі словами молодця в історії апостола Андрея.

лихе слово на свою матїр“ (El fijo onte debe la muerta tumar, que a su madre feamente disfamar).

Д. Веселовский зводить усї три варіянти історії про грішну матїр і неправедно намовленого сина, зі словами, наведеними Дідріхсом із твору ап. Андрея — покаянного канона (читаного тепер по православних церквах у четвер пятої недїлї великого посту), словами, в яких „відорваний грішник“ попрікає себе між иншим і за такі гріхи, як опоганенє батьківської постелї[1]), і гадає, що сей матеріял — найблизше жерело оріґіналів староруського оповіданя про кровосумішника Андрея Критського, тай подібних йому українсько-руських оповідань про кровосумішника Андрея.

Наводячи ті оповіданя, д. Веселовский каже: „Ми вказали висше на покаянний канон Андрея Критського тай на можливий вплив, який він мав на занесенє імени Андрея в оповіданє про кровосумішника. Але хто-ж той епископ Крита, про якого Андрей у Буслаєвській повісти (у Костомарова) каже, що був розважний, богобоязний, і простить його? Найлекше представити собі в сїй ролї — автора покаянного канона, який знав чудесну, спасенну силу покаяня, себ то Андрея Критського. До нього могла причепити ся леґенда про страшенного грішника; зразу епископ міг бути його проводирем і аж потім передав йому своє власне імя; в прототипі наших варіянтів безіменний кровосумішник приходив до Андрея Критського і був принятий ним, тим часом як инші духовники відіпхнули його, налякані невідмолимістю його гріха[2]).

Викладаючи далї згадані висше оповіданя про грішну матїр і апостола Івана тай Андрея, д. Веселовский каже так:

„Еспанський enxemplo віддалив ся від свойого жерела: нема анї власних, анї ґеоґрафічних імен; лишило ся — само імя сьвятого Андрея в леґендї про грішну матїр, яка посягала на кровосумішку. Сей узагальнений тип леґенди міг бути першим поводом заведеня імени сьвятого Андрея в те особливе оповіданє про кровосумішника, яке в наших оповіданях визначено іменем Андрея Критського — але й Первозванного[3]), се б то апостола (в Драгоманівському варіянтї).

---

[1]) Мусимо зрештою завважати, що приміри тих гріхів узяті не з клясичних переказів, але з жидівських, як гріх Рувима, Авесалома й ин.

[2]) Журн. Мин. Нар. Просвѣщенія, 1885, Юнь, 235.

[3]) Так у Веселовского; в болг. перводруцї стоїть: „іменем Андрея, не Критського, але Андрея Первозванного“. — М. П.

Чому нагадав ся власне критський сьвятий, на се вказано було висше; анальоґія з апокріфом про апостола Андрея робить імовірним висловлений нами здогад, що в оріґіналї руських леґенд се імя мав не грішник, а той, хто вивів його на „спасенний путь“ [1]).

Здогади д. Веселовского що до заходу імени сьв. Андрея в історію про кровосумішника, як вона виложена в рукописї д. Буслаєва та в українських устних варіянтах, і що до назви самого кровосумішника, досить імовірні, хоть можливо взяти й простійшу дорогу, а то: коли оповіданє про кровосумішника було готове і покаянний канон Андрея Критського став дуже звісний, то у якого перерібника оповіданя могла явити ся ідея приписати самому авторови канона долю великого грішника, тим більше, що на перших сторінках канона говорить ся про такі гріхи, як опоганенє батьківської постелї й т. и. В користь отсього здогаду промовляє й те, що в українських устних варіянтах повісти про кровосумішника Андрея, які повстали очевидячки під впливом церковних книжників, закрало ся й імя Марії Єгипетської лише тому, що воно згадує ся в церковній службі, яка читає ся в четвер пятої недїлї великого посту, а то в короткій біоґрафії Андрея Критського, яка читає ся в серединї його канона і в якій каже ся лише, що Андрей зложив свій канон тодї, коли й єрусалимський патріярха Софронїй Великий написав житиє Марії Єгипетської [2]).

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

Те особливе оповіданє мусїло бути далеко більше схоже зо старинногрецькими історіями Едіпа й Телєфоса, ніж з апостольськими леґендами, яких зміст ми навели висше і про які можна сказати, що вони мало доторкають ся до фабули Едіпової історії, з тою ще великою ріжницею, що в них мати сьвідомо трібує скусити свого сина, тим часом як виложені висше славянські леґенди про кровосумішника, в тім числї й леґенда про Андрея, схожі з історією Едіпа й Телєфоса в найважній-

---

[1]) Там же, 237. — М. Др. (Переклад обох цітатів із Веселовского виправляю по оріґіналу в Ж. М. Н. Пр. — М. П.).

[2]) Тріѡдїонъ, Москва, синодальна друкарня, ҂ѧѡпѯ, ст. єѡѯ.

ших основах фабули. Ясно, що мусїли істнувати в християнській лїтературі й безпосередні перерібки тих клясичних історій.

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

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

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

Оповіданє Костомарова дуже похоже на остатню, як про се можемо переконати ся порівнюючи його[1]). Коли властиво зложена ся історія про Юду, сього годї сказати тепер, але ще

---

[1]) Переписуємо сю історію для тих, хто не має під рукою Дю-Мерілевого виданя:

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

В віршованім оповіданю росказано те саме, але з більшими стилїстичними прикрасами:

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

Побачивши сон, Циборея каже:

Aut somnis vanis, aut fallitur alvus inanis.

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

в XIII ст. ґенуезький архієпископ Яків Вораджинський (Jacobus a Voragine) помістив її в своїй збірці „Legendae Sanctorum“, називаній теж „Historia Lombardica“ або „Legenda Aurea“ [1]).

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

---

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

[2]) Зо славянської лїтератури вказуємо окремо на слїди перерібки Юдо-Едіпової історії в чеській мові, показані в статї J. Feifalik, Studien zur Geschichte der altböhmischen Literatur, VII. Ueber die Bruchstücke einer altčechischen Kaiserchronik und über die Benützung

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

А що в історії Юди-кровосумішника нема спеціяльно обрядових тенденцій (як та, що лежить в основі християнських редакцій історії кровосумішника, що має на цїли підняти значінє сповіди), то первісна її редакція може походити з найдавнїйшого часу християнської церкви, коли християнські компілятори старинних лїтератур задовольняли ся такими загальними цїлями, як пониженє Юди-Зрадника. Можливо, що перша редакція кровосумішної історії зложена за часів Ієронїма, котрий писав про Юду, як видно з того, що згадує ся в теперішнїх редакціях отсеї історії.

Але з часом, коли була встановлена наконечно обрядність у католицькій християнській церкві — східнїй і західнїй — сї справи стали показувати ся дрібними для побожних людий; почато переробляти клясичні історії і задля проведеня ідеї, що всякий гріх може бути викуплений покаянєм і прощенєм із боку сьвященника.

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

Але анї болгарське оповіданє про Павла, анї руське про Андрея не походять із західної Европи. Первовзірцї сих оповідань мусять бути східні, поперед усього, розуміє ся, византійські.

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

Нема ще досить матеріялів, аби рішити наконечно питанє про жерела всїх отих оповідань, як болгарських, так і руських

---

der Legenda Aurea in der altčechischen Dichtung, у „Sitzungsberichte d. k. Akademie der Wissenschaften“ (Wien), Philologisch-historische Classe, 37, 86 і д.

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

Се коптійська Історія царя Арменїоса, перекладена й поміщена в збірці д. Амелїно „Оповіданя й романи християнського Єгипта“[1]) вкупі з иншими оповіданями, перекладеними з коптійського або з арабських перекладів коптійських оріґіналів. Д. Амелїно гадає, що всї ті редакції повстали між $^1/_2$ IV і $^1/_2$ VII ст. по Р. Хр.[2]).

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

Повість про царя Арменїоса сходить ся з нашою темою лише в другій своїй половинї, де росказує ся властиво про долю Арменїосових дїтий по його смерти. Він мав двоє дїтий: сина Івана та доньку. Іван не міг утихомирити ся по смерти свого батька й матери. Аби розрадити його, везіри й вельможі зробили бенкет, на якому присилували царевича напити ся. Пяного посилають до дому. Сестра зустрітила його в воротах і стала його обіймати, коли се він звалив сестру на землю тай знасилував її. Вона дуже засумувала, завагонївши. Незабаром брат завважав, що живіт її росте, а лице сумнїє, тай сказав їй: „О мила сестро, в якому станї я бачу тебе?“ Вона відповіла йому: „О брате, коли ти був у везирів і вернув ся пяний, я стала тебе витати, а ти тодї звалив мене на землю, і ось

---

[1]) Amélineau, Contes et romans de l' Égypte chrétienne, I, 165—189.

[2]) Op. cit. XLIV.

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

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

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

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

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

Побачивши її в такому станї, скілька служниць пішло сказати королеви, що панї впала була без тями. Король пішов швидко в палату і побачивши королеву, сказав: „Не плач, Бог тобі поможе“. Та сказала: „Якже-ж менї не плакати та не ридати, коли ти плід утроби моєї!“ Після сих слів королевої, король пішов у поле, не знаючи, куди йде. Нарештї дійшов до берега, де побачив рибалку тай сказав йому: „Візьми мою одїж, і дай менї своє ґебе (guebbeh)“. Рибалка відповів: „Се не для твойого Величества, Государю“. „Я так хочу“, сказав король. І зараз же скинув свою одїж і дав її рибалцї. І зробивши се, сказав йому: „Чи не зробив би ти менї великої услуги? Іди, купи менї залїзну веригу“. Рибалка пішов швидко, купив йому веригу тай приніс. Король одяг веригу на свої ноги, кинув ключ у море тай сказав рибалцї: „Може би ти зробив менї найбільшу радість? Перевези мене через море на той острів, що його ондечки видно в долинї“. Рибалка не міг відмовити, особливо коли той сказав: „О, Господи, змилосерди ся над тим, хто є плодом такого гріха, який іще нїколи не був зроблений на землї, хто, аби помножити свої гріхи, оженив ся з матїрю, бувши сином своєї жінки“. Той молив ся так далї і сказав: „О Боже мій, ворота покаяня все відчинені для грішників. Зарікаю ся, що не їсти му нї хлїба, нї вареної страви цїлий свій вік“. Оттак він був на тім острові чимало років тай жив лише травою. Ґебе, яке носив, пірвало ся

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

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

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

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

як молив ся на колїнах Богу, аби його простив. Він узяв останок свойого „ґебе“, аби вкрити своє голе тїло.

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

І так він був спасений надїєю на поміч Бога, який творив через нього ріжні чудеса тай дав йому силу сцїляти хорих і недужих.

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

діву Марію, та через заступництво всїх отців, пророків, апостолів, мучеників, усїх сьвятих і всїх, які задовольнили Бога, тепер і на віки: Амінь, амінь, амінь".

У найденім д. Амелїно рукописї авторство виложеної висше повісти приписує ся Тарському епископови Тусимови. Якби можна було здати ся на се сьвідоцтво, то ми знали би на певно, що єгипетське оповіданє перекладено з грецького. Але, розуміє ся, всї подібні сьвідоцтва не дуже певні. В усякім разї дуже ймовірно, що оповіданє про царя Арменїоса та його дїтий переведено на коптійську мову з грецької, а так само ймовірно, що первовзір його був зложений дальше від центрів старинно-геленської культури і в тій епосї, коли маса читаючої публїки вже була забула старинно-геленське письменство і могла взяти християнську перерібку Едіпової історії за щось нове, хоть д. Амелїно й може мати рацію, кажучи, в супереч розпростореним доси думкам, що грецька церковна лїтература взяла далеко більше з єгипетської, нїж навпаки.

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

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

Що така перерібка істнувала ймовірно в византійській лїтературі, се потверджує ся ще фактом, що византійські письменники змінили клясичну історію Едіпа ще в сильнїйшому праґматичному та людському напрямі, так що декотрі їх риси нагадують виложене висше єгипетське, болгарське тай руське оповіданє про сьв. Григорія. Так напр. Суідас і Кедрен обертають уже Сфінкса в жінку зо зьвірячою натурою, розбійницю-воєводу, від якої Едіп увільняє Теби, при чому Ляй не вби-

тий Едіпом, а паде на полї битви[1]). Церковно-византійська перерібка Едіпової історії вела далї діло в тому напрямі, але не лише що не вменьшила переступів клясичної історії, а навіть побільшила, як сього й треба було задля її тенденції — показати власне силу покаяня. З такої византійської перерібки мусїли вийти оповіданя про кровосумішника (єгипетське, болгарське та сербське), схожість між якими не можливо пояснити инакше.

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

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

V.

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

В західній Европі історія кровосумішника була дуже розпросторена як у книжній так і в устній словесности ріжних

---

[1]) Suidae Lexicon, Οἰδίπους, ed. Gaisfordi, 1834, p. 3649; Georgii Cedreni Compendium historiarum, p. 25—26.

[2]) Сей уступ даємо тут із IV т. „Сборника за народни умотворения", де рецензія на II і III вип. „Живой Старины" (критика, ст. 18); те саме і в відбитцї сеї частини рецензії, ст. 18. Лише що замісь ужитого нами в текстї слова „висше", в оріґіналї сказано було „в IV-тій главі". — М. П.

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

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

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

---

[1]) В болгарському перводруцї се реченє виглядає так: „Брат і сестра, побачивши як стоїть дїло, сказали все баронови, до якого батько їх порадив був їм обертати ся все в важких пригодах“. — М. П.

[2]) Порівн. нашу примітку на ст. 14. — М. П.

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

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

---

[1]) E sera fait li parlement Del bien e del mal ensement.

редакція просто відтїняє злобні відносини французького селянина до богачів та лицемірів-мандрівників, — на що в руській редакції лишив ся лише блїдий натяк у тім, що рибалка не зразу пускає Григорія до свого дому. Насьміваючи ся над помірністю Григорія підчас вечері, рибалка радить йому піти в печеру, віддалену від людий, на скалї серед моря. Григорій пристає. Рибалка відвозить його, заковує тай кидає ключ від оков у море, — сам, а не на росказ Григорія, як у руській редакції. Минуло двайцять і сїм років, і коли про Григорія забули всї, навіть рибалка, зібрало ся духовенство вибирати папу. Тодї появив ся ангел і наказав іти шукати замкненника Григорія тай поставити його папою. Довго блудили посли собора, поки прийшли до рибалки. На вечерю їм витягли рибу, а в нїй найшли ключ, який нагадав рибалцї про Григорія. Відлюдника найдено, приведено в Рим, де Бог звіщає його прихід чудесами: слїпі провиджують, нїмі промовляють і т. д. Нарештї ґрафиня Аквітанська приходить сповідати ся до папи, який пізнає в нїй матїр і радить їй постригти ся. По смерти вона стала блаженною[1]).

Авторітетні західно-европейські вчені здогадують ся, що сей французький роман зложено в XI—XII ст. Декотрі з них (Ґрейт, Лїттрé, Д' Анкона, про розвідки яких іще говорити мемо далї) звязують повстанє й розпросторенє сеї історії в західній Европі з єресю incestuorum, яка хвилювала латинською церквою в XI ст., через те, що декотрі духовники стали вважати свояцтво по Юстінїяну, себ то брата й сестру — за другу степень, дїтий їх — за четверту, внуків їх — за шесту; по теорії єретиків у тій степени шлюб міг бути дозволений у виїмкових випадках. Ся суперечка спинена була папою Григорієм VII. Учені, які звязують поему про Григорія Великого з тою суперечкою, засновують ся на трактатї, поданім Петром Даміяном папі Льву IX у 1041 р., де було зібрано з недалекого минулого тай сучасного житя богато примірів кровосумішки.

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

---

[1]) Сей переклад роблено з рос. оріґіналу розвідки. — М. Н.

Але між леґендою і питанєм про степені свояцтва, дозволені для шлюбу, нема ніякої звязи.

Ідея леґенди, так кажучи, радикальнійша, а то: що „кождий гріх може бути прощений Богом". Ось чому ся леґенда могла повстати і давнійше і після того, як підняла ся суперечка про степені свояцтва в західній церкві в XI столїтю. В загалї ціле питанє про повстанє леґенди могло зняти ся лише через те, що західно-европейським ученим не були звісні оповіданя в роді болгарського та єгипетського[1]).

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

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

Так само треба відкинути й здогад, що клясична історія була перероблена самостійно автором французького романа, бо в тім романї нема ніякого батьковбивства, а кровосумішка подвоєна, як і в східних клєрикальних історіях на сю тему[2]).

---

[1]) А в тім, із нових дослїдників, які старають ся звязати повстанє повісти про кровосумішника Григорія з обставинами в західній церкві в кінцї XI столїтя, Seelisch (Die Gregoriuslegende, Zeitschrift für Deutsche Philologie, B. XIX, 1887, Heft IV) знає зо статї Дітріхса й її славянські подоби, але не вміє пояснити по своїй теорії походженє сербської пісні й особливо болгарського оповіданя. Автор готов був би признати остатнїй за погречену перерібку західної леґенди, але з огляду на трудности, що виходять із такого признаня, в загалї зрікає ся вказати його місце тай відносини до Григорієвої леґенди (op. cit. 407). Відкритє коптійської повісти підтинає до решти всї теорії в роді д. Зелїшової. Між иншим воно підтинає й ґенезу західно-европейських повістий про кровосумішку, яку складає Зелїш, уважаючи за найстаршу форму історії ту, з якої перероблена відміна в нїмецьких народнїх книжках (Simrock, Deutsche Volksbücher, XII, 83—103), бо в тій відмінї нема подробиці про найденє в рибі ключа й т. и. Ся подробиця, як бачимо, находить ся вже в коптійській повісти.

[2]) Лише для повноти предмету нагадуємо тут середньовічні твори, в яких видно самостійне пізнанє клясичних редакцій Еліпової історії. Такий віршований плач Едіпа по своїх синах, що надрукував по Берлїнському рукопису Du Meril, Poésies latines du Moyen âge (1854, 310—313).

Таким чином найімовірнїйший здогад той, що тема і навіть основні подробиці французького романа про сьв. Григорія взяті з книжної східно-християнської церковної словесности, де варіянти сеї історії зберегли ся й доси в болгарськім і єгипетськім оповіданю.

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

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

Латинська історія сьв. Григорія, поміщена в звісному середновічному збірнику Gesta Romanorum, який став дуже популярний в Европі коло XIV столїтя, се не що инше, як укороченє французького романа[1]). Лише що складачі Gesta Romanorum не обмежують ся покаянною моралю Григорієвої історії, а додають іще декотрі доволї хитрі толкуваня: батько кровосумішної пари, імператор, се сам Ісус Христос, донька його душа, син його чоловік, плід їх людський рід, який в особі Адама кинений у житейське море й т. и.

Нїмецький поет Гартман фон дер Ауе (род. коло 1170 р.) написав по ріжним книжкам, як каже сам, довгу поему про сьв. Григорія, доволї схожу що до теми тай подробиць із французьким романом і з його латинським наслїдуванєм — Gregorius uf dem Steine[2]).

В сїй римованій вірші зовсїм античні ідеї і вона мусить бути новійшого походженя. D' Ancona (La legenda di Vergogna, 22) згадує про французький прозаїчний роман про Едіпа в Collection Silvestre, пр. 22, але ми не маємо його під руками. Донльоп наводить Roman d'Edipus Рауля Лєфевра, але вже з XV ст. Тут історія росказана як у клясиків, лише що замісто Сфінкса покладено велитня (Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, 182). Далеко старші ті оповіданя про Едіпа, які входять як прольоґ у склад романа про похід сїмох лицарів проти Теб, але й рукописи сього романа, які дослїдив д. Констан, не старші XII ст. Le Roman de Thébes звязав ся з поемою Стація Thebais, письменника, якого вважали за Тулюзького горожанина й християнина, і через те студіювали його історію ще в першій половинї середнїх віків, особливо у Франції.

[1]) Littré, Histoire de la langue française, II, 251 і д.; Gesta Romanorum, вид. H. Oesterley, 1872, cap. 81 (73), ст. 399—409.

[2]) Видана первісно Ґрейтом Specilegium Vaticanum, Frauenfeld, 1838, 180—303. Повнїйше виданє Herm. Paul, Gregorius von

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

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

---

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

[1]) Див. порівнанє у Літтре, op. cit. Пор. H. Paul, XIV—XV.

[2]) Окрім наведених висше вказівок пор. у Greith, 178—179, Paul, XIV, XV. Про німецький прозаїчний витяг із поеми Гартмана та про поміщенє його в „Der Heiligen Leben" або „Passional der Heiligen", який був надрукований богато раз починаючи з 1471 р., та про шведський переклад Григорієвого житя з тої книжки, виданий у Ґрайфвальда (Legenda Sancti Gregorii Svecana, 1855) див. статю R. Köhler у Germania, IV, 184—241, Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine.

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

В сїм оповіданю проведена ще одна нова клєрикальна ідея, окрім ідеї про могутність покаяня, а власне думка про користь із спеціяльного почитаня сьв. Богородиці. Ся думка заставила середньовічних книжників розробляти навіть сьвідомо на ріжні лади страшенну тему кровосумішки, незвісну клясичній Едіповій історії.

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

---

[1]) Gesta Romanorum von Hermann Oesterley, cap. 13, ст. 291—293. По звичаю, в кінцї стоїть хитре Applicatio: Імператор — Ісус Христос, жінка його — людська природа, син їх — людська душа, сотворена на божу подобу і т. д. — М. Др. (Переклад оповіданя „De amore inordinato“ виправлений мною по рос. оріґіналу розвідки. — М. П.).

[2]) Exempla ex sermonibus vulgaribus Jacobi Vitriacensis, вид. Crane, The exempla of Jacques de Vitry, 1890, 110—111 (cap. CCLXIII), 246—249.

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

Але середновічні наставники не задоволили ся сими перерібками Едіпової історії і зложили паралельну їй історію про сьв. Альбіна або Альбана, в початку якої росказує ся про кровосумішку батька з донькою, так само як у старих переказах про Аґдістіс і инших героїв, на яких ми вказали висше в цітатї з Гіґіна.

Латинської віршованої історії про сьв. Альбана Ґрейт найшов редакцію зо XIV ст. в Ватиканї, вкупі з нїмецькою віршою про Григорія. Вона видана опісля Гауптом у Berichte

---

[1]) Histoire littéraire de la France, XXIII, 121—122. Італїянські, еспанські тай анґлїйські варіянти вказані у D' Ancona, La legenda di Vergogna, 31—33, і в Histoire littéraire de France, loc. cit. Ще ховзькійша мораль декотрих подібних оповідань у Contes dévots, де сьв. Богородиця сповняє службу придверницї намісь одної калуґерки, що втїкла була з капеляном, аби закрити її сором, як вона служить акушеркою коло ігуменї, устроює шлюби за те, що їй сьпівали ave й т. и. (пор. Dunlop-Liebrecht, 307—308. De la Sacristine, Du Bourgeois qui aima une Dame, De l'abbesse qui devint enceinte. — М. Др. (Переклад остатнїх байок виправлений по рос. оріґіналу розвідки. — М. П.).

der Berliner Akademie (1860, 241 і д.)[1]. Є й останки сеї історії в памятці з XII ст., найденій Лєманом[2].

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

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

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

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

Той гріх росказаний спеціяльно в иншій побожній середновічній історії — про сьв. Юлїяна. Тут окрім християнських ідей зберегла ся ще й антична ідея про неминучість напереднього назначеня, яка зрештою не чужа й християнській фільозофії тай була піддержувана в середнїх віках впливом мусулманів.

---

[1]) Инші рукописи находять ся в Парижі й Познанї, в бібліотецї Дзялиньских.

[2]) Инші варіянти вказує Constans, l. c. 115.

[3]) Oesterley, Gesta Romanorum, cap. 244, p. 641; Köhler, Germania, XIV, 300—304; D' Ancona, La legenda di Vergogna, 25—26.

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

Суть її така: Юліян — у декотрих варіянтах син колишньої калуґерки — любив дуже лови і раз пігнав ся за оленем, який йому сказав, що він убє свого батька й матір. Аби втекти від гріха, Юліян тікає з батьківського дому. Мандруючи по сьвіту він виратував одно обсаджене місто від ворогів і в нагороду дістав руку царівни. Тим часом у те місто прийшли припадково батько й мати Юліяна тай заявили його жінці, хто вони. Вона відступає їм свою постіль, а сама йде до церкви. Юліян, увійшовши швидко в кімнату, побачив на постелї чоловіка й жінку, подумав собі, що се його жінка з любасом тай убив їх. Дізнавши ся, що зробив, він утік у пустиню тай став сьвятим[1]).

І так середновічне церковне письменство розробляло в ріжних комбінаціях і комплїкувало часто Едіпову історію тай посвоячені з нею оповіданя. Після церковної лїтератури взяла ся за сї теми сьвітська лїтература.

Середину між старшими церковними перерібками інтересуючих нас оповідань і пізнїйшими, сьвітськими, займає італїян-

---

[1]) Greith, Specilegium Vaticanum, 155 і д.; Jacobus de Voragine, Legenda Aurea, cap. XXX; Oesterley, Gesta Romanorum, c. XVIII, p. 311: quod omne peccatum, quamvis praedestinata gravissimum, nisi desperationis baratro subjaceat, sit remissible; Пипін, Очеркъ литературной исторіи русскихъ старинныхъ повѣстей и сказокъ. 192; Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, 222; M. Landau, Die Quellen des Decameron. Індійські історії, подібні Юліяновій, згадує Graesse (Gesta Romanorum, ins Deutsche übertragen, II, 258), покликаючи ся на Asiatic Miscellaneous, II, 462 і M. I. jours par Loiseleur-Deslongchamps, IV, 643, та ми не маємо під рукою тих видань. При нагоді згадаємо й болгарську пісню „Тодоръ и майка му“ (брати Міладиновцї, Български народни пѣсни, нр. 134, ст. 192), яка представляє мов би виворoть оповіданя про Едіпа-Юліяна: Тодор вичитує в книзї, що буде вбитий батьком і першою своєю любкою Петканою, тому й іде в чужу землю, богатіє й гонить велике стадо овець, вертаючи ся в рідну країну. В ночи він попадає в хату своєї матери та першої любки Петкани, які й убивають його. Чи ся пісня не відгук східних варіянтів історії Юліяна?

В Білоруси записано оповіданє, яке можна вважати за зруйноване наслїдуванє леґенди про сьв. Юліяна. (Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ, IV, 26—27. Купеческій сынъ). Покаянє росказано тут, як у леґендї про сьв. Григорія, але попсовано.

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

Пізнїйші сьвітські новелї й драми покористували ся темами, до яких була вже привчена публїка церковними книжниками, але в творах сьвітських авторів видно змаганє залишити

---

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

[2]) Переклад оповіданя про Vergogna виправлений по рос. оріґіналу розвідки. — М. П.

всяку тенденцію, через те вони росказують історію лише яко ряд припадкових пригод; і в декотрих редакціях краски зовсїм поблекли і навіть не доходить до кровосумішки, а все кінчить ся щасливо перед гріхом[1]).

З італїянських новелїстів XVI ст. Бревіо (Rime et prose volgari, 1545, nov. IV) та Бандельльо (Novelle, 1554, nov. XXXV) і и. представляють стичку ось як: Мати родить доньку від сина, який опісля женить ся з тою донькою. Те саме росказує ся і в Heptameron-ї Наварської королевої Марґаріти (вид. 1558, XXX, — un jeune gentil homme, agé de quatorze à quinze ans, pensant coucher avec une des demoiselles de sa mère, coucha avec elle même) і в анґлїйській драмі XVIII ст. Mysterious mother, творі поета Уальполя, який запевняє, що не знав анї Банделля, анї Марґаріти Наварської, а взяв тему своєї драми з дїйсної пригоди, росказаної архієпископу Пільотсону якоюсь жінкою. Протестантський архієпископ порадив-дї матери не виявляти невинним молодим людям страшенної тайни, а самій не надїяти ся на прощу. А в тім, і Бандельльо і Марґаріта Наварська запевняють, що взяли сюжети своїх новель із дїйсного житя. І богато людий вірило їм, навіть Лютер. На Уальполеву драму похожа змістом і французька сьвітська книжка „Usage des romans“, у якій росказує ся, що великий лицар Баріер, на прізвище „бич Турків“, став, не знаючи сього, батьком і чоловіком своєї сестри. Подруги не могли дізнати ся про свій стан і факт виявив ся аж по їх смерти.

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

---

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

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

В еспанській новелї Juan-a Timonedas-a (його збірка була надрукована в Анконї 1576 р.) мати в пору розмовляє ся з сином і спасає ся таким чином від страшенного гріха, так само як у богатьох варіянтах української пісні[1]). В еспанській же драмі Juan-a de Matos „El marido de su madre“, написаній у XVII ст., не стала ся властиво ніяка кровосумішка, а лише була небезпека, що стане ся, і то подвійна, як у церковних історіях сьв. Григорія. До фактичного шлюбу Григорія з його матірю не дійшло; вкінці показує ся навіть, що й брат його матери (батько Григорія), не є її брат, а годованець; родичі Григорія побирають ся по закону, а він сам стає Сирійським патріярхою (дїя відбуває ся власне за часу Ґотфріда Буйльонського) тай дістає від ангела патерицю[2]).

Інтересно, що сьвітський анґлїйський автор іще в XIII ст. переробив історію Григорія в поемі Sir Degore, але без кровосумішки, яка грає таку важну ролю в тій формі церковних історій. В сїй поемі герой Деґоре, син доньки анґлїйського короля (який заявив, що віддасть її за того, хто його побідить на турнірі) та звівшого її в лїсї незвісного лицаря, який лишив дївчинї меч і такі рукавички, що не придадуть ся нї на чию руку, окрім її. Королївна родить хлопчика, відсилає його в колисцї пустинникови, додавши окрім золота й срібла рукавички тай записку, де зазначено, що рукавички придадуть ся на руку матери дитини. В свій час Деґоре побіджає короля, дістає яко наречену його доньку, але ще на весїльному бенкетї, примірюючи рукавички до рук дам, — що він робив звичайно, — пізнає в нареченій свою матїр. Мати признає ся до всего і дає синови меч, по якім він іде шукати батька. Після ріжних пригод, — між иншим у замку красунь, які хотїли звести Деґоре й відтягти від його замислу — він подибує в лїсї

---

[1]) D' Ancona, La legenda di Vergogna, 55.

[2]) R. Köhler, Germania, XV, Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine.

лицаря, себ то свого батька, хоче бити ся з ним, але лицар пізнає свій меч, приказує ся до сина, їде до короля тай женить ся з матірю Деґоре. Таким чином уся та замотана колїзія кінчить ся зовсїм щасливо, по сьвітськи, а не по церковному, себ то без усяких страшенних гріхів і покаяня[1]).

Розроблена так широко в лїтературі протягом цїлих столїть, інтересуюча нас тема мусїла зайти і в устну народню словесність, тим більше, що церковне письменство піддержувало в народї спомин про ту тему до остатнього часу[2]).

І дїйсно подибуємо в ріжних західно-европейських країнах устні оповіданя дуже похожі на сербські пісні про Находа Сімеуна, які можуть пояснити нам, яким чином повстали з лїтературних, головно церковних оповідань, сербські тай українські пісні, розглянені нами в першій главі нашої розвідки.

Ми не маємо наміру вичерпати увесь матеріял (кажемо се взагалї про всї наші працї, друковані тут[3]), далеко від головних наукових центрів і їх підручників), а вкажемо лише декотрі характеристичні перерібки нашої теми в устній народній словесности. Постараємо ся найголовнїйше показати, яким чином мусїли, а бодай могли повстати й їх славянські подоби.

Устні західно-европейські народнї оповіданя, в яких розроблена тема про кровосумішку, се по найбільшій частинї відгуки церковної історії, головно історії сьв. Григорія, але майже все вносять у неї декотрі своєрідні подробицї, а декотрі з них очивидячки бажають уменшити число гріхів а бодай сьвідомість тих гріхів.

З італїянських устних народнїх оповідань абруцьке, надруковане в збірнику Finamore, Novelle popolari abruzzesi

---

[1]) Thomas Warton, The history of english poetry from the close of the eleventh to the commencement of the eightteenth century. 1774, 180—184. — М. Др. (Переклад про Деґоре виправлено по рос. оріґіналу розвідки. — М. П.).

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

[3]) Себ то в софійському „Сборнику за народни умотворения". — М. П.

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

З инших звісних нам італїянських оповідань, після Фінаморового, найбільше схоже з церковними редакціями історії сьв. Григорія оповідане записане Кнустом „Il figliulo di germani“[1]). Воно інтересне для нас між иншими й тим, що в початку його є рис, похожий на одну подробицю в болгарській історії про сьв. Павла, а власне: брат і сестра рішають ся жити яко чоловік і жінка, аби не ділити спадщини.

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

---

[1]) Jahrbuch für romanische und englische Literatur, VII, 398—411.

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

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

Сіцілїйська казка Crivòliu, поміщена в збірнику Laura Gonzenbach, Sicilianische Märchen, 1870, нр. 85, се теж очивидна перерібка історії Григорія, тай то дуже близька французькій поемі, лише з тою ріжницею, що Crivòliu (син брата й сестри), якого пущено на воду і який попадає в рідню рибалки, не стає чоловіком матери, а дізнавши ся про свої народини, зараз же замикає ся в в печеру, де не їсть і не пє нїчого і де його коліна пускають корінє в землю. Коли настає година вибору папи, кардинали пускають білого голуба на зборах архієпископів і епископів, з тим, що на чиї коліна він сяде, той має бути папою, — але голуб не сїдає нї на чиї коліна. Те саме роблять і на зборах сьвященників, черців та пустинників. Нарештї находять печеру Crivòliu, — голуб сїдає на його го-

лову, він стає папою і, як у попереднїх леґендах, прощає свого батька й матїр[1]).

У збірнику устних бретонських леґенд, виданім недавно Люзелем (F. M. Luzel, Legéndes chrétiennes de la Basse Bretagne, II, 18—29 (т. III колекції Maisonneuve, Les littératures populaires de toutes les nations) находимо перерібку Григорієвої історії, інтересну тим, що в нїй початок, де росказано про грішну злуку брата з сестрою, виложений зовсїм оріґінально; але відхили того оповіданя, се не плід вільної народньої фантазії, а клерикально настроєної і, можна сказати, навіть хоробливої думки. В леґендї сказано, що був одного часу брат (на 19 роцї) та сестра (на 18 роцї), які так дуже любили ся, що не відступали одно від одного. Се дало повід сусїдам пускати всякі можливі чутки тай запевняти, що їх відносини не зовсїм без закиду. Місцевий піп навіть не хотїв їх висповідати тай післав їх до відлюдника, який жив у недалекому лїсї, не вважаючи на те, що вони не були грішні, лише так на них брехали. З болем серця пішли вони в лїс і завважали, що за ними летїли цїлу дорогу два білі голуби, ворони, сойки й сороки та не давали їм супокою. Коли брат і сестра висповідали ся перед відлюдником, той запитав ся їх: „Що ви бачили, як ішли сюди?“ Вони росказали йому про птицї. „Ворони, сойки та сороки, які ви бачили, і шум, який ви чули, — сказав пустинник, — се злі язики та брехуни вашого села й околицї, а ви — білі голуби. Всї вони будуть осуджені Богом за те, що брехали на вас, — розуміє ся, коли ви не виправдаєте чуток і не сплодите яко чоловік і жінка дитину“. „Боже великий! що ви се кажете, отче!“ скрикнули ті перелякані. „Як там воно є, дїточки, але знайте, що коли ви того не зробите, то всї, що брешуть на вас, се б то майже всї жильцї вашого села, будуть осуджені; коли-ж ви прогрішите, то всї вони спасуть ся. Подумайте-ж, що я вам отсе кажу, йдїть до дому, тай приходїть до мене знов, коли зважите ся на таке“. Брат і сестра дуже засумували, але поклали спасти своїх односельчан. Коли вони йшли (в-друге) до пустинника, то завважали, як два чорні голуби були переслїдувані гурмою білих воронів, сойок і сорок. Пустинник запитав ся їх: „А що, зробили ви так, як я вам казав?“ Вони росказали, щó бачили по дорозї, і пустинник пояс-

---

[1]) Оповіданє, записане Кнустом, і Crivòliu перекладено з рос. оріґіналу розвідки. — М. П.

нив їм, що білі птиці, се спасені селяне, а чорні голуби, се осуджені брат і сестра. „Тепер же, — сказав пустинник, — коли вам народить ся дитина, то покладіть її на велику дорогу з мошенкою повною гроший задля того, хто її найде“. „Ох, горенько! (скрикнули ті). Ви причина нашої погибелї!“ „Еге-ж (відповів пустинник), я причина всему; але ліпше буде, коли загине двоє, ніж усе місто“. Далї росказує ся те саме, що в історії папи Григорія. Леґенда кінчить ся, — як і треба було ждати, — покаянєм батька й матери спасеного грішника — папи, який замикає їх у темну кімнату з девятьма котами, які не їли вже чотири дни. Коти повідгризали їм мнясо до костий, а що нещасні ще не вмерли були, то їх кинули в вогонь. Попіл (із них) поклали на біле полотно на церковному престолї, де папа правив службу божу[1]). Коли кінчила ся служба божа, злетїли два білі голуби з неба тай понесли купу попелу. „Брат і сестра спасли ся. Син їх, папа, помер на місцї, і всї враз пішли в рай божий“.

Аби показати, що клєрикальні книжні оповіданя можуть увійти не лише в прозаїчну устну словесність, але й у піснї, то наведемо тут іще бретонську народню пісню, в якій є риси з історії сьв. Альбана та з історії сьв. Григорія. Початок її повстав імовірно під впливом тих історій, але потім вона набрала самостійного характеру. Ся пісня поможе нам розібрати зміст сербської піснї про Находа Сімеуна і навіть української піснї про вдовицю, що виходить замуж за сина. Окрім того, ся пісня послужить нам і до поясненя загального питаня про чудесний елємент у теперішній устній словесности християнських народів:

„Слухайте всї, — каже кельтська пісня, — слухайте gwerz (епічна пісня), недавно зложений; ґверц, недавно зложений, де йде дїло про Марі Келєнн. У нїм іде дїло про Марі Келєнн, яка звела зо сьвіта свою матїр, а батько її звів її на те, аби вона спала з ним на постелї. Сїм років спала вона з ним разом на постелї тай породила семеро дїтий. Старий Келєнн каже одного разу своїй доньцї Марії: „В містї Бюртюлї є манастир; прошу тебе, Маріє, піди туди; прошу тебе, Маріє, піди туди; чей ти можеш бути спасена. Чей ти можеш бути

---

[1]) Епізод про ключ, яким був замкнений грішник, розроблений спеціяльно в инших бретонських леґендах. Op. cit. I, 83 (Le fils de Saint Pierre) і 262 („Celui qui racheta son père et sa mère de l' enfer“).

спасена, а я вже ніколи!“ Марія Келєнн, учувши сї слова, пішла одягати ся. Пішла вона одягати ся, аби йти в манастир, у Бюртюль. Марія Келєнн казала, прийшовши в місто Бюртюль: „Я впаду на коліна перед Ісусом, моїм божественним паном, і перед своєю сповідю попрошу прощі для мойого батька“. Марія Келєнн пішла сповідати ся до найвеселїйшого з усїх сьвященників. Сповідає ся вона у сїмох сьвященників, але не дістала відпусту. Ніхто не хотїв дати їй відпусту, тому що вона говорила правду. Вона вже вертала ся назад, коли се здибав ся з нею молодий сьвященник. „Маріє Келєнн, скажіть менї, відки се ви йдете в такому станї? Ви певно були десь, бо у вас сльози в очах!“ „Я була в Бюртюлї, в манастирі, тай сповідала ся у сїмох сьвященників; я сповідала ся у сїмох сьвященників, але не дістала відпусту“. „Маріє Келєнн, вернїть ся зо мною, та підемо разом у церкву“. Се був молодий сьвященник, який з нею разом каяв ся тай терпів. Прийшовши в церкву, каже він Марії Келєнн: „Маріє Келєнн, сповідайте ся і не таїть ніякого гріха“. „Першу дитину, яку я породила, сховала я в попелї в печи. Я сховала її в попелї в печи, а мій батько був тому причина. Другу дитину, яку я породила, закопала я під камінєм печи, і знов батько мій був тому причина, — робіть зо мною, що хочете. Робіть зо мною, що хочете, хоть би ви присудили мене на вогонь!“ „Маріє Келєнн, зачекайте трошечки; дайте менї обтерти піт із лиця, бо серце моє готово завмерти“. „Четверту дитину[1]), яку я породила, закопала я на тоцї коло дому; я закопала її на тоцї коло дому, і мій батько був тому причина. Пяту дитину, яку я породила, закопала я під ніжкою стола; шесту дитину, яку я породила, закопала я під порогом дверий, а сему дитину я занесла в сад і ніхто не дізнав ся нї про що“. „В імя Бога, Маріє Келєнн, зупинїть ся ще, я обітру піт із мойого лиця і т. д.“. „Робіть зо мною, що хочете, моя сповідь скінчена“. „Маріє Келєнн, скажіть менї, чи є у вас скриня, яка замикає ся на ключ?“ „Еге-ж, дома є скриня, яка замикає ся на ключ“. „Ви ляжете в неї, Маріє, ви ляжете в неї, не сказавши про те нікому нї слова. За рік я прийду, і тодї відпущу вам ваші гріхи“. Молодий сьвященник бентежить ся і терпить духом разом із нею, — і коли минув рік, він прийшов до неї. Коли відчинено скриню, то там не було нїчого, лише частина її

---

[1]) Про третю дитину пісня не каже.

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

В італїянській устній словесности находимо ще оріґінальнійший і далеко більше скомплїкований варіянт нашої історії. Основа його похожа на основу ґасконської казки, але подробиці розложені инакше тай скомбіновані з подробицями з инших казкових мотивів або з церковних леґенд про кровосумішника.

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

---

[1]) В бретонських оповіданях часто говорить ся про боротьбу ворона та білої голубки над домовиною вмерлого, поставленою на паркані від цвинтаря, яку вони сунуть крилами то на цвинтар, то поза цвинтар.

[2]) В другому варіянті, про який збирач лише згадує, переважує менше церковний погляд, і в скрині находять семеро поросят. — М. Др. (Переклад сеї пісні зроблено з рос. оріґіналу розвідки. Пісня надрукована в збірнику Luzel, Chants populaires de la Basse Bretagne, I, 88—95. — М. П.). В бретонській народній словесности є й пісня, в якій росказана історія сьв. Юліяна (Luzel, op. cit. I, 139). Друга пісня говорить відорвано про покаяне і навмисно вибирає найстрашнійші гріхи, аби показати силу покаяня. В ній виводить ся на сцену своєрідний Юліян-Едіп, у виді жінки. Три молодиці приходять у Рим, висповідати ся у папи; одна з них признає ся, що вбила свою матір і сховала трупа під листє тай збавила її таким чином церковного відсьпіваня. Сьвятий отець посилає грішниці до свойого секретаря, архієпископа, який замикає їх на три роки в покаянну кімнату. По трьох роках жінки лишають ся живі і навіть спасають своїх чоловіків, які вмирають разом із ними, після того як ті вернули ся з Риму. (Luzel, op. cit. I, 85—88).

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

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

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

себ то: я не родив ся, кінь мій теж, на руцї ношу свою матїр, син я доньки мойого батька. Царівна не може відгадати

---

[1]) Ortoli, Les contes populaires de la Corse, 128—132.

[2]) Ся дуже розпросторена приказка мусїла зразу бути также клєрикального походженя. Бодай по перед-азіятським варіянтам батько, який силує свою доньку стати йому за жінку, є иншої віри, напр. жидівської.

[3]) Та сама подробиця у De Gubernatis, Novelline di S. Stefano, нр. 9; M. Frére. Old Decan days, нр. 17; Hahn, Griechische und alban. Märchen, нр. 62, Götting. gelehrte Anzeigen, 1870, 1272—1273.

загадку, перебирає ся в мужеську одіж і йде ночувати в гостинниці, де стояв молодець, аби взнати його тайну. Се їй дійсно вдає ся, але досьвіта вона помилкою взяла на себе його одежу намісто своєї і через те мусїла вийти за нього замуж[1]).

Як бачимо, в сїй казцї, хоть і має вона в собі декотрі подробицї з клєрикальних оповідань, нема нїяких тенденцій; се лише калєйдоскопічна комбінація ріжних сюжетів, накиданих для розривки слухача.

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

Очивидячки простонародня фантазія хоче в сїй казцї спекати ся і страшенних для неї фактів і тенденції, занесеної в неї книжною, головно церковною лїтературою.

Таке змнякшенє церковної теми рішучим усуненєм фактичного гріха матери видно навіть у старій, зовсїм грубій своїми побутовими подробицями, датській піснї, наведеній В. Ґріммом (Altdänische Heldenlieder, Balladen und Märchen, 1811, 244—247. Der unrechte Bräutigam). З огляду на схожости та й ріжницї сеї піснї з українською, наводимо її тут цїлком:

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

---

[1]) G. Pitré, Novelle popolari toscani, нр. VI, L' indovinello (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, 1882, fasc. II, 183—189).

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

VI.

Західне походженє виданої Костомаровим історії сьв. Григорія тай польських казок на сю тему. — Імовірно, що оповіданя про Андрея Критського мають спільну византійську основу. — Руське оповіданє про Андрея вкупі з українським оповіданєм про Андрея й Марію Єгипетську та з фінською леґендою про пророцтва чинять осібний круг. — Які відносини української пісні про вдовицю, що виходить замуж за свого сина, до історії Павла-Находа-Григорія? — Імовірно, що первісна основа сеї пісні великоруська. — Здогади про новину чудесного елемента в народній словесности та про вбільшенє його під впливом церковним. — Додатки: I. Ґенеальоґічна таблиця варіянтів Епіпової історії. II. Болгарське оповіданє про Павла Кесарійського. III. Церковно-славянське оповіданє про кровосумішника Юду.

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

[1]) Пыпинъ, op. cit. 183, 184, 194.

На жаль, ті копії не видано анї цїлком, анї навіть кусниками. Видані 1878 р. петербурським „Обществомъ любителей древней письменности“ „Римскія Дѣянія“ (Gesta Romanorum) се звід, зроблений із двох рукописів, кн. Вяземского та д. Тіхонравова, без відповідного порівняня з иншими рукописами, в тім числї й тими, які є в петербурській же публичній бібліотецї. Кн. Вяземский думає, що його копія („Древнія повѣсти съ прикладами“) схожа з копією Царського нр. 711; зроблена вона, як видно з заголовка, — зрештою нового замісто старого, втраченого, — в Могилеві 1688 р. Екземпляр проф. Тіхонравова („Книга, именуемая притчи разума“), відки кн. Вяземский узяв три повісти для доповненя своїх 26, — переписаний, як можна судити з заголовної картки, ще пізнїйше, 1729 р.[1]). В екземплярі пр. Тіхонравова є й повість, поміщена вкінцї зводу, виданого кн. Вяземским, „Прикладъ о дивномъ промыслѣ Божіи и о почитаніи святого Григорія“. Обі частинї зводу видавець називає білоруськими редакціями „Gesta Romanorum“, засновуючи ся на тому, що мова, похожа на ту, якою вони писані, називала ся в старовину, особливо у Великорусів, польсько-славянською, литовською і навіть польською. Але в мові виданих кн. Вяземским „Римскихъ Дѣяній“ нема нїчого спеціяльно білоруського, мова-ж повістий, взятих із рукопису проф. Тіхонравова, очивидячки мова українського письменства XVI—XVII ст. Така мова „Приклада о дивномъ промыслѣ Божіи и о почитаніи св. Григорія“.

Полишаючи розсуд питаня про оріґінал отсього й инших оповідань надрукованого в Петербурзї зводу „Римскихъ Дѣяній“ иншим людям, які зможуть порівняти всї західно-руські тай великоруські копії тих історій одні з одними тай з польськими, коли вони будуть відкриті, — ми не можемо не завважати й тепер, що „Прикладъ о дивномъ промыслѣ Божіи и о почитаніи св. Григорія“ в петербурському виданю, очивидячки, відповідає „Прикладу“, згаданому д. Пипіним і иншим подібним „Повѣстямъ“. Порівнюючи сей „Прикладъ“ із повістю, виданою д. Костомаровим, бачимо між обома найблизшу схожість. Тіхонравовський варіянт української редакції лише трохи богатший фразами, так кажучи, більше літературний ніж Костома-

---

[1]) Отчетъ о дѣятельности общества любителей древней письменности за 1877 г. Приложеніе, нр. V, — на диво, відділене від самої памятки „Римскія Дѣянія“, 1878, I—II.

рівський, великоруської редакції. Імена в обох редакціях ті самі, злегка змінені: у д. Костомарова Пѣркусъ і князь Бургундіи, у д. Тіхонравова Паркусъ і князь Бургундійскіе. Обі-ж редакції властиво не що инше, як переклад латинської редакції, в роді напр. тої, яка ввійшла в Gesta Romanorum виданя Oesterley (cap. 81, ст. 399—409) під іменем „De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii papae“, де батька грішниці-матери названо Marcus, а побідженого Григорієм царя Dux Burgundiae. Вже сих подробиць зовсім досить, аби означити місце обох варіянтів в европейській літературі[1]).

До відблисків оповіданя в Gesta Romanorum належить і польське устне оповіданє, надруковане у Kolberga, Lud, XVII, 197—198, лише що в польському варіянті видно сліди простонародньої редакції:

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

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

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

---

[1]) Другий варіянт в Імп. публ. бібліотеці (Погодінської збірки), зрезюмований коротко Костомаровим у його статї „Легенда о кровосмѣсителѣ“, се властиво вкороченє першого варіянта. — М. Др. (Окрім початку сеї глави до оперед слів „В дуже гарній розвідці д. Пипіна“, все инше переведено (до кінця повисшого уступу в тексті) з рос. оріґіналу розвідки. — М. П.).

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

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

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

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

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

Цікаво, що ся простонародня редакція захопила декотрї книжні подробиці, але рівночасно змякшила й гріхи, касуючи подвійну кровосумішку, яка характеризує церковні повісти.

Другий польський варіянт отсеї повісти ще більше похожий на оповіданє про Григорія в „Римських Діянях“ і зберіг

---

[1]) Казку переводимо з польського оріґіналу. Затитулована вона „Kazirodztwo“ і записана в Люблинї на передмістю Пяски. — М. П.

подробиці книжного оповіданя аж до епізода з подвійною кровосумішкою включно, але в кінці сей варіянт не зважує ся росказати обопільне признанє сина й матери, коли той став папою: син прощає гріхи своєї матери, але не каже, хто він такий. (Wład. Kosiński, Materjały do etnografii górali beskidowych — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, вид. краківської академії наук, VII, 9, нр. 70, виложено в статї д. Bystronia, Polskie podania ludowe spokrewnione ze średniowieczną legendą o świętym Grzegorzu, Wisła, II, 1888, ст. 762—766[1]).

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

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

---

[1]) Тут мусимо згадати й оповіданє про Григорія, яке є в виданю д. Barącza, Bajki й т. и. zebrane na Rusi, 1886, 71—72*); але збирач не каже, від кого записав свій матеріял, чи від Русина чи від Поляка, тай окрім того видно, що він часто викладає його своїми словами, через те його матеріял не має взагалї наукової оріґінальности і може служити лише вказівкою, що звісна тема істнує в звісній околиці. В усякім разї оповіданє д. Баронча сьвідчить, що в прикарпатській країнї записано два варіянти, які є очивидною перерібкою з латинського або німецького книжного оповіданя про Григорія. В нім інтересні дві подробиці: 1) імя героя — Григорій і 2) нерішучість оповіданя представити Григорія плодом сьвідомої кровосумішки. В сьому варіянті Григорій родить ся від закоханих, які зразу не знали, що вони собі брат і сестра. Коли вони про се дізнали ся, то зараз же пішли в пустиню каяти ся. До ріжниць Барончового варіянта належить подробиця, що Григорій не був найдений рибалками в ріцї, але царівною — як Мойсей.

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

В усякім разї історія Андрея Критського мусїла бути занесена на Русь дуже рано, бо пустила корінь навіть в українських оповіданях. Ми здогадуємо ся, що й фінська леґенда, яку наведемо низше, вийшла з якогось руського жерела, може в новгородські часи[1]).

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

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

---

[1]) Початок отої казки похожий на початок історії Юди, через те вважаємо за потрібне навести тут, задля доповненя вказівок шведських перерібок історії сьв. Григорія, бібліоґрафію шведських редакцій історії Юди, які могли мати вплив і на повстанє фінської казки. Майже дословний переклад історії Юди надрукував P. O. Bäkström у своїй збірцї Svenska Folkböcker, Sagar, Legender och Afventyr (Stockholm, 1845, II, 198—206). Тут же вказані й датські варіянти тай друковані шведські виданя для народа. Є й німецький переклад шведської історії про Юду з виданя 1833 р. в Neues Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache und Alterthumskunde, B. VI, 1844, 144—153.

[2]) В тій історії Юда не тоне, бо кому призначено повиснути, той не може утонути. — М. Др. (Така нотка в болг. перводруцї. В рос. оріґіналї намісто того стоїть инша нотка, така:) Вкороченє її зробив іще давнїйше акад. Шіфнер у Bulletin historico-philologique de l' Academie de St. Petersbourg, 1855, XII, 378. Із Ерманового Архіва казка передрукована в Graesse, Märchenwelt. Італїянське вкороченє у D' Ancona, La legenda di Vergogna, 106—111. Лише д. Д' Анкона дарма називає сю казку згадкою про грецький міт: вона попросту зложена з двох церковних леґенд, які зайшли в Фінляндію лїтературним способом, — а що обі ті леґенди вийшли з грецького міта, се инша річ.

сподар, який усї їх розмови чув, пішов сумний до жінки тай оповів їй, що напророчили ті люди. Жінка перелякала ся й обоє радили ся що їм робити. Зразу хотїли вони вбити сина, але їм не стало сьміливости сповнити се, а потім поклали вони лишити дитину, нехай росте, тай почекати що буде, бо може ще пророцтво й непевне. В осени настав празник Keyri. Вони вбили ягня тай зварили, по старому звичаю, юшку. Зваривши юшку, відчинили вікно тай поклали на нього мнясо, аби простигло, а юшки насипали в тарелї тай ззїли всею родиною. Тодї господар нагадав пророцтво тай сказав: „А наші гостї ошуканцї; вони казали, що вовк ізз'їсть отсе ягня, а воно й стоїть перед нами в юшцї". Ззїли юшку, тай хотїли взяти ся за варене мнясо, аж воно впало з вікна на землю, а вовк — хап! і зз'їв його до остатнього кусника! Всї перелякали ся страшенно, побачивши, що перша половина пророцтва збула ся, і боячи ся, аби й друга не здїйснила ся. В роспуцї батько вхопив дитину з колиски тай хотїв розрізати йому горло, але мати прибігла й сказала: „Не вбивай нашої дитини, красше привяжім її до дошки тай пустім у море, нехай пливе, куди хоче". „Ну, гарно". Батько змінив намір, а про те зробив йому ножем маленьку рану на грудях. Мати взяла дитину на руки, вповила її гарненько, привязала до дошки тай пустила на хвилї. Хлопчик приплив до манастиря, де його й виховали, але що йому було нудно там, то аббат пустив його в сьвіт[1]). Молодець приходить до дому матери і в неприсутности батька наймає ся стерегти поле з буряками. Мати його дає йому рушницю тай наказує стріляти злодіїв. Наймит застрілює дїда, який набрав повен фартушок буряків. Господиня була рада тому, що молодий наймит застрілив злодія тай зварила йому гарний обід. Чекали вони, чекали дїда, і нарештї господиня пішла подивити ся, чи не чоловіка її вбив наймит. І справдї. „Нещасний чужинче, ти вбив мойого чоловіка!" „Та я-ж його не знав, го-

---

[1]) Про записку або инший предмет, на якому родичі написали історію хлопчика, в сїм оповіданю нема нїчого. Тут мати-жінка пізнає сина по шраму на грудях, подібно тому як в історії Едіпа, по переповідцї Гіґіна (Hyginus, Fabulae, 66 і 67), Едіпа пізнає старий слуга по шрамах на ногах. Подібні шрами подибуємо і в инших відгуках середновічних варіянтів історії Едіпа-Юди-Григорія: в старофранцузькому романї про облогу Теб (le Roman de Thèbe, див. напр. у Constans, op. cit. 109), у руській історії Андрея Критського тай відповідній їй українській казцї.

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

---

[1]) В рос. оріґіналї розвідки додано до сього нотку про те, що все дальше перекладено до слова, — ту саму, яка є далї в тексті болг. перводруку, про те, що кінець байки перекладений до-слова. Здає ся, се остатнє певнїйше, тому ми його й держимо ся. — М. П.

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

Починаючи відси ми перекладаємо фінську казку до-слова, бо кінець її особливо важний для порівняня з оповіданєм великоруським і українським[1]).

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

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

---

[1]) До речі, нагадуємо читачеви Гоголево оповіданє „Страшная месть“.

[2]) Кінець отсеї леґенди підходить близько до славянських леґенд про покаянє розбишаки та про найбільший гріх, як ось болгарський варіянт надрукований у „Сборнику за народни умотворения“, т. III, ст. 179—180. Ми гадаємо оглянути ті леґенди в окремій статї. — М. Др. (Переклад фінської казки роблено з рос. оріґіналу розвідки. — М. П.).

Був собі купець. Пішов він купечити в далекі краї, в далеку дорогу. В однім селї захопила го ніч і він впросив ся на ніч до одного газди. Газда був молодий, і жінка єго перший раз „спала в кут“ (родила). Тої ночи мала ся найти у неї дитина. Будит ся в ночи купець, слухає: на вікнї сидят три вóрони і розмовляют з собою. То були три ангели. Оден каже: Ци є? Другий каже: Ой нїт. Третий каже: Бо як би тепер найшов ся, то був би з него великий богач. За хвильку знов звідує ся перший: Ци є? Другий каже: Ой нїт. Третий каже: Бо як би тепер найшов ся, то був би з него великий жебрак. За хвильку знов звідує ся оден: Ци є? Другий каже: Ой є! Третий каже: Но, коль тепер найшов ся, то буде з него великий розбійник: вітця убє, а з матїрю слюб озьме. Як тото вповіли, стріпотали крилами і полетїли. Вчинив ся день, каже тот купець газдї вшитко, що чув. Тогди газда напудив ся і яв того купця просити, аби взяв з собою дітвача і дáде в лїсї спрятав (стратив). Купець узяв дітвача з собов, і як їхав через великий лїс, увидів великого гада і вер тото дітвача тому гадови, а сам поїхав далї. Гадав собі, що гад дітину піжре. Ай бо стало ся не так: гад напудив ся і утїк, а дитина жива лежала. І над'їхав тогди тим лїсом пяний чоловік і узяв з собою тото дітвача і привіз єго домів ід своїм дїтьом. І плекав ся той хлопчище разом з дїтьми того чоловіка, що го найшов, і виріс на ладного парубка. Добре му було у того газди, лиш єдно си кривдував, що всї го кликали: найда і сьміяли ся з него. Ненависно му було, що сини газди того прозивают го і посьмішкуют ся з него — так уже му було ненависно, що раз. Тогди він утїк від свого газди і пішов сьвіт за очи. Ішов він ішов, аж прийшов у єдно село і там наняв ся у єдного газди на службу. Служив він ладно: і газда єму був рад і він газдї. Раз виправив го газда пильнувати вівса від медведя. Узяв слуга собі пушку, розіклав коло колиби огонь і надслухує, чи не надійде медвідь. Слухає, слухає, аж чує, що у вівсї щось шелестить. Ніч була місячна, і він видів, у котрім місци рушав ся овес, і стрілив у тото місце. Як стрілив, тото впало і захарчало. Він гадав, що то медвідь і пішов дивити ся, чи великого вбив медведя. Приходит, дивит ся, а то не медвідь, лиш єго газда лежит мертвий, а з рани кров ся льлє. А тото було так: газда хотїв єго підглянути, чи він не спит, тай поліз у овес, а той гадав, що то медвідь, тай го убив. Ну, як він тото вчинив, напудив ся дуже, але єднако пішов домів

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

Сяк чи так, а поки не будуть означені докладнїйше найблизші жерела оповіданя про сьв. Андрея Критського, можна вважати очивидним, що руська повість, українські устні оповіданя про Андрея й Марію Єгипетську та виложена висше фінська леґенда представляють круг оповідань як найтїснїйше проміж себе звязаних і похожих. Із усїх оповідань, які нас займають, найбільше відокремлена українська пісня про вдовицю,

---

[1]) (Оповіданє даємо в оріґіналї, з рукопису д. Франка, доданого до рос. оріґіналу розвідки. — М. П.). Для повноти треба вказати й білоруські оповіданя про Юду Разбойнїка тай Андрея Крицкого, надруковані у Романова (Бѣлорусскій Сборникъ, III, 307—312; IV, 162—163). В ті оповіданя зайшли імена займаючих нас повістий про Юду й Андрея, та оба герої представлені не кровосумішниками, а розбишаками, які вбивають батька й матїр. Се варіянти осібної леґенди про найбільший гріх, яка повстала з комбінації біблїйного оповіданя про Лота з апокріфом про треблаженне древо та хрести, на яких роспятий був Христос і розбишаки. Ми займемо ся тою леґендою окремо, з огляду на її нові, в тім числї й болгарські варіянти. В білоруськім оповіданю про Андрея Крицкого покаянє схоже з леґендою про сьв. Григорія, а окрім того Андрей усе говорить: помилуй мя, Боже, помилуй мя. Ми зовсїм лишаємо на боцї скомплїковане оповіданє в початку Костомарової статї „Легенда о кровосмѣсителѣ". Костомарів каже, що чув те оповіданє в схожих що до основи змісту тай ходу подій варіянтах у кількох ґуберніях (Истор. моногр. I, 1872, ст. 309), але нам бачить ся, що славний історик зільляв ріжні варіянти оповідань і навіть пісень ув одну повість, додаючи при тому, задля звязи, й дещо від себе. — М. Др. (Початок отсеї нотки до слів „помилуй мя" перекладаємо з рос. оріґ. розвідки — він написаний на остатній картцї Охримовичевого оповіданя), а кінець уже з болг. перводруку. — М. П.).

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

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

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

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

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

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

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

---

[1]) В варіянті Д. замісь наведених трьох рядків (2—4) стоїть:

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

Варіянт З. починає ся так:

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

(Виправляємо всї цітати по Чубинському, бо в болг. перводруцї і навіть у рос. оріґіналї розвідки вони поплутані. — М. П.).

[2]) Остатнї два рядки цітуємо задля (великоруського) слова „меня". — М. П.

Ще до ліса не дойшов,
(А) вже мене зьвір найшов (українськ.) *
Підожди, підожди,
Немножечко погоди, —
Господу Богу помолюсь,
Государю отклонюсь,
Тай на той сьвіт готуюсь[1]).

Не вважаючи на те, що сей варіянт записаний у Черкаському повіті Київської ґубернії, ми маємо право, виключивши кілька віршів, зазначених межи зьвіздочками, та змінивши вимову слів, признати його зовсім великоруським. Нам лишає ся повторити бажанє, висловлене в иншому місці: про те, аби як найшвидше була досліджена колишня Слобідська Україна та Земля Війська Донського, країни, де здавна стикали ся та змішували ся Великоруси й Малоруси і де ми можемо найти чимало даних для рішеня питаня про взаємний вплив обох народностий у складаню оповідань і пісень. Поки що ми маємо два варіянти займаючої нас пісні, записані д. Манджурою: перший в Александровському повіті Катеринославської ґубернії, а другий у Валковському повіті Харківської ґубернії, котрі, яко не надруковані, наводимо в нотках[2]). Вони цікаві, раз тому, що

---

[1]) Чубинський, Труды, V, ст. 924, 925. — Коли се було написано, ми дістали ріжні матеріяли від Я. П. Новицького з Маріупольського повіту Катеринославської ґубернії. Ся місцевість іще українська, але близька етноґрафічній межі. Серед записаних д. Новицьким пісень є й така: „Ой у нашого царя, Появилась новина́. Удовушка молода, Уродила два сина і т. д. Син далї називає ся забродчик.

[2]) I.

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

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

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

(С. Алексїєвка, Александр. пов.).

II

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

Ось нарештї майже зовсїм великоруська пісня, записана тим же роботящим збирачем, яка, здає ся, належить до одного цикля з попереднїми:

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

А в тому же кораблї
А два донцї-молодцї
Один сидить на носу,
Чеше русую косу,
Другий сидить на рулї,
Праве рулем по водї,
Та роспитує її.
Ой, ти вдова, удова,
Чорнобрива, молода,
Чи любиш ти донця,
Чи підеш ти за донця?
За старшого сама йду,
За меньшого дочь даю.
Який тепер сьвіт настав —
Син матері не нізнав;
Ой як минї тебе брать,
Шо ти минї рідна мать.

(Валковськ. пов. Харківськ. ґуб.).

Тут герой донець повернув ся в „атамана чорноморця“ і дістав 40.000 товаришів (те-ж донців). Мотив, чому він убиває вдову, не названо, вкінці дороблено покаранє за вбивство в новійшому дусї. Пісня взагалї неповна, а все-ж таки, бачить ся, ми маємо тут дїло з історією вдовиного сина-кровосумішника, який тут убиває матїр за те, що вона готова вийти за нього замуж. Подібно тому як у наведеній висше казцї про Андрея, він убиває матїр після її признаня.

Звязь що йно наведеної пісні з кругом пісень про кровосумішку виступає яснїйше при порівняню її з отсим варіянтом, у якім до доволї розпростореної української пісні про поворот війська з походу додано мотив і вірші з пісні про вдовицю, що виходить за сина:

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

---

[1]) „Сьвітили“ написано в рос. оріґіналї самим Драгомановим; у болг. перводруцї стоїть „осьвітили“, здає ся, хибно. Зрештою „сьвітили“ се може вкорочене слово зам. „осьвітили“, і в такім разї треба би писати „'сьвітили“. — М. П.

[2]) Два остатні слова вирвані в рукописї (письма самого Драгоманова), видно лише „дов“ і „жъ“; у болг. перводруцї слово „аж“ пропущено, але, бачить ся, воно повинно стояти. — М. П.

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

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

В отсім варіянті вдовиця не хоче виходити замуж, але ся відмова, очивидячки, пізнійша перерібка: корабель і козак, який „листи читає“, все те взято просто з пісні про кровосумішку.

Чекаємо инших варіянтів, які потвердять виведену нами з аналізи попереднїх оповідань і пісень доконечність істнованя великоруської пісні про кровосумішника, яка мусїла послужити за оріґінал і для української, як ся остатня для білоруської[1]).

Але де би, в якій области в Росії не склала ся займаюча нас пісня, се властиво питанє другорядне[2]). Важнїйше те, що ся пісня склала ся в усякім разї з оповіданя, яке не має нія-

---

[1]) У нас є білоруська пісня, надрукована в „Гродн. губ. Вѣдомостяхъ“ (на жаль, не знаємо нра), в збірнику д. М. А. Дмитріева, затитулованім недокладним терміном „Пѣсни западно-русскаго (?) народа“, — майже зовсім українська, але з ось яким кінцем:

Чіго здзєнчік уґлядаєш,
Чі удоукі нє знаєш?
Я удоуку знаю,
У удоуки праули питаю:
„Ці любиш ти мене,
Ці пайдзєш за мєнє?
— Я за цєбє не пайду,
Я за твайґо таваріща
Сваю дочку аддам*).

*) Переписуємо сю пісню з рос. оріґіналу розвідки (руки неб. Іл. Гарасимовича); в болг. перводруцї ось які відміни: зам. „чіго“ — что, зам. „здзєнчік“ — зденчік, зам. „удоуки“ — удовоцки, зам. „ці“ — „ци“ (теж зам. „чі“ — „чи“). — М. П.

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

[2]) Вважаємо незайвим вказати й анальоґії між галицькими варіянтами пісні про вдовицю та польським оповіданєм про Яся в початку й кінцї. — М. Д. (Ся нотка є лише в болг. перводруцї. — М. П.).

кого місцевого значіня, анї побутового, анї мітичного[1]). Двох-трьох подробиць фантастичного характеру, які подибують ся в варіянтах розібраних пісень, або в народнїх оповіданях, зовсїм не досить на те, аби супроти стільких указаних висше рисів коінціденції варіянтів пісень і оповідань наших із книжними леґендами, давати їм народнє мітольоґічне значінє та здогадувати ся про давнину істнованя їх у нас, на місцї. Дїло в тім, що фантастичний сьвітогляд, се рис, розуміє ся, старинної первісної культури, але старинної в розуміню культурнім, а зовсїм не хронольоґічнім. Маса народу й доси думає первісним спо-

---

[1]) Про яке будь побутове значінє подібних пісень і оповідань чудно й казати, а через те, — завважаємо до речі, — чудно й містити такі пісні серед побутових. Коли на Українї й істнувала, як і треба думати, в незатямні часи невередливість у полових відносинах, то й сама память про те давно стерла ся, так що й повставати проти неї не було ніякої підстави вже добрих сїм-вісїм віків. Коли слїди первісної культури що до того лишили ся ще в декотрих місцях у Великоросії (спохацтво та звязь из сестрами, мало зрештою доказана — див у д. Михайловского, Борьба за индивидуальность, Отеч. Записки, 1876, I, 182—183), то й тут загальне правило народньої моральности теж дуже давно тай ясно осьвідомило ся, бодай теоретично. Ся проста сьвідомість без хитрощів церковних грамотїїв висловила ся і в народній поезії — в билїнї про Иллю Муромця, як він вирубав увесь рід „Соловья разбойника“, якого дїти були „въ единый ликъ“, бо він поженив своїх синів із доньками, „чтобъ Соловейкинъ родъ не переводился“ (Кирѣевскій, Пѣсни, I, 37). А в тім, ми найшли в однїй із великоруських пісень, записаних у Курській ґубернії, натяк на побутову кровосумішку:

На ряки, на речюшки,
На пяску, на камушку
Силязень касицы вьеть,
Утушка палошшитца,
Девушка харошшитца.
Баяря дивуютца;
„Ни дивуйтяся, баяря,
Ни дивуйтясь, гаспада!
Я сваимъ харошиствамъ
Батюшку састарила,
Бизъ ума наставила,
Бизъ ума, бизъ разума
Тихаю паходаю,
Вежливаю пагавораю,
Нисками паклонами,
Чястыми пацаловами.

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

собом і може й найпізнійшому оповіданю навіть про історичну особу надати риси фантастичні[1]).

Доходячи до питаня, на скілько присутність чудесного елєменту в якімось народнім оповіданю можна взяти за доказ, що те оповіданє повстало тай істнувало ще в старинні часи у народа, у якого находимо його тепер, ми стаємо й перед одним із найкапітальнійших предметів у досліді народньої словесности.

Ще недавно панувала між европейськими вченими думка, що всї народні умотвори, які визначають ся фантастичним характером, се спадщина по глибокій старовині, ще з поганської, перед-християнської епохи. Ся думка не пропала й доси в західній Европі, та ще більший авторітет має вона серед Славян. Ми бачили се з поглядів ріжних учених про наші оповіданя, які вважають ся по більшій частині за останки старинних, поганських переказів нашого племени. Але при складаню подібних судів робить ся величезну методольоґічну помилку: матеріяли, які представляє народня словесність, беруть ся тай мірять ся абсолютними й самовільними мірами. Аби розріжнити в тім матеріялї поганський елємент від християнського, богато вчених користує ся зовсїм абстракційним християнством, яке істнує лише в ідеях сьвітлїйших сучасних християн, себ то тим, на яке мав уплив протестантсько-деістичний рух XVII ст. Все, що в народній словесности не підходить до тої мірки, признає ся за поганське в розуміню перед-християнського поганства. Таким чином поясняє ся той матеріял у народній словесности, який руські вчені назвали живим слово „двоєвірство“.

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

---

[1]) Такий напр. козак Нечай або Палїй, що побиває війська „сорок тисяч“, як і мітичні тай казкові герої, але через те не перестає бути історичним героєм, а зовсїм не робить ся останком давньої билїни мітичного або взагалї старинного походженя. — М. Др. (Сеї нотки нема в болг. перводруцї; є вона в рос. оріґіналї розвідки (2-ої редакції, з 1876 р., переписаної неб. Гарасимовичем). Пізнїйше, як ми бачили з III т. розвідок Драгоманова (ст. 210—214 і д.), остатний показав докладно, під якими впливами говорить ся по фантастичному про Палїя в українській народній словесности. — Все доси перекладене, починаючи від першого цітата з Чубинського зроблено з рос. оріґіналу розвідки. Все дальше, аж до самого кінця розвідки, перекладено з болг. перводруку, бо рос. оріґіналу я поки що не дістав. — М. П.).

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

А по правдї, то історичне християнство, яке засвоїли собі наші прадїди в середнї віки, як і прадїди инших ново-европейських народів: Ґерманцї, Кельти, Фінни й т. и. племена, було дуже далеке навіть від систематичного деізму (тим більше від раціоналїзму), було пройнято полїтеїстичними (поганськими) і при тому дуже скомбінованими представленями, як у ріжних сторонах з богатою мітольоґією: Сірії, Єгиптї, Малій Азії, а нарештї було відчинено на ще більше східні впливи: вавилонський, персидський, індійський, етіопський і т. и. Давні християни не відкидали поганських богів, а мали їх за дияволів, і таким чином зовсїм не відчужували ся від давних мітольоґій; окрім того старі християни повертали повірки тай оповіданя всїх (поганських) народів у християнські: так напр. єгипетський бог Анубіс переміняє ся в сьв. Христофора, Геліос у сьв. Иллю, Горос у сьв. Георгія й т. и. Таким чином сьвітогляди Єгиптян, Малоазійцїв і т. и. народів, обдарованих палкою фантазією, були перенесені до спільного скарбу християнських поглядів іще перед розпросторенєм християнства з Середноморського басейна між варварськими народами Середної та Північної Европи.

Ті народи жили серед далеко біднїйшої відносно природи тай на низькому культурному рівнї, через що й їх поганство було властиво біднїйше фантастичним елєментом нїж поганство південно-европейських, азіятських або північно-африканських народів, або християнство в III—IX ст., яке було пройнято останками поганської культури ріжних старинних народів. Ось чому розпросторенє християнства між тими варварськими народами мусїло вбільшити чудесний елємент у їхнїх сьвітоглядах, обогатити, а по части й сотворити їхню двоєвірну мітольоґію. Окрім того вхід середновічної християнської епохи з її арґументаціями між тих варварів мусїв сотворити у них цїлий ряд моральних уяв, які видають ся чудними з деістично-раціонального погляду, але які можуть бути названі поганськими лише в найширшому, а не звичайно - церковному значіню слова.

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

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

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

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

---

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

[2]) Henry Estienne, Apologie pour Herodote, XXXVII, 4.

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

Взагалї олень грає пророцьку ролю в богатьох західно-европейських середновічних леґендах. Одна з найбільше розпросторених старших леґенд того рода, се леґенда про наверненє на християнство сьв. Пляціда, пізнїйше сьв. Евстахія. Тут бачимо ясний примір, як середновічні духовники казали зьвірям пророкувати, — примір, який не має нїчого спільного з місцевими европейськими передхристіянськими повірками: коли Пляцід переслїдував оленя, то побачив між його рогами роспятє й олень, як колись то Валаамова ослиця, сказав слова, якими був навернений колись Савло на християнство: „За що мене переслїдуєш?“ Олень представляв ся ще в римських катакомбах як символ людської душі тай християнина, який хрестить ся в Йорданї, згідно зо словами псальма: „Як олень іде до води, так душа моя йде до тебе, Боже“. Образ оленя, нападеного львом, представляв з давна самого Христа в його боротьбі з Сатаною[1]).

Розуміє ся, що середновічні духовники стосували ся до умов житя, в якому лови грали велику ролю, але як би був олень не згадував ся так часто в біблії, а роги його не нагадували були Христового хреста, якого культ був дуже розпросторений, то розуміє ся, що лише з місцевих европейських матеріялів важко було би повстати тим леґендам про оленїв, які тепер дуже розходили ся в середновічному християнстві. Так само й з иншими зьвірями — свиньми, собаками й т. и. Не виходячи з меж наших леґенд, покажемо ще один примір: у леґендї про Юду росказує ся, що коли він був малий і вкусив Христа, то з нього (Юди) вискочив біс у видї чорної со-

---

[1]) Alfred Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen âge, 1843, 171—6. У тій книжцї, особливо в III-тій главі можна найти богато примірів на потвердженє нашої гадки. А з таких збірників, як Legenda Aurea, Contes devots, можна бачити, як то християнські книжники зберегли цїлу клясичну мітичну зоольоґію (кентаври, сатири й т. и.), вбільшили її ще гебрейською, єгипетською, індийською тай перенесли в північні сторони. Коли середновічні черцї бажали особливо піднести в очах вірних се або те сьвяте місце, сю або ту релїквію, то тут уже їх запопадливости в натовплюваню чудес не було міри. Старий український переклад леґенди про сьв. Пляціда з усїми згаданими подробицями находить ся в петербурському виданю „Римскихъ Дѣяній“, II, 300 і д.

баки[1]). Ми бачили висше, в бретонській пісні, ролю, яку грала біла голубка в пробованю праведности душі. Ще в найдавнійших леґендах душі мучеників (напр. про сьв. Євлампія) та сьвятих відлітають у виді білих голубів[2]). Слідячи символічне значінє голубів, ми дійдемо через християнське сьв. письмо в країну старинних семітських релїґій[3]).

Взагалї, беручи все чудесне в народнїх оповіданях, — як се робить більшість тих, які пишуть про такі предмети і особливо більшість славянських письменників, — за останки старинних мітольоґій, а все чудесне в середновічних духовних леґендах за останок місцевого поганства, ми втратили би всякий

---

[1]) Du Méril, Poesies latines du Moyen âge, 352, прим. 2.

[2]) Ibid. 319.

[3]) Про голубів пор. Maury op. cit. 178—186. Чи можна напр. узяти здержливість Великорусів від мняса з голубів за що инше, що мало би початок у місцевому поганстві, а не просто за результат церковного впливу? Або напр. чи не відблиск сьв. письма, де смерть і похорон порівнює ся з весїлєм, те, що на Україні в деяких місцях (наші відомости зібрані сьвященником села Плоского, Ніжинського повіту Чернигівськ ґуб.) мерця посипають зерном? Такий вплив видно і в досить розпростореному й серед Славян віруваню, що воли й конї і взагалї зьвірі говорять перед Різдвом і перед Новим роком (пор. Чубинський, Труды, I, 48 і нашу збірку „Малор. нар. преданія и разсказы“, 4; Grohmann, Sagenbuch von Böhmen, I, 309). Така-ж повірка істнує й у західній Европі. Вона звязана з різдвом Христа в яслах і з піснями того роду:

Cognovit bos et asinus
Quod puer erat Dominus.

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

здоровий науковий ґрунт. Ріжносторонній, порівняно-історичний, статико-дінамічний дослїд мусить власне показати нам, як повставали на ріжних рівнях культурного розвою звісні образи й віруваня і як вони приспособляли ся, росли, зміняли ся при нових культурних умовах, а особливо як переносили ся із країни в країну штучним способом, як сим разом, за впливом християнської церкви.

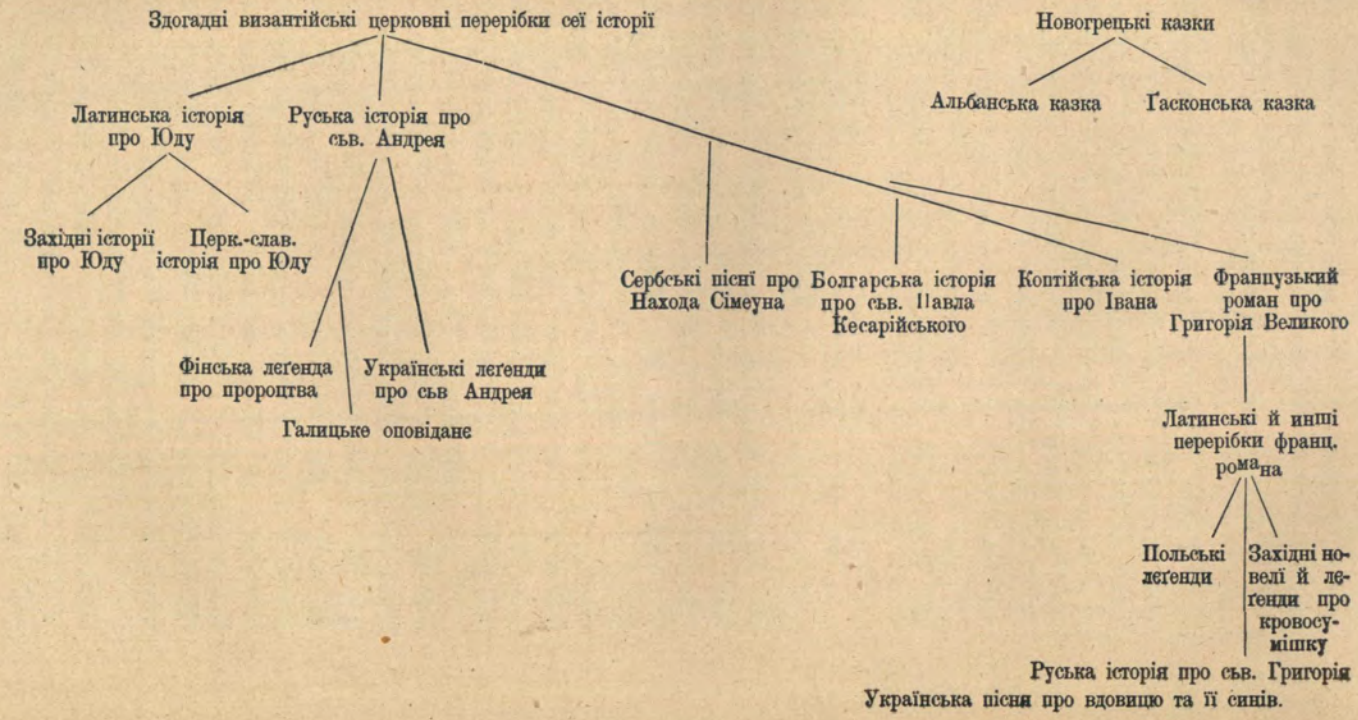
ДОДАТКИ.

I.

Ґенеальоґічна таблиця варіянтів історії Едіпа.

Малоазійські та геленські кровосумішні космічні міти.

Історія Едіпа, Телефоса й инших у клясиків.
(етичні, — фаталїстичні).



II.

Болгарське оповіданє про сьв. Павла Кесарійського.

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

Слово ст҃го ѻ҃ца нашего Ї҆ѡа́нна Зла҃ѹстаго о дш҃е́вно покая́нїе.

Л. 104. Ко́лко се а҃нлы ра҃ѹвать на нб҃е́то ѻ҃ е҃дного грѣшника, кога́ се пока́е, не́жели за праве́днаго, а҃ ми̑ послу́шайте бл҃ве́нїи хр҃тїане да ви ка́же҃ чю́до що сь е сто́рило.

Бѣ́ше нѣ́кой ц҃рь Ї҆ро́нь и҃ме тому́, по си́чкаа Кесарїа. и҃ роди сн҃а и҃ дьцера҃. и҃ на́поконь ѹмрѣ̀ Ї҆ро́нь ц҃рь, и҃ ц҃рца тамѹ́, а҃ то̀ ѻ҃ста̀ сн҃ь мѹ̀ и҃ дьцера҃ мѹ. и҃ дрьжа́ха земла҃ та ба́цина с҃и. и҃ ѿ дру́гыго ца́ра и҃щѣ́ха сестра̀ мѹ и҃ полови́на ѿ земла҃ та, а дру́гы҃ царь зе́маше бра́та и҃ за зе́тъ се́бѣ, и҃ полови́на ѿ земла҃ та. и҃ зговори́ха се бра́тать и҃ сестра̀ та, и҃ ре́коха, что̀ де сто́ри҃ ка́то е҃ди́нь зе́ма сестра̀ та и҃ полови́на ѿ земла҃ та. та ще́ да се́ раѕси́пе ц҃рство то и ба́цино. А҃ ми зѐ бра́та҃ сестра́ си, и҃ дрьжа́ха царство то ба́цино си҃. И родиха с҃на, и ре́коха: не прили́ча на́мь да дрьжи҃ това дѣ́те, за що́ тое ѿ бра̀та и҃ ѿ сестра̀. А҃ми́ напра́виха ковчегь и҃ напи́саха кни҃га, и҃ вло́жиха ѹ҃ ковче́гатъ сьѐ дѣ́тето. и҃ ре́коха: това́ е дѣ́те ѿ брата́ и҃ ѿ сестра̀, и҃ ту́риха го ѹ мори́ то, ко́ го намѣ́ри знае какво е҃. И на́поконъ ѹмрѣ̀ баща̀ мѹ, а҃ то̀ ѻ҃ста̀ майка мѹ и҃ дрьжѣ́ше си҃ ц҃рство то. И тогива ѻ҃н'зи ко́вчегь зе́ го вѣ́трь и҃ зане́се го въ зе́млю Ї҆ро́д'скую. и҃ найде́ го е҃ди́нъ калу́герь, и҃ме тому́ Є҃рмо́а, и ськры́ кни҃га та, а҃ то ѡ҃хра́ни дѣ́те то, и пора́сте, и ста́на кни́жень и ю҃на́кь тврьдѣ́, та́ прѣ̀ Ї҆ро́д'скаа земла҃. И разбра̀ ма́ика мѹ оти и҃ма ц҃рь мла́дь по ѡ҃нѣзи земла҃ и҃ не зна́еше ѻ҃тїе с҃нь и҃ а҃ми̑ пу́сти кни҃га до нїего да го̀ ѹзме за мѣ́жа. И сто́риха годе́жь сь ма́ика си҃ да и҃ зе́ме за ц҃рца се́бѣ, и҃ да бѣ́де ц҃рь по си́ч'ка Кесарїа҃, и҃ме

тому бѣше Па́вель, и доидѐ при Ермо́ла калу́гера да го бл҃ви. и рѐ му Ермо́ла: ѿ си́нко Па́вле, да бы̀ зна́ѩль ты̀ как' си́ и҆ѩ̀ то си̇ тати̇ неприли́че ни̇ по то́изи свѣ́ть да хо́диш, а҃ нѣ̀ да цр҃твуваш, и҆ рѐ му Па́вель: заѩ̀ ми не прили́че да цр҃вамъ? а҃зь е҆́сь мѣ́дрь, а҃зь е҆́сь ю҆на́кь, а҃з есмь кні̇жень: и҆ на разумѣ́квамь и҆ на зло̀ и҆ на добро̀. и зѐ Ермола кні̇га и҆ да́де му ѩ҃ и҆ ре́че му: чьти да ви́диш, ѩ̀ си́ ты̀. а҃ Паве́ль зѐ кні̇га та, и҆ не цѣ̀ да ѩ҃ чьтѐ, ами̇ а҃ да́де е҆дному момку́, а҃ то́й вьсе́дна на ко́нь и ѿи̇де вь Кесарі̇ю, и҆ тога́зи сми́сли кні̇га та ѩ̀ то́му бѣ́ше да́ль Ермо́ла. и ѿи̇дѐ на скри́то мѣ́сто, и҆ проче́те ѩ҃ и҆ видѣ́ ѩ̀ ду́ма; и запла́ка жа́лко, и҆ вѝаше са твьрдѣ́, и ду́маше. ѿ те́жко ме́нь те́жко ме́не ѡка́нному. как'мь трьпѝ земла҃ та, та мѐ не погльне жи́ве, а҃ ми̇ и҆ а҃зе и҆ѩ̀ да ц҃рва҃. и҆ ѿ тога́зи не пристьпи при ма́йка си̇ ни́какь. и҆ ц҃рца се чю́дѣше, какь не дохо́жда при нѐа на посте́ла та. а҃ Па́вель на сѣ́кои ве́черь вла́зѣше оу сво́а та си̇ келі̇а҃ и пла́чѣше твьрдѣ́. и҆ попи́та ц҃рца е҆дно́го момка̀, и рѐ: за ѩ̀ е гри́жень ц҃рь. и҆ рѐ мо́мькать: Кні̇га и҆́ма дѐ то му ѩ҃ да́ль Ермо́ла калу́герь, и҆ чьте а и҆ пла́че. и҆ рѐ ц҃рца: и҆ а҃зь да ѿи̇да да чю́а кні̇га та ѩ̀ ду́ма. и҆ до́доха и҆ и҆ позна ѩ҃ и҆ рѐ: о҆́лелѐ, те́шко ме́не те́жко ме́не като́са и҆з'мами̇х; те́жко ме́не, си́н'ко мо́й, та҃ не со́сели ме́не грѣ́хь сьс' бра́та си, а҃ми ѩ̀ сь с҃на си да са҃ прѣлькстѣ, и҆ ка́за сичко с҃ну си ка́кь е҆́ било̀ и҆стѣ́н'скы̀. и҆ то́изи ча о҆́льче́ са ц҃рца 8 чюде́тиѩ, и҆ сѣ́кый д҃нь ѹку́сюваше по е҆́. тро́хи хлѣ́вець сь пе́пель. и҆ доидѐ Павель при І҆ѡанна Зла҃стаго, та му ка́за си́чко. А҃зь І҆ѡа́нь като чю́хь това̀ безько́н'ство, тога́зи мо́а та душа умалѣ́ на мѐне, и҆ косми́те мой и҆спра́виха се на главь' та ми, и҆ ср҃це то се моѐ сьщи́ са, и҆ ре́ко̀х, бра́те дѐ такъв'зи гр҃х да и҆́ма исповѣ́дь, или проще́ние, тога́зи Па́вель припа́дна и҆з голѣ́ гла҃ ви́каше и ду́маше: ѿ вл҃ко Зло҃усте, ты ма на смрьть прѣда́и. И а҃зь І҆ѡа́нь зна́ѩ̀х е҆дна̀ ада̀ ма́лка у море то, гдѐ об'ка́лѣ вода̀ на о҆́колу, и вьтрѣ́ имаше стльпь мра̀морѣ́нь. и҆ тамо приве́дохь Па́вла усрѣ́дь стльпать, и окова́х'му и҆ рьцѣ́ те и҆ нѡзѣ́ те, и заключих'го вьтрѣ́ стльпать с҃ь желѣ́зни ключове. И Павел' ми рѐ: кога̀ ще́шь да до̀при ме́не пакь вл҃ко ст҃ыи, и҆ а҃зь фрькли̇х ѿ ключа та в' море́то, и҆ ре́ко̀х: тїа ѿ ключа кога̀ и҆злѣ́зать и҆з море́ то, тога́ва ща̀ до̀при те́бе: и҆ ѿи̇до́х' си̇ вь сво̀а патрїа́рха. И мина́ха се ві҃. го́динь, и҆ въ еди́нь д҃нь на бл҃говѣщени̇е прѣ́ст҃ые б҃ца, доне́соха ми ри́вы прѣ́сны; и҆ намѣри̇х у една̀ ри̇ка ѿ ключе, и҆ почю́дих' се и҆ не пи́то̀х да гы̀ позна́ѩ, като́ са ми́нале то́лкози годинь. и҆ вь е҆дна̀ но́щь сми́сли̇х за Па́вла, и҆ на утрѣ́ ка́захь на бра́тїа и҆ ре́ко̀х: жи́вь е҆́ г҃ь, и҆ жи́ва ду-

ша, дша моа, да йда й да вида тамо на бн'зи стлпь. й Фйдох й очуди ф ключе те, й фанеха се, й отворих. И видех Павла че свети като слнце. И міро тече из'лице то негово. И як' мене весело ми говорише: радуисе учителю добре. й благиу'се ф него, й причести'у'го, й тогіва си предаде дшта в' рце Бжіи. И напоконь Фйдох при негова маика, й тіа намери спсеніе на дш та си като се покаа ф сичко срце. Чіоу'те ли блвеніи хртіане, какьвь грех прощава ГЬ, де то се чакь покае сь сич'ко срце.

III.

Церковно-славянська історія кровосумішника Юди.

Викладаючи історію кровосумішника Юди, Костомарів не каже, відки її взяв. Дякуючи чемности звісного галицько-руського письменника, д. Ів. Франка, ми дістали отсе копію церковно-славянської історії, подібну якій мусїв мати в руках Костомарів. Для повноти документів даємо тут отсю копію, але перше мусимо сказати про неї кілька слів, на підставі приватних інформацій д. Франка: Оповіданє про Юду найдено було д. Франком у досить подертій книжці, яку він дістав від одного селянина з Зазулинець (Городенського повіта в Галичині). Се рукописний збірник, який належав сьвященникови Ілиї Яремецькому Біляхевичу. Зразу він писаний у Путненському манастирі на Буковині, а потім у Хелмінці (Хотинського повіта, в Бессарабії) між 1741 і 1751 рр. В книжці поміщено ріжні твори церковно-славянські та малоруські, богословського змісту, канонїчного або апокріфічного характеру, напр. ріжні слова, резюме біблїйних книг, виписки з апокріфічного євангелія про дїтство Христове, напр. оповіданє, як то Христос сотворив 12 воробців, виписки з „Перло драгоцѣнное, обширно“, „Хожденіе Богородицы по мукамъ“ (без початку), кілька „віршів“ (пісень) на коляду й великдень і бібліоґрафію канонїчної тай апокріфічної лїтератури. Оповіданє про Юду переписано з якоїсь далеко старшої ніж XVIII ст. редакції, мовою, в якій нема малорусизмів. Вплив остатних видно лише в правописи, яка зрештою не консеквентна.

Сказанїе учителя церковнаго Їеронима ст҃аго о Їудѣ Предателѣ Гд҃а нашего Иисуса Христа.

Бисть нѣкїй мужъ во Їерусалимѣ имене Рувимъ, именовашежеся инако Симонъ, отъ колѣна Данова, о немже пишется: Да будетъ Данъ змїя на распутїи; отъ коего колѣна имать народитися Антихристъ. Сей Симонъ їмѣяше жену їмене Цикорїю. И зачатъ Циборїя сина, и уснувши сонъ видѣ. Воспрянувшижеся ѿ сна страхо҃ велїимъ ѡдержима бысть; со воздиханїеже и сѣтованїемъ мужу своему начатъ повѣдати глѧ: Видѣхся, рече, рождши сина зѣло злаго, иже явися всему роду нашему виною погибели. Ко нейже мужъ рече: Пустошная и слишанїю недостойная глеши, лукавїй бо дхъ оустраши тя. Кнемуже рече жена: Яще, рече, немедлѣвши, аще зачну во чревѣ и рожду сн҃а, без всякаго оусу҃нѣнїя, не лукавїй бо духъ оустрашимя, но токмо естъ откровенїя истинно. И авїе в то время зачатъ во чревѣ. Приспѣвшу же времени рожденїя, родися и҃ синъ. И вострепеташе зѣло о немъ, и что би ему сотворити, мыслящу во себѣ глюще: оубили бихо сн҃а своего — оужасно естъ; такоже и питати губителя рода своего и се небездѣлно естъ. И авїе написавши на картѣ їма ему Иуда купно со ни҃ кложиша во ковчежецъ и на море пустиша. Волни же морскїя принесоша его во островъ нарицаемїй Їскарїотъ, и отъ сего острова Іуда Скариотскїй наречется. Острова того царева жена не имѣяше чадъ; сїя вто время изїйде ко морю оутѣшитися, ї видѣвши ковчежецъ влаюцїйся при брегу моря, повелѣ его взяти и отворити, хотя видѣти бывшея в нем. И обрѣте вне отроча красно, и воздхнувши в себѣ рече: оувїй мнѣ неплоднѣй! Хотѣла би и азъ таковое имѣти чадо, да не остане тще без наслѣдїя царство мое. И сего ради во тайнѣ повелѣ отроча сїе кормити, и себе бити непраздну лестно рече, по сихъ и родити младенца солга. И все ея царство слава велїя изїйде о семъ, яко царица роди сн҃а.

Мужъ ея царъ яко не знаяся о семъ во правду вомѣняше и радовашеся зѣло сн҃а ради рождшагося, и вси людїе его со нимъ ликоваху. Сїе отроча по чину царскому и благолѣпїю питати царъ повелѣ. Не по многомже времени царица зачевши во правду от сѣмене мужа своего во время свое сина породи. Егдаже оба младенца подрастоша и бяху всегда играюще со собою, Іуда сн҃а царева многажди оуничижающи бїяше и множицею плакати отроча творяше. Царица же сїя видя зѣло скорбяше на Іюду мно-

гажди бїющи его, знающи, ꙗко нѣсть сн҃ъ ея. По времени же немалѣ не ꙋтаисѧ неправди дѣло, но ꙗвѣ всѣмъ открисѧ, ꙗко Їюда нѣсть сн҃ь царевъ, но на мори обрѣтесѧ. Сїеже Їюда оучувши оустидѣсѧ зѣло, и брата своего мнимаго, сн҃а царева оубивъ. Оубоѧшижесѧ надлежащїѧ себѣ бѣди, да не и сѧ̃ того ради оубїенъ боудетъ, оутѣкъ и прїйдетъ во Ї҆ерл҃и с тѣми, иже дань отдати принесоша цареви, и прилѣписѧ ко слоуга̃ Пилатовѝ, бывша вто время Ї҆гемонѡ̃ Ї҆ерлимлѧнѡ̃. Ꙗ понеже вещи подобни себѣ оудобъ смѣситисѧ могутъ, прїиде ко Пилату и оугоденъ ему бисть. Пилатъ же оувидѣвъ Їюду ꙗко нравѡ̃ подобенъ ему, прїѧтъ его во дворъ свой. Не по мнозѣмже времени начатъ зѣло любити его, и сотвори того старшину и строителемъ дому своему, и вси слуги отъ мала даже до велика послушаху его.

Случижесѧ во единъ отъ днїй, ꙗко Пилатъ возираше издому своего на нѣкїй садъ недалече сущїй от двору его, и видѣ въ немъ ꙗблока зѣло доброзрачни, отъ нихже желаше ꙗсти. Сейже садъ бѧше Рувима отца Їюдина. Їюда же Рувима незнаѧше ꙗко отецъ ему, такоже Їюду Рувѝ не знаѧше ꙗко сн҃ъ его, но сїе токмо мнѧше и всегда во сердцѣ своемъ помишлѧше Рувимъ, ꙗко сн҃ъ его со ковчежцѣ̃ потопе во мори. Такожде и Їюда отнюдъ (не знаѧшь), кто есть отецъ его и мати родившаѧ того, и гдѣ естъ отчество его. По семъ призва Їюду Пилатъ ко себѣ и рече сице: желаетъ дш҃а моѧ плода вкусити отъ сада ѡнаго. Ꙗко аще не снѣмъ от него, смертїю оумру. Їюда же слишавъ се слово, тече скоро во садъ и нача оугоднаѧ ему ꙗблока оурикати. По случаю же вто времѧ прїйде Рувимъ и видѣ Їюдоу во своем садѣ ꙗблока поривающа: разгнѣвисѧ на него зѣло, и другъ другу одинъ з другимъ начаша поношати и бранити сѧ, по сихъ и битисѧ, еденъ другому одолѣвающи. Послѣди же Їюда взем камень, оударивъ оу вїю и убивъ Роувима ꙗзвою смертною, отца своего, ꙗблока же вземши принесе ко Пилату, и всѧ приключившаѧсѧ ему возвѣсти. Єгдаже ко вечеру бисть надшедшей нощи, Рувѝ во садѣ своем обрѣтесѧ мертвїй, и вси гл҃ахꙋ, ꙗко напрасно, сирѣчъ смертїю нечаемою сему оумрѣти приключисѧ.

Нѣкоему же времени минувшꙋ, Пилатъ все имѣнїе Рувима и Циборїю жену его, матерь Їюдину, за жену Їюдѣ, возлюбленному отроку своему отдаде. Во единже от днїй Циборїѧ тѧжко сѣтꙋюще воздихаше. Мужъ же ея Їюда, что ей бисть, прилѣжно о семъ испитоваше. Рече же ко нему жена: Оувїй мнѣ, всѣхъ женъ азъ окаѧннѣйша, ибо отроча сн҃а моего вовергохъ во море, мужа же моего напрасно оумерша обрѣтох. Єще же Пилатъ прило-

жилъ лютѣ оуязвленной слези ко слезамъ, тебѣ мя совокупивъ, и многимъ насилїемъ за жену предаде. И егда сїя вся о дѣтици своемъ изрече Циборїя, Їюда таможде приключившаяся ему возвѣсти еи вся. Тогда обрѣтеся, яко Їюда матеръ свою взялъ себѣ за жену и живяше со нею и отца своего оуби.

Его ради каюцися по совѣтоу Циборїи матере и жени своея, прїйде ко Гду нашему Їису Хрту оучащу вто время и вся недужнїя исцѣляющу во всей Іудеи, и прощенїя от него о грѣсехъ своихъ сподобися. Его Гдь по недовѣдомих судьбах своих тако возлюби, яко и на апостолство себѣ избра, и попеченїе ему о себѣ и о прочїихъ апостолѣхъ ему еже ко требованїю тѣлесному вручи. Онъ бо ковчежецъ имѣяше и вомѣтаемая Христови во милостиню ношаше. Той же по сихъ и предатель бисть Гду и владицѣ своему. Ей скорбяше и во время страсти Гдня ѡ мирѣ яко могуцее на трехъ сотъ пѣнязь продатися и датися нищимъ во требованїе — не продано бисть, но туне пролїяно.

Софія, 1891.

IV.

Наша статя була вже надрукована, коли ми дістали нове видане хорватських казок проф. Валявца, яке стало було бібліоґрафічною рідкістю. Там ми найшли дуже оріґінальну відміну леґенди про сьв. Юліяна: у царя родить ся син, але судільниця (sujenica) судить йому, що він убє батька й матїр. Дізнавши ся про се, молодець спалює себе, але серце його лишило ся здорове. Одна дівчина прийшла припадково тай зачала від запаху й породила сина, який сповняє пророцтво. (Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici, sakupio Matijo Kračmanov Valjavec, 2-ге вид. 1890, ст. 80—90). У фабулу сеї леґенди про сьв. Юліяна ввійшла подробиця, яка чинить основу инших, особливих леґенд про самоспаленє сьвятого та відродини його з його серця або кости. (Пор. Leskien und Brugmann, Litauische Volkslieder und Märchen, нр. 87; Finamore, Una leggenda abruzzese (Archivio per lo studio delle tradizione popolari, vol. II, 1883, 207—210); Luzel, Légendes chretiènnes de la Basse Brétagne, I, 40—47; R. Koehler, Leggenda di un ant uomo bruciato e rigenerato в Archivio etc. II, 117—120). Тут місце нагадати індійські оповіданя про чудесне зачатє, про яке ми говорили в нашій статї

„Славянські оповіданя про народини Константина Великого“. Додамо до них аннамське оповіданє із збірника Landes, Légendes annamites, 63 – 64.

Для більшої повноти порівнянь мусимо зазначити буддійську леґенду про своєрідного Едіпа-Юліяна, яку подибуємо у Spence Hardy (A manual of Buddisme, 2. ed. 1880, 326—337). Редакція її сінґалезька. В основі леґенди мусить лежати якась історична подія, бо батьковбивство, се була звичайна річ у династії, до якої належать герої леґенди (Див. Lefman, Geschichte des alten Indiens, 1890, 742), але буддійські моралісти росказують отсю леґенду відповідно своїй релїґійній доктрині. В одній цейлонській леґенді росказує ся ось що: Цар Біміра, сучасник і поклінник Будди, мав жінку, яка в часї своєї вагітности забагла напити ся крови з плечий свого чоловіка. Цар позволив, але чарівники прорекли, що цариця вродить від того сина, який убє свого батька. Цариця старає ся знищити зарід, але цар не позволяє, „бо може народити ся дївчина“. Коли-ж народив ся хлопчик, то цар велїв сховати його від матери, яка хотїла його вбити. Після трьох років батько бере свого сина, Аджасату, до свого двора і в шіснацятому роцї його віку оголошує його своїм співуправником. Його первий брат, супірник Будди Девадатти, намовляє Аджасату, аби вбив свого батька, а сам він хотїв убити Будду. Аджасата іде зразу до двора з цїлю вбити свого батька, але в рішучий момент не зважує ся завдати йому смертний удар. Батько, дізнавши ся про се, сам відступив престіл свойому синови. Але Аджасата, під'юджуваний Девадаттою, рішає ся заморити свого батька голодом. Мати його старає ся всякими можливими способами та хитрощами занести хлїба свойому чоловікови, та цар жиє далї і без хлїба тай стає сьвятим. Але син таки встигає вбити його, завдаючи йому рану розпеченим зелїзом і посипаючи її сілю. Аджасата дізнає ся про смерть свого батька саме тодї, як йому доносять, що йому народив ся син. Врадуваний остатньою вісткою, Аджасата зважив, що таке почутє мусїло хвилювати й серце його батька при його народинах, і казав лишити Біміру живим, але вже було за пізно. Аджасата дуже засумував і пішов запитати ся своєї матери, чи батько любив його. Та притакнула й росказала, як батько його раз виссав йому навіть рану. Аджасата покаяв ся, а коли й Девадатта не встиг убити Будди, то приймив буддізм.

м. Софія, листопад 1891 р.

V.

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

VI.

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

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

Окрім того прислано нам і болгарську народню пісню, записану вчителем Ів. С. Хрусановим в с. Жеравнї й чуту від Марії Дімітрової, жінки 52 років, яка знала й богато инших пісень. Сю пісню післано й д. Штраусу, що надрукував її в своїм виданю „Bolgar népköltési Gyüjtemeny“ вкупі з мадярським перекладом. Ось та пісня:

1 Чи сѫ кржли́цѫ зѫтру́ди,
Ро́жбицѫ дѫ си дубиі.
Де́вьат сѫ і де́ньа тру́дилѫ
Де́вьат сѫ ба́би ви́кѫли,
5 Дисе́тѫ ба́бѫ Туркмьанкѫ.
Душла́ е ба́бѫ Туркмьа́нкѫ,
Ржспа́сѫ кула́нь сре́бѫрьѫи,
Чи іѫ пу кржсту уда́ри,
Мѫшкѫ си і ро́жбѫ дуби́лѫ
10 Нѫ чѫсо́ и нѫ сѫха́ту,
Чи си висо́ку изви́кѫ:
— Кржльо ле, кржльо, да́скѫле
Мѫшкѫ си ро́жбѫ дуби́хти,
Дѫрьа́вѫі, мижде́ и даваі.

15 Чи ти бу́лкжтж уздравьж,
Ни бо́і сж и ни гриж́и сж!
Кжту́ і вичжро́ ста́нжлу,
Всі́чки си ба́би ути́шли,
Пржвньжтж ба́бж уста́лж,
20 Пржвньжтж ба́бж і се́тньжтж,
Се́тньжтж ба́бж Туркмьа́нкж:
— Ниі шж си ва́рдим дите́ту,
Дите́ту и луху́сжтж:
Ури́сницити штж до́джт,
25 Штж доджт дж гу урисжт,
Дж чуіми и дж разбире́м.
Ба́бж Туркмьа́нкж ду́мжши:
— Кржльо ле, кржльо, да́скжле,
Лигни́ си, лигни́, да́скжле,
30 Ниі штим дите́ту дж ва́рдим,
Дите́ту и лухуснициж́тж:
Ури́сницити штж доджт,
Штж до́джт, дж гу ури́сжт,
Дж чуіми, дж гу ржбире́м!
35 Ели сж, вичерьжли сж,
Ле́гнжли и зжспа́ли сж.
Бжшта́ му бу́дьжи сиде́ши
И си́чку нж кни́гж нжпи́сж:
До́джхж ури́сницити
40 И си дите́ту удви́хж.
Зе́ли сж дж гу урисвжт.
Чи гу пжрвжтж ури́сж:
— Дж ржсне́ш и дж пуржсне́ш,
Ду два́іси и две́ гуди́ни,
45 Дж сж нж но́шчи нжтжкниш,
Ут ту́і дж ти і иджéльу!
Чи сж вто́ржтж уба́ди:
Пжржтж ни́шту си ни знаі.
Ас шж дж си гу ури́сжм:
50 Дж ржсне́ш и дж пуржсне́ш,
Ду два́іси и три́ гуди́ни,
Сжс крушу́н дж тж уда́рьжт,
Ут туі́ дж ти і иджéлю!"
Чи сж тре́тьжтж уба́ди:
55 — Аізи штж дж ту ури́сжм:
Дж ржсне́ и дж пуржсне́,
Ду дваіси и пе́г гуди́ни.
С ма́ікж му дж гу винче́ет!"
Ста́нжхж, ути́джхж си.
60 Кжту́ ги і слу́шжл бжшта́ му,
Бьа́лу си кни́жи нжпи́сж,
Ни́куму ни́шту ни ре́чи.
Чи си дите́ту уткра́днж
В пжстжр гу сжнджк зжто́ри,

65 Книгжтж гу́ди при не́гу.
Чи гу в' муре́ту зжфжрли.
Муре́ту гу е но́силу
Но́силу и исфжрлилу
Нж влждикуви дво́руви.
70 Кжту́ сжнджку уто́рихж, —
В сжнджку дите́ мжнинку,
И нж дите́ту бьа́л фирма́н.
Кжту́ книгжтж ржсче́ти,
То́і си дите́ту пуе́мнж,
75 И му сж и́ми ту́рнжли,
Ту́рили и́ми Уда́нчу[1]).
Да́ли гу, утгле́джли гу,
Ра́снжлу и пуржснжлу.
И гу влждикж нж книгж нжу́чи
80 Ут не́гу ве́ки по-мло́гу.
Два́іси і пе́ть гуди́ни стуіа́лу,
Стуіа́лу при влждикжтж
Ни́куму ни́шту ни рикло́.
Чи сж і пручу́лж кржли́цж,
85 Кржли́цж, чу́тж бульа́ркж,
Кржли́цж, мла́джж дуви́цж.
Уда́нчу думж влждику:
— Влждикж, ста́ржж бжшти́цж,
Да́вжш ли и́зин нж ме́ни,
90 И іас в Ца́ригра́т джж и́джж,
Джж видьжшту е зж не́іж,
Чи сж і кржли́цж прочу́лж,
Кржли́цж, чутнж бульа́ркж,
Кржли́цж, мла́джж дуви́цж?
95 Ку си кржли́цж жре́сжм,
Аізи кржли́цж шж земнж,
Ку и́мж и́зин зж ме́ни.
Влждикж ду́мж Уда́нчу:
— Давжм ти и́зин, Уда́нчьо,
100 Давжм ти, ни тж зжпи́ржм.
Хо́ди Уда́нчу и до́ди
И си кржли́цж жре́сж,
И тьа́ си не́гу жре́сж.
И нж влждикж ду́мжши:
105 — Влждикж, ста́ржж бжшти́цж,
Ас си кржли́цж жре́сжх:
Ни́іди и́ не́мж хубустж!
Ас штж в Ца́ригра́т джж и́джж,
Сжс не́іж штж сж винче́іж!
110 Туги́с влждикж ду́мжши:

---

[1]) занесений водою.

— На́ ти, Уданчьо, тѫс кни́гя:
Кѫту́ сѫ о́лум, винча́вѫш,
Кни́гѫтѫ дѫ си рѫсчите́ш,
Чи туги́с дѫ тѫ винче́іѫт!
115 Чи сѫ Уда́нчѫ вечче́ли
Духо́ждѫ Уда́нчу на уми,
Шту му влѫдикѫ зѫрѫчѫ:
Уда́нчу брѫкнѫ в злѫти́ джубо́ви,
Тѫ си кни́гѫтѫ нѫме́ри,
120 Нѫме́ри и іѫ рѫсче́ти.. ...
Булкѫтѫ стуи́ ду не́гу.
Кѫту́ кни́гѫтѫ рѫсче́ти,
Ни́куму ни́шту ни ре́чи,
Изва́ди но́шчи чики́ічи,
125 Чи сѫ в сѫрце́ту прубо́ди
И си висо́ку изви́кѫ:
— Де сѫ и чу́лу, видьа́лу,
С маікѫ си дѫ сѫ винчеіѫ?
Тѫі ми е би́лу пи́сѫну,
130 Пи́сѫну и урисѫну.

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

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

1 Сьвятий Григорій, котрий нарожденний,
З брата і з сестри сложаний.
Царевич з царевною Григорія сплодили
І два фунта сребра і злата уложили,
5 І в корабель забили, і на море пустили.

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

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

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

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

І сьвятий Григорій неприятеля побідив.
Матка за мужа сина повеліла
І з їм брак получила,
20 Большая в сьвіті грєшніца зостала.

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

25 Я тебе, сину, з рідним братом сплодила,
Я с тобою, сину, закон получила.
Большая в сьвіті грєшніца!

Стій, матко, не плач; я пойду иськати,
Де б тя ті душі іспасати. —

30 Вийшов над море, рибака спросивше:
— Нєт лі яскині на морі?"
Взяв єго рибак, завіз у яскиню.

Пошлюбив Григорій жити у пустині,
Ключ у море бросяще.

35 Крикнули ангели а с правого краю,
Крикнув сьвященник на вратах стояще:
— Де сьвятий Григорій є в яскині молящий,
Гріхи свої создає (зам. оддає) —

А ті рибаки щуку-рибу іспіймали,
40 І в той шчуці-рибі і той ключ нашедше,
Де сьвятий Григорій в яскині молящий
Гріхи свої создає.

— Ви мені, рибаки, молитву перебили!
— Сто тридцять літ, як в тиї яскині молящий, —
45 А ти глаголеш, що ще й не скончавший
Молитви Господнеї!...

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

кавій статї д. Валєр. Боржковського „Лирники“, в „Кіевской Старинѣ“, т. XXVI, 689—691)[1]).

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

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

Очивидячки, що наведена висше лїрницька пісня повстала з якоїсь подібної відміни, але не безпосередно з Барончової, бо вони ріжнять ся в подробицях.

Задля порівняня даємо тут Барончову леґенду:

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

---

[1]) Текст пісні виправлено мною по оріґіналу в „К. Стар.“ Курсіви, нумерація віршів, богатоточє, додаток „оддає“ — все те зроблено Драгомановим, який може хотів з нагоди Довгалюка написати статю про повставанє народнїх пісень. Він же збив був вірші до купи; але ми їх розсунули назад, так як воно зроблено в статї д. Боржковського, — очивидячки, відповідно перервам у сьпіві лїрника Довгалюка. Се теж має свою вагу. — М. П.

[2]) У Драгоманова зацитовано хибно сторони: 80—81. — М. П.

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

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

---

[1]) Переклад зроблено мною з польського оріґіналу, затитулованого „Grzegórz“. Вважаю незайвим додати тут і примітку Баронча до сего оповіданя, пропущену Драгомановим. — М. П.:

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

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

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

Париж, 17 вересня, 1893 р.

VII.[1])

Оповіданє про Павла Кесарійського (Тіквешський текст).

Слово ѝωана златоустаго ѡ (доуше)внихъ разборѣхъ. Ѿче к(ѧ̑ки).

Кто недивитсе. и нечюдитсе ѡ̃ семь кѣцѣ. како ѕставлана соу(т) врѣмена сина. за прѣоумноженїе грѣхъ наши^х^. видиши ко

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

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

[1]) Се оповіданє наводимо з розвідки Н. А. Начова п. з. „Тиквешки рѫкописъ“ (у „Сборнику за народни умотворения“, т. VIII—X, 1892—1894 рр.) задля його характерности — між иншим і сильного покаянного характера. „Тиквешським“ рукописом назвав сей збірник автор по селу „Мързенъ-Тиквешко“ (Солунського віляєта), де родив ся Хрісто Антов, директор солунської ґімназії, який подарував той рукопис бібліотеці названої ґімназії і мав його ще від прадіда. На думку д. Начова сам рукопис написаний у половині XVII ст., але мусів бути взятий із далеко старших рукописів: XIV—XII ст. (Див. тамже, т. IX, ст. 115, 119—120 і д.). Малі букви, які в оріґіналї стоять над великими, ставимо після остатнїх, у горі. — М. П.

имѧнїꙗ многа оу себѣ. не ꙗ҆ решиꙗ бѣ дали ти е(сть). ноу мниши
ꙗко твоѥю хитростїю и҆ моудростїю стежаль ѥси. невѣсте ли
братїꙗ. богати людѥ... книжницѝ исписани соуть аггло҃м бжїѥ҃м за
оубогиѧ. понеже бо ꙗко биглатори стрѣгоуть гдⷭ҇ра такои стрѣ-
гоуть богати оубогиѧ. и да ѡ҆сезоуѭть. знаѥши ли чл҃овче оубогь
приходить къ врато҃м твои҃м долоу главоу прѣкланаѥ. ѡ҆чима
зри҃ть. ѥ(же хо)цѥть добро що дати ѥмоу. аще гонеши бл҃а ѿгони-
ши понеже речи ѹбогиѧ. бж҃їꙗ со(у)ть, оуста. ѡ҆ како нетрѣпѣцоуть
оуди твои҃, ѥгдⷭ҇а чѹѥши бл҃а ради просѣща понеже бѣ сь оубогїими
ѥ҃. непоменете ли а҆вра҃м имаше богатьство . . . . . .
. . . . . лазарь желаше . . . . . ѥгдⷭ҇а ѡ҆брѣташе ѡ҆нь
(н)ѣ ѥдѣше нь оубогимь даваше и вьсели се въ раи҃. невѣсте ли
братїѥ гдⷭ҇е оузе ѹбоги оубожⷭ҇тво. или҃ богати богатьство. ратай
ѡреть и҆ къ жетвѣ готовитсе. сь радостїю. такоѝ и҆ ви сѣите на
земли да на нбⷭ҇ехь двоѥ ѡ҆брѣцѥте. аще сьгрѣшаѥшѝ покайсе
исрⷭ҇ца. ѡ҆брѣцѥши прощенїѥ. помените петра покаѧсе и приѥть.
чⷭ҇ть райск'оуѭ. мадей ѥуглїѥ. лоть сьгрѣшѝ сь доцерема своима
и҆ поплачесе исрⷭ҇ца и прорастоше главне. невѣсте ли братїꙗ много
агг҃ли радуѭтсе (на) нбⷭ҇ехь радоуѭтсе ѡ҆ ѥдномь грѣшникоу кая-
цисе, нежели ѡ҆ праведницеѧ. невѣсте ли братїꙗ. бѣше антонь цр҃ь
по всеи҃ кесари҃ и роди сн҃а агаса. и дьцерь ѥгазю. и҆ оумрѣть ан-
тонь цр҃ь. сь женоѭ своѥѭ, и҆ ѡ҆ста сн҃ь и҆ дьцерь. и дрьжахоу
всоу землѭ ѡ҆ца своѥго. (ѿ) и҆ного цр҃а прашахоу дьцерь и поло-
вина зем'л'е. и паки дроуги цр҃ь вьзимаше ѥго за зета. и поло-
виноу земле. и҆ зговориста се сестра и бра(ть и) р(ѣста ч'то да)
сьтворимо, инь поимет (сестрѹ и половинѹ) земле. а ни брата и
поⷭ҇ земⷭ҇(е. и раз)сипаѥтсе цр҃ство ѡ҆ца нашего и зговористасе и
вьзеть брать сестрѹ и дьржахоу цр҃ство ѡ҆ца своѥго. и родише
сн҃а и рѣста ч'то сьтворимь неподобаѥть намь сиѥ ѿроче по зе-
мли ходи҃ти. понеже бо ѥ҃ ѿ сестре и ѿ брата. и҆ сьтворише
кївор'ць и вьложише ѡ҆троче въ кїворць. и тако написаше книгоу
и при немь положише. и рѣше сиѥ ѿроче ѿ брата и ѿ сестре ѥ҃.
да а҆ще кто ѡ҆брѣцѥть. да знаѥть. и таⷭ҇ѡ ѿ҆ць оумрѣ (.) мати
ѥго дьржаше все цр҃твиѥ. той кївор'ць пригна ветрь. и принесе
въ землѭ рѡⷭ҇ (Иродскоуѭ) и҆ ѡ҆брѣтѣ ѥго ѥдинь калѹгерь име-
нем҃. ѥрмола'. и вьзѣ ѿроче и҆ прочти книгоу и ськри ю. и ѿроче
возрасти и книгоу наоучи. и би҃ крѣпь҃ ратни҃ сил'нь. и приѥть
землѭ рѡⷭ҇скоуѭ. ине г҃. хори и п(о)сла мати ѥго кь немоу, да
ѥго вь(змет) моужа. и зговориста се да ѥго вьзмет цр҃цѹ. да
боудеть цр҃ь всеи кесариѥ. и҆ме ѥмоу бѣше павель и҆ приде къ ер-
молѣ стар'цоу да бл҃витсе ѿ него . . . . . цр҃ство кесари҃-

ско ѿ ѥрмо(лѣ. ѿнь рче) ѥмоу. ѿ сноу павеле неподобаѥть тебѣ по свѣтоу ходити. а не ти семо да цароуѥши. павель рче ѿче како неподобаѥт мнѣ по свѣту ходити. азь моудрь ѥсь и храбрь. азь книжевьнь и вьсакомоу добрꙋ и злю разоумею. ѥрмола дасть ѥмоу книгоу ѥже ѿбрѣте вь кѹворѣ при не. и рче прочти сию книгоу да что ти кажеть той ѥси. павель вьзеть книгꙋ. и подаде ѿрокꙋ и вьсѣдь идѣ вь кесарию. и вѣнчаше се сь матерїю своѥю. и вьзеть все хори и градовѣ. и и споменоу книгоу ѥже даде ѥмоу ѥрмола. ѥгда чꙋ цю мꙋ показа книга. вьсплака се горко ѥще и вь прьси. своѥ биѥ глаше. ѿ како се непровали и земло по мною. а некли да царствоую. и непрѣкоснусе вь матери своѥи (.) царица чюжаше се почто неприходит моужь мои вь мнѣ на ложѣ. павель ката вечера вь тайницоу. ѿхожаше и плакаше вѣлми. и вьпроси царица ѥдиного ѿ ѿро. и повѣда ѥи. ѿна иде вь таинѣ и видѣ книгꙋ и позна ю. и рче ѿ горѣ мнѣ сꙋ мои (ѡ горѣ мнѣ. не) доста ли би мнѣ сь братомь моимь ноу и сномь мои би. и сказа ѥмоу царица како би. и ѿ того ча ѡблѣче се вь врѣтище. ѩдѣше на днь по е. залога ис'пепеломь хлѣба. павель приде ко мнѣ и повѣда ми все. а(зь) ѩѡань ѥгда чюхь дхь мои ѡмал(исе) вь мнѣ. и власи мои просто ста(ше) на мнѣ. и срце моѥ сьмоутисе вь мнѣ. и рѣхь ѿ брате како и где (та)какви грѣхь имать заповѣдь (зам. исповѣдь) или прощенїѥ. павель роздираше ризи своѥ и трьзаше власи своѥ. вѣлиѥмь глаѡм глше ѡ влако златоусти. да даи смрть приметь мене да не хожаоу по свѣтоу. да свѣтъ непоганю. азь ѩѿань знаи вь мори стльп мраморьи. и тоу прив(е)зохь вь лади павла. и посрѣдѣ стльпа прикова рꙋцѣ и нозѣ. и заключихь стльпь зелезними клоу(чами). павль вьзва кь мнѣ и рче ѿче влако когда хощеши паки кь мнѣ притї. да ме паки видиши. азь ѩѡань мѣтнꙋи клоучь вь морѣ. и рѣи ѥгда си клоучь и(з) мора изидеть тогда хощоу прити и ѿворитї. и придоа вь келїю мою . . . . . льт. и ѥаинь днь на благовѣщенїѥ прѣстїѥ бще принесоше кь мнѣ рибоу. и вь ѥдиноѥ рибѣ ѿбрѣтоше ключь. азь почюдихсе. понеже непознахь ѿ множства годинь. и вь ѥдинꙋ нощь поменоухь ѿ томь. ѥгда повѣдахь на оутрїа ѿ то братїѥ своѥи. ѿни пороугахоусе мнѣ глше ѿ влако доселе ли. несть кость ѿстала ѿ него. а ти влако что глши, азь рѣхь живь бь и дна моа. идоу виждоу. вьлезоа вь корабь. приложиа ключь и ѿврьзоа стльпь. и видѣхь павла свѣтлещасе ѩко слнце. миро исходеци измиш'ще него. и кь мнѣ весело ѿвѣща рче радуисе оучителоу добри. и вдвихсе оу него. и

причестих га юго. и прѣдасть дх҃ъ свой боу҃. и паки придох вь
кесарию вь матерѣ юго. да вижаоу. и мати юго ѡ҃брѣте спасе-
нїе. да видите ли братїе' какви грѣхъ б҃ъ праща'ють. юже и
исраца клаетсе. понеже дш҃е кающе се срѣтають аг҃ли, и раауютсе
ѡ неи. неже ѡ҃ праведной. того раа молоу ви се братиа. послоу-
шайте гл҃ас мои и покаитесе (зде ю) ѹключити райскаа врата . . .
. . . (зде) ю оулючити свѣт незаходими. зде ю оулючити ц҃ти блага
аггл҃ска свѣ. зде ю оулючити. соудию кротка и милости҃ваго.
зде ю оулѹчити ѡ҃ десно стоанїе. зде ю ѹключити жизнь вѣч-
ноую. зде ю ѹлоучити вѣн'ць нет'лени. помените братїа пророки
и моученики'. и прѣпоабници на семь свѣте. ѡбрѣтахоу жиз'нь
вѣчноу. юдини милостинами. а дрѹзи постом а дрѹзи по мч҃ениемъ.
х҃а ради и вьнидоше вь царство нб҃ное. такои и ви братиа покра-
йтесе и разоумѣитѣ. поутїе добриие вь х҃оу аще имашь. подай
ризоу нищомоу. аще ли хлебь подаи. аще ли ни ризе ни хлеба
неимаи. а ти постени и въздьхни гледающе ѹбогих. негноушаисе
(ѡ) оубога. ноу кои се б҃а и моуки вѣчнїе. помените братїа и
попецет(есе) дш҃ею. такои юга и ѹбѣжи ѡ҃ . . . . . страшних
агг҃ль. въсхищенїа. помени'те страш'но' сѹдище. помените ѡ҃гнь
негасими. помените т'моу кро'меш'ноу. помените и скрьжить зоу-
бом. помените смолоу (кроу)щоу. помените соудию' немилостиваго.
помените ѡ҃гньню. рѣкоу. помените ѡ҃гьноу крѹкинѹ. помените не-
милостиве агг҃ли. юга поимоутви. и рѣкаю'ть ви вь ѡ҃гнь. по-
помените комоу хоще мьздоу дати. т'ко ли оутѣшите тьга. тоу
бо нѣсть ц҃рѣ ли кнезе. ни рода ни добро знаема. вьси бо рав-
н'и и нази ꙗко рождени'. прѣдьстанемо. того ради помените бра-
тїе. си свѣт хощеть ва ѡ того избавити. помените .г. книге
кто гл҃ють юже даде намь г҃ь. и теми паки хощеть на́мь соуди-
ти. еуглїе. и апль. пророчтво помените. помените рженїе пророка
дв҃да. юже вь гоусте и вь тин'пане. и все игра. б҃а славеще. и
намь рже хвалите вь тин'панѣ. доброгласнехъ. того раа аще и ѡ҃-
пивает'есе. или вь хора или вь ине игра. въсегда оумь твои ѡ҃
козѣ да ю. невѣси ли брате аще напиешисе или ꙗси бж҃ꙗго да-
ра. и паки спиши без печали. а г҃ь б҃ь неспить. понеже бо мислить
за всѹ вселеноу. помените братїа двиа звѣр' лежить да юга
въстан(еть) храноу себѣ ѡ҃брѣтаеть. и до изьбилюютсе ими. по-
неже г҃ь б҃ь пищоу готовить всакои твари и риби морскиие и пти-
ци и гади. и чрьви дрѣвни и зем'л'ние. такои въсегда възимоуть
себѣ храноу. и въсехъ г҃ь хранить. помените братїе коликаци вь
дн҃ь врѣме прѣменит'се'. г҃ь б҃ь прѣменаает'. соутра инако.
прѣздьнь инако. вь вечероу инако. поне(же) неспить г҃ь. мислить

ѡ̆ вьсей вселеней. а ви калюгерїѥ нарѥчете се калюгериѥ. а злато берете и срѣбро̀. й ѡ̆ себѣ печетесе тако ли г҃ь всехь вѣщехь хранить. а вась ли неможеть хранити калюгериѥ. невѣсте ли братїѥ, вьсако роухо добро на добрѣ дн҃и сьхраняѥть. да весели кь людемь вь немь исходить. такой й ви' калꙋгериѥ, хранитесе вь молитва^х^. и вь страсте^х^, да весело кь соудицѥоў изидетѣ. помените брат'ниꙗ. ѥга^д^а соудиꙗ седеть. й книги разгибаютсе. й ѥга^д^а оуслишите гл^о^ь ѡ̆ц҃а моѥго̀. тога^д^а разлючеть а҃ггли. грѣшниѥ ѡ̆ праведни ꙗкоже ѡ̆вце ѡ̆ козлиць. й тꙋ ꙗкетсе немилостиви а҃ггли. рѣвають грѣшьникꙋ̆ немило^с^тиво вь ѡ̆гнь. тоў бо аггли несьгрѣшивше трѣпѥщоуть. да молоў ви се братиꙗ' и поповѣ цр҃квни. оубогихь незабивайте. й б҃ь да ви сп҃сеть бо̆у же нашему сл҃ва.: +

VIII.

Оповіданє про Павла Кесарійського (текст Ст. Новаковича)[1]).

Бѣше Ан'ѳонь царь по вьсеи Кесарие, и роди едина сына и единоу дьштерь. И тако оумре царь сь женою своею. И остаста сынь его Ахазь и дьштерь Агаза, и држахоу землю ѡтца

---

[1]) І сей текст оповіданя даємо ми — зо статейки Ст. Новаковича („Archiv für slavische Philologie“, Berlin, Bd. XI, 1888 р. — сама статейка написана в листопаді 1887, в Константинополї), ст. 321—326), бо він може послужити містком між оповіданями Ламанского й Начова з одного боку, та великоруськими, опублїкованими Костомаровим, із другого боку, при чому хронольоґічний порядок був би, на нашу гадку, такий самий, у якім вони друкують ся осьдечки: себ то текст люблянський (Ламанского), Тіквешський (Начова), Новаковича. Звертаємо увагу, що тут не доходить до кровосумішки сина з матїрю, бо син читає книгу зо своїм родоводом саме перед тим, як іти спати з матїрю. Значить, оповіданє ввійшло вже в ту культурнїйшу сферу, з якої походять і декотрі варіянти української піснї на сю тему, лише, що там замісто читаня книги сином, обоє повінчані просто розпитують одно одного і дізнають ся про свою історію. Пісня — цітована Драгомановим — кінчить ся так: „Хвалить Бога, що роспитались — гріха не набрались“. На жаль, Новакович не каже нїчого докладнїйшого про рукопис, із якого взяв свій текст, окрім того, що він належить сербському Вченому Товариству (в Білградї), записаний там під ном 147 і виявляє вже русізми (тамже, ст. 323—324). Не каже Новакович нїчого і про ґрафіку свого тексту, чи є в оріґіналї титли й т. и. Текст даємо до-

своего. Временоу же нѣкоемоу быв'шоу, и прідоше ѡт нѣкоего цара, и прошахоу сестроу его и половиноу зем'ле и именіа ихь. А дроуги царь вьзымаше брата ее за зета себѣ, и половиноу именіа и землѥ. И изговориста се брать и сес'тра, и рекоше: что да сьтворимь? Единь поиметь сестроу и половиноу именіѩ, а дроуги брата и половиноу земле и именіѩ, и хоштет' се рас'-

---

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

Аби дати понятє про те, як мало знали славянські вчені про історію Едіпа в славянських перерібках до появи праці Драгоманова (1891 і 1894), даємо резюме статейки Ст. Новаковича, що те-ж думав якийсь час написати розвідку „Едіп у південних Славян" (тамже ст. 322), статейки, яка де в чому доповняє працю Драгоманова. Новакович вказує на працю проф. Н. Нодільо з Загребу „Релїґія Сербів і Хорватів на підставі їх народнїх пісень, народнїх казок і приповідок" („Rad", кн. 77 і д.). Рік перед тим (1884) оповістив Нодільо вривок своєї розвідки п. з. „Сербський Едіп" у фейлєтонї дальматинської часописи „Српски лист", відки він був передрукований і иншими полїтичними часописями (напр. білградськими). Нодільо бачить велику похожість межи грецькими оповіданями про Едіпа та сербськими народнїми піснями про „Находа Сімеуна" й „Моміра й Ґроздану", і ставить сю похожість на ґрунт індоевропейський або арійський (Нов'акович завважує до сего, що ще близше стоять до справи пісні нр. 27 „Душан хоче оженити ся з своєю сестрою" та нр. 28 „Женитьба сестри Душана" в II т. Вукового виданя. В сербському Letopis-у 1847, IV, 106 розказує ся те саме в варіянті про царя Константина та його сестру Єлену. В инших варіянтах виступають навіть Кралевич Марко та Лютица Богдан. Ів. Радетич вказав у „Vienac"-у 1876, ст. 127 що до народньої пісні „Наход Момір" на одно оповіданє з „1001 ночи" — на „Історію десятьох везірів"). На думку д. Нодільо, Наход Сімеун і Момір те самісіньке, що в грецькім Едіп, оба се з'індівідуалїзовані варіянти того самого прототипа, галузи того самого пня; ба, в сербському варіянті є декотрі прастарі риси, і навіть оповіданє старогрецьке має бути лише їх варіянтами. Мітичний круг думок Сербів має бути той самісінький, що Греків, Італїків і Персів, — полишили ся вони по заду лише що до форми та розпростореня. Вся ріжниця — в більшій плястицї, розгалуженю та бистроумнім обробленю матерії з боку Греків. Сам Новакович обстоює за порівняним дослїдом народнїх оповідань, але пояснює рівність ув оповіданях двох народів або з індоевропейського прасвояцтва або з пізнїйшого запозиченя (і більше власне з остатного). Нодільо не звернув уваги (як констатує тут же д. Яґіч) на середновічні відміни історії Едіпа, які можуть пояснити й дещо в пісні про „Находа Сімеуна". Новакович вказує при тому на розвідку професора в Монпельє L. Courtant, La légende d' Oedipe étudiée dans l' antiquité, an moyen âge et dans les temps modernes en particulier dans le roman de Thèbes (Paris, 1881), де є на те богаті лїтературні докази; пор. староанґлій-

сипати ѡтца нашего царство. И изговориста се, и вьзеть брать сестроу вь женоу себѣ, и др'жахоу вьсе царство ѡтца своего, и родише сына, и рекоше: что сьтворимь сь чедомь нашимь? Не подобаеть намь др'жати ѡтр^че сие, понеже ѡт брата и ѡт сестри есть. И сьтворише емоу кивоть, и вьложіше его вь кѵвоть, и написаше писание, и положише при немь, и рекоше: сіе ѡтроче ѡт брата и ѡт сес'тре есть, аште кто ѡбрештеть, да знаеть. И положише его вь море.

По сихь же оумре ѡтьць его, мати же его др'жаше вьсе царство. Быв'шоу же вѣтроу велікоу, и принесе кѵвот вь землю ирод'скоую на Иѡрдань, и ѡбрѣте его нѣки мнихь, именемь Ер'мола, и вьзет' его, и ськры книгоу, и ѡтхрани ѡтроче. И вьзрасте ѡтроче, и бысть книж'никь великь, и рат'никь великь зѣло, и нарече моу име Павьль. И приеть землю ирод'скоую и иные страны, и посла мати его кь немоу, да вьзметь его за моужа себѣ, понеже не знала ꙗко сынь ее есть. И оуговори сь нею да вьз'меть царицоу вь женоу себѣ, и да боудеть царь вьсеи Кесарие, име же емоу бѣше Павьль. И пріде кь Ермолѣ, да благословить се ѡт него, да приметь царство кесариское и царицоу матерь свою вь женоу себѣ. Ер'мола рече кь Пав'лоу: Не подобаеть тебѣ тамо царствовати. Павьль рече: Ѻтче, како ми не подобаеть царствовати; азь есьмь храбьрь и моудьрь. И рече емоу Ермола: Прими кнігоу сію и прочьти ю, како ти глаголеть и кто еси ты. Павьль же вьземь книгоу,

---

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

и дасть ю единомоу рабоу, и рече емоу: Сьхрани ю, дондеже виждоу, что глаголеть кніга сиꙗ. И пріде кь матере своеи Агазе, и вѣнчаше се и пріеть царство.

Егда же хотехоу вьнити вь полатоу вь лож'ніцоу свою, и поменоу книгоу ѡноу, еже моу даль калоугерь. И призвавь раба, и рече: Принеси ми книгоу ѡноу, еже самь ти даль. И вьзамь кнігоу, и прочьтав' е, и разоумѣ, како рожденъ бысть, и вьсплака се вел'ми и рече: Ѡ горе мнѣ грѣш'номоу, Господи Боже мои, како не из'сах'неть и не повенеть зем'лꙗ, где азь хождоу, нь и еште вь людехь царствоую!

И видѣ Агаза, ꙗко не др'зе кь неи, и приде, и видѣ его вь таине плачоушта се, и вьпроси единого раба, и рече: По ч'то плачеть се господинь нашь, и по что не пріходить на постелю свою? Рабь же поведа еи: Единоу моу книжицоу даль есть ѡтьць его нѣког'да, и нинꙗ прочьти ю, и плаче се горко, и бие се вь перси свое ѕѣло. Егда же виде книгоу Агаза, и поз'на е, книгоу сына своего, и вьсплака се гласомъ велиемь, и рече: Ѡ горе мнѣ, сыноу мои, ты ли еси? Не досіть ли ми грѣха было сь братомь моимь, нь и еште хоштоу быти сь сыномь моимь?! И об'ем'ши се, плакаста се ѡба гор'ко.

И припаде Павьль кь Іѡан'ноу Златооустомоу, и рече: Ѡтче, слыши сіа. И исповѣсть емоу вьса быв'шаꙗ. Слышавь же Иѡань рече Павлоу: Духь мои не бысть въ мне, и срьдце мое вьстрепета се, и власы мое просто сташе. Павьль плачоушти се глаголаше: Ѡ владыко златооусты, нека и ꙗ оумремь прежде. Рече Іѡаннь: Азь знаю на единомь мѣстоу насрѣдь мора едьнь стлпь мраморань, идеже ник'то тоу не приходить, ни птице прилетають. И вьзеть Іѡаннь Павла вь корабь, и принесе и метноу его оу стлпь мраморань, и прикова емоу роуцѣ и нозѣ, и заключа его. И вьзопи Паваль, и рече: Ѡ владико Іѡан'не, когда хоштеши пріти видѣти ме? Тог'да азь Иѡань метноухь ключе вь море, и рекохь: Когда сіе ключеви изыдоуть из мора, тогда придемь к тебѣ, и ѡтключивь видимь те. И придохь азь Иѡань вь домь мои.

Бывшоу же емоу тоу .вı. лѣть, и мати его Агаза ѡбл'кши се вь вретиште, и плака се гор'ко. И на дань ꙗдꙗше по .е. коуса хлѣба. И вь единь дань принесоше ми рибы, и вь единои риби ѡбретохь ключе, и веліко дивихь се, и не познахь ихь за .д. дні, и ѡскр'бехь ѕѣло. И вь единь часъ поз'нахь тѣхь, и рекохь: Вь истин'ноу сіе ключе ѡт стл'па идеже лежить Павьль. И поведахь ѡтцемь и братіꙗмь моимь, и не еше

вѣры, нь сіе глаголаше: Ѡ владыко светы, се есть ѡттоле .вı. лѣть, и кость моу нѣ ѡс'тала, понєже таковь грѣхь проштеніа не имать. Азь Іѡаннь рѣхь: Живь Господь Богъ мои, да поидемь и да видимь Пав'ла, где есть, и како есть. И принесохь ключе кь стл'поу, и ѡтвр'зе се. И видехь Павла ꙗко слнце сіяюшта и не могохь зрѣти на нь, нь и еште же и міро исхождаше ис пр'сі его. И благословише се братіа ѡт него. И прѣбисть Павьль при Іѡан'ноу .г. дни, и предасть доухь свои Богоу. И послахь его кь матери его вь Алеѯан'дрію, и паки мати его бысть светаꙗ Стефаніꙗ.

Видіте ли, братіе, какавь грѣхь праштаеть Господь Богь ѡт срдца каюштихь се, понеже каюштаго се доушоу прежде срѣтають аггели, нежели правед'ныхь. Того ради молю ви се, братіе, послоушаите глаголы оусть моихь, и покаите се на ѡвомь свѣти. На сем' бо свѣти треба оулоучіти свѣть незаходимыи; зде есть оулоучити благаꙗ раис'ка; зде есть оулоучити благіе аггели; зде есть оулоучити соудію крот'ка и жилостіва; зде есть оулоучити ѡдесноу стаꙗніе, зде есть оулоучити нетлѣн'ны вѣньць. Поменѣте, братіе, пророки и моученіки преподоб'ные и правед'ные и вьсѣ иже ѡт вѣка Богоу оугожд'шіе на семь свѣти, и ѡбрѣтоше жизьнь вѣчноую, едини милостинꙗми, дроузіе пос'томь и молитвами, иные же моуки пріеше Христа ради, и вьнідоше вь царство небесное. Тако и вы, братіе, покаите се, и ѡс'тавите кривые поути вь моукоу вѣч'ноую, нь примѣте поути правые и добрые кь Богоу вь царство небесное. Аште имаши різоу, подаи ніштемоу; аште ли різы не имаши, подаи хлѣба; аште ли и хлѣба не имаши, а ты вьз'дьх'ни зреште на оубогаго, не забоуди его, и не ѡслоушаи се его, нь оубои се Бога, и моуки вѣч'ные. Поменѣте, братіе, и попецѣте се како из'боудемь ѡкрсть стоештихь страш'ныхь аггель вьс'хиштеніа: поменѣте страш'ное соудиште и ѡгьнь неоугасимыи и скр'жеть зоуб'ныи; поменѣте червь неоусипаемыи и смолоу кипештоую, и т'моу кромѣш'ноую; поменіте соудію немилос'тиваго и ѡгьн'ноую рѣкоу и немілостівыхь аггель его, егда поимоуть и риноуть вь ѡгьнь вѣч'ны. Тогда комоу вьз'даси мьз'доу кто ли оутѣшить те, тоу бо не познаемь ни цара, ни к'неза, ни ѡтца ні матере ни ближнего . . . . . .

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

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

Історія розвідки М. Драгоманова про кровосумішку.

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

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

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

розпросторенє їх із полудня на північ, навіть у тім разї, коли українські пісні про кровосумішку повстали під впливом південних або західних Славян. Н. Петров вказав на мітичні представленя про сумішку якихось мітичних божеств, які (представленя) звязані з днем Андрея Первозванного, про якого в Волинській ґубернії є переказ, мов би то він убив свойого батька тай оженив ся з матїрю, — ось чому пісні про кровосумішку мають мітичне значінє й у нас, як і в Індусів тай инших народів. В такому-ж роді представив замітку О. Міллер. Він покликав ся на купальські пісні, записані в Білорусії, де говорить ся про кровосумішку брата з сестрою, тим часом не доказано, аби рукописні оповіданя або-ж оповіданя, що повстали під впливом рукописних жерел, могли переходити в обрядові пісні. В. Яковлєв завважав, що в Пипінівській рукописній редакції оповіданя про кровосумішника, на яку покликує ся Драгоманів, дуже богато польонїзмів і сим вона ріжнить ся від копії М. Костомарова. На всї ті замітки відповідав М. Драгоманів. Суть його відповіди в тім, що виключне прикладанє мітольоґічної методи для поясненя пісень про кровосумішку може довести до однобічних висновків, що навіть в обрядових піснях далеко не все можна поясняти мітольоґією, що в богатьох нагодах годї обійти ся без історичної методи, а нарештї, що він зовсїм не хотїв поясняти, як розпросторили ся з півдня на північ оповіданя про кровосумішника, а бажав лише вказати на можливість переходу одної з пісень того рода і заразом викликати перегляд питаня, яке, бачило ся, було вже наконечно рішено". („Труды третьяго археологическаго съѣзда въ Россіи. Бывшаго въ Кіевѣ въ Августѣ 1874 года. Т. I, 1878 р., ст. LIX—LX).

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

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

Вступ розвідки такий:

„Народня словесність уважає ся за одно з найбогатших жерел до студій житя й характеру народа. Але певним жерелом такого роду народня поезія стане аж тоді, коли буде простудіована з підмогою відповідних метод, — історичної та порівняної. Народню поезію можна прирівняти до верстов земної кори: кожда епоха, ріжнородні впливи сусїднїх народів полишили на нїй свої слїди, не розґрупувавши яких не можна користувати ся народньою словесністю яко матеріялом до характеристики народнього побуту анї в минулому анї в теперішньому.

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

„Вчені видавцї та дослїдники, які звертали увагу на ті пісні та перекази, вважали їх за дужі старинні, мітольоґічного значіня“.

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

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

характера і значить виявляє пізнійше походженє її, але фітоморфічний погляд (переміна в квітку) доказує, що бодай зміст отсеї пісні взято з глибокої старовини, на що вказує по части й те, що та пісня дуже розпросторена в народі. Цікаві можуть порівняти сю пісню з сербською про квітки смільє й босільє у Караджича II, нр. 5[1]).

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

„Але такі висновки можна діставати лише через дуже обмежене прикладанє порівняної методи тай через те, що, рівняючи звісні пісні тай оповіданя або їх варіянти, звертають увагу лише на їх загальну фабулу, полишаючи без уваги подробиці. Порівнявши-ж між собою дуже численні варіянти українських пісень про кровосумішку, ми бачимо, що їх не одна пісня, а три основні, до яких причеплені ще дві, — разом пять, дуже ріжних що до своїх фабул і напевно ріжних що до свого походженя. Оглянувши же збірники пісень і леґенд ріжних европейських і неевропейських народів, ми побачимо, що пісні й оповіданя такого рода є й у богатьох як арійських, так і неарійських народів, — значить, ідучи за здогадом, що істнованє схожих пісень у двох народів, се доказ того, що ті пісні повстали тоді, коли ті народи чинили одно, ми мусіли би відсунути епоху повстаня займаючих нас пісень тай оповідань у таку давнину, коли не лише Славяне, але й Арійці і навіть білі взагалі ще не розділили ся. Є ще й трохи инша метода, теж розпросторена серед учених, які ревно бажають дати як найбільшій скількости народнїх оповідань мітольоґічне поясненє. Відповідно сій методі однакові оповіданя повстають через однородне представленє, яке складає ся в головах людий ріжних племін, при обсервації однакових появ природи.

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

[1]) Опытъ южнорусскаго словаря, I, ст. 106.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„Сабацій мав у малоазійських віруванях богато імен, — між иншими Мен (= латинськ. Lunus, мужеський бог-місяць), яко пара Реї, Деметрі, Богинї-Матери, Землї, і Папас, батько. Папас називав ся й инший чоловік Кібелї в иншому мітї, посвояченому з розказаним, Атіс. Із кількох варіянтів міта про Богиню-Матїр і Атіса близше передущому оповіданє про Аґдістіса, форма імени якого, се архаїчна форма імени Атіс, оповіданє, передане найповнїйше Павзанїєм (VII, с. 17). Ми наведемо й його, бо одна подробиця його, — переміна в квітку, — може послужити точкою опори для мітольоґічного поясненя наших пісень, хоть і не признаваного нами. Тут Зевс уже несподївано, в снї впустив своє сїмя на матїр-землю, — і з того народила ся гермафродитна істота Аґдістіс. Перелякані сим боги відтяли мужеські орґани Аґдістіс і кинули на землю, з чого ви-

---

[1]) До сего дано нотку, надруковану у нас на ст. 31 під 1), але без слів „Сабацій називає ся й Папас — батько, тай Мен — місяць“. Пятьох дальших ноток, надрукованих на ст. 33—34 зовсім нема в першій редакції. — М. П.

росло міґдалове дерево, символ гіркости. Від овоча того дерева завагоніла донька ріки Санґарія тай породила Атіса, якого виховане мати поручила козам. Атіс виріс швидко тай полюбив ся Аґдістіс, (яка ідентіфікувала ся богатьома з самою Кібелею, і в иншому міті вибрала Атіса своїм жрецем). Атіс не відповідав любовю Аґдістіс і в нападі божевільности відтяв собі мужеський орґан, тай умер, але Аґдістіс випросила у Зевса його воскресінє. Подібний же міт мав на оці инший християнський обличитель язичників, Атенаґорас, коли писав (певно: Legatio pro christianis, XX)".

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

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

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

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

сти від Медян до Персів“ написано: „політично-національними, як історія Кира“. Замісь усего дальшого від р. 28 зв. ст. 40 аж до остатного рядка ст. 44, до слів „Звертаючи ся тепер“ (р. 19 зв.) написано лише: „Первісній космоґонії в таких разах належить лише пущенє в рух теми, а зовсім не всї її дальші подробиці.

„Що до Едіпа спеціяльно, то в користь космічної основи перших редакцій його історії, — нам незвісних, — говорить (не?) те, що вбивство ним Сфінкса — подвиг одного рода з подвигами богів і героїв безперечно сонїчного походженя (Аполльона, Геракля, Персея, Беллєрофонта), а те, що в честь Едіпа був чисто божеський культ у богатьох місцях. Див.“ (Се все в нотцї, а далї в текстї, зараз після слів на ст. 38, р. 22 зв. „містичного пантеізму“:) „В тій формі, в якій ми маємо тепер міт про Едіпа, він має характер історії зовсїм людської, обчисленої на переведенє певних релїґійно-моральних ідей.

„Іще пізнїйшого (в культурному розуміню) характеру набрала історія Телєфа, який родив ся від Геракля та доньки Аркадянина Акноса або Алєя тай Авґеї, був те-ж викинений, дістав ся в Мізію, куди дістала ся й мати, яку її батько продав у неволю, і дістав від царя Мізії руку матери в нагороду за увільненє її батька від Ідаса. На шлюбній постелї Авґея, бажаючи лишити ся вірною Гераклю, не допускає до себе Телєфа мечем. Той те-ж грозить їй мечем, але в сварцї Авґея вимовляє імя Геракля, — і історія кінчить ся, як у декотрих українських варіянтах: хвалить бога, що роспитались, гріха не набрались. Отся історія, про яку дають короткі вістки Аполльодор і Діодор, иноді представляла ся на вазах[1]). Геракль — один із форм сонїчного бога, Телєфос — далекосьвітячий, подоба Бакхуса, Авґея — блиск, блискуча, Аврора, — так що без усяких натягань можна ввесь міт пояснити: сонце має з зорею сина — сонце дальшого дня, яке женить ся з матїрю, зорею-ж. Але той міт відбив ся від головного русла грецької мітольоґії, мало розвив ся і зовсїм очоловічивши ся дістав кінець, найбільше відповідний пізнїйшим моральним уявам“. (Розуміє ся, що на ст. 40—48 нема й ніяких инших ноток, окрім наведених у нас висше).

---

[1]) Apollod. Biblioth. II, 74. Diod. Biblioth. IV, 33. Paus. VIII, 48. Pauly — Real-Encyclop. d. Class. Alterth. Kunde, Auge. Welker — Gesch. (der) Griech. Trag. 53, 408—414 (цітат із Велькера зачеркнений олівцем і дописано „нема кровосумішки“ — М. П.).

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

Зам. ст. 45 р. 9—32 і ст. 46 р. 1—26 написано: „Хоть Афанасьєв і говорить, що в браті треба бачити бога-громовника, а в сестрі діву-громовницю-ж, а д. Н. П(етров) у Трудах Кіевск. Дух. Академіи (1871) бачить у кровосумішниках нашої пісні Рода й Рожаницю, але[1]) анї один анї другий не вказали нї на одно посереднє оповіданє, нї на один обряд, який би звязував пізнїйшу пісню зо старинною космічною повіркою, окрім подибуваних у декотрих варіянтах імен Іван і Марія, які вони конче бажають ототожнити з Іваном же й Марією в піснях купальських. Поперед усего анї один анї другий не звертають уваги на те, що пісні про кровосумішку є ріжні: про злуку сина з матірю і брата з сестрою, — тай говорять лише про остатнїх. Але хоть як богата останками мітольоґії наша народня словесність, — пословиці, казки, пісні, повірки, — а нїде ми не находимо й слїду оповіданя про якусь то злуку в роді злуки сина Сабація з матірю-землею, хоть остатня й називає ся у нас матірю, як і в Греків і Малоазійців“.

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

---

[1]) В оріґіналї, через помилку, перед „але“ була точка і велика буква „Но“. — М. П.

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

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

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

„Історії в родї Едіпової, Сабація, Адоніса були дуже догідним матеріялом у руках перших християнських обличителїв поганства, його героїв і богів за неморальність. Пізнїйше, коли минула доконечність полєміки проти поганства, такі історії оброблялн ся духовними в оповіданях про сьвятих, переважно з цїлю перевести в суспільність ідею, що аби які великі гріхи, покута все може поправити. Прозаічні оповіданя духовних, ідучи з країни в країну, служили жерелом і для пів-народнїх повістий і для народнїх казок і пісень, які своєю дорогою переходили від племени до племени[1]).

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

---

[1]) З боку дописано оливцем „Леґ. про сьв. Альбана". — М. П.

„В статї д. Костомарова надруковано виклад „повісти про Юду-Зрадника, приписуваної сьв. Ієронїму“, по всїй імовірности зроблений шановним автором по якійсь то старинно-руській копії, бо він уважає можливим заводити і сю повість у круг матеріялів, на яких він опирає свої висновки про старинно-славянське значінє леґенди про кровосумішника, і слїдить далї останки тої історії в народнїх піснях, — сербських і малоруських. Ось оповіданє д. Костомарова[1])“.

Далї йде оповіданє „Був один муж“, надруковане у нас на ст. 20—22[2],) а зараз опісля таке:

„Порівнанє сеї повісти з подібними їй західно-европейськими показує, що до неї зовсїм „не причепив ся“ старинний „поганський“ (найменьше славянський) „міт про кровосумішника“, як каже д. Костомарів, — а вся та історія се не що инше як розпросторена книжним способом по всїй Европі перерібка міта про Едіпа з метою особливого пониженя Юди-Зрадника. Лиш одна характерна обставина змінена тут, — відповідно історії Мойсея, так добре звісній християнам, тай історії Персея, що по пророцтву оракула мав убити свойого дїда і був пущений на воду, — історії те-ж добре вивченій скрізь, куди дістали ся грецькі перекази[3]). Історія, розказана д. Костомаровим, се майже дословний переклад латинської історії про Юду, надрукованої зразу в Моне 1838 р., а потім у Дю-Меріля в його Poesie(s) populaire(s) latines du moyen âge (в нотцї: op. cit. 326 і д.). Та леґенда надрукована там у двох варіянтах, віршованім і старшім, прозаїчнім, із яких остатнїй особливо близький оповіданю д. Костомарова“ (В нотцї до сего дано з Дю-Меріля латинські оповіданя про Юду, до-слова так, як вони надруковані у нас на ст. 57, у нотцї).

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

---

[1]) Истор. моногр. I, 313—315.

[2]) Дальші сторони рукопису, а то 21—22 поклав сюди Драгоманів помилкою; вони належать до якоїсь його статї про єреси християнські в середнї віки тай інквізіцію. Перериву через те нема в рукописї нїякого, не вважаючи на те, що після ст. 20 іде зараз 23.— М. П.

[3]) Ся обставина, — скілько можна відчитати й порозуміти поперечеркуване — пущенє дитини на воду. — М. П.

віданє д. Костомарів, не беремо ся рішати. Та воно й не важно. Вже не пізнійше XII ст. така леґенда про Юду почала кружити по західній Европі: вона чинить частину так називаної Legenda Aurea Якова de Voragine (ж. у XIII ст.), переписувала ся, перекладала ся, перероблювала ся в усїх західноевропейських країнах і в ріжних мовах, у прозї, віршах, повістях і драмах. А що історія про Юду-кровосумішника меньше прийняла ся у нас, ніж инші подібні їй, — хоть окрім наведеного оповіданя окремі подробиці її ми побачимо далї в малоруськім оповіданю про Андрея Критського, — то ми й не будемо тепер більше говорити про неї, вказуючи бажаючим дослїдити її варіянти в західній Европі на згадану книжку Дю-Меріля, тай на виданє Д' Анкони La legenda di Vergogna.. e la legenda di Giuda, testo italiano in prosa e francese antico verso, яка чинить XCIX випуск Scelta di curriosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII. (Bologna, 1869), та на статї про ту-ж леґенду G. Paris у Revue critique 1869, нр. 26, Mussafia в Literarisches Centralblatt 1869, нр. 28, та Reinhold Köhler у Jahrbuch für romanische und englische Literatur, 1870, 317—324. Французька вірша взята з туринського рукопису 1309 і перероблена з латинського прозаічного оповіданя[1]).

„Далеко більше прийняла ся на Руси инша, те-ж сильно розпросторена в середновічній Европі перерібка історії Едіпа, зроблена те-ж із цїлями християнсько-церковними.

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

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

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

---

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

можливо тим більше відсувати в глибоку старовину час походженя їх. Але коли подрібне порівнанє, яке показує в декотрих припадках і місцеві риси оповіданя, рівночасно вказує на коінціденції ріжних варіянтів у подробицях і при тому пізнійших: як напр. лицарі, похід у Палєстину, імена: Рим, Бурґундія, Григорій, — або в таких дрібних, як розмова рибалки, — тоді вже усуває ся всяка можливість такого поясненя причин схожости оповідань у ріжних народів. Тоді власне схожість, яка так часто служить нагодою класти початок оповіданя в давну давнину, стає доказом відносної новини повстаня оповіданя тай розпросторення його дорогою перейманя і при тому літературного.

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

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

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

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

поет Гартманн фон Ауе (1150—1220) написав довгу поему про сьв. Григорія, дуже близьку темою тай подробицями і французькому і латинським варіянтам, Gregorius uf dem Steine[1]).

Ст. 73 р. 1—2 звер. зам „(Tristram, 3 вид. CXIV, CIX)“ нап. „(Tristrem, 3 вид. CVIII—CIX)“; ib. р. 3 зв. зам. „похожої“ нап. „близької“; ib. р. 4 зв. зам. „ще“ нап. „і“; ib. р. 5 зв. зам. „з іменем і без імени“ нап. „з іменами і без імен“; ib. до р. 6 зв. додано „кілька новель італїянських, еспанських, еспанська драма й т. и.“. Ib. замісто нотки 2) написано: „Окрім наведеного висше, вказівки див. у Greith, 178, 179, Paul, XIV—XV. Про нїмецький витяг із поеми Ауе та поміщенє її в „Der Heiligen Leben“ або „Passional der Heiligen“, який друкував ся богато раз від 1471 р., та шведський переклад жития Григорія з тої книжки, виданий Ґрайфсвальдом (Legenda Sancti Gregorii Svecana, 1855) див. ст. R. Köhler у Germania, т. XV, 285—291, Zur Legende vom Gregorius auf dem Steine. Тамже про еспанську перерібку в El Petranuelo, збірнику новель, надрукованих в Алкалї 1576 р. Juan Timonedas, і зміст еспанської драми Juan de Matos Fragoso — El marido de su madre, XVII ст. В сїй остатнїй колїзія переинакшена, відповідно пізнїйшим ідеям: фактичного шлюбу між Григорієм і його матїрю не було, а нарештї, після ріжних періпетій, показує ся, що й брат її не був рідний брат, а приймак, зрештою „чесного роду“. Родичі Григорія женять ся, а сам він стає патріярхою Сирійським (дія покладена в часи Ґотфріда Бульонського), — і ангел дає йому палицю. (Пор. у нас на ст. 80. — М. П.). На инший лад, але также щасливо кінчить ся также сьвітським чоловіком, а не монахом і не для навчаня, а для накопиченя ефектовних пригод, анґлїйська поема XIII ст. Sir Degore; — тут герой Деґоре, син доньки короля анґлїйського, який заявив, що віддасть її за того, хто його вибє з сїдла, — та знасилувавшого її незвісного рицаря. Деґоре бє ся з дїдом, дістає за жінку матїр, але на весїльному бенкетї пізнає її примірявши покладену нею в його колиску рукавицю, — іде шукати батька, по лишеній лицарем шаблї, збирає ся бити ся з одним лицарем, — але батько пізнає шаблю, — все кінчить ся щасливим шлюбом

---

[1]) Нотка та сама, з виїмком р. 1 знизу зам. „Повнїйше виданє“ нап. „Новійше виданє з відмінами“ і ст. 73 р. 14 зн. зам. „1834“ нап. „1874“; дальшого, від „Beiträge“ рр. 14—10 зн. нема. — М. П.

родичів Деґоре. Warton, The History of english poetry, I, 180 (Пор. у нас на ст. 80—81. — М. П.). Подібні варіянти в инших країнах див. D' Ancona, La Legenda di Vergogna, 41. В новелї еспанській у Timonedas завчасна розмова спасає героїв від кровосумішки матери й сина. — D' Ancona, 55. Італїянські новелї: Novella d' un barone di Faraona. Scritta nel buon secolo della lingua toscana ecc. Lucca, 1853, надрукована лише в 80 екз. і звісна нам із рец. Келєра (Jahr. f. roman. und engl. Literatur 1870, 313 і д.) і D. Comparetti, Edipo nella mitologia comparata, — та два инші дуже близькі її варіянти в прозї й віршах, видані Д' Анконою в XCIX вип. Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII, — La legenda di Vergogna, testi del buon secolo in prosa e in verso, вкупі зо згаданою висше леґендою про Юду, казка Il figliulo di germani, в Jahrbuch für romanische und englische Literatur, VII, 1866, 398—411. Італїянська віршована леґенда належить 14 столїтю, а казка записана з уст народа остатним часом. — М. Др. — З боку написано синїм олівцем „Фінська (казка)". (Тут кінчить ся нотка, яка, як видно по иншім атраментї, дописана пізнїйше; далї йде ось який текст, який виглядає властиво на вступ до статї — він написаний на осібнім аркуші, ненумерованім, але належить сюди, бо остатна половина повисшої нотки написана на нїм, у низу, а перша на дальшій, 33 ст. рукопису, з боку:)

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

Жаль, що проф. Веселовский не вказав, як власне ми мусїли би змінити наші рубрики: a) кровосумішка сина з матїрю, b) брата й братів із сестрою, c) брата з сестрою, купленою на невільничому ринку, d) братів-розбишак із сестрою, — рубрики,

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

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

„В такому родї оповіданя піддержували ся побожними письменниками в памяти суспільности до найновійшого часу книжками, друкованими для народа, — як напр. надрукована вже 1806 р. історія про трьох грішників, — у самім заголовку якої стоїть: відки видно велику силу покути[1]). Нема

---

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

ніякого дива, що й в устній народній словесности зберегли ся й доси варіянти нашого оповіданя, вражаючо близькі книжним.

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

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

„Із числа устно-народнїх редакцій леґенди про кровосумішника, яка вийшла безпосередно з історії сьв. Григорія, особливий інтерес представляє фінська казка, в якій зілляли ся оба оповіданя, і про Юду і про сьв. Григорія, тай обставили ся своєрідними подробицями[1]). Окрім того фінська казка інтересна для нас Русинів іще й тим, що її народнї додатки до книжних тем особливо близькі декотрим руським варіянтам оповіданя про кровосумішника, наведеного нами низше.

„Ся казка поміщена в 2 томі фінляндських казок“ і т. д., все так само, як у нас на ст. 97—100[2]).

---

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

[2]) З показом на Ермана написана внизу та сама нотка, що у нас на ст. 97 2), але без перших двох стрічок і моєї уваги. Завважаю, що в рукописї хибує вставок В і С, але по маленькости карток міркую, що там було лише докінченє оповіданя. — М. П.

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

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

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

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

„Ми не гадаємо розбирати, в якій степени одно з тих західних оповідань було жерелом другого. Подекуди се видно само собою зі зводу їх подробиць, із яких більше характерні ми старали ся цітувати, викладаючи кождий варіянт. Ріжні европейські вчені, які займали ся критикою сего чи того з тих оповідань, приходять ось до яких висновків: 1) що всї вони стоять у безпосереднїй звязи з оповіданєм про Едіпа, представляючи його літературну перерібку[1]) і 2) що з усїх звісних доси західних оповідань найдавнїйше — французьке, але що перед ним мусїло бути латинське, а перед сим-о грецьке. Посередним кільцем між ріжними варіянтами оповіданя про сьв. Григорія та мітом про Едіпа мусїли бути византійські оповіданя, в яких Сфінкс очоловічений, перемінивши ся в женщину зо зьвірячою натурою і пропущена подробиця вбивства Едіпом батька, як вона пропущена і в резюме оповіданя про Едіпа у Суідаса і Кедрена[2]). За те в дальшому свойому русї се оповіданє захопило подробиці з инших грецьких мітів. Доконечність істнованя грецьких оповідань, які послужили безпосередно або посередно жерелом для західних історій про сьв. Григорія потверджує ся як болгарсько-сербськими варіянтами історії кровосумішника, які ми наведемо низше і яких годї виводити з латинських варіянтів, так особливо істнованєм у ріжних місцях східної половини середземноморського басейна народнїх казок,

---

[1]) Гартман по-просту каже, що він написав свою поему, прочитавши богато книжок.

[2]) Suidas, Lexicon, Οἰδίπους. — Про все те див. Lippold, Ueber die Quelle des Gregorius von Hartmann von Aue, 1869, Leipzig, і Köhler, Jahrb. f. Rom. und Engl. Literat. 1870, 321, тай D' Ancona, La leggenda di Vergogna, 20 і д., особливо 50—54. Лише що Ліппольду не звісна була болгарська леґенда, яку аж опісля передав д. Шіффнер Келеру. Д' Анкона поклав, як бачить ся, не на свойому місцї казку кипрійську тай альбанську, маючи на оцї лише їх порівняне значінє, як і сербські пісні. А через те нам бачить ся, що західні вчені не оцїнили доволї історичного значіня всїх отих східно-середземноморських варіянтів, яко слїдів історії, посереднїх між античною історією Едіпа та західними середновічними перерібками її. — М. Др. (Від слів „тай Д' Анкони" дописано пізнїйше. — М. П.).

що представляють у ріжних комбінаціях усі подробиці розбираних нами оповідань, і рівночасно зберегають іще дуже сьвіжо память про старинногрецькі міти, з яких узяті як тема, так і подробиці їх. Така особливо недавно записана із народніх уст кипрійська казка, яку д. Компаретті взяв із виданя Саккеляріоса *Τὰ Κυπριακά* (Athaenis, 1868, III, 147) і помістив у додатку до виданя Д' Анкони La leggenda di Vergogna й т. и.[1]). Вона представляє цікаву комбінацію оповіданя про Едіпа з подробицями оповіданя про Зевса, Кібелю, Аґдістіс і т. д., виложеного висше, — а при тому перейнятого зовсім старинною ідеєю про те, що від долі не втечеш. Ось зміст отої казки. (Далї виписано казку „Був один пан", надруковану у нас на ст. 50, із такими відмінами: р. 10 зв. після „придумав" дано „:"; ib. р. 25 зв. зам. „Аби не сповнило ся" нап. „Аби втікти від сповненя"; ib. р. 30 зв. зам. „на море" пап. „в море"; ib. р. 34 зв. між „доля" й „і" нап. „ти син мій"; Додатку до сеї казки, надрукованої у нас на ст. 51 р. 1—2 зв. нема).

Далї написано про альбанську казку те саме, що у нас на ст. 51, але відмінний початок: „Альбанська казка, поміщена в збірнику Гана (внизу цітат той самий), на жаль, очивидячки, неповна і від кепського оповідача записана" (далї те саме, лише що в р. 20 зв. нема остатного реченя).

„Як там воно й було, а казки кипрійська тай альбанська показують, що на східнїх берегах середземного моря й доси в устах народа кружать оповіданя, яких теми й подробиці ріжнообразно комбінували ся, представляють останок старинногрецьких оповідань і при тому з характером дуже близьким античним оповіданям. Із них то й склали ся церковні леґенди, — в Греції, Італії, Франції, які потім так дуже розпросторили ся по всій Европі. Час закорененя тих леґенд у романській Европі дійсно може бути означений коло XI—XII ст., — час, коли появляють ся в ріжних збірниках леґенди про Юду, Григорія й т. п.".

„Західні вчені (Ґрейт, Літтре, Д' Анкона) звичайно звязують наконечне повстанє леґенди про сьв. Григорія з єресю incestuorum, яка хвилювала латинською церквою в XI ст., — через прийнятє декотрими духовними рахунку свояцтва по

---

[1]) Op. cit. 116—123.

Юстініяну[1]) і якій зробив кінець Григорій VII, та покликують ся на поданий у 1049 р. Петром Даміано папі Льву IX трактат, де зібрано було богато примірів кровосумішки з недавно минулого тай сучасности. Чимало західних учених міркує з сеї нагоди про те, до якого Григорія первісно прикладав переказ леґенду про кровосумішника, чи до першого, чи до семого, — при чому за остатнім промовляє час суперечок про кровосумішку, а за першим те, що по давному оповіданю він став папою з відлюдків, і був показаний небесним промінем. Але дійсно то нема внутрішньої звязи між нашою леґендою та питанем про дозволенство шлюбу в тій чи иншій степени свояцтва; отся леґенда зовсім не промовляє ані за одною ані за другою стороною супірників у XI ст. Основна її ідея — зовсім иншого рода і так кажучи зовсім радикальна, — а то, що всякий гріх викупляє ся покутою[2]). А така ідея зовсім не звязана зо шлюбним питанем XI ст. і леґенди для її доказу могли повстати й давнійше тай пізнійше того часу і зовсім не з житєвих пригод епохи, а з того літературного матеріялу, який кружив у достатній скількости в формі останків старинної літератури, писаних і устних[3]).

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

---

[1]) Брат і сестра — 2 степень, діти їх — 4-та, внуки — 6 та; в сій степени, на думку єретиків, шлюб може бути дозволений в виїмкових разах.

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

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

[4]) Зазначена тут нотка не виповнена Драгомановим. — М. П.

[5]) Плач Едіпа над трупами дітий по берлиньскому рукопису надрукований у Du Méril, Poésies inédites du Moyen âges, précédees d' une histoire de la fable ésopique, 1854, 310—313. А в тім, ся вірша, ритмована, мусить бути доволі пізна. Се лише балакучий плач, у якім історію свою Едіп оповідає коротко:

„З такого то матеріялу й творили духовники для переведеня своїх ідей, як сим разом ідеї про силу покути, оповіданя в роді історії сьв. Григорія. В сій історії, против оповіданя про Едіпа, кровосумішка подвоєна, — але за те пропущено вбивство батька. Але ся остатна подробиця, знову з тою самою цїлю, доказати всесильне значінє сповіди, — розроблена була в осібне оповіданє про сьв. Юлїяна, яке те-ж відгукнуло ся і в Росії, — хоть у нїм не затерла ся й антична думка про неминучість напередного назначеня[1]). По тому оповіданю[2]) Юлїян полював і вчув голос оленя, який обернув ся до него і сказав, що він убє свойого батька й матїр. Юлїян покидає дім, аби лише втїкти від сповненя пророцтва. Мандруючи він устигає помогти одному місту, яке облягали вороги, і в нагороду дістає руку королївни. Тим часом у те місто приходять батько й мати його і виявляють ся його жінцї. Та кладе їх у свою постїль, а сама пішла до церкви. Юлїян увійшов швидко і гадаючи, що то його жінка лежить із любасом, убиває обох. По-

---

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

Висше причина, — в античному дусї:

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

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

[1]) Тут виписана нотка про болгарську пісню „Тодоръ и майка му", надрукована у нас на ст. 77 р. 12—5 знизу, але з такими відмінами: р. 12 зам. „згадаємо" нап. „зазначимо"; р. 17—10 цітат поставлений на кінцї перед „чи"; р. 10 зам. „виворoть оповіданя" — „вивернене оповіданє"; р. 9 зам. „Тодор вичитує в книзї, що буде вбитий батьком" нап. „Тут Тодор вичитує в книзї пророцтво, що буде вбитий матїрю"; р. 8 пропущено „тому"; зам. р. 7—6 нап.: „попадає на нічліг до дому матери й Петкани, котрі таки вбивають його. Ся пісня своїм чисто фаталїстичним характером похожа на кипрійську казку, представлену висше".

[2]) Все надруковане тут від слів „Недавно записана" дописано пізнїйше.

тім він іде в пустиню й стає сьвятим[1]). Бретонська пісня про сьв. Юліяна інтересна власне тим, що вона представляє перерібку в устній народній словесности і при тому зовсім иншої мови, історії, яку находимо в латинських книжних варіянтах[2]). Ся-ж історія була дуже розпросторена в Европі, дістала ся в свій час у Legenda Aurea та в Gesta Romanorum, яко доказ того, що „всякий гріх може бути відпущений“ і зайшла з останнім збірником у Росію[3]).

„Раз ставши предметом оброблення у християнських книжників, старинна історія про Едіпа пустила богатообразні парістки. Коли в історії Григорія тема про кровосумішку сина з матірю заслонила тему про вбивство батька сином, а за те скомплікувала ся

---

[1]) Greith, Specilegium Vaticanum, 155. — М. Др. (Пор. у нас на ст. 77. — М. П.).

[2]) Див. сю пісню у Luzel, Gwerziou Breiz-Izel. Chants populaires de la Basse Bretagne. I, 139. Ся пісня кінчить ся тим, що Юліян іде каяти ся за свій гріх; жінка не розлучає ся з ним. Инша пісня говорить більше відірвано про покуту і навмисно добирає страшенні гріхи, аби лише показати силу покути“. М. Др. Далї написано те саме, що у нас надруковано на ст. 88 р. 1—8 знизу, лише що зам. „архіепископа“ нап. „епископа“. Речене „В ній виводить ся на сцену своєрідний Юліян-Епід, у виді жінки“ пропущено. — М. П.

[3]) Пыпинъ, Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, 192. Латинська історія Юліяна у Jacobus de Voragine, Legenda Aurea, cap. XXX, 4. Сьв. Юліян власне через свою історію вважав ся в середні віки опікуном мандрівників. (Jacob. de Voragine, c. XXX, 1). Про те як він не лишив ласки своєї молившого ся йому й обрабованого розбишаками купця і привів його на милий нічліг до молодої вдовиці, є новеля у Боккачіо, Декамероне, II день, нов. 2, яка своєю дорогою мала епічні й драматичні варіянти. Див. Dunlop-Liebrecht, Gesch. der Prosadichtungen, 222 і нотка. Hermann Oesterley, Gesta Romanorum, 1872, cap. 18, ст. 311: Quod omne peccatum, quamvis praedestinatorie gravissimum, nisi desperationis baratro subjaceat, sit remissibile. Тут, як і в Якова з Вораґіни, Юліян і його жінка починають називати один одного soror і frater, закладають шпиталь і перевіз і раз від хорого, прийнятого Юліяном у власну постіль і знісшого ся на небо (Юліян) дістає вістку, що Бог приймив їх покуту. — Не вважаючи на ясно поставлену в заголовку первісну ідею оповіданя, — в кінці й тут. як і після історії Григорія в Gesta Romanorum, поставлена хитра Moralizacio: Олень — Христос, за яким треба раз-у-раз іти, родичі — гріхи й т. и. Варіянти вказані у Oesterley та в Dunlop-Liebrecht, Gesch. der Prosadichtung, 222. — М. Др. (Все від слів „Латинська історія“ дописано пізнійше. — М. П.).

ще одною кровосумішкою — брата й сестри, — то в оповіданях про сьв. Альбіна або Альбана тема Едіпової кровосумішки сина з матірю скомплїкувала ся темою кровосумішки батька з донькою, подібною тій, з якої вийшов Адоніс. Латинську історію про сьв. Альбана редакції XIV ст. Ґрейт найшов теж у Ватиканській бібліотеці, де він найшов і один із рукописів німецької історії про сьв. Григорія. Виданий він був потім Гауптом у Berichte der Berliner Akademie, 1860, 241 і д. Инші рукописи находять ся в Парижі та Познані, в бібліотеці ґр. Дзялиньского. Є виривки тої історії в памятках XII ст., найдені Ляхманом[1]). Історія сьв. Альбана ріжнить ся від історії сьв. Григорія тим, що тут могутний північний імператор, по смерти своєї жінки, злучує ся з донькою і має від неї сина. Дитину, окружену богатими дарами, відносять на Угорщину тай кладуть на дорозї. Вирісши, ся дитина своїми блискучими прикметами так подобає ся королеви угорському, що той віддає йому трон. Альбан нарештї женить ся з донькою імператора, яка пізнає його опісля по річах, що були покладені з ним, коли його викинули з дому родичів. Обоє йдуть потім у пустиню на покуту.

„Отся історія дістала ся і в декотрі редакції Gesta Romanorum, перероблена була на німецьку мову (є перерібка з 1474 р., в якій формі й друкувала ся), на французьку, — в якій друкувала ся кілька раз у XVI ст., на еспанську, — при чому Gesta Romanorum тай еспанський перерібник додав у кінцї історії Альбана (в еспанській леґендї Ґізано, а Альбано названо короля Угорщини) ще й історію сьв. Юлїяна: коли Ґізано з родичами, прощені в Римі папою (в Gesta Romanorum по-просту пустинником) вертають ся домів, діявол іще раз наводить їх на гріх, обурений Ґізано вбиває родичів, іде знов у Рим, стає пустинником і вмирає по 7 роках прощений[2]).

---

[1]) Lachmann, Über drei Bruchstücke (der?) niederreinisch. Gedichte, gel(esen) in der Akadem. 11 Aug. (18)36. — М. Др. (Сей цітат написано з боку. — М. П.).

[2]) Oesterley, Gesta Romanorum, cap. 244 (ст. 641). Köhler у Germania, XIV, 300—304. D' Ancona, La leggenda di Vergogna, 25—26. Завважаємо при тому, що видана Д' Анконою італїянська La leggenda di Sant' Albano, prosa inedita del secolo XIV (e la storia di San Giovani Boccadoro), secondo due antiche lezioni in ottava rima. Bologna, 1865, — не має нїчого спільного зо згаданою висше

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

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

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

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

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

---

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

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

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

німецьке д. Шіфнером і надруковано в згаданій висше статї Köhler'a акад. Шіфнером у Germania XV, 288. — М. Др. Далї виписано зміст оповіданя, надрукований у нас у текстї ст. 1 р. 14—6 зн. і ст. 2 р. 1—21 зв. Далї йде такий текст:)

„Ледви чи можна сумнївати ся, що зовсїм подібне оповіданє було по-просту перероблене Сербами в пісню, два варіянти якої поміщені Караджичем у його збірнику під іменем „Наход Сімеун". Те, що ми находимо се оповіданє в формі епічної народної пісні, зовсїм не повинно нас лякати, після того як ми бачили в такій же формі бретонської пісні оповіданє про сьв. Юліяна, після того як між сербськими епічними піснями находимо напр. казку про вужа-царевича[1]), або оповіданє про грішну матїр[2]), подібні яким маємо в прозї в малоросійській (і великоросійській і и.) казцї, або леґендї. Епічна пісня, — чи то сербська пісня, чи великоруська билїна, — се поперед усього форма, в яку може одягати ся найріжнороднїйший зміст, як місцевий, так і чужий[3]). В неї то у Сербів і одягла ся книжна історія про кровосумішника, і, розуміє ся, подекуди дістала народнїй місцевий відтїнок, не чужий і болгарській прозаїчній історії.

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

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

„Старинна рукописна лїтература представляє ще одну варіяцію теми про кровосумішку, в якій злучено риси історії і сьв. Григорія і сьв. Юліяна і Юди, в якій хоть і вставлено

---

[1]) Карадж. II, 51—53 і Рудченко, Южнорусскія сказки, I, ст. 81.

[2]) Карадж. I, 135; Костомарів, Памятники старинной русской литературы, I, 101; пор. Болгарські пісні Міладиновців, ст. 47—56.

[3]) Ось один із дуже численних примірів прозаїчної і пісенної передачі одної й тої самої теми народами дуже віддаленими один від одного: в збірнику бретонських пісень поміщено оповіданє на тему, як то негарно довго плакати за мерцями (61—67), таке самісїньке, яке в прозї розказує ся у нас на Українї.

дуже богато християнських подробиць, але в цілій фабулї задержано більше рисів з історії Едіпа. Се оповіданє про сьв. Андрея, яке д. Костомарів надрукував по збірнику, що належить д. Буслаєву[1]). Ми надрукуємо його в цільному перекладі, бо його буде інтересно порівняти з малоруською народньою казкою, яка є у нас.

Далї виписано оповіданє „Було місто“, надруковане у нас на ст. 17—20.

„Се оповіданє маємо в малоруській казцї, записаній д. Манджурою в с. Синєгубовцї Александрівського повіту Катеринославської ґубернії:

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

„В збірнику руських народнїх леґенд Афанасьєва є два варіянти оповідань про кровосумішку, які, очивидячки, вийшли з одного жерела з передущими, але значно відхилили ся в декотрих подробицях. Тут кровосумішка мотивує ся тим, що чарівник закляв скарб, який дає ся лише тому, хто сповнить гріх із матїрю, сестрою та кумою. Сама мати із загребучости наладжує гріх. Далї оповіданє схоже з малоруським. Другий варіянт Афанасьєва кінчить ся оріґінально, думкою в родї тої, яка викликала кінець згаданого в примітцї малоруського оповіданя про розбишаку, але своєрідно: грішник дістає прощу за те, що вбив розбишаку. „Міръ за тебя умолилъ Бога“, говорить піпсповідник[2]).

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

---

[1]) Памятники, II, 415.

[2]) Русск. нар. легенды, № 28, ст. 91 і д. „Грѣхъ и покаяніе“. Пор. примітку до неї, ст. 177 і д.

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

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

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

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

„Розглядаючи далї вказані висше варіянти пісні малоруської, ми приходимо до висновку, що угорсько-руський[1]) (Ходило дівчатко) стоїть собі зовсім одиноко. Він мусїв повстати самостійно з кружившого в країні оповіданя, яке могло повстати з книжної історії Григорія, що була в західноруських копіях Дѣй Римскихъ, подібно тому, як повставали малоруські оповіданя про Андрея Критського з книжних повістий в роді тої, якої північноруську редакцію надрукував д. Костомарів. Инші,

---

[1]) В оріґіналї хибно „галицький“. — М. П.

по більшій частині українські редакції, дуже імовірно, що повстали навіть на Україні, розуміє ся, з прозаічного оповіданя про Григорія, дуже близького до того, яке надрукував д. Костомарів. Слово терем, зовсім незрозуміле Галичанам[1]), і донції, які появляють ся в більшій частині варіянтів, показують на схід від малоруської України, на Україну великоруську. Декотрі варіянти у Чубинського мають" і т. д., як у нас на ст. 104—106 (і нотка на ст. 107).

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

[1]) Що до Галичан, то се правда, але Угорські Русини мусіли розуміти слово терем бодай так, як його розуміють і вживають і тепер Мадяри — себ то, в значіню „кімната" взагалі, а не спеціяльно жіноча. Слово „терем" перемінено на „терен" не в угорсько-руськім, але в галицькім варіянті (див. Головацький, Народныя пѣсни, ч. III, ст 23—24. Пор. ст. 26 отсего тома). — М. П.

вало ся"; ib. p. 28 пропущено „своєї" і зам. „тай зробив нею" нап. „яким (пальцем) зробив"; ib. p. 32 зам. „дзюб виплив у Нормандії, коли" нап. „той дзюб виплив у Нормандії тоді, коли"; ib. p. 35 зам. „Там було засновано й" нап. „Там і було засновано"; ст. 114 p. 1—2 зам. „само названо було так тому" нап. „по-просту тому так називало ся". Далї виписано „Взагалї" і т. д., як у нас надруковано на ст. 114 p. 3—29 із такими змінами: p. 14 зам. „людської душі тай християнина" нап. „людської душі, як символ християнина"[1]); ib. зам. p. 20—25 зв. написано: „але якби вони (духовники) не мали в памяти біблїйних фраз і культу хреста, якого з'ображеня бачили на рогах оленя, то певно й те, що з місцевих европейських матеріялів нїяким чином не могли би повставати ті леґенди про оленїв, яких так богато кружило в середновічному християнстві". А далї: „Так у наведеному нами висше народньому оповіданю про Марію Єгипетську її ховають льви; — але-ж те саме роблять із нею льви і в житию її в Legenda Aurea, в якій вони викопують могилу і для сьв. Павла, в якій ворони носять їду сьвятим, як у старому завітї Илії й т. п.[2]). Не виходячи з предмета наших леґенд" і т. д., як у нас на ст. 114 p. 15—13 зн. і ст. 115 p. 1—2 зв. (лише зам. „грала" — „грає"), а далї: „Зовсїм не в народнїй поезії, а в найстарших леґендах про мучеників (напр. сьв. Євлалїя) та сьвятих, душі їх відлїтають у видї білих голубок", далї: p. 5 зв. зам. „дійдемо" — перейдемо"; ib. зам. p. 14—15 зв. написано: „Чи можна бачити напр. у здержливости Великорусів від уживаня голубів до страви щось таке, що мало початок у місцевому поганстві, а не по-просту результат впливу церковних образів" (написане далї зам. p. 17—20 не викінчено), а далї: „Такий же відблиск церковних образів треба бачити і в малоруському віруваню, що воли й конї і взагалї" і т. д., як ib. p. 22—24, а зам. дальшого „Вона звязана з Різдвом Христа" нап. „і звязує ся з євангельським поміщенєм народженого Христа"; ib. p.

---

[1]) В нотцї до сего ст. 114 такі відміни: p. 13 зн. зам. „У тій книжцї" — „У Морі"; ib. p. 10 зам. „нашої гадки" — „висловлених висше гадок"; ib. p. 8 зам. „книжники" — „письменники", зам. „цїлу" — „всю", а зам. p. 6—1 написано: „Коли-ж середновічні черцї хотїли піднести в очах віруючих се або те сьвяте місце, сю або ту реліквію, то тут уже ревність їх у натовплюваню чудес не знала міри".

[2]) В нотцї до сего написано те, що у нас надруковано на ст. 113 p. 6—2 знизу. Самий текст пор. у нас ib. p. 20—25 зв. — М. П.

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

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

„Взагалї, коли ми, подибуючи що чудесне в народнїх оповіданях, будемо доконче поясняти все оповіданє старинним мітом, а все чудесне в середновічних духовних леґендах уважати останком місцевого поганства, то втратимо під собою всякий твердий науковий ґрунт. Порівняно-історичний (статико-дінамічний) дослїд власне й мусить показати нам, як повставали, на звісних степенях культурного розвою, звісні образи й віруваня. і те, як вони приладжували ся, наростали, зміняли ся при нових культурних умовах, і те, як вони переносили ся із країни в країну дорогою штучною, — як напр. в сих разах, завдяки впливови християнської церкви“.

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

Ось той зміст:

„Українська пісня про шлюб брата й сестри в коршмі. — Мітольоґічне її поясненє ув Афанасьєва й инших. — Білоруські купальські варіянти тої пісні та білоруські запозиченя з українських пісень у загалї. — Фінал пісні — переміна в квітку і метаморфози в українських піснях у загалї. — Їх пізнійший характер. — Ріжниця первісного фетішізму від пізнійшого пантеізму. — Розвій ув Українців пантеізму під захистом і впливом християнського деізму. — Християнський характер української пісні про шлюб брата й сестри. — Поясненє вставки в ту пісню переміни брата й сестри у квітку.

„Ріжниця української пісні від мітів ґренляндського та грецьких. від гімна Ріґ Веди про Яму й Ямі тай від зендського оповіданя про Меш'ї й Мешьяну.

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

„54 новеля Боккачієвого Декамерона. — Бретонська пісня про клєрка Ґалліка та сестру його. — Жидівський плач за дітьми первосьвященника. — Комедії Плявта й Теренція про розлучених братів і сестер. — Звязь німецької пісні з жидівською. — Німецька пісня — найблизше жерело північно-західно тай східно-славянських.

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

„Українська і великоруська пісня про купівлю тещі зятем Турчином і Татарином і звязь отсеї пісні з історією про кровосумішку через болгарську пісню.

„Наконечна замітка про порівняну методу“.

На обгортці дано розвідці заголовок: „Малоруська народня словесність між Сходом і Заходом. І. Еділ руських пісень і оповідань (із разу було: народніх оповідань і пісень). II. Найдені брати й сестри“.

Вважаємо незайвим дати ще дві увазї Драгоманова до розвідки, списані на осібних, ненумерованих картках, які певно служили йому підмогою при рефераті на археольоґічному конґресї в Київі 1874 р., де він напевно говорив, а не читав усеї розвідки: 1) „Порівняний дослїд відкрив у памятках народньої словесности та повірках цїлий ряд однакових у ріжних народів. Появили ся ріжні теорії, поясняючі причини тої схожости: одні поясняли ту схожість походженєм тих оповідань із одного жерела, спільного всему племени індоевропейському, другі коінціденцією, третї лїтературними зносинами. Не вважаючи на реакцію остатнїй теорії, вона все-ж таки завойовує й віддає безперечні услуги точній науцї про людський побут тай оповіданя. Розуміє ся, виключно ся теорія не запанує, та все-ж таки їй повело ся вказати цїлий ряд оповідань, які треба признати запозиченими народом від народу, так називані мандрівні оповіданя. Подібного рода мандрівних оповідань відкрито не мало і в Росії, переважно межи прозаїчними оповіданями. Але більша частина наших дослїдників, шановних імен яких не треба й називати тут, так вони звісні, — полишали на боцї піснї народнї. Окрім того, з ріжних причин, остатним часом дослїджуванє нашої старовини та народнього житя сконцентрувало ся переважно на великоруській країнї; білоруська-ж і малоруська або іґнорувала ся, або відсувала ся на другий плян. Тим часом, коли в якім будь питаню, то в питаню про культурні зносини руського племени з иншими народами, дослїд західно-руських народностий має важне значінє, особливо малоруської, котра що до ґеоґрафічного положеня, історичних відносин тай етноґрафічних рисів представляє подекуди ґудз, який звязує ? північний схід Европи зо славянським і неславянським південним заходом. У богатьох питанях як про давні так і про нові верстви в руській народнїй культурі тай її памятках — малоруська країна повинна стати точкою виходу для дослїду. Ось чому між иншим ми вважали особливо доконечним узяти ся за дослїд малоруської народньої словесности задля добутя результатів, які можуть мати значінє рішень загальних питань науки про руську народню культуру[1]); зупинивши ся переважно на таких появах, які пропускали ся без уваги, або поясняли ся невідповідно,

---

[1]) Після слова „питань“ написано потім у горі „в історії культури“, але не поправлено відповідно всеї фрази, яка, бачу, мала виглядати так: „в історії руської народньої культури“. — М. П.

через неповноту досліду. Такі відгуки західних пісень у малоруських, — указані нами в примітках до NN. I т. Ист. П. М. Н., розпросторених на півдні та півночи Руси, та в статї про пісню про Королевича або Королюшку, в З(аписках) Юго-зап. Отд. Сим разом зупинимо ся на". 2) „В отсій статї ми зачіпали загальні питаня про методи пояснюваня народнїх оповідань і повірок лише в крузї появ безпосередно належних до нашої теми. Але тому, хто знає літературу подібних питань, західну й особливо славяноруську, — звісно, як то глибоко запустило своє корінє самовільне пояснюванє ріжних повірок і оповідань, як останків місцевих або племінних мітів і як відносно слабий ще супротивний напрям, який старає ся пояснити загально розпростор"

Як пильно займав ся сею справою Драгоманів уже коло 1874 р., як дуже ходило йому про те, аби показати вплив заграницї на Україну, який відбив ся між иншим і в наших народнїх оповіданях і піснях, а особливо про те, аби показати власне на темі про кровосумішку, як давно наша Україна стала що до того цівілїзованою країною та як широко закроював свої дотичні студії народньої словесности порівняною методою, видно між иншим і з заголовків, виписаних ним на сій остатній картцї (вздовж і впоперек на обох сторонах): „Порівняні досліди з руської народньої словесности. Піснї й перекази про кровосумішку. I. Міт про Едіпа в руських народнїх оповіданях. II. Шлюб Брата й Сестри". „Европейські відгуки". „З історії мандрівних оповідань на Руси. Досліди М. Драгоманова". „Руські піснї й оповіданя про кровосумішників. I. Мати й син. II. Брати й сестри". „Західні відгуки в руській народній словесности". „Чужоземні теми в малоруській народній словесности". „Руські піснї й оповіданя про кровосумішку. Порівняний дослід. I. Руські оповіданя про Едіпа. II. Оповіданя про розлучених братів і сестер". „Порівняні нариси про руську народню словесність". На картцї-ж, писаній пізнїйше, заголовок такий: „Між Сходом і Заходом. Порівняні нариси української народньої словесности. Вступ. I. Український Едіп".

Друга редакція розвідки, призначена певно для „Трудів" київського археольоґічного конґреса 1874 р. (які вийшли аж 1878 р.), зладжена 1876 р. у Віднї, де тодї жив Драгома-

нів, — на копії першої редакції, зробленій рукою неб. Іляра Гарасимовича, що те-ж жив тоді в Відні[1]).

Ріжниці сеї другої редакції від першої такі:

Ст. 143 р. 10 зв. після „яких“ додано „по культурним епохам“; ib. р. 15 зам. „українських“ нап. „руських, переважно малоруських“; ib. р. 18 зам. „кровосумішки. Ними“ написано: „яких особливо богато в Малоросії. Народніми оповіданями про кровосумішку“; ib. р. 18 зам. „Їх“ нап. „Пісні й оповіданя на сю тему“. Такі ріжниці першої сторони другої редакції, переписаної Гарасимовичем і поправленої Драгомановим. Але остатний написав зараз инший вступ, який наліпив на перший. Початку того вступу нема, та він був певно подібний тому, який подано вгорі на помічній картці (1-шій) до реферату 1874 р.; дальший тяг ось який: „взяли ся за дослід малоруської народньої словесности, як її самої, так особливо в звязи її з иншими руськими і неруськими, — і зупинили ся (все попередне потім перечеркнено) переважно на таких її появах, які або полишали ся без уваги, або поясняли ся невідповідно, через неповноту дослідів. Такі відгуки західних, переважно розбишацьких і воєнних пісень, указані в примітках до 20, 63, 64, 65—69 нр. I тома Историческихъ Пѣсенъ Малорусскаго Народа, виданих нами вкупі з В. Б. Антоновичем[2]), і розібрана нами в II т. Записокъ Югозап. Отд. И. Р. Географ. Общества пісня про Королевича, так дуже розпросторена в Малоросії та Великоросії, яка є не що инше, як один із богатьох відгуків лицарської поезії, а зовсім не стара руська пісня, як думають декотрі вчені. В примітці до тої статі та до замітки „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскихъ былинъ въ Малороссіи“ (в Др. и Нов. Р., 1875, серпень) ми вказали цілий ряд подібних же захожих у Росію пісень. Поки що в ко-

[1]) Неб. Гарасимович скопіював усю розвідку; та копія займала вся більше як 184 сторони folio. До першої частини розвідки маємо під рукою ст. 1—96 тої копії (нумерації Драгоманова, або 1—88 нумерації Гарасимовича), до пісні „На ряки, на речюшки“, надрукованої у нас на ст. 110. Але що ввесь текст оповіщеної у нас розвідки кінчить ся з ст. 116, то виходить, що нам мало хибує рукопису до кінця першої частини розвідки в другій редакції. До другої частини розвідки в копії Гарасимовича, з поправками автора, маємо поки що лише ст. 135—184 (нумерації Гарасимовича), значить, хибувало би ст. 97—134; але й вони чей найдуть ся.

[2]) Розбишака вбиває свояків жінки, Купівля братом сестри-полонянниці, Теща в полоні у зятя, Брат продає сестру, Батько продає доньку, Дівчина-вояк.

фотких бібліоґрафічних замітках (у Записках Югозап. Отд. Русск. Географ. Общества та в Rivista Europea) ми вказали на відгуки в малоруській народній поезії — міщанської та сатиричної поезії західноевропейської. Тепер ми зважуємо ся звернути увагу читача на цілий цикль переказів і пісень малоруських, із яких є богато або повинно бути і в Великій Руси і які те-ж плід чужоземного впливу церковного та лицарсько-военного. Се пісні тай оповіданя про кровосумішку, які вже не перший раз стають предметом літературної праці в Росії і, як побачимо зараз, викликають ріжносторонний інтерес. — І. Народніми оповіданями про кровосумішку користував ся, очивидячки, Гоголь, пишучи одно з найефектнійших оповідань у „Вечерахъ на хуторѣ“ — „Страшная Месть“. Пісні тай оповіданя на сю тему переробляли в баляди (Костомарів) і повісти (Костомарів, Марко Вовчок). Та сї пісні тай оповіданя звертали увагу і з ученого становища, — і ми гадаємо, що з сего становища нераз іще звернуть ся до них. Для учених отсї оповіданя інтересні між иншим і своєю схожістю, то взагалї, то в подробицях“ (тут кінчить ся наліпка; далї мали йти р. 23—32 ст. 143, лише що зам. „подію, яка вразила“ нап. „події, які вразили“. Далї все, як у першій редакції (зазначено на ст. 143), лише що до цітату з Костомарова додано: „А про те д. О. Міллер, якому звісні й західні варіянти оповіданя, каже: „По разнообразію изводовъ, при повсемѣстной распространенности, можно полагать, что сказаніе это существовало и въ западной Европѣ и у славянъ независимо отъ грековъ“. Илья Муромецъ и богатырство Кіевское. 1870. 12“.

Ст. 144 р. 1 зв. зам. „виявляє“ нап. „зраджує“; ib. р. 7—8 зам. „українських пісень“ нап. „руських переказів і пісень“; ib. зам. від „а“ до „Великорусів“ нап. „тай инших народів“; ib. зам. р. 11—12 (від „коли“ до „Великоруси“) нап. „бодай східні Славяни“; ib. р. 13 зам. „ось“ нап. „тут, як показало ся“; ib. р. 31 і 34 зам. „метода“ нап. „ідея“. Ст. 145 р. 3 зв. зам. „нових“ нап. „новійших“; ib. 6 перед „мітольоґічне“ додано „здогад про“; ib. р. 10 перечеркнено „лише“; ib. р. 14 після „другого“ додано „народу“; ib. р. 17—20 підчеркнено; ib. р. 25 зам. „як побачимо низше“ нап. „— звязь, як побачимо в свій час“; ib. зам. р. 27—30 написано: „В першій з тих пісень іде діло про шлюб сина з матїрю, в другій про шлюб брата й сестри, що здибали ся в кор-

шмі, в третій про кровосумішку кількох братів розбишаків з непізнаною сестрою після вбивства її мужа, в четвертій про купівлю братом сестри на невільничому ринку“ (і зазначено, що дальше має йти a capite і цітати пісень узято в скобки). Ст. 146 р. 6 і 8 зв. підчеркнено „або“; ст. 146 (зглядно 32 р.) 15 зв. зам. „дійсно“ нап. „дуже“; ст. 147 (зглядно ст. 33) додано надруковане у нас на ст. 33 р. 30—35 зв.; ст. 147 перечеркнено р. 13—22 зв.; ст. 147 перечеркнено р. 22—36 зв. і ст. 148 р. 1—10 зв. а зам. них дописано надруковане у нас на ст. 34 і 35 р. 1—28 зв.; ст. 148 (зглядно 36 р. 23 зв. перед „тамариск“ додано „вістун весни“; ст. 148 перечеркнено р. 20 (від „гарний“) до 31.

Сих кілька ріжниць між першою та другою редакцією ми навели лише для приміру; взагалї-ж завважаємо, що ся друга редакція перейшла майже вся до четвертої, надрукованої у нас — із виїмкою змін, показаних нами в нотках до 4-ої редакції та тих, які ще покажемо, говорючи про 3-тю редакцію, — так що ріжниці між першою та другою редакцією легко найти порівнюючи четверту редакцію з першою, показаною нами висше докладно. Додамо, що в другій редакції є вже проби поділу розвідки на глави (але без поданя змісту їх): I-а гл. займала від поданого нами початку 2-ої редакції включно до слів на ст. 146 „На отсї питаня й може дати відповідь порівняний дослїд“, II-а гл. від дальших слів на ст. 146 „Перший здогад“ (не знати доки), III-а гл. не зазначена, IV-а від слів на ст. 152 „Коли з чим“ і т. д. (здає ся, вже до кінця).

Чому розвідка в отсїй другій редакції не була надрукована в „Трудах“ київського археольоґічного конґресу, — не знати.

Третя редакція розвідки зроблена на рукописї 2-ої, напевно аж у Женеві, і то мабуть 1883 р., після того, як Драгоманів мав більше часу, переставши (22-го мая) видавати „Вольное Слово“; в усякім разї ся редакція була готова перед 23 листопада 1883 р.[1]). Вона роблена для виданя по нїмецьки (коштом автора) п. з. Vergleichende Studien über die Volksdichtung der Ukraine (або під перечеркненим заголовком „Між Заходом і Сходом“). Порівняні нариси української народньої словесности“.

---

[1]) Див. лист Драгоманова до Ів. Франка з 23. XI. 1883 у книжцї „Листи (М. Драгоманова) до Ів. Франка і инших. 1881—1886. Львів, 1906, ст. 22).

Перекладаємо тут усе дописане автором (по російськи) до сеї третьої редакції:

Вступ. Богатство устної словесности у славянських народів, особливо у східних. — Головні напрями в студіях народньої словесности в Західній Европі та в Росії: школа романтично-національна; школи порівняні: мітольоґічно-племінна (арійська) та літературно-міжнародня. — Хід студій української народньої словесности. — Проби порівняного досліду її. — Важність України для історії міжнароднього руху поетичних оповідань[1]).

„Як відомо, славянські племена визначають ся відносним богатством своєї устної словесности, — а через те не дивниця, що студії памяток отої словесности в славянських літературах, які звичайно лишають ся що до якости тай скількости дуже по-заду літератур народів західно-европейських, почали ся так рано тай розвили ся на стілько, що звертають на себе корисну увагу навіть представителів богатших літератур, які встигають пізнати ту галузу в науці славянській. Виданя руських народнїх пісень Чулкова (1788), „Древнихъ русскихъ стихотвореній“ Якубовича (1804) і потім Калайдовича (1818) зо спису козака Кирші Данїлова, „Опытъ собранія старинныхъ Малороссійскихъ пѣсенъ“ кн. Цертелева[2]) (1819), „Малороссійскія пѣсни“ тай „Украинскія пѣсни“ Максимовича (1827 і 1834), „Украинскія и червонорусскія пѣсни“ Лукашевича (1836) належать до найстарших і ліпших на свій час збірників ув Европі, як і збірники: сербські Вука Караджича (1818—1823), чеські Челяковского (1822—1827), словацький Колляра (1833) і т. и.

„Треба зрештою сказати, що порівнянє славянських наукових праць із західно-европейськими буде зовсїм корисне для перших лише що до самого збираня матеріялу. Що-ж до поясненя його, то славянські літератури далеко гірші від західних і взагалї тут славянська наука не лише що йде за західною, але й дуже лишає ся по-зад неї. Тепер напр. мало в котрому збірнику народнїх пісень у західній Европі нема порівняних приміток, із яких видно, які пісні або частини їх можна вважати дійсно національними, а які інтернаціональними; в Росії же навіть для богатьох дослїдників мало не все, записане „з народнїх уст“, уважає ся виключним національним добром,

---

[1]) Далї було ще „між Сходом і Заходом“.

[2]) В оріґіналї „Церетелева“!

пригожим для характеристики власне руського народу, — і часто самий здогад переходу до того народу пісні й оповіданя від иншого народу витає ся як єресь, образлива для національної гідности. Заразом, у руських учених поясненях памяток народньої словесности часто мирять ся поруч себе всї системи, які складали ся в західній Европі протягом усего XIX столїтя в усій незгоді їх вказівок, при всїй припізнености богатьох із них, — на що приміри читач побачить далї. Чергували-ж ся в Західній Европі ті системи під впливом чим раз більшого порівняня матеріялів з ріжних місцевостий не лиш Европи, але всего старого, а далї й нового сьвіта, — чергували ся й росли в порядку приблизно такім:

„У початку XIX столїтя (в Анґлії-ж і по части в Ґерманії навіть у кінцї XVIII) звернено увагу на устну народню словесність під впливом романтизму, патріотичної та релїґійної реакції клясично-французькому космополїтичному лїтературному матеріялови та його розсудливому духови. Напрям романтичний зробив чимало для поставленя питаня про студії устної народньої словесности тай для її збираня. Але теорії романтичного напряму, які бачили в памятках народньої словесности самовільний плід національного духа, не могли довго панувати в західній науцї, котра при тїснім обмінї думок між ученими ріжних націй дуже швидко мусїла завважати схожість між богатьома зо словесних творів тих націй. До того ще в першій четвертинї XIX ст., через пізнане Анґлїчанами Індії та її лїтератур, переказів і релїґій стало можливим порівняти твори устної словесности народів европейських із творами посвоячених їм народів Азії. Романтично-національний напрям у науцї про народню словесність перейшов у порівняний. А що порівняний дослїд відбував ся зразу переважно в области племін так називаних індо-европейських, або арійських, і все-ж таки під впливом останків романтично-релїґійного напряму, який найрадше шукав у народній словесности переказів старинних вірувань, то ввесь новий напрям набрав виключно арійського характеру, та ще арійсько-мітольоґічного. В піснях, казках, пословицях і т. п. шукали найперше міта; все схоже в словесности ріжних народів уважали останком старинного спільного всім арійським племенам морального добра, назбираного ще перед роздїлом праарійського племени на окремі племена, — при чому дивним дивом, усе індійське схильні були вважати за старинне, так мов би то індійське племя після свого відокремленя від инших і не-

жило історичним житєм. Такого рода арійсько-мітольоґічний напрям виразив ся найяснійше в працях Ґріммів про народню словесність і віруваня.

„Дальше пізнанє літератур азіятських народів відкрило значне число схожих переказів, — особливо з круга казок, — у народів зовсім не одного арійського племени, але й семитського і навіть так називаних монґолоідів. Поясняти сю схожість збереженєм памяти з часів, коли ті так ріжнородні племена чинили ще одно ціле, стало вже рішучо неможливо. Сю схожість треба було поясняти або коінціденцією самовільно повсталих у ріжних місцях представлень, або-ж обміном між народами вже в літературну епоху. Мітольоґісти радо вхопили ся за перше поясненє. Але дослід текстів середновічної літератури народів азіятських, африканських і европейських, слідом за звісною працею Бенфея про розпросторенє на Сході й Заході індійських казок зо збірника „Паньчатантра“, показав істнованє пізнійшого, переважно літературного обміну між ріжними народами старого сьвіта, при чому власне розпросторенє звісного оповіданя у ріжних народів стало дуже часто сьвідоцтвом зовсім не старинности його, а відносної новини і чисто літературного або-ж морального його значіня, а зовсім не мітольоґічного. В міру подрібного досліду писаних памяток старини вкупі з устною народньою словесністю чим раз більше виявляло ся істнованє обміну між устною і писаною словесністю, при чому раз устне, давнійше оповіданє було жерелом писаного, а другий раз, навпаки, і майже завсіди, при обопільности ріжних народів, одна й та сама тема тілько й того що появляє ся то в устній, то в писаній формі, то в прозаічній, то в пісенній. Відкриті таким чином цілі круги оповідань, яким німецькі вчені дали назву мандрівних історій (wandernde Geschichten), добили на смерть, особливо в науці про західно-европейську народню словесність, школу виключно національну, показавши, що добра частина тої словесности (в західній Европі мало що не $^3/_4$) належить до циклів міжнароднїх, а заразом заставили перенести час коли не первісного повстаня звісних тем у сего чи того народу, то час розпросторення їх серед тих народів, у яких їх тепер находимо, з давньої давнини в епохи відносно дуже пізні. Заразом були підкошені й космічно-мітольоґічні поясненя розуміня цілої маси оповідань.

„А в тім, новійша школа літературно-інтернаціональних пояснень творів народньої словесности не нищить до решти

давнійших пояснень, національних, анї мітольоґічно-племінних (арійських). Звісна скількість оповідань безперечно мусїла повстати самовільно в одній або в ріжних місцевостях; звісна частина їх, і переважно давнійша, мусїла мати космо-мітольоґічну основу. В кождім окремім разї не швидкі висновки з поверховного порівняня ріжних тем, або навіть їх уривочних подробиць, як се часто буває з висновками націоналїстів і особливо мітольоґістів, але докладний порівняний дослїд мусить відкрити як оріґінальність оповіданя, старинність його і місце повстаня, так і дороги його руху в ріжні країни, або-ж причини коінціденції його з оповіданями инших країн. Такого рода докладні студії зробили остатним часом величезні успіхи в Західній Европі, як що до оповідань місцевих, так і що до оповідань поза-европейських. На жаль, серед учених Західної Европи знанє мов славянських розпросторено либонь ще менше нїж знанє мов азіятських. Навіть оповіданя народів африканських і американських більше звісні західно-европейським ученим, нїж славянські, бо вже через некультурність згаданих висше народів учені, звернувши раз увагу на їх словесність, зараз же видають її памятки з перекладом на якусь західно-европейську мову. Ось чому славянські оповіданя, особливо твори Славян, віддалених від нїмецького впливу, дуже мало зачеплені перехресними інтернаціональними студіями в найновійшім інтернаціональнім же напрямі. Помогти можуть тут або переклади памяток славянської словесности на більше розпросторені мови, або-ж дослїд їх самими туземними вченими, але близько знаючими результати анальоґічних праць на Заходї Европи, тай методами, вже випробованими в тих працях.

„Що до Росії, то тут іще міцний виключний вплив старих шкіл науки про народню словесність, — романтично-національної та мітольоґічно-арійської. Більша частина навіть тепер пишучих про народню словесність учених Росії належить або до першої школи (напр. д. Костомарів), або до другої (д. Буслаєв), або стоїть між обома (д. Ор. Міллєр). А в тім, найновійший лїтературно-інтернаціональний напрям зайшов уже і в руську науку в працях дд. Тіхонравова, Пипіна, Александра Веселовского, Всев. Міллєра й и. тай виявив ся навіть у нових працях д. Буслаєва. Але він не встиг іще захопити всю область народньої словесности, а прикладає ся переважно до памяток прозаїчних, а з поетичних найбільше до віршів і по части до так називаних билїн. І при тому само збиранє матеріялів народньої словесности

в Росії, хоть і зробило великі успіхи, але йде все-ж таки дуже нерівно: цілі области, навіть славянські, майже зовсім не зачеплені дослідом. Іще менше повноти в праці поясненя словесного матеріялу з ріжних областий Росії. Навіть в области пануючої народности, великоруської, де лежать і столиці, а значить і вчені центри, — цілі відділи народньої словесности, напр. пісні обрядові та так називані побутові, не лише не розроблені, як би треба, але навіть мало зібрані.

„В области українській, якій переважно посьвячені отсї нариси, зібрано величезну масу матеріялу по народній словесности тай є шановні проби обробленя його, але цільности та систематичности в остатній либонь іще менше ніж в области великоруській, — що й не дивниця, коли взяти на увагу провінціяльність України та декотрі спеціяльні умови, некорисні ходови матеріялів її народнього житя. Богата що до скількости і прегарна що до якости народня словесність України в Росії та й Австрії вже дуже рано звернула на себе увагу збирачів і дослідників у польській і руській літературі[1]). Романтичний напрям не лише не минув українську народню словесність, але навіть найшов у ній для себе особливо богату поживу, і можна сказати, що на українській словесности польські тай руські вчені в-перше стрібували приклад зайшлих із Европи ідей романтичної школи: таке ми можемо виснувати на підставі збірників Поляків Ходаковского (дістав ся Максимовичеви), Жеґоти Паулї ( ) і Вацлава з Олеська ( ), та збірників і пояснень їх учених українофілів ранїшньої епохи: Максимовича (див. особливо його передмову до першого його збірника українських пісень 1827), Гоголя (статя про українські пісні в „Арабесках“), Бодянського (діссертація „О народной поэзіи славянскихъ племенъ“ 1837), Срезневського (праці харківського його періода), Костомарова (його діссертація „Объ историческомъ значеніи русской народной поэзіи“, 1843). Отсї праці не були без упливу і на студії польської й особливо великоруської народности з романтично-національного становища[2]).

---

[1]) Вповні самостійна українська література ослабла після розділу України між Московщиною, Польщею та Туреччиною в кінці XVII ст. і почала відроджувати ся аж у XIX ст., при чому вчені твори в українській мові стали появляти ся аж найостатнїйшим часом.

[2]) Про се див. між иншим передмови до збірників Максимовича, передруковані в київській збірці його творів, т. II, тай наш некрольоґ Максимовича в „Вѣстникѣ Европы“ 1874, пр. 2.

„Але з кінця сорокових років відносини між дослїдом української і великоруської народньої словесности змінили ся. Після звісної (або, красше сказавши, й доси темної) історії з кружком Шевченка й Костомарова в Київі настала перерва в дослїдах тої словесности на самій Українї[1]). Заразом катедри руської та славянської лїтератури і навіть руської історії в південних унїверситетах були зайняті майже всї людьми не-місцевими, з яких одні були очивидячки бездарні, 25—35 лїтня діяльність яких минула зовсїм безслїдно для науки, а другі ставили ся неприхильно до проб студій місцевого матеріялу, — і коли мало-помалу в кінцї 50-х років знов почала ся праця коло української словесности, то на чолї її були не спеціялїсти, а любителї, а як иноді й серіозні вчені (як напр. дд. Кулїш і Костомарів, люди зрештою ще давнїйших поколїнь), то не спеціяльно словесники, а полїтичні історики. І се стало ся власне тодї, коли на півночи взяли ся як не за видане, то за поясненє народньої словесности спеціялїсти словесники, на чолї яких треба поставити д. Буслаєва та його школу, а далї вчені нової порівняної школи. Великоруські спеціялїсти зачіпали часом і матеріял український, але робили се мимохідь, иноді виявляючи незнанє української мови і навіть повної бібліоґрафії українського етноґрафічного матеріялу.

„Ясно, що богата українська словесність вимагає свого сконцентрованого дослїду, якого найнатуральнїйше ждати від місцевих учених. Але що ріжні обставини остатного трицятилїтя мало сприяли виробленю тих учених, то й праця в области української народньої словесности за той час виявила ся переважно в збираню матеріялу. І тут, треба сказати, що зроблено дуже богато, особливо коли зважити ріжні несприяючі обставини: збірники дд. Кулїша, Костомарова, Рудченка, Чубинського, Головацького, Русова й Лисенка, Драгоманова, виданя київського відділу російського ґеоґрафічного товариства, в яких між иншим поміщено пісні з української частини Буковини (зібрані д. Купчанком), чинять цїлу бібліотеку. Але поясненя сеї

---

[1]) Кружок поета Шевченка та професора Костомарова, звісний під іменем „братства сьв. Кирила й Методія“, мав федерально-демократичний панславістичний напрям, який ріжнив ся від сучасного йому кружка московських славянофілів; члени його були арештовані 1847 р., суджені, як члени тайного товариства тай розіслані в ріжні місця північної та східної Росії.

купи матеріялу ще нема[1]). В українській науці не можна вказати нічого подібного працям російської мітольоґічної школи дд. Буслаєва, Афанасьєва й и.[2]). Наукова праця йшла тут лише в области історичних пісень і переказів (Збірник Максимовича 1849, Записки о Южной Руси д. Куліша, Историческія пѣсни малорусскаго народа дд. Антоновича і Драгоманова, Исторія козачества въ народныхъ украинскихъ пѣсняхъ д. Костомарова). Новий порівняний напрям виявив ся в области українській лише кількома пробами. Так в „Историческихъ пѣсняхъ малорусскаго народа“ вказано кілька пісень, переважно розбишацьких і воєнних, у яких є національні українські подробиці, але які в цілому своєму належать до числа мандрівних інтернаціональних історій, і наведено варіянти близших із них українським[3]). Так само порівняно розібрана автором отсеї праці в „Запискахъ Югозападнаго отдѣла Р. Геогр. Общ.“ т. II

---

[1]) 1875 р. Київський відділ російського Ґеоґрафічного товариства хотів видати достачену йому величезну скількість українських народніх пісень по такій проґрамі, предложеній проф. Антоновичем і Драгомановим: 1) пісні культа, як останки з епохи поганства, так і християнські, привязані тепер до сих чи тих сьвят або пір року, себ то пісні періодичні та духовні вірші; 2) пісні особистого житя, які виражають любов, розривку (між иншим пянство та залицяне), сумний настрій; 3) пісні родинні, себ то весільні, свояцькі та діточі; 4) пісні житя економічного та станового: пастушські, бурлацькі, косарські, громадільницькі, жнивярські, чумацькі, фабричні; 5) пісні політичні (історичні), що представляють як історичні події тай особи суспільних діячів, так і цілі суспільні типи, напр. пісні козацькі, рекрутські, вояцькі, пісні про панщину, розбишацькі й инші; 6) штука й наука в пісних: баляди, пародії, сатири й т. и. Той збірник думало ся видати з бібліоґрафічними вказівками на варіянти, вже надруковані, тай з порівняними вказівками на пісні білоруські та великоруські. Але 1876 р. київський відділ ґеоґрафічного товариства скасовано по Височайшому наказу, і двом членам його, що видали збірки українських пісень і казок, Драгоманову й Чубинському, заборонено жити в українських провінціях і навіть у столицях Росії. Задумане видане спинило ся.

[2]) Більша праця в тім напрямі, се розвідка д. І. Левицького „Сьвітогляд українського народа“ (нарис мітольоґії), що вийшла в 1876—1877 рр. у Галичині. Але автор очивидячки не черпав безпосередно з заграничних літератур, а йшов слідами Афанасьєва. Инші праці в тім напрямі дуже вже свого хову.

[3]) Том I, пр. 20 (Розбишака вбиває свояків жінки), 63 (Купівля братом сестри полонянниці), 64 (Теща в полоні у зятя), 65—69 (Брат продає сестру, Батько продає доньку, Дівчина-вояк).

і дуже розпросторена на Україні пісня про Королевича (смерть жінки від злогів) і показано перехід із Европи (варіянт бретонський і німецький) у Польщу тай Україну (треба додати і в Білорусію), а з України в Великороссію (Королюшка). Ся пісня, як показує ся, те-ж не національна, а „відгук західної лицарської поезії“ в східній Европі. Цілий ряд таких мандрівних пісень в українській і великоруській поезії вказаний автором отсеї праці в примітці до статі „Къ вопросу о слѣдахъ великорусскихъ былинъ въ Малороссіи“ (Древняя и новая Россія. 1875. Августъ). Потім у „Запискахъ Югозападнаго отдѣла Р. Геогр. Общества“ і Rivista Europea 1874, нр. V було вказано тим же автором кілька примірів відгуків в українській народній словесности тем західної поезії міщанської та сатиричної.

„Сї проби дуже вривочні. Вони ледви чи можуть служити вказівкою на доконечність розробленя української народньої словесности з нового становища, — з метою вказати в тій области сліди літературного обміну з иншими національними областями. Колиж ми звернемо увагу на ґеоґрафічне положенє України, на етноґрафічний характер її людности, на його історичну долю, на давні ріжнородні зносини його з народами західними та східними, на істнованє в українській области здавна кольоній грецьких, італїянських, румунських, ріжних славянських і т. п.[1]), то мусимо навіть a priori здогадати ся, що українська народня словесність повинна дати добре жниво для нової порівняної школи, яка має на оці дослїдити культурні взаємини між так називаним Сходом і Заходом („Orient und Occident“ Бенфея). Власне тут часто можна буде найти ґудзи тих ниток, які вже повело ся відкрити дослїдами, зробленими в сусїдних областях.

„Отсї нариси мають на метї приклад до української народньої словесности нового порівняного досліду бодай що до декотрих сюжетів, які були вже розбирані вченими инших, давнїйших напрямів, при чому можливо зачепити й декотрі за-

---

[1]) Під іменем України розуміємо ввесь край, заселений племенем, звісним під іменем Українців, Малорусів, Русинів, Русняків від східних комітатів Угорщини (Kraine von Munkacs) і північної Буковини до Сїдлецької ґубернії, південної частини Воронїзької ґубернії та землї Кубаньських козаків у Росії. Див. етноґрафічні карти у Реклю, Nouvelle Géographie Universelle, t. V і в атлясї Andree.

гальні, переважно методольоґічні, питаня з области народньої словесности та вірувань. Ми візьмемо ся тепер за оповіданя про кровосумішку, які дуже численні в славянській народній словесности взагалї, а в українській специяльно. Про ті оповіданя говорено вже нераз у руській науковій лїтературі, де вони поясняли ся в дусї національної та мітольоґічної школи. Ми-ж надїємо ся показати, що майже всї ті оповіданя в славянській словесности, а в українській рішучо всї, зовсїм не представляють анї національного, анї племінного добра, але належать до числа оповідань мандрівних і у нас представляють зовсїм не останок старинного племінного або національного міта, але перерібку оповідань церковного або воєнного цикля, занесених до нас відносно пізного часу.

„Die Oedipus[1])-Sage in der Ukraine. I[2]). Український Едіп.

„Поетична перерібка та вчені поясненя українських пісень і оповідань про кровосумішку: Гоголь, Костомарів, Марко Вовчок; Костомарів, Шейковський, Афанасьєв, Н. Петров. — Мітольоґічне пояснене тих пісень і оповідань. — Наша клясифікація їх.

„Українська пісня про шлюб сина з матірю. — Кровосумішка в грецьких мітах у Гезіода; малоазіятські міти про Кібелю, Зевса-Сабація й Атіса; історії Едіпа й Телєфоса.

„Критика мітольоґічного поясненя руських оповідань і пісень. — Християнська перерібка клясичних оповідань: історія Юди: руська й латинська; історія сьв. Григорія: руська, французька та перерібки остатної в західній Европі. — Історія сьв. Григорія в західних драмах, новелях і казках. — Фінська казка — звід історії Юди та сьв. Григорія. — Дальші пасимки історії сьв. Григорія в новелях і в Gesta Romanorum.

„Здогад про византійські жерела історії сьв. Григорія; слїд їх у казках кипрійській тай альбанській. — Час повстаня західної редакції сьв. Григорія.

„Історія сьв. Юліяна та сьв. Альбіна. — Їх перерібка в новелях і піснях. — Історія кровосумішників у fabliaux.

---

[1]) Зразу було „Oedipus-Gregorius“.

[2]) „I“ повинно бути перед німецьким заголовком.

„Відносини руської історії сьв. Григорія, виданої д. Костомаровим до західних. — Західноруські переклади Gesta Romanorum. — Болгарська історія сьв. Павла Кесарійського. — Сербські пісні про Находа Сімеуна. — Руська історія сьв. Андрея Критського; українські казки про сьв. Андрея та Марію Єгипетську; великоруські казки про шлюб сина з матірю. — Здогад про їх византійські жерела. — Відносини української пісні про шлюб матери й сина до книжних історій. — Здогад про великоруські варіянти тої пісні.

„Книжно-церковний елемент у народніх віруванях загалом.

I.

„Богатство в українській народній словесности страшно-ефектовних оповідань про кровосумішку давно вже звернуло на себе увагу артистів і вчених. Такого рода оповіданя, очивидячки, мав перед собою Гоголь, коли писав одно з найдраматичнійших оповідань у „Вечерахъ на хуторѣ близь Диканьки“ — „Страшная месть“. Д. Костомарів зробив із народніх оповідань про кровосумішку прегарний віршований переклад. Марко Вовчок зачерпнув із того-ж цикля тему для повісти про „Девятьох братів і сестер їх“. Для вчених сї оповіданя самі про себе інтересні виключністю свого сюжета, яка від разу змушує думку вийти зо сфери звичайного народнього житя та його відбитя в поезії. При порівняному-ж дослїді ті пісні тай оповіданя інтересні особливо своєю схожістю з оповіданями инших народів. Ось чому студії тих пісень і можуть служити до встановленя відповідних методів для поясненя пісень із виключними сюжетами взагалї, а особливо для поясненя схожости в творах фантазії ріжних, часто неодноплемінних народів.

„Натурально, що зразу вчені, вражені виключністю сюжета українських пісень про кровосумішку, поклали їх повстанє в глибоку старовину і надали їм мітольоґічне значінє. Так Афанасьєв і т. д.“.

Отсе вступ (без слів від „мітольоґічне значінє“, які стоять уже в копії неб. Гарасимовича), дописаний до третьої редакції розвідки. Далї в копії Гарасимовича дописано для третьої редакції найперше деякі інструкції для перекладчика на нїмецьке[1]),

---

[1]) Написані ті інструкції по російськи — знак, що перекладав розвідку на нїмецьке якийсь Росіянин, мабуть д. Ів. Чернишов, що жив у Женеві

а потому слова, надруковані у нас на ст. 93—94 (від „На жаль“ до „в европейській літературі“ включно).

До нотки 5) на ст. 51 нашого друку додано було: „Є ще одна альбанська казка, яка може належить до того самого цикля, що й передуща. Поміщена вона у Dozon, Contes Albanais (Paris, 1881[1]). Collection de contes et chansons populaires, ed. Leroux. t. III. N. XIII). У пари старих, що не мали дітий, родить ся син. Припадково в день злогів до дому приходить паша і чує, як остатня з трьох стариць, які мусїли означити долю новонародженому, каже, що той убє пашу, захопить його уряд і оженить ся з його донькою. Паша купує дитину тай кидає її в ріку, але дитина випливає на беріг; туди пригонить пастух череду і одна з кіз находить дитину, яку й плекає своїми дійками. Хлопчика беруть до дому, де його по якімось часї находить паша тай бере до себе на службу. Але дізнавши ся про історію молодця, паша посилає його до дому з листом до жінки, де пише їй, аби вбила післанця. В дорозї молодець засипає, а неґр обмінює лист, написавши замісць него инший, де наказує віддати за післанця доньку паші. Ще після кількох проб убити молодця, паша сам гине від руки чоловіка, якому він казав убити фатального зятя. Нам бачить ся, що маємо тут діло з елементами історії Едіпа-Григорія, лиш инакше розложеними, при атрофії епізода про кровосумішку, замісць якої тут покладено простий шлюб із донькою виховавця замісто жінки батька. Грецька казка, поміщена у Hahn-а (нр. 20) в сути схожа з отсею альбанською казкою, лише менше розвита в подробицях. Тут між иншим купець, який стоїть намісто паші альбанського варіянта, гине замісто від руки фатального молодця від руки сторожа в винограді — подробиця, яка нагадує епізод з історії Юди“ (але пізнїйше все се перечеркнено червоним олівцем і внизу покладено знак „? —“).

ще в 1881 р. і займав ся перекладами з російського на німецьке. Заголовки слав. видань і тексти пісень казав автор розвідки переписувати в оріґіналї чеською правописю (якої давав взірці, переписуючи початки того сам), але поруч із перекладом німецьким. Інструкції для неб. Гарасимовича писані були по українськи.

[1]) Ся дата доказує, що третя редакція роблена була дійсно аж після 1881 р. Папір, на якім написано сей додаток — той самий, на якім написані (і поприклеювані) всї дальші додатки до третьої редакції тай надрукований повисше вступ; те саме й чорнило тай письмо.

До ст. 72 нашого друку зам. р. 11—5 зн. після „Dunlop-Liebrecht, op. cit. 182“ дописано: „Історія Едіпа, яко прольоґ до романа про облогу Теб, звісна в далеко старших середновічних збірниках. Рукописи її, досліджені Constans-ом, досягають XII ст. Le Roman de Thèbes привязує ся до Thebais Стація, письменника, якого вважали родимцем Тульози тай християнином і студіювали в ранні середні віки, особливо в південній Франції. Constans, op. cit. 132 et sqq. В історії Едіпа, як вона розказує ся в тім романі, інтересна особливо розмова Едіпа з жінкою-матірю, яка завважала у него шрами на ногах. У тій розмові розвита тема оповіданя Гіґіна про Едіпа: „id Itemales senex, qui eum exposuerat, ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Laii filium esse“.

До ст. 75 нашого друку зам. р. 9—3 зн. було написано (але потім перечеркнено): „На пірінейському пів-острові розпросторена пісня, яка може має звязь із тим же циклем, що й наведена висше бретонська пісня. Тут батько хоче злучити ся з донькою, але мати міняє ся з нею постілю. Невдоволений батько замикає доньку в вежу, забороняючи давати їй воду. По сімох роках донька відчиняє вікно тай просить води у матери, у братів, у батька; остатному вона обіцяє піддати ся. Принесли воду, але дівчина умерла на руках сьв. Діви“. C. de Puymaigre. Romanceiro. Choix de vieux chants portugais. (Collection Leroux). нр. IX. Тамже примітки про варіянти. Можливо, що замикане в вежу, се останок старої редакції, в якій грала ролю кровосумішка і потім покута. Атентат батька на доньку причепив ся і до декотрих варіянтів казки про Сендрільону; Lo(u)ys Bruyre, Contes populaires de la Grande-Bretagne, 41“.

До ст. 24 нашого друку, після р. 17 зв. було написано (але потім перечеркнено[1]): „Подібне видно і в двох оповіданях, поміщених у збірнику руських народнїх леґенд Афанасьєва. Тут два варіянти оповідань про кровосумішку, очивидячки, вийшли з одного жерела з передущими, лише що значно відхилили ся від них у декотрих подробицях. Кровосумішка мотивована тим, що чарівник закляв скарб, котрий, як заявляє

---

[1]) Слова від „Подібне“ до „піп-сповідник“ те-ж перечеркнені, походять із другої редакції (копії неб. Гарасимовича, з поправками автора); даємо їх тут для ліпшого порозуміня дальших слів, дописаних автором у третій редакції.

голос із кітла, дасть ся лише тому, хто согрішить із матірю, сестрою тай кумою. (Висше ми бачили, що брат і сестра не хочуть ділити царства, або спадщини, або батько не хоче відступати доньки й віна). Сама мати із загребучости устроює гріх, напоївши сина до-пяна. Далї оповіданє схоже з оповіданєм д. Манджури, з тою ріжницею, що грішник засуджує ся носити ротом воду тай поливати головню, поки вона не вродить яблука. Другий варіянт Афанасьєва кінчить ся оріґінальною подробицею в роді тої, яку ми бачили в кінцї фінського оповіданя та в згаданім у примітцї малоруськім оповіданю про розбишаку, але на свій спосіб: грішник дістає прощу за те, що вбив розбишаку. „Міръ за тебя умолилъ Бога“, каже піп-сповідник“[1]).

„Узявши на увагу близоту між собою що йно розібраних казок українських і великоруських і їх звязь із виданою д. Костомаровим леґендою про сьв. Андрея Критського, тай близоту сеї остатної з болгарською леґендою про сьв. Павла, якій своєю дорогою близькі сербські пісні про Сімеона, нам видає ся можливим висловити такий здогад, що для всїх їх послужили за жерело старі византійські перерібки історії Едіпа, окремі від тих, із яких повстали леґенди про Юду та Григорія. Тим часом, як сї остатні пішли на захід із середземноморського басейна і вже відти перейшли до східних Славян, між ними й до Українців і Великорусів, леґенди про Андрея та Павла мусїли перейти до тих Славян безпосередно від Византійців за посередництвом книжного переймання, а потім перемінили ся і в устні оповіданя, які мусїли набрати вільнїйшу форму. Можливо, що византійсько-славянські варіянти мали вплив і на повстанє фінської казки, через Новгород, але ми не настоюємо на сьому здогадї, який може бути захитаний подрібним порівнанєм фін-

---

[1]) Русскія народныя легенды, нр. 28, стор. 91 і д. Грѣхъ и покаяніе. Західним дослїдникам зовсїм незвісні варіянти Афанасьєва. Зрештою, Легенды, видані Афанасьєвим, стали рідкістю і в Росії. Стягнувши на себе невдоволенє митрополита московського Філялєта, ся книжочка не була дозволена на друге виданє. Чи не пора би російським ученим подумати про таке виданє та про скиненє нагніту клєрикального бодай із таких областий науки, як народня словесність? — М. Др. (Текст пор. з надрукованим у нас на ст. 170. — М. П.).

ської казки з такими скандинавськими варіянтами історії про Юду та Григорія, яких ми не мали під рукою.

„VIII.

„Ми бачимо тепер, як то кружили й кружать ув усій християнській Европі оповіданя про кровосумішку сина й матери, батька й доньки, брата й сестри, і як вони переходили з книжок в устну народню словесність і навіть, як ми бачили на примірі Бретонців і Сербів, і в народні пісні“.

До ст. 108 нашого друку додано, після слів „її признаня“, те, що й надруковано далі на тій стороні до кінця, та на ст. 109 до р. 10 зв. включно. В третій же редакції дописано й те, що надруковано у нас на ст. 110 р. 1—20 знизу (з піснею з Р. Филол. Вѣстника, 1880, — те-ж доказ, що ся редакція роблена була аж після 1880 р.).

По німецьки думав автор видати, розуміє ся, й дальшу частину розвідки, про кровосумішку брата з сестрою — що доказує й зміст її, написаний при третій редакції, поміщений у нас на ст. 175.

Не можемо показати дальших змін, можливо пороблених автором у третій редакції, бо, на жаль, не маємо під рукою німецького перекладу її, який, — як виходить із нашого показчика до паперів автора, — займає ст. 100 великого листового паперу 4°, але більшого письма, тай обіймає, певно, лише першу частину розвідки. А в тім, змін там проти другої редакції певно не богато, з виїмком хиба деяких переставок, які зрештою видно з поданого в горі змісту. Ся третя редакція те-ж не була друкована.

Четверта редакція першої частини розвідки, надрукована у нас зовсім, роблена аж у 1891 р., спеціяльно для „Сборника за народни умотворения“, — те-ж на копії неб. Гарасимовича. На жаль, ми не мали в руках усіх дописок автора до тої редакції, так що й перекладати в таких разах приходило ся із болгарського тексту, повного очивидних помилок, які зрештою декуди поправлено в наших додатках із трьох перших редакцій. Із дописок автора в тій четвертій редакції є: заголовок розвідки, далі вступ до І-ої глави (ст. 1 до слів „Се оповіданє“ включно; ст. 2 від слів „Се оповіданє“ до самого кінця глави, на ст. 8; початок ІІ-ої глави, ст. 9 р. 1—10 зв.; вступ до Костомарівського оповіданя „Був у римських сторонах“, яке надруковано аж на ст. 13—17, тим часом як по

первісному зазначеню автора (в четвертій редакції) мало бути надруковано зараз після оповіданя „Виховував цар“ (ст. 9—10); вступ до оповіданя „Було місто“ (у нас на ст. 17—20), яке мало первісно йти зараз після оповіданя „Був у римських сторонах“; вступ до історії Юди-Зрадника, вступ до українського оповіданя „Був чоловік“ (усе те мало зразу йти в такім порядку, як тут виписано); далї слова на ст. 24 від р. 18 зв. до ст. 26 р. 13 зв. включно; від ст. 30 р. 21 зв. до ст. 32 р. 21 зв.; нарештї на ст. 48 р. 8 (від „давати“) до р. 20 зверху.

Порівнюючи всї чотири редакції, ми мало узгляднили перечеркуваня і певно дещо з пізнїйших дописок не зазначили, але се вже були би дуже дрібні річи. Недокладність нашого порівняня спричинена ще й тим, що ми не мали під рукою болгарського перекладу розвідки тай його коректи, які, як казав нам др. Ів. Шишманов, можливо найшли би ся в архіві „Сборника за народни умотворения“ в льокалях болгарського мінїстерства народньої просьвіти. Але ми й без того старали ся зазначити в нотках, що змінено або додано аж у болгарськім перекладї.

Як бачимо, автор працював коло теми про кровосумішку довго, — чотирма, а властиво аж пятьма наворотами (не числячи приготовань до того перед 1874 р.), і ще чув, що розвідка його неповна тай не викінчена. (Для повного викінченя розвідки треба би, на нашу гадку, між иншими перетопити разом усї чотири редакції першої частини розвідки, в котрих, як ми бачили, мало зайвого, так що взагалї вони доповняють себе і чинили би разом цїльний широченний образ руху дотичного матеріялу в Европі тай критичних поглядів на него). Надавав же автор тій темі таку велику вагу — найбільшу з усїх тем його фолькльорних творів (перша частина розвідки, з варіянтами, займає, як бачимо поверх 12 аркушів друку, а друга займе коло 8 аркушів, значить разом коло 20 аркушів), — не лише через те, про що сам пише, себ то через те, що на нїй він міг найкрасше випробувати ріжні методи дослїду народньої словесности, але, ще більше, з культурних оглядів що до України. Автор доказав у першій частинї своєї розвідки, що тема про кровосумішку сина з матїрю в українських народнїх оповіданях і піснях не місцевого, українського походженя, і то анї побутового, анї навіть мітольоґічного (вона дістала ся тут із

причин виїмкових — церковности та надзвичайности, ми сказали би навіть — балядности сюжета), що людність на теперішній українській теріторії дуже вражала ся сею темою, а, значить, і була що до того високо культурна, напевно яких 7 остатніх століть, а мабуть іще й давнійше. Майже те саме виходить і з другої частини розвідки, яку гадаємо дати пізнійше.

М. П.

ЗАМІТКИ
про славянські релїґійні тай етичні леґенди.

Кілька вступних слів.

Коли думка, що устна словесність, се зеркало душі народнїх мас, вірна бодай по части, то в рядї творів тої словесности повинні бути особливо інтересні такі, котрих сюжети входять ув область релїґії тай етики, — такі близькі між собою[1]). Інтересно представити на підставі таких „умотворів“ склад або матеріял релїґійних тай етичних ідей даного народу, вловити, по змозї, хід зросту[2]), еволюцію тих ідей, чужі впливи, під якими була та еволюція й т. п.

В кількох наших працях, надрукованих у „Сборнику за народни умотворения“, ми вже зупиняли ся коло таких предметів з области славянської народньої словесности, беручи за вихідну точку твори болгарські та порівнюючи їх із подібними творами ріжних народів азіятських і европейських. Тепер ми хочемо представити ряд нарисів на подібні-ж теми під спільним заголовком[3]). Опереджуємо читача, аби він не ждав анї системи в спеціяльному виборі предметів отсих нарисів, анї повноти обробленя їх[4]). І той вибір, і оброблене залежать від матеріялу, який у нас є під рукою. А що до того, особливо-ж що до обробленя, то мусимо повторити ще раз замітку, зроблену нами в иншому місцї[5]), що працюючи далеко від наукових центрів,

---

[1]) В болг. перводруцї слова „такі близькі між собою“ пропущено. [2]) В болг. перводруцї „хід і зріст“. [3]) В болг. перводруцї повторено виписаний далї заголовок. [4]) В болг. перводруцї зам. „їх“ надруковано „всїх“. [5]) В рос. оріґіналї слова „в иншому місцї“ пропущено. — М. П.

навіть славянських, ми не можемо дати нашим працям бажаної поперед усего нами самими повноти. Одиноке виправданє появи сих праць у такій формі — те, що предмет їх мало звертає на себе уваги учених, і західних і славянських, і що через те всякий, хоть і не повний звід матеріяла славянського з показом його відносин до чужоземного не може бути некорисний.

I.

Божа справедливість.

(Посьвячує ся А. В. і В. А. Гольштейнам)[1].

Розвій ідеї про божу справедливість. — Болгарські леґенди про калуґера й ангела та про пророка над жерелом. — Їх найстарші подоби азіятські тай европейські: Оповіданє Корана про Мойсея та слугу божого й його варіянти арабський і турецький; оповіданє про пустинника й ангела в Древньому Патерику та в Vitae Patrum; жидівські оповіданя про Р. Ісуса бен Леві та пророка Илію. — Імовірність первісної жидівської основи всїх отсих оповідань: анальоґія оповіданя про Асмодея з його подобами, хорватською та великоруською. — Мусульманські та жидівські варіянти болгарського оповіданя про пророка Илію над жерелом. — Розпросторенє основи обох оповідань у західно-европейській літературі та в народній словесности: особливо інтересні для нас варіянти оповіданя про черця й ангела у Якова з Вітрі, у французькому фабльо та в ісляндських Aventyri; оповіданє про сумніваючого ся черця та зільлянє обох у Gesta Romanorum; устні варіянти: сіцілїйський, бретонський і еспанський.

Чоловік імовірно від найперших часів свого істнованя почав завдавати собі питаня про причинову звязь між появами в житю природи й його самого тай обсервувати в сій справі. Але хід тих обсервацій, а особливо їх узагальнень, міг іти лише по-малу, поки певна частина людий дійшла до ідеї законовідповідности появ, і через те людськість довго шукала і в масї своїй і тепер шукає поясненя причин житєвих появ поза ними самими, в волї тих істот, якими фантазія чоловіка заселила сьвіт. У давнїйші періоди, коли чоловік гадав, що кождий предмет діє самовільно або навіть має в собі вільну істоту (анїмізм), сьвіт представляв ся чоловікови заселеним безлїчю духів, які по більшій частинї були, або кождого часу могли стати йому ворожі, попсувати йому житє з примхи або з зависти. Навіть при такому відносно високому рівнї розвою, на якому стояли

[1]) Посьвяту додано аж у болг. перводруцї. — М. П.

Ґелєни в V ст., Геродот оповідає нещастя родини Креза та Полікрата Самоського з вірою в ідею, що „божество завидюще“, хоть сам хилить ся до думки про те, що історичні події розкладають ся для кари за несправедливість, образу сьвятинї, хоть би чужонародньої й т. п. В Гомерівських поемах доля героїв і народів залежить від примхи ріжних богів, котрі мішають ся в боротьбу між ними, і сам верховний бог, Зевс, не знає, кому віддати побіду тай хапає ся за ворожбу вагою з жеребами Ахейців і Троян. У Жидів у книзї Царств, — редаґованій доволї пізно, — зберегло ся таке оповіданє, в якім Бог питає ся окружаючих його духів: „Хто з вас ошукає Ахава, аби він пішов у Рамон і погиб?“

Але мало-по-малу признанє верховного бога (прімотеїзм) а потім одного (монотеїзм), ідучи паралєльно з розвоєм ладу в суспільному житю, доводить людий до думки про справедливість у вчинках керманича сьвіта.

Уже в Трудах і Днях Гезіода справедливість *(Δίκη)*, се донька Зевса, а жидівський Псалтир називає бога справедливим. Але що в житю бувають раз-у-раз пригоди, які не підходять під сю ідею, то віруючий у справедливість божу доходить до думки про те, що то лише йому незрозумілий хід отої справедливости. Так біблїйна книга, звісна під іменем Екклєзіяст, пробує вказати видну справедливість у долї добра й зла, але кінчить думкою про незрозумілість для чоловіка рішень божих.

Екклєзіяст каже:

І знов поглянув я на всї притиски, що дїють ся під сонцем; я бачив сльози притиснених, яких нїхто не потїшав (IV, 1).

Усе те я бачив за свого марного житя: не один то праведник гине при всїй своїй справедливости; не один то злочинник продовжує своє житє при всїй своїй злобі (VII, 15).

І так я бачив і злочинників, що були поховані й доступили втихомиреня, тим часом коли праведні люди мусїли мандрувати далеко від сьвятого місця і були забуті в містї. Та марниця й се! Бо тому, що закон проти злих учинків не сповняє ся швидко, то серце людий дуже схильне робити зло, і тому що грішник дїє зло сто раз і жиє довго. А про те я знаю, що побожним і богобоязним людям іти ме добре, тим часом коли злий не буде щасливий і не довго жити ме. Хто Бога не боїть ся, мине ся мов тїнь. Те, що дїє ся на землї, марниця: тут є пра-

ведники, яких доля така, мов би то вони зробили зло, і злочинники, яких доля така, мов би то вони зробили добро. І я сказав собі: І се марниця. І так я хвалив радість, бо для чоловіка під сонцем нема нічого доброго, лише їсти й пити та веселити ся. Ось що лишає ся йому при його труді в усі дни його житя, що дає йому Бог під сонцем. І коли я силував ся пізнати мудрість і проглянути всї річи, які діють ся на сьвіті (очи мої відмовляли собі навіть і сну в день і в ночи), то побачив я що до всего того, що Бог робить, що чоловік не може второпати того, що діє ся під сонцем, бо при всему труді, який він завдає собі, аби його проглубити, він усе-ж таки не досягне того, і навіть наймудрійший, якби хотів його пізнати, не міг би сего досягнути. (VIII, 10—17)[1]).

Аби зробити сю думку виразною, моралїсти складали осібні типічні оповіданя. До таких оповідань належать і два болгарські, надруковані в отсему збірнику[2]). Ми даємо їх тут на те, аби читач мав їх перед очима, коли ми рівняти мемо їх з иншими, подібними їм. Ми лише позволяємо собі змінити трохи мову тих оповідань, переробивши її з діялєкта на літературну болгарську.

Перше оповіданє поміщено в V т. „Сборника“, отд. III, ст. 153—154 під заголовком „Калугеринъ и обржженъ человѣкъ“. Ми називати мемо його „Калугеринъотъ и ангелъотъ“, по здогадам, які станутъ зараз ясні кождому читачеви неспеціялїсту. Ось те оповіданє:

Один калуґер жив у свойому манастирі кілька років без перерви самісїнький; нарештї доїло йому те житє і він сказав собі: „Покину я сей манастир, піду в сьвіт побачити, що є, чого нема, а потому знов верну ся“. І пішов одною дорогою, куди вона його заведе. Ішов, ішов, коли се здибав його на дорозї чоловік узброєний від голови до ніг, поздоровив його тай запитав ся: „Куди се ти йдеш, діду?“ Калуґер сказав йому: „Ех, синку, надумав ся я піти в сьвіт, аби пізнати його діла, а потім вернути ся тай збудувати манастир“. „Коли так, то й я маю трохи діла зо сьвітом і буду тобі приятелем, коли хочеш“, сказав узброєний. „Добре, синку, але я бою ся тебе, менї ба-

---

[1]) Переклад зроблений мною по E. Reuss, Das Alte Testament, Braunschweig 1894, Bd. VI, ст. 210, 217, 219, 220. Екклєзіяст названий тут „Der Prediger“ — „Проповідник“. — М. П.

[2]) „Сборникъ за народни умотворения“. — М. П.

чить ся, що ти якийсь розбишака, абись де мене не вбив у дорозї, бо ти такий узброєний ножем, пістолєтом, палицею й т. и.". Узброєний сказав йому: „Не бій ся, я не такий злий, як тобі здає ся; але моє ремісло таке, тому й ходжу так узброєний". „То добре, сказав калуґер: будь менї приятелем; ідім-же тепер, а потім я з діл твоїх побачу, який ти". „Ходім", сказав узброєний, а то був ангел у людській подобі, тай пішли разом. Ішли, ішли, тай стали питати себе по дорозї, де би їм сю ніч переночувати. Калуґер сказав: „Ходім до богача в хату тай переспимо сю ніч". „Нї, відповів узброєний: на сю ніч підемо до пастуха в гостї, я на те й пішов". „Ех, — сказав калуґер, побачивши, що се добре, — ходім туди". Прийшовши в село, вони пішли в хату пастуха спати. Його ще не було, жінка його приймила їх добре в хатї, себ то колибі, спертій по серединї на стовп, а з трьох боків обложеній тай покритій. У вечір прийшов пастух, нагодував, напоїв гостий чим Бог дав і полягали спати. На другий день, уставши, пастух пішов раненько гнати худобу, а гостї мали вже відходити, але задержали ся трохи, поки пастух не вигнав худоби із села. Тодї на відходї узброєний чоловік обернув ся до баби тай сказав їй: „Ану, бабо, забирай з дітьми усе, що маєш у хатї, та виноси на двір, бо я завалю вашу хату, вона може вас леда днина привалити". Баба, вчувши сї його слова, налякала ся тай стала його просити: „Синку, щó се ти хочеш робити? Щó ми вам зробили? Чи не бачите, що ми бідні люди, не маємо нїчого, лише сю хату, а ти хочеш її завалити! Прошу тебе, не роби нам такого зла". Узброєний сказав їй: „Не говори дуже богато, чи бачиш отсей ніж? Зараз тобі зітну голову, — слухай, що тобі кажу". Баба налякала ся, винесла свої дїти й посудину, а той вирвав стовп і хата впала. Калуґер не похвалив його поведінки тай пожалував, що пішов на мандрівку з таким злим розбишакою, який від разу повернув її на зло, але змовчав. Тодї узброєний сказав свому приятелеви: „А тепер ходім", і пішли. В день ішли, що йшли, а в вечір наблизили ся до другого села, тай знов питають ся: у кого будемо сю ніч ночувати, чи в бідного чи в богача? Узброєний сказав: „Сеї ночи будемо в гостях у богача". І калуґер пристав. У вечір, коли прийшли до богача, той приймив їх добре, нагодував, напоїв, як треба, тай полягали. На другий день рано, коли встали, впала велика мрака; прийшов час відходити, узброєний сказав: „Прошу тебе, дай нам свого найменшого сина, аби нас трохи провів, поки

щезне мрака, а потім верне ся назад". Богач пристав, післав з ними сина, аби провів їх за село. Ішли вони всї три, що йшли, аж дійшли до ріки за селом. Тут насеред моста узброєний приблизив ся до хлопця, вийняв свій ніж, заколов його й лишив на краю, тай пішли собі. Коли опинили ся самі два, калуґер сказав: „Дійсно, я зразу мав тебе за доброго чоловіка, але тепер, побачивши твої неправди, не можу подумати про тебе инакше, лише те, що ти певно великий розбишака, що платиш за добро злом". „Нї, відповів йому приятїль: я все роблю за рядом і повертаю на добро, ти не знаєш". „Коли так, сказав калуґер, то пощо ти завалив оттому пастухови хату, пощо вбив ти богачеви його сина, яке зло зробив тобі один і другий?" „Я тобі скажу пощо, сказав узброєний: той пастух тількі роки пасе худобу в своїм селї, а нїколи не забогатїв би, хоть би її пас і до смерти; Бог уже не хоче, аби він пастушив. Посилає мене, аби я звалив його хату, бо під нею закопана міра червінцїв, доволї йому спати над ними, нехай буде причина, аби взяв і поклав нову хату, і копаючи на підвалини, найшов їх і поклав собі гарну хату, забогатїв і шестеро-семеро дїтий аби вже не були пастухами, але заможними людьми. А щодо сина богачевого, то причина ось яка: той, іще бувши в утробі своєї матери і не родивши ся, сказав сам собі: „Поки не вбю свого батька, не мати му майна"; ось чому перед тим, нїм він мав би вбити свого батька, Бог казав менї взяти душу перше, нїм виповнить ся його бажанє, що я й зробив. Чи розумієш тепер, що я не злий і простий розбишака, що плачу́ за добро злом, але ангел Михаіл, котрий беру душі людські тай післаний сповняти Божу заповідь; ось чому я й кажу тобі, що нема тобі дїла в сьвітї, але йди шукати собі дїла в манастирі, бо леда день я прийшовши по тебе з моєю палицею та ножем, задушу тебе і нїщо не лишить ся з тебе. Тепер відси можеш іти просто в манастир". Ангел став невидимий, а калуґер пішов ставити манастир і шукати собі дїла.

Друге оповіданє поміщено в VI т. „Сборника", отд. III, ст. 117—119, під заголовком „Свети Илия кога гледалъ големи неправинье на земята". Ми називати мемо його „Пророк над жерелом". Ось воно:

Коли був сьвятий Илія на землї, то бачив велику неправду, яка дїяла ся людям. Через оту бачену неправду, сьвятий Илія вилїз на одну високу гору тай опинив ся перед Богом. „Що там нового, дїду, сказав йому Бог; чого се ти трудив ся до

мене?“ „Попросити тебе, Боже, сказав йому сьвятий Илія. Хоть я й утомив ся, але прошу тебе, Божечку милий, не вгнївай ся, що тобі скажу щось“. „Знаю я, діду, що ти менї скажеш, відповів Бог: що бачив велику неправду між людьми, — правда, що се ти менї хочеш сказати?“ „А вже-ж, Божечку, що се я хочу тобі сказати тай попросити тебе, аби ти не позволив, аби кривджено бідних безневинно, тай инші злі діла, які роблять злі люди, аби ти не позволив“, сказав сьвятий Илія. „Злїзь же, діду, відповів йому Бог, у низ на дорогу: коло керниці стоїть явір, влїзь у него, бо він дуплавий, закрий ся гарно листєм і диви ся в той бік, де криниця; що стане ся за день і ніч, то скажеш менї, але хоть би ти щó бачив, терпи — і добро і зло“. Сьвятий Илія поклонив ся йому тричі до землї тай пішов і сховав ся в дерево. Не минула й година, аж до криниці приїхав узброєний їздець, злїз із коня тай схилив ся напити ся води з криниці; рівночасно випала йому мошонка повна червінців, чоловік не завважав, сїв на коня тай поїхав дорогою. Після него прийшов вівчар напити ся води тай найшов мошонку з грішми, взяв її тай став тїкати на-попереки, мало не тріскаючи з радости. Не минула й година, прийшов бідний, одягнений у дрантє, сїв коло криниці, виймив із торбинки сухий хлїбець і намочив його в водї, аби змняк. Їдучи дорогою, їздець завважив, що мошонка його мусїла впасти коло криниці, тай вернув ся, женучи коня що сили, на те саме місце, зіскочив із коня на землю тай зловив бідного, що їв собі сухий хлїбець, розмочений у водї. „Давай сюди мошонку, яку-сь найшов осьдечки, бо зараз тебе убю!“, сказав йому той лютий. „Змилуй ся, чоловіче божий, сказав йому бідний, не наговорюй на мене, бо я що йно сїв осьдечки, нема й пять мінут; не бачив я, анї мошонки, анї чого“. „Мой, кажу тобі, негіднику! промовив сердито їздець, давай мошонку, бо згинеш як собака“. Коли сьвятий Илія бачив, як їздець напав бідного чоловіка, серце його тріскало з муки і мало що не обізвав ся з дупла, аби сказати, хто взяв мошонку; добре, але Бог заповів йому терпіти до кінця, то він і терпів та слухав. Бідний знов кляв ся, навіть дуже сердив ся, що нїчого не знає про ту мошонку. Нарештї їздець, побачивши, що бідний не скаже йому, вихопив шаблю тай убив його на місцї. Швиденько роздяг його, чи не найде мошонки, але не найшов; пошукав коло нього, чи той не сховав її де, шукав скрізь — нема тай нема. „Чорт би тебе взяв, ось яке то моє щастє, і без гроший лишив ся і без

душі; тепер треба йти в пустиню, а не до дому". Так він сказав і вискочив на коня тай утік.

Сьвятий Илія сидів до ночи і не бачив ніякого иншого зла. На другий день раненько пішов до Бога, вповаючи всім помислом, що обличить Бога в вині. Виліз перед Бога, вклонив ся йому тричі тай став з заложеними навхрест руками та сумним лицем. „Ти щось невеселий, діду, сказав йому Бог на сьміх, ану-ко скажи мені, яку ти правду бачив учера, зі сховку". „Еге-ж, Боже, ти післав мене дивити ся на правду, але я правди не бачив, а бачив найгіршу кривду". „Ну, скажи-ж мені, аби я бачив, сказав Бог, що ти бачив". „Ти сам знаєш, Боже, сказав йому сьвятий Илія, але я тобі скажу: коли я сховав ся в дерево, приїхав до криниці їздець і зліз напити ся води, та випала йому мошонка з грішми, але він не завважав тай поїхав собі. Не було й години, прийшов вівчар пити води з криниці тай найшов мошонку, вхопив її та утік у гори; не було й години, аж прийшов бідний чоловік, сів коло криниці тай намочив окраєць хлібця в воді, аби змняк, і їв його. Коли се приїхав чвалом їздець і став мучити бідного, аби віддав йому гроші; гарно, але-ж він не знав нічого про те діло, просив його, кляв ся перед ним, що не знає, а нарешті той вихопив шаблю тай убив бідного на місці; шукає, але не находить мошонки, бо вівчар її взяв; шукає довкола, чи той не закопав її, але не найшов, скочив на коня тай утік дорогою. Ось що я бачив, Боже милий; скажи-ж тепер, чи се по правді?" „На твою думку, діду, кривда виходить, а на мою, велика правда. Ось як воно — се моя тайна. Їздець, що загубив мошонку з грішми, добув ті гроші з розбишацтва; він займив був перед кількома роками 300 овець від батька того вівчаря тай продав був їх, так що ті гроші належать ся вівчаревому батькови. Питоменна худоба не пропадає, а хоть і пропаде, то найде ся, так я сказав; зрозумів, діду, що я тобі кажу, чи не зрозумів?" „Зрозумів, Боже, і вірю, що воно так; але невинний бідак, якого вбив подорожний, що ти мені скажеш за него? „Бідак, діду, сказав йому Бог, був із найгірших людий; іще з дитини пішов за діяволом і день по день ставав усе то гірший, а не ліпший; і бідним я його зробив, і богачем я його зробив, не хоче поправити ся і тепер його були післали лиходії до одного господаря з пятьма дітьми розвідати ся, аби його потім убити. Мав би він убити доброго господаря, то нехай красше зломить собі шию за діяволом. А той, хто вбив його (їздець), уже почав був

каяти ся і вбивши бідного ще більше каяти ме ся тай піде на Сьв. Гору спасати ся всїх старих і нових гріхів. Ти бачиш, що все, що робить ся на землї, не робить ся без моєї волї". Тодї сьвятий Илія поклонив ся тричі Богови, злїз із гори тай пішов собі до дому. І з того часу, бачивши, що робить ся — чи зле чи добре — про все казав: така божа воля".

Оба сї оповіданя се не оріґінальні твори болгарської народньої музи, а належать до того круга міжнароднїх оповідань, якими недавно займали ся в західноевропейській ученій лїтературі д. Ґастон Парі (L' ange et l' ermite, у Comptes Rendus des Séances de l' Académie des inscriptions et des belles lettres, 1880, Paris, 427—449, передруковано в La Poèsie du Moyen âge. Leçons et lectures, par Gaston Paris, 151 і д.), д. Ізраель Леві (La légende de l' ange et l' ermite dans les écrits juifs, у Revue des études juives 1884, Janvier-Mars, 64 і д.), Клоустон (Popular tales and fictions, theirs migrations and transformations by W. A. Clouston, 1887, I, 20 і д.) тай инші.

Сюжет першого з тих оповідань був чи раз оброблюваний у середновічному письменстві ріжних країн Европи; у XVIII ст. він достачив змісту для поеми анґлїйського письменника Парнелля (Hermit) і для епізода в романї Вольтера Zadig. Іще Dunlop у своїй History of fictions, якої перше видане появило ся 1814 р., вказав жерело того сюжета в XVIII главі Корана (John Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen, aus dem Engl. übertrag. von F. Liebrecht, 1851, 312).

Ось як оповідає ся та історія в Коранї[1]):

Одного разу сказав Мойсей свому слузї: „Не спиню ся, поки не дійду на місце, де сьвітять два моря, хоть мав би я йти і сїмдесять років". Коли вони дійшли до їхнього с'яєва, то кинули свою рибу, а та пішла собі своєю дорогою, пливучи вільно в морі..... І вони оба вернули ся назад, ідучи своїми слїдами. Там вони зустрітили одного слугу з наших[2]) слуг, на якого ми зіслали нашу ласку і якому ми дали пізнати висше знанє. Мойсей сказав йому: „Чи можу я йти за тобою, аби ти навчив мене частини того, що знаєш і ти?" Незвісний відповів: „У тебе не буде доволї терпцю, аби витерпіти зо мною більше

---

[1]) Далї стоїть нотка Драгоманова, написана олівцем: „G. Paris 169—170 (Moise — d' attendre". — М. П.

[2]) В Коранї се говорить Бог.

часу, бо ти не годен понести тих річей, яких змислу не розумієш". „Як Бог поможе, то ти побачиш, що я терпеливий і що не буду противити ся твоїм заповідям". „Ну, то добре, сказав незвісний, іди за мною; але не питай ся мене нї про що, поки я не промовлю перший". І так пішли вони оба тай сїли в чайку; коли вилїзли з неї, незвісний пробив її. Мойсей сказав: „Ти зробив дуже чудно; ти пробив чайку, аби потопили ся ті, що є в серединї, чи-ж не так?" „А не казав я тобі, що в тебе не буде доволї терпцю, аби бути зо мною!" „Не накладай на мене занадто трудних обовязків, відповів Мойсей, і прости менї, що я забув твої заповіди". І пішли знов і зустріли одного молодця. Незвісний убив його. „Якже се, сказав Мойсей, ти вбив невинного чоловіка! Ти зробив погано!" „А не казав я тобі, що в тебе не буде доволї терпцю, аби бути зо мною?" „Вибач менї сей раз. Коли завдам тобі ще одно питанє сам, то не позволь менї йти з тобою". І прийшли до воріт міста. Вони попросили мешканцїв, аби приймили їх, але мешканцї не хотїли. А що стїна валила ся, то незвісний поправив її. „Ти повинен, сказав Мойсей, домагати ся від сих людий надгороди". „Ми мусимо розлучити ся, сказав незвісний: у тебе нема потрібного терпцю. Я поясню тобі дїла, які зачудували тебе. Корабель належить бідним рибалкам; я зробив так, аби він не попав ся, бо за нами йшов один цар, який забирає всї цїлі кораблї. Що до молодця, то його родичі були вірні; але якби він був жив, то заразив би був їх безчестєм і невірством; Бог дасть їм за те сина доброго й гідного любви. Стїна, се спадщина двох сиріт, яких батько був побожний чоловік: під тою стїною є скарб і Бог хоче, аби вони зовсїм доросли, та тодї й найшли скарб. Я не зробив нї одного з тих учинків з власного почину, ось тобі й поясненє, якого ти не годен був діждати ся"[1]).

Се оповіданє Корана повторяло ся не раз у книгах мусульманів з невеличкими додатками. Так Вайль у своїй книжцї Biblische Legenden der Muselmanen (176—181), зладженій з ріжних арабських рукописів, наводить оповіданє про Мойсея та слугу божого, який тут називає ся Хидр, — особа, що відповідає у мусульман пророкови Илїї, котрому Жиди приписують

---

[1]) Коранъ, законодательная книга мохамеданскаго ученія, перев. Гордія Саблукова, Казань, 1877, 252—254.

вічне житє та мандрівки по землї. До оповіданя Корана доробле-но тут ось який вступ[1]):

„Одного дня, коли Мойсей хвалив ся своєю мудрістю перед своїм слугою Йозуа, котрий ішов з ним, Бог сказав йому: „Іди над Персидську затоку, де море Греків лучить ся з морем Персів, і там найдеш одного з моїх побожних слуг, який перевершує тебе мудрістю". „Почім-же я пізнаю того мудреця?" „Візьми з собою рибу в торбинку, то вона тобі покаже, де мій слуга". Мойсей пішов із Йозуа в показану Богом сторону і все носив з собою торбинку з рибою. Одного разу він ляг на морський беріг зовсїм утомлений і заснув. Коли пробудив ся, було вже пізно і він побіг, аби досягти бажаного пристановища. Йозуа забув за поспіхом узяти рибу, тай Мойсей забув нагадати йому. На другий день рано здогадали ся за торбою тай рішили вернути ся на те місце, де вчора припочивали. Але що йно ступили на морський беріг, побачили рибу, котра плила простїсїнько на поверхнї води, замісто плисти, як инші риби, лягма в водї; через те вони швидко зміркували, що се мусить бути їхня риба, тай пішли за нею берегом моря. Йшли вони кілька годин за своїм поводирем, аж він пірнув у море тай щез. Вони стали й подумали собі: тут мусить жити побожний чоловік, якого ми шукаємо. Швидко вони побачили печеру, над уходом до якої було написано: „В імя Бога, всемилосерного, всемилостивого". Вони полїзли в печеру і найшли там чоловіка, який був здоров і сильний як сїмнадцятилїтнїй молодець, але борода його була біла мов снїг і сягала йому до ніг. То був пророк Хидр, обдарований вічною молодістю, але рівночасно і найкрасшою окрасою дїда. „Візьми мене за свого ученика, сказав Мойсей, коли вони поздоровили ся, і позволь менї йти з тобою в твоїх мандрівках по сьвітї, аби чудувати ся мудрости, якою Бог обдарував тебе"[2]).

Подібне-ж оповіданє находимо в турецькій книзї „Історія 40 везірів" (Gibb, The history of the forty vezirs, 1886, ст. 306 і д., 29-та історія. Є й нїмецький переклад оттої турецької книги Behrnauer'a).

---

[1]) Далї у Драгоманова зазначено олівцем „Weil, 176—178. Eines Tages — Gott geschenkt".

[2]) Подібне-ж у Табарі, див. в додатках Mesnewi oder Doppelreise des Scheich Mewlânâ Dschelâl-ed-dîn Rûmi, aus dem Persischen übertragen von Georg Rosen. 180—186.

Тут вступ перемінено в такій формі:

„Одного дня, коли сьвятий Мойсей (мир йому!) проповідував свому народови, декотрі запитали ся його: „Хто з усїх зібраних осьдечки наймудрійший?“ Сьвятий Мойсей відповів: „Я наймудрійший“. Тому що він не сказав: „Всевишнїй Бог наймудрійший“, один голос обізвав ся: „О Мойсею, при спливі двох морей є мій слуга, мудрійший від тебе; іди, подиви ся на нього“. Так докорив йому Всевишнїй Бог. Тодї сьв. Мойсей помолив ся і сказав: „Боже мій, як же я найду твого слугу?“ „Візьми рибу, і де вона ожиє тай скочить у воду, там ти його найдеш“.

Оповіданє Корана вважає ся звичайно західноевропейськими вченими за найстарший варіянт історії на сю тему. Але в російській мові надрукована книжка під заголовком „Древній Патерикъ, изложенный по главамъ. Переводъ съ греческаго. Изданіе редакціи Душеполезнаго Чтенія“ (Москва, 1874) і в нїй находить ся подібне-ж оповіданє. В передмові до тої книжки говорить ся між иншим ось що: „Ми предкладаємо читачам Патерик, перекладений із грецького з Синодального рукопису ч. 452 (по катальоґу Маттеі між типоґрафськими ч. XLIII), на перґамені, XI—XII столїтя, на 182 листах. Патерик, який займає увесь той рукопис, був відомий уже патріярсї Константинопольському Фотію, котрий і описав його в своїй Бібліотецї по главам (cod. 198). Оріґінальний грецький текст отсего Патерика не виданий, і навіть по рукописам не звісний. Звісний лише латинський його переклад, виданий іще в VI столїтю Пелагієм тай Іваном, діяконами римськими; він виданий Росвейдою (De vita et verbis Seniorum. Antwerpiae, 1628) і т. д.[1]).

---

[1]) Ми попросили д. В. Р. Морфілля, професора славянських мов ув Оксфордськім університетї, переглянути наведену висше книжку „De vita et verbis Seniorum“, але той пише нам, що не міг найти в нїй нашої історії про ангела й пустинника. Значить, коли вказівка московського видавця Древнього Патерика вірна, себ то, що згадана антверпська книга переведена з грецького оріґіналу того Патерика, то в книзї, яку мав у руках латинський перекладач De vita et verbis Seniorum, мусїла хибувати та історія. Чи істнувала вона тодї в якім иншім рукописї, чи появила ся пізнїйше? — сих питань не можемо рішити, не маючи під рукою навіть „Бібліотеки“ Фотія. — Користуємо ся нагодою, аби заявити свою особливу дяку проф. Морфіллеви за неодноразні справки, роблені ним задля наших праць ув Оксфордській Бодлеянській бібліотецї. — (Сеї замітки нема в рос. оріґіналї. — М. П.).

У 20-тій главі „Древнього Патерика“ находимо ось яке оповіданє (17-те з черги):

Якийсь сьвятий відлюдник молив Бога кажучи: „Господи, відкрий менї рішинцї твої“. Часто-ж і подвиги накладав на себе задля сеї причини. І вмовляв його Бог, що сповненє сего домаганя неможливе для людської природи. Коли-ж він не переставав молити Бога, Бог, захотївши звістити дїда, позволив прийти до него помислови, аби йти йому відвідати одного відлюдника, що жив далеко. І приготовивши ласку свою, пішов у дорогу. Післав же Бог ангела, і той перемінивши ся в черця, зустрітив дїда тай сказав йому: Куди йдеш, добрий дїду? Дїд же повідає: до такого й такого відлюдника. І ангел каже йому: тай я туди-ж іду, підемо разом. І коли пройшли вони першу днину, прийшли в одно місто, де був христолюбець, і (той) приймивши їх, утихомирив. І коли їли вони, подавав їм їду на срібному полумиску. І після того як скінчили вони, ангел, узявши полумисок, кинув його в повітрє. Дїд же, бачучи се, вразив ся. Потім вийшли, йдучи разом, і на другу днину прийшли в инше місце, найшли й там чоловіка христолюбця, котрий любив черцїв і котрий з любовю приймив їх і, вмивши їх ноги, втихомирив. На другий день рано, маючи у себе сина одинця, вивів його приймити у них благословлїнє. Ангел же, взявши його за горло, задушив. Дїд, бачучи се, налякав ся страшенно, але нїчого не сказав йому. Прійшовши третю днину, нїкого не найшли вони, хто би приймив їх, найшли-ж одну хатину, опустїлу з давнього часу, і сїли під тїню стїни. Дїд виходячи взяв з собою хлїби і став їсти. Бачить ангел стїну, що грозить заваленєм; уставши і взявши на себе пояс, почав розбирати стїну і знову ставити. Тодї дїдови не стало терпцю і він закляв його, кажучи: чи ти ангел чи біс, — скажи менї, хто ти? Бо вчинки, які робиш ти, не питомі чоловікови. Вчера і позавчера приймили нас отті христолюбцї і в одного чи не ти-ж попсував полумисок, у другого задушив сина, і тут, не маючи нїякої причини, став будувати. Тодї сказав йому ангел: слухай і я тобі скажу: перший, що приймив нас — чоловік боголюбний і по Божому володїє тим, що йому належить. Але полумисок дістав ся йому від неправедного доходу; і так, аби через полумисок не втратив він усеї своєї працї, то я й знищив його, і стала вся його праця чиста. І другий, що приймив нас, — муж добродїйний і ласкавий. Коли-ж би лишив ся

живим його син, то став би він орудою сатани і в забутю протратив би добро свого батька; тому то, коли він іще молодий, я задушив його, аби й він був спасений, і діло його батька лишило ся не пропалим перед Богом. Тут же господар отсего дому — чоловік нечестивий і старає ся богатьом робити лихо; бідний же він і через те не все може робити. Дід же, будуючи отсю стіну, поклав у неї гроші. Аби він, найшовши їх, не почав кривдити, кого хоче, то я поправив йому стіну і збавив можливости найти гроші. Іди в свою келію, бо, як сказав Дух Сьвятий, рішинції Божі велика безодня. Сказавши се, ангел Божий зробив ся невидимий. Тоді дід, отямивши ся, вернув ся в свою келію, прославляючи Бога" (ст. 465—467[1])).

Ми ще вернемо ся до питаня про походженє основи наведеного висше оповіданя Корана. Можливо, що своєю фабулою оповіданє Корана, себ то ті устні жерела, по яким він зроблений, і старші від оповіданя „Древнього Патерика", але остатній може старший що до часу записаня. Се питанє мусить бути переглянено на підставі порівнаня грецького тексту „Древнього Патерика" з латинським перекладом його подоби, тай зо схожими компіляціями діяній сьвятих, грецькими, латинськими і славянськими, в роді т. назв. Скитських Патериків. Само собою розуміє ся, що ми не можемо взяти ся за таку працю тай обмежаємо ся лише поставленєм питаня, і заміткою, що судячи з устних східнославянських народнїх оповідань, треба думати, що й оповіданє „Древнього Патерика" мусїло бути розпросторене і в письменстві східних християн[2]).

Трохи пізнїйше від Корана що до часу письменної редакції схоже оповіданє, яке находить ся в декотрих копіях латинського збірника історій про сьвятих і черців, Vitae Patrum. Історія сего збірника ще жде свого дослїдника. Західноевропейські вчені догадують ся, що його зложено перед VIII

---

[1]) Се оповіданє наведено вкорочене в статї д. Н. Петрова, Южнорусскія легенды, в Трудахъ Кіевской Духовной Академіи, 1875, нр. 3, ст. 595. — М. Др. (Переклад оповіданя зробив я з російського оріґіналу, виписаного для Драґоманова з „Древнього Патерика" рукою неб. Данила Мордовця. — М. П.).

[2]) У нас є звістки, що оповіданє схоже з наведеним висше, находить ся в однїй сербській рукописи XVII ст. (л. 470), що була в бібліотецї київської духовної академії (нр. 0.8.15). Але тепер сеї рукописи нема на місцї.

ст. по жерелам грецьким і коптійським, але що оріґінали його тепер запропащені, або бодай не найдені (Див. названі статї Ґ. Паріса тай Ізр. Леві). З латинських копій, які трохи ріжнять ся між собою, зроблені були ще в середні віки французькі переклади. В декотрих редакціях оттого збірника поміщений і варіянт займаючої нас повісти, котрий ми передамо тут по викладу д. Ґ. Паріса, не маючи під рукою латинських видань збірника.

„Був у Єгипті один відлюдник, котрий просив Бога, аби показав йому свій суд. Одного дня ангел божий, перебраний за діда, явив ся йому тай сказав: „Ану, ходім у пустиню; відвідаємо сьвятих отців, що жиють там, і дістанемо їхнє благословлїнє“. Пішли і з великим трудом дійшли до одної печери, де найшли одного сьвятого чоловіка, що приймив їх дуже гарно, вмив їм ноги тай дав їм, що мав. На другий день рано, коли прощали ся з ним, ангел узяв по-тайно полумисок, із котрого вони їли. Відлюдник сказав сам до себе: „Щб се йому шибнуло до голови, що взяв полумисок отсего сьвятого мужа, котрий приймив нас так ласкаво?“ — Господар післав за ними свого сина, котрий здогонив їх і сказав їм: „Вернїть полумисок, який єсте взяли“. Ангел йому сказав: „Мій приятїль, що йде наперед мене, взяв його; іди, домагай ся його від него“. Коли молодець пішов на перед, той трутив його в безодню край дороги, і там він погиб. Відлюдник, побачивши се, налякав ся страшенно тай сказав: „Горе менї! Що ми наробили нашому славному господареви? Обікралисмо його, а тепер знов убиваємо його сина!“ Ішли, що йшли, дійшли до одної хатинки, де жив один абат із двома учениками. Постукали, але абат післав сказати їм: „Ідїть собі, у мене нема місця для вас“. Вони просили його дуже, аби позволив їм переночувати під своєю стріхою, бо були дуже втомлені, але той відмовив їм і сей раз. Вони натискали: „Дикі зьвірі, повідають, із'їдять нас, коли ти нас не приймеш“. Нарештї абат сказав сердито одному з учеників: „Заведи їх у стайню“. Прийшовши там, вони попросили сьвічок, аби бачити, де би собі лягти: їм відмовили. Попросили перекуски: один із учеників приніс їм трохи хлїба й води тай сказав: „Даю вам отсе з моєї порції; дивіть ся, аби не дізнав ся мій учитель“. Вони перебули так цїлу ніч, лежачи на голій землї. Коли розвидло ся, ангел сказав одному з учеників: „Попроси твого учителя, аби нас приймив; ми маємо щось йому

дати". Коли прийшов абат, ангел дарував йому полумисок, украдений ним у сьвятого чоловіка.

Потім пішли. Відлюдник, не знаючи, що той дід ангел, сказав йому з обуренєм: „Забирай ся геть; я не хочу більше твого приятельства. Ти взяв майно чоловіка, що приймив нас так гарно, вбив його сина, і взяте від него даєш чоловікови, що не боїть ся Бога і не має милосердя нї до кого!" Ангел відповів йому: „А не просив же ти Бога, аби показав тобі свої присуди? Я був післаний, аби тобі їх показати. Полумисок, узятий мною від сьвятого чоловіка, не був доброго походженя. Не яло ся було такому доброму та побожному чоловікови як він мати щось, набуте нечесно; зле дано злому, аби довершило його погибіль. Що до сина, то якби я був не вбив його, він був би другої ночи вбив батька". Тодї відлюдник пізнав, що ангел йому говорить, упав на колїна по очи на землю. Ангел щез і відлюдник порозумів, що Божі присуди справедливі (La poésie du moyen âge, 166—168)[1]).

Середновічна жидівська лїтература теж дає нам свій варіянт займаючої нас історії, — в творі Рабі Нїссіма, писаному ним для розради свого тестя, що втратив сина. Твір належить XI ст. Ось наша історія з того твору, по викладу д. Лєві (Revue des études juives, N. cit. 67—69):

Рабін Йозуе бен Лєві[2]) найшов щось таке, що його дуже мучило тай трівожило, поки тайна не була йому пояснена і правда відкрита. Він постив довгий час і молив Бога зробити так, аби йому явив ся Илія. Илія явив ся йому і сказав: „Скажи менї, яке твоє бажанє і я сповню його". Р. Йозуе відповів: „Хочу піти з тобою, бачити твої дїла на сьвітї, аби повчити ся". Илія завважав: „Ти не витерпиш усего, побачивши щó я роблю, і я викличу в тебе нетерплячку, відкривши тобі мої дїяня". „Я не буду доїдати тобі моїми питанями; я хочу лише дивити ся, щó ти робиш". „Добре, але з умовою,

---

[1]) Переклад отсего оповіданя зроблений мною з болгарського перекладу, як і попередні (не-болгарські). Так само буде й з дальшими оповіданями, з виїмком зазначених виразно. Драгоманів не перекладав оповідань на російське, лише зазначував їх болгарському перекладчикови (напр. тут: „G. Paris, 166—168. Il y avait en Egypte — les jugement de Dieu sont justes". — М. П.

[2]) Рабін Ісус бен Лєві жив у III ст. по Р. Хр. — М. Др. (Др—в пише виразно „Іисусъ". — М. П.).

що коли ти запитаєш ся мене за причини моєї поведінки, або завдаш менї якесь инше питанє, то я покину тебе". Пішли. Найперше прийшли до дому одного бідака, усе майно котрого була корова, що стояла на подвірю. Чоловік і жінка його сїли си були в воротях; зустрітили подорожних, приймили їх радісно, закватерували їх у найкрасшій кімнатї і дали їм їсти й пити. Так вони перебули ніч. На другий день рано Илія помолив ся якось Богови за корову і та здохла зараз же. Пішли. Р. Йозуе був уражений тай обурений сею подією. Він сказав сам собі: „В надгороду за честь, яку зробив нам оттой бідний чоловічок, убиває ся йому одиноку корову! — На що, запитав ся він Илії, ти зробив так, аби здохла корова того нещасливого, що так нас гарно приймив?" „Нагадай собі, відповів йому Илія, умову, яку я тобі поклав. Коли хочеш піти собі геть, то я тобі скажу". Р. Йозуе замовк. Ішли цїлий день і над вечір прийшли до одного богатого чоловіка. Той не звернув на них уваги, і лишив їх без їди й напитку. В домі богача була знищена одна стїна, яку треба було поправити. На другий день рано Илія помолив ся і поставив стїну; потім пішли. Жаль і здивованє вбільшили ся в серцї Р. Йозуе, але він мовчав. І знов ішли цїлий день і в вечір прийшли до одної синаґоґи, де були золоті та срібні крісла і де кождий мав своє крісло. Хтось із присутних сказав: „Хто то нагодує сих нещасливих отсеї ночи"? Инший сказав: „Вони будуть раді хлїбови, водї й соли, коли їм се принести сюда". Всї поводили ся з ними згірдно і вони перебули сю ніч на тому місцї. На другий день рано, коли йшли, Илія сказав їм: „Нехай Бог зробить вас усїх начальниками!" Р. Йозуе знов засумував, але змовчав. Над вечір вони прийшли в одно місто, якого мешканцї зустрітили їх радісно, приймили їх із запалом, величали їх і дали до найлїпшої своєї кімнати. Вони їли, пили тай переночували з найбільшими почестями. На другий день рано Илія помолив ся і сказав: „Нехай Бог дасть вам одинокого начальника". Р. Йозуе не міг сего витерпіти і сказав: „Відкрий менї тайну всего того!" Илія відповів: „Тому що ти хочеш розстати ся зо мною, я поясню тобі все. Чоловік, якому я вбив корову, мав утратити того дня свою жінку: я попросив Бога, аби корова послужила викупом за душу жінки, бо жінка велике добро і дуже потрібна в домі. Богач, якому я поправив стїну, мав, як би я був не випередив його, найти при розкопуваню підвалин великий скарб золота й срібла. Я поставив стїну, котра незабаром

завалить ся і не швидко буде направлена. Попросив я Бога, аби зробив усїх тих людий начальниками, тому, що то буде їх нещастє, причина незгоди, бо кожде місто, яке має кількох начальників, пропаще. Попросив я Бога, аби ті другі мали лиш одного начальника, для їх добра, бо так вони будуть у згоді, не буде суперечки нї анархії. Тому то й є приповідка: „Де моряків богато, там корабель розбиває ся“, і Бен Сіра каже: „Одним оборонцем удержить ся місто“. На відходї сказав йому Илія: „Коли ти бачиш, що який злий чоловік щасливий, то не дивуй ся і не сердь ся, бо то його нещастє. Коли бачиш якого праведного чоловіка в бідности, що мучить ся і терпить від голоду, спраги та недостачі одїжи, то не обурюй ся і не гріши сумнївом до твого творця. Навпаки, віруй, що Бог справедливий, що присуди його праведні та що очи його дивлять ся зверху на дороги чоловіка. І хто йому скаже: „Щó ти робиш?“ На сї слова з гори вони попрощали ся і розстали ся[1]).

По сїй історії Рабі Нїссім наводить між иншим оповіданє Єрусалимського Талмуда (ibid. 72):

Наші мудрецї, повідає той, розказують, що одного часу жили два рабіни, які були дуже побожні і нїколи не розділяли ся один від одного. Один із них умер і нїхто не прийшов на його похорон, бо того самого дня увесь сьвіт пішов був на похорон царевича, котрий був злий чоловік. Рабін дуже засумував і сказав: „Праведників не надгороджує ся“. Тодї почув він у снї голос, який йому сказав: „Твій приятїль зробив був малий грішок, і був покараний за него тут у низу, аби став чистий і безгрішний на тому сьвітї. Царевич же зробив був лиш одно добре дїло тай то не подумавши про се на перед; Бог надгородив його на те, аби явив ся перед ним без усякої заслуги та дістав у надгороду геєнну. Одного дня він приготовив був обід для декотрих офіцерів і вони не прийшли. Не хотївши, аби їда попсувала ся, він роздав її бідним“. Тодї рабін поба-

---

[1]) Ґ. Паріс наводить отсе оповіданє за иншим, більше вкороченим викладом, який находить ся в жидівському збірнику казок Hibbour Maassiot, надрукованому 1554 р. За сим викладом ізладжена й нїмецько-жидівська редакція повісти, надрукована у Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie, 393—396. Особливість варіянта Hibbour Maassiot у тому, що Илія чудесним способом будує негостелюбному богачеви двір, аби він, копаючи землю, не найшов скарбу. Двір має впасти і привалити той скарб.

чив свого приятеля, як походжав собі в раю помежи дерева, берегом одної ріки, а царевич горів від спраги, стараючи ся марно охолодити себе".

Нам цікаво буде зустрітити навіяні сими (картинами?) картини в славянських оповіданях, які представляють анальоґії з оповіданєм Р. Ніссіма про пустинника тай Илію[1]).

Основуючи ся на наведенім висше жидівськім оповіданю д. Ґ. Паріс приписує всему циклеви даних оповідань жидівське походженє. Д. Леві, навпаки, звертаючи увагу на те, що оповіданє Р. Ніссіма пізнійше від Корана, бачить у першім відгук мусульманської повісти. Але важко представити собі, аби Магомет або перші редактори Корана імпровізували своє оповіданє, а зваживши близоту відносин Магомета з сучасними йому Жидами в Арабії, можна сьміливо здогадувати ся, що подібне оповіданє істнувало вже в VII ст. серед Жидів ув Арабії та Сірії, хоть ледви чи привязувало ся до Мойсея. Воно могло вже й у ту епоху перейти і до християн, напр. єгипетських, і ввійти в круг леґенд, які зґрупували ся коло переказів про перших християнських відлюдників єгипетської Тибаіди, так що нема доконечної потреби бачити в християнських варіянтах „Древнього Патерика" та Vitae Patrum безпосереднього відгуку оповіданя Корана.

---

[1]) Так у рос. оріґіналї; в болг. перводруцї написано замісто того: „Цікаво, що в славянських оповіданях, які представляють анальоґії з оповіданями Рабі Ніссіма про „подорожного тай Илію", подибують ся картини, дуже похожі на повисші". — М. П. — У Xavier Marmier, Contes populaires de différents pays (1880, 313—315) находимо ще одно жидівське оповіданє на сю-ж тему. Р. Іоахим проповідує скрізь науку: „чоловік сліпий; він не знає, що для него ліпше. Бог усе робить на добро". У него вмирає жінка, дитина, в часї голоду гинуть усї його приятелї й рідні, але він повторяє: бог усе робить на добро". Р. Іоахим іде в дорогу, маючи лише собаку, лямпу та молитвослов. Надходить буря, і подорожний просить ся на ніч ув однім відлюднім домі, але йому відмовляють і він розгощує ся під деревом, засьвічує лямпу й читає молитвослов. Але буря гасить його лямпу, а тигр ізз'їдає його собаку. Р. Іоахим каже: „Я бідний і одинокий. Але бог усе робить на добро. В него я вірую". Рано він дізнає ся, що розбишаки вбили всїх мешканців дому, де він шукав пристановища. „Ах, каже рабін Іоахим: як би ті люди приймили були мене сеї ночи, я був би вбитий, як вони. Як би моя лямпа горіла, а собака гавкала, розбишаки прийшли би були і до мене. Ми не можемо провидїти тайних замислів бога. Він усе робить на добро" (французький академік не вказує жерела, відки він узяв отсе оповіданє). — М. Др.

Таким чином дуже імовірно, що Жидам, котрі стали в історії всесьвітній головними систематизаторами монотеістичної науки в релїґії, належить і перша редакція займаючого нас оповіданя, ідея котрого зовсїм відповідає науцї жидівського Екклезіяста. Сам д. Леві, хоть і перечить гадку д. Паріса про жидівське походженє основи оповіданя Корана про Мойсея й ангела, але наводить одно оповіданє з Вавилонського Талмуда, яке має декотрі анальоґії з оповіданєм Корана[1]). Се історія зловленя демона Асмодея та приведеня його перед Соломона.

Цар Соломон потрібував при будованю сьвятинї Шаміри, того таємного зьвіря, який мав прикмету, що різав і найтвердше камінє, а дізнавши ся, що Асмодей знав, де його житло, наказав Бенаєви, синови Єхояди, воєводи санхедринського, аби зловив царя демонів, „бо той, кінчаючи свої науки на небі, злїзає й на землю, доучувати ся". За підмогою дотепних підходів і особливо завдяки силї „имени" Божого, Бенай устиг його звязати й привести перед Соломона.

При дорозї вони побачили фіґове дерево, Асмодей почіхав ся до него і звалив його; далї прийшли до одної хати: той її знищив. Приходять у колибу одної бідної вдовицї, вона починає просити його. Тодї той згинає ся, аби не збавити колиби, і ломить собі кість. Отже правду, мовить той, каже пословиця: „Солодкий язик може зломити тверду кість". Він бачить одного слїпого, який збив ся був з дороги — і показує йому, куди той має йти; потім зустрічає пяницю, що теж був збив ся з дороги, і справляє його. Потім бачить весїлє — і починає плакати. Чує, що один чоловік каже шевцеви зробити собі такі чоботи, аби їх можна було носити сїм років — і починає сьміяти ся. Нарештї бачить ворожбита, що віщує будуччину — і знов сьміє ся. Бенай сказав йому: „Поясни менї всю ту чудасію. Чому ти справив на дорогу слїпого?" „Бо на небі оповіщено, що то преправедний чоловік і що хто зробить йому добро, той гараздувати ме в будучому житю". „Чому ти справив на дорогу пяницю?" „Бо сказано на небі, що то препоганий чоловік; я зробив йому приємність, аби він протратив те, що йому лишає ся з будучого житя". „А чому ти плакав, бачучи весїлє?" „Бо знав я, що чоловік той умре за місяць і що вдо-

---

[1]) Редакція Єрусалимського Талмуда належить IV ст., а Вавилонського VI ст. по Р. Хр.

виця присуджена ждати тринацять років, поки зможе оженити ся з нею брат її чоловіка (або дасть їй право вийти замуж)". „А чому ти засьміяв ся з того, хто замовляв чоботи?" „Йому не суджено жити і сім день, а він замовляв собі чоботи на сім років!" „А чому ти засьміяв ся із ворожбита?" „Він сидів на скарбі тай не міг дізнати ся, щó є під ним!" (Revue des études juives, Nr. cit., 64—65).

Д. Леві звертає увагу на неповноту сеї редакції — на те, що перші вчинки Асмодея, між иншим заваленє хати, лишають ся без пояснень, тай на те, що Асмодеєви приписано риси, в яких більше яло би ся істоті сьвяченій, ніж демонови, і через те гадає, що наведене оповіданє з Вавилонського Талмуда попсоване. Декотрі подробиці оповіданя д. Леві поправляє, на нашу гадку, дуже дотепно:

„Декотрі подробиці, очивидячки, все противили ся тій деформації; в нашій казці нема подробиці більше характеристичної ніж услуга зроблена Асмодеєм пяниці, та причина наводжена ним на поясненє сеї несподіваної щедрости. Можливо, з другого боку, що добре діло зроблене сліпому, якого називає ся „преправедним чоловіком", се лише змнякшенє якого чуднійшого епізода. Я готов дійсно вірити, що в оріґінальній відміні Асмодей поводив ся з праведними люто; лише так можна пояснити зачудованє Беная, коли він бачить подібну несправедливість.

„Асмодей, або ангел, якого він заступає, якому Бог дає повноміць, зовсім не потрібує шукати вічного щастя, через те він мусів би відповісти: „Я покарав його на те, аби надбав собі будуче житє". Так поправлений епізод є докладне противенство дальшого і поясненє Асмодея, як роздає ся добро і зло праведним і злим людям, виражає вповні думки рабінів, бо вони казали: „Бог надгороджує на сему сьвіті злих людий і за найменші їх добрі діла на те, аби вони не мали права шукати щастя в другому житю. Він, навпаки, дуже дбає про праведних і посилає їм терпіня на те, аби вони зазнали вповні щастя в будучому сьвіті" (ib. ст. 70)[1]).

---

[1]) Див. того-ж автора Encore un mot sur la légende de l' ange et l' ermite, Revue des études juives, 1884, VIII, 202—205, і звісні праці російського академіка Веселовского про розпросторенє і зміну оповідань про Соломона й Асмодея: „Изъ исторіи литературнаго общенія между Востокомъ и Западомъ, Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage (Archiv für slav. Philologie, VI) і и.

Здогад, що Асмодей у наведенім висше оповіданю стоїть замість ангела божого, може бути підпертий істнованєм оповідань, у яких чудесна істота сповняє вчинки, подібні Асмодеєвим і рівночасно представляє ся просто ангелом. Ми маємо два варіянти того оповіданя, сербське і великоруське, уже сама схожість між якими промовляє в користь того, що первовзірцем обох їх є східне оповіданє[1]). Ми наведемо їх осьдечки цілком, бо вони ідеєю мудрости промислу божого рідні тим, які чинять предмет нашого досліду, тай на те, аби звернути на них увагу болгарських етноґрафів; ми переконані, що коли ті оповіданя записані в Хорватії та в Самарській країні, то варіянти їх мусять бути і в Болгарії, серед християн і магометан.

Хорватське оповіданє надруковано в німецькому перекладі у Краусса Sagen und Märchen der Südslaven, II, 129—131.

Про прогнаного Богом ангела.

Одного разу була дуже бідна жінка з сімома дітьми, одно менше від одного. Нагло жінка вмерла. Діти її плакали та заводили за нею. Хто їм на далі дасть насушного хліба? О, горенько, нещасливі! — Бог з неба зіслав свого ангела на землю, аби приніс душу жінки перед божий престіл. Ангел божий спустив ся на землю в малу колибу, де бідна жінка лежала мертва в домовині. Довкола домовини стоять діточки, одно менше від одного, голосять і заводять: „Горенько наше, недоле наша! Хто нам тепер дасть хлібця? Встань, матусю, встань!“ Сей жалібний плач уразив глибоко божого післанця, якому стало несказано жаль діточок. Як стій він розпоров крила і душа зараз же вернула ся в тіло бідної жінки. Жінка стала ціла й здорова, так мов би то нічого й не було. Ангел усьміхнув ся радий сам собі, побачивши, як діточки обіймали та цілували свою матір. Потім він прилетів назад перед божий престіл. Бог запитав ся його: „А де-ж душа?“ Ангел відповів: „О батьку, коли я побачив безмірне нещастє, то мені мало серце не трісло. Я вернув душу назад у тіло“. „Так? Коли я тобі кажу: принеси мені душу тут, то маєш мені її принести, а не лишати знов на місці! Я дбаю про погодівлю кождого червяка в землі, годую кожду пташку в повітрю, кожду рибку в морі, то мав би я забути за ті діточки? За кару за твій непослух осуджую тебе,

---

[1]) В рос. оріґіналї зазначено, що до сего мала бути внизу замітка, але її нема анї в оріґіналї анї в болг. перводруцї. — М. П.

аби ти мандрував по сьвіті та служив у людий. Гайда, забирай ся відси!“

Ангел злїз на землю і прийшов до одного попа та запитав ся, чи не наймив би його за слугу. Попови сподобав ся прегарний молодець і через те він відповів: „Добре! Якої-ж ти платнї хочеш?“ „Гроший не хочу. Буду радий, коли даш менї замісто старої одїжи, яку пірву, нову“. „Гарно“. „Але мушу сказати тобі ще одно. Я в церкву нїколи не ходжу, шапки не знимаю нї перед ким, не плюю нїколи тай не сьмію ся“. „І се гарно. Побачимо“, сказав піп.

Оттак наймив ся ангел у попа за порядного слугу.

Одного дня піп і слуга їхали головною дорогою і стрітили одну жінку. Піп ізняв шапку низенько, але ангел відвернув ся від жінки тай плюнув. Піп витріщив очи, але не сказав нїчого. Прийшли в село перед коршму. Коршма була набита людьми, котрі сьпівали якусь пісню про сьв. Трійцю[1]). Ангел, учувши сю пісню, зняв шапку. Піп знов витріщив ся, але не сказав нїчого. Тодї сказав йому закликати шевця, попри хату якого пройшли; ангел пішов і привів шевця. Піп запитав ся шевця, чи може зробити йому пару чобіт, але міцних, аби можна було ходити в них сїм років. „Чому нї?“ сказав швець. А піп запитав ся: „А кілько буде належати ся?“ Швець: „Та нехай сто сїмдесять золотих“. „Гарно, роби“, сказав піп. Тодї ангел усьміхнув ся. Коли пішов швець, піп сказав ангелови: „Гей, побратиме, ми не таке мали слово. Ти казав менї, що не сьмієш ся, а сьмієш ся; казав, що не знимаєш нїколи шапки, а зняв її; казав, що нїколи не плюєш, а плюнув?“ „Та, якже? відповів ангел: ти зняв шапку перед оттою мийкою, а менї вона так завоняла, що я мусїв плюнути. В коршмі сьпівали пісню про сьв. Трійцю, то я мусїв зняти шапку. Але як не мав я засьміяти ся, коли ти замовляєш чоботи на сїм років, а ти ще сеї ночи вмреш“. Піп засторопів на місцї. І справдї, піп не дожив до другого дня.

---

[1]) Чи не вийшло з сего епізода невеличке лужицьке оповіданє: як то Христос, ходячи зо сьв. Петром, заслухав ся в сьпів одної простої народньої піснї, а проминув, не задержуючи ся, одно місце, де сьпівали духовну пісню, але зовсїм недбало (Haupt und Smolar, Volkslieder der Wenden. II, 175). — М. Др. (Отся замітка дописана аж у болг. перводруцї. — М. П.).

Ангел наймив ся у другого, у третього господаря, ходив від одного до другого; у кождого мусів сьміяти ся; шапки не знимав, але плював раз-у-раз, бо богато річий на сьвіті йому воняло. Нарештї Бог уседобрий змилував ся над ним і взяв його знов у свою праву полу[1]).

Великоруське оповіданє містить ся ув Афанасьєва „Народныя русскія легенды“ нр. 26. „Одна жінка породила близнята. Бог післав ангела, аби взяв її душу, але ангелови стало жаль діточок і через те він не взяв душі з жінки тай прилетїв назад перед Бога. „Що-ж, узяв ти душу?“ запитав ся Бог. „Нї, Боже!“ „А чому нї?“ Ангел відповів: „У тої жінки два хлопчики близнята, хто їх годувати ме?“ Бог узяв своє жезло, вдарив ним о камінь і розлупав його на двоє. „Ходи, подиви ся там!“ сказав Бог. Ангел исхилив ся і поглянув у скалубину. „Що-ж ти там бачиш?“ запитав ся Бог. „Бачу два червячки“. „Хто годує тих червячків, той погодує й двох хлопчиків“. Бог ізняв крила з ангела тай післав його на землю служити три роки. Ангел наймив ся у попа. Жив у него рік, два роки. Ішов слуга попри церкву, став і кинув каменем у середину, стараючи ся поцїлити у хрест. Зібрало ся богато народу, стали всї лаяти його, мало що не вбили. Слуга

---

[1]) Другий хорватський варіянт, надрукований у збірнику Strohal-я Hrvatskich narodnih pripoviedaka, kniga I, 226—230 (Kako je angjel Gabrijel slušel pri jednem popu), значно зміняє тему наведеного висше оповіданя і має трохи гумористичний характер: Колись Бог ходив по сьвіті зо сьвятим Петром і трібував людий, але нарештї надумав ся післати замісто себе сьв. Павла тай ангела Гавриіла. Нові подорожні прийшли між иншим до хатчини бідної вдовиці, яка мала родити дитину. Жалуючи її Гавриіл, бере її душу тай приносить Богови, але Бог попрікає його, посилає принести зо дна моря пісок і показує йому в одній пісчинї червячка, годованого Богом, і нарештї за кару Бог посилає Гавриіла на три роки на землю служити. Там ангела зразу не приймають на службу, бо в него нема пашпорта, але нарештї він наймає ся у попа. Ангел чудує попа тим, що зняв шапку перед коршмою, тай поясняє сей свій учинок тим, що бачив у коршмі сьв. Петра і Павла, — потім він не кланяє ся попам, кажучи, що попи найбільші грішники і не пізнають Господа Бога, а нарештї після обіцянки сьпіває в церкві небесним голосом у сьвято прощі (у болг. перводруцї: водохрещя). На запросини попа, господаря ангела, туди зібрало ся богато народа, але церква після сьпіву ангела завалила ся і задушила всїх. Гавриіл узяв їх душі, приніс Богови, який був задоволений і простив йому. (Сей переклад зроблено з перекладу самого Драгоманова, по рос. — М. П.).

пішов собі; ішов, ішов, побачив коршму тай став перед нею молити ся Богу. „Ах, ти стерво! сказали люди: в церкву кидає камінь, а до коршми молить ся“. Ішов, ішов, побачив одного старця тай почав його лаяти: „настав-рука“. Чули се деякі люди тай пішли жалувати ся попови: „Так і так, кажуть, твій наймит ходить вулицями, виробляє самі дурниці, насьміває ся з сьвятощів і лає старців“. Піп став розпитувати його, чому він кинув каменем у церкву, а до коршми молив ся? Наймит відповів йому: „Я в церкву не ціляв, анї до коршми не молив ся. Йдучи попри церкву я побачив, що диявол вертить ся за людськими гріхами над божою домівкою тай вішає ся на хрест; ось чому я почав ціляти в него каменем. А йдучи попри коршму, я побачив чимало народу: люди пють, веселять ся а за смертний час анї гадають. Оттоді я помолив ся Богу, аби не дав православним віддавати ся пянству та смертній погибелї“. „Але за що ти лаяв старця?“ „Який се старець! У него богато гроший, а він усе ще ходить по сьвіті збирати милостиню: лише забирає хлїб дійсним старцям. Ось чому я назвав його: настав-рука“ [1]). Наймит відбув свої три роки, піп заплатив йому, кілько належало ся, але той сказав: „Нї, менї гроший не треба; ти красше проведи мене“. Піп пішов із ним. Ішли, що йшли, проминули богато місць. Нарештї Бог дав знов ангелови крила і тодї той злетїв і пішов знов на небо. Аж тепер піп дізнав ся, хто в него служив цїлих три роки [2]).

Можна бачити в богатім бідаку сього оповіданя ворожбита, що сидить над скарбом жидівської історії про полон Асмодея [3]).

---

[1]) Варіянт: Ангел наймив ся ув одного селянина. Три роки йому працював; заробив три рублї; пішов на базар, купив колачів і роздав їх старцям. Бачить, що йде два хлопчики і впав ниць на землю; потім набрав каміня і став цїляти в колибу. Коли його запитали ся: „скажи, чоловіче, чому ти впав ниць на землю?“ він відповів: „тому, бо за тих двох хлопчиків Бог узяв менї ангельські крила“. „А пощо ти цїляєш у колибу камінем?“ „Бо господарі обідали тодї і я вілгоняв диявола від їх дому“.

[2]) Подібний варіянт узяв гр. Л. Толстой в основу свого оповіданя „Чѣмъ люди живы“.

[3]) Так у рос. оріґіналї; в болг. перводруцї стоїть: „Богатого старця в сїй історії можна порівняти з сидячим на скарбі ворожбитом у жидівськім оповіданю про полон Асмодея“. — М. П.

Другий великоруський варіянт, який находить ся у Садовникова „Сказки и преданія Самарскаго края“, 251—253, ріжнить ся ось яким кінцем:

„Зійшов Господній ангель на землю і пристав у міський мужеський манастир і так вірно служив, і в сьпіві був чудовий. Чи довго, чи мало послужив (років двацять буде), була йому повна довірність, за ігумена всім манастирям наказував, на базари ходив і все, що треба, закупляв. Старшого від нього не було; був один помічник, і все він із ним на базар ходив. Сему ділу богато часу минуло. Так то твердо Богу він у манастирі молив ся, що гадати не можна! Пішли вони раз із помічником у манастир, що треба купити. Виходять із манастиря і сходять на протувар — ідуть два молоді офіцири. Ангель поміж них перебіг, одного лівим ліктем штовхнув, а другого — правим, аж вони оба спотикнули ся і до него обернули ся і кажуть один одному: „Ади, ігумен пяний!“ І пішли далї; а помічник і каже: „Щó, мовить, брате, ти робиш: адже-ж се офіцири; як ти їх штовхаєш?“ „Та, що за біда! Я-ж за них і доси терплю“. І далї пішли. Йшли, йшли і лежить величезний камінь на дорозї. Ігумен ухопив його, та грим у Божий дім, у дах, аж увесь дім затряс ся. Послушник його й гадає: „Щó се він?“ „Ходім-но ми на обжирний ряд, трошечки закусимо!“ В обжирний ряд не пішли, а в трактирню зайшли тай сказали господареви: „Зроби нам солянку!“ Господар солянку зробив. Що йно вони сїли були трапезувати, і сидять у трактирнї два мужички. Вони рік у купі працювали і ділять гроші по правдї; „Отсе — тобі руп, а се, брате, менї руп!“ Дуже працювали, не брехали: зайвого не беруть при діленинї. А проміж ними сам Господь сидить. Ангель Господнїй його тут і побачив, і солянки не їв. Прийшов у манастир; приходить і підручний і став жалувати ся, хто в манастирі більший від преосьвященного. „Я, каже, з ним на базар не піду завтра“. „А що?“ „Не можна: він безличник“. Ангель і каже: „А що-ж я безличне зробив?“ Помічник і сказав йому: „А на що ти офіцирів розіпхав?“ „Та які там офіцири, біда! Я ось ангель Господнїй, та за них трицять років терплю: на землї жию. Вони — від жінки. Мене Господь двічі посилав із їхньої матери душу виймити; я з їхньої матусї душу не виймав: їх пожалував, та через них трицять років терплю. Вони лишили ся малі, а тепер у науку вийшли“. „А ось тут попри дім ми йшли, а ти камінь на що кинув?“ „Тут на домі дявил

сидить, я дявола вбив". „А на що ти в трактирні солянку замовив, ти гроші віддав, а солянки не сербав?" „Тут не можна мені сербати, тут два селяни працювали рік у купі і ділять гроші по правді, а проміж них сам Господь сидить, а я-ж ангель Господній, ось за тих хлопчиків терплю!"

Вони тому ділу не вірять. Ігумен каже: „Зачинайте службу божу правити!" Як іже херувим засьпівали, він гарно засьпівав, крилечками збив і на той сьвіт полетів. Тілько вони його й бачили[1]).

Білоруський варіянт, надрукований у Добровольского, Смоленскій этнографическій Сборникъ, інтересний тим, що займає середнє місце між варіянтом Афанасьєвським і Строгалевим, а крім того має в собі й самостійні особливости:

Разсказ об адней женщіни. Як у ванґіля крильля атабралі, і хадів іон па зямлє.

Ішла женщіна дароґию, на дарозє раділа. Гасподь пасилаіть анґила: — „Паді вазьмі у женщіні душу!"... Анґил прілятєл к женщіни, пасматрєл — малютка роділся. Іон сжаліся над малюткию: — Што-ж я у няє вазьму душу? — Малютка єтий астаєтца. — Падумал Господь, посилаіть утарова анґила: — „Паді вазьмі у женщіні душу, а ў таво ванґила атбярі крильля!"... Анґил прилятєл, душу узял и у ванґила крильля отабраў: атстаўся єтит ванґил на зямлі бяз крильля, челавєчецкім во образі. Єтит анґил апрідялілся к архірею у кучіра. Нєскалькі жіл у архірея, хаділ к абєдні; толькі служітілі началі падмічать аб архірейскім кучіру, што, када абєдня ідєть, запають єта хірувімскую пєсню, то тади кучір архірейский виходіть кі храму; вон служітілі єта дєла падмєтілі: — „Какой єта у архірея челавєк?" — Далажілі архірею, што іон виходіть із храму на іжехірувімский пєсні; нада класть паклони, а іон виходіть с церькви. Архірей требаіть кучіра сваво, каторава наніл і спрашіть у яво: „скажі, братіц, што ти іость за чілавєк?"

— Я кучір! і пашол с єстим.

---

[1]) Перекладено з оріґіналу: „Сказки и преданія Самарскаго края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковымъ. С.-Петербургъ, 1884 (Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по отдѣленію этнографіи. Т. XII), ст. 252—253. — М. П.

Када бил празднік, била служенія, архірей апрадяліл двух служітялєй паслєдивать за кучірим, што іон будіть дєлать, када будіть абєдня тіть. Запєлі іжахірувімскую, іон виходіть вон, узял кірпічіну і бросіл на самую ґлаву; два служітіля за ім слєдують, дєла єта відють. Тада і пашол кучір па уліци. Сядіть калєка ніщий і крічіть ва ўсьо ґорла: — „падарітя, падарітя, раді Хріста!“ — Архірейский кучір падайшол к єтиму калєкі, саскрьоб яґо за лоб і начаў палкую дуіть, а два служітєлі за ім замічають, што іон калєку атпрятал. Пашол кучір па уліци, стрічаітца з ім мущіна, відний із сєбє маладєц; кучір жа архірейский падаріл яму палтіну сєрібра, падаріл, пашол па ґориду. Ісходіть на мист, стрічаітца з ім младий вьюниш у бєлим адіяніі. Іон з ім пакланілся і варатіўся назад.

Пріходіть у свайо мєста, а служітілі, каторих пасилал архірей за сваім кучірим, слєдивать. Явіліся к архірею, разсказиють яво пракази; архірей требаіть сваяґо кучіра: „скажі, братіц, какой ти чілавєк? Што ти дєлаіш, што за пракази ніпадобния, када ти виходіш на вуліцу із храма на іжахірувімьскій пєсні і узял ти кірпічіну і бросіў на ґлаву, — в єта время нужна паклони класть!“

— Єта я вихажу на двор із храму: тада праклятея духі виходють із сабора вон і мітаютца окила кріста і ґлави: дак я іх кірпічіний атбівал. — Архірей падумал, што такоя значіть.

„— Єта ідна праказа. Ти, вєрна, ні добрий якой ні на єсть: ішол ти на уліци, калєка сядєл, прасіў мілистіні, — і ти яво ні падаріў, ди прібіў — вот єта друґая праказа“. — Атвічаў кучір архірейский архірею: — „На што яму тому калєкі дєнґі, када пад ім, ідє іон сядіть, паў мєркі сірібра ляжіть“. — Архірей уздумаў: — „Нада павєріть“. — Павєріл: нашлі пад ім дєньґі, с паў мєри сірібра. Тади архірей ґаворіть яму, кучіру свайму: — „Вот третію праказу ти сдєлал: падаріл маладца. Із сябє биў маладєц: єтий маладєц моґ би заработать, а ти яво падаріл. — За што ти яво падаріл?“ — Атвічаіть кучір архірею: — „іон третій дєнь ходіть па ґориду і іщіть работи; работи ні находіть, а пупрасіть совєстітца: вот за шо я яму на прапітанія падаріл палтіну сірібра“. — Вот жа тябє чатвєртая праказія: Паўстрічался ти на масту с младим вьюнишім у бєлим адіяніі, і ти пакланілся і варатілся назад. — Атвічаіть кучір архірею: — єта самий тей, што у мянє атабраў крильля“. — Хто такей у тябє атабраў крильля? Хто ти такей іость?

— Я анґил. — Архірей спрашіїть:

— Можіш ти спєть анґільскую пєсню?“ — Іон отвічаіть: — Маґу. — „Ну, спой-каж!“ — Нєт, я так нє маґу. — „А как жа ти можіш?“ — Вот як я маґу пєть: прікажітя сдєлать ґроб, оббіть парчою, і ви, владика прасвященний, аблачітісь в єтаким палаженіі усєю хормию, як обєдню служіть, і тади ляжьтя в ґроб, і тади я запаю.

Заказаў архірей сдєлать ґроб, як даўжно; архірей узяў, аблачіўся, узяў хрьост, ванґелія і льох ва ґроб, і народу сбор прімножієть, а билі і тада; анґил запєў ванґільскую пєсню, і народ вєсь пупадаў ат звукиў, ат ґрубисті пєсні анґільский. Тада саслаў яму Гасподь крильля, єтиму ванґилу, і архірей падняўся на вздухах, і пашол и анґил с пєснімі за ім, і нєкатирия народи пупадалі, а справядлівия нєсколькі увідалі, толька ня усє с народу відалі, а катория билі дастойни[1]).

Дальший варіянт, іще ніде не друкований, дістали ми через д. Івана Франка від д. Гутовича (із Дрогобича в Галичині). Він інтересний способом мотивованя смерти бідної жінки, декотрими подробицями (напр. істнованєм грішних душ під формою червяків), тай тим, що в тему про покаранє ангела попав епізод із мандрівки ангела й черця (і вбивство старця на мості, умотивоване зрештою своєрідно[2]).

---

[1]) Переписано до слова (лише, розуміє ся, нашою правописю) з оріґіналу: „Смоленскій этнографическій Сборникъ. Составилъ В. Д. Добровольскій. Часть I. С.-Петербургъ, 1891 (Записки Имп. Русскаго Этнографическаго Общества по отдѣленію этнографіи. Т. XX, ст. 323—325). — М. П.

[2]) Д. Франко звіщає нас, що чув дитиною від матери д. Гутовича оповіданє, де обі теми були зільляні. — М. Др. (Ось дословна дописка д. Франка до сього оповіданя, яке він післав Драгоманову в своїй копії (в листі з 5. IV. 1892 р.): „Списав на мою просьбу Микола Гутович, міщанин дрогобицький. Від матери Гутовича перед 25 роками чув я троха відмінний варіянт, а властиво дві казки, котрі тут зілляні в одну: одна була тема: „Чѣмъ люди живы“, ангел служить у попа і робить ріжні „збитки“, а друга: ангел вандрує з пустельником (подібно як у Кольберга); з сеї другої казки д. Гутович затямив очевидно тілько мотив утопленя чоловіка; в тамтій казці се був молодий хлопець, син якогось дуже ласкавого хозяїна, котрий щиро гостив прохожих“. У рос. оріґіналї цілого уступу з казкою Гутовича нема. Додам, що не можучи зразу найти між паперами Драгоманова оріґіналу казки Гутовича, я було перевів її з болгарського, а потім порівнявши мій і болг.

„В однім селї жила бідна вдова і мала четверо дїтий. Мала вона тілько одну корову, але дїтий своїх так любила, що не заставляла їх анї молити ся анї працювати. Тодї пан біг зіслав на неї тяжку хоробу. Не було кому тих дїтий заходити, то вони припадуть до корови, пососуть єї, поклякають коло матери тай плачуть. Тодї пан біг післав ангела, щоби виймив душу з тої жінки, але ангел прийшов до хати і побачивши, як ті дїти плачуть, змилосердив ся і не взяв душі з їх матері. Прилїтає до бога і починає єго просити, щоби не брав дїтям матері, бо що-ж вони бідні будуть робити без роду, без опіки? Пан біг каже єму на се: Я сам знаю о тім, але що-ж з них буде, коли мати не вміє їх привчити нї до молитви нї до працї. Вони ростуть і спускають ся у всїм на маму, то при нїй вони стануть непотрібами і дармоїдами. Зараз іди і вийми з неї душу! Але ангел і другим разом не міг сего зробити і за се пан біг розгнїваний вигнав єго з раю на цїлий рік, щоби покутував на земли. Полетїв ангел на землю і почав шукати собі служби. Прийшов до одного господаря, просить ся на службу, але той, бачучи єго красну вроду, не хотїв єго приймити. Ти — каже — такий паничик, де-ж твої руки складні до роботи! Ти просту роботу не потрафиш робити. Так до кого лиш прийшов, усї єго відправляли. Довго так блукав ся по сьвітї, поки один дяк не запровадив єго до попа. Піп бачучи хлопця ладного, радо приймив єго на службу, за льокайчука. І що за льокайчук з него був! Усю службу робив так, що піп не міг ним натїшити ся та нахвалити ся і всюди возив єго з собою.

„Все було би добре, але нараз почало щось приступати до попового льокая. Зачав таке виробляти, що піп не знав, чи він одурів, чи що. Ото раз їдуть кудись дорогою, аж ту нараз льокай схопив ся з воза, та на дорогу, через рів, на толоку, де лежала гниюча кіньська голова, ще з стервом, з хробаками. Льокайчук бух коло неї на землю та як почне молити ся, так мов перед вівтарем. Піп очом своїм не вірить, ба далї кричить, лає, але льокайчук мов і не чує. Скінчив молитву, встав тай вернув до воза. — Що се ти, одурів? — питає єго піп. Той мовчить. — Ну скажи, чи ти не маєш де молити ся, та перед

переклад з оріґіналом — аж налякав ся: стілько там було помилок против оріґіналу! Се ще один доказ, що на болгарське видане розвідок Драгоманова здати ся не можна. — М. П.

такою здохлятиною? — Я вже знаю, що роблю, — каже льокай, — так треба. Що вже піп допитував ся, а більше від него не почув нічого, лиш так треба, тай так треба.

„Иншим разом їхали вони через міст на великій ріці. А на тім мості стоїть дід старий та сивий, та просить милостині. Піп тілько почав шолопати по кишені, щоби єму що дати, а льокай як не схопить ся з воза, як не вхопить того діда за плечі, тай бух єго в воду. За дідом лиш заклекотіло, а піп став ні живий ні мертвий. — Бій ся бога, хлопче, — скрикнув він, — що се ти зробив? Такого бідного старця в воду кинув! Та за що? — Так треба, — каже льокай, — не бійте ся нічого, я за се відповім. І сим разом піп нічого більше від него не довідав ся.

„Знов иншим разом їдуть селом, по при коршму, а в тій коршмі такі танці, крики, галас, люде пяні валяють ся по ровах, другі бють ся. Аж ту попів льокай схапує ся з воза, припав до одного угла коршми тай знов почав молити ся. Піп аж згорів зо встиду, та як затне коні, таки й лишив єго там коло коршми і аж за селом підождав на него. Вже й не питав ся єго, що се за збитки він виробляє, бо знав, що нічого не допитає ся.

„Надійшов великдень. У тім селї був відпуст, поз'їжджало ся попів богато, народу привалило тілько, що й десята часть у церкві не могла помістити ся. Стоять довкола церкви, як ярмарок. Аж ту попів льокай вибігає з попівства, стає на вулиці тай як почне кидати на церкву камінєм. Та кидає так, що аж гуркотить по даху, аж задихав ся. Люде дивлять ся на него, сьміють ся, але не сьміють єму нічого казати, а він мов і не бачить нікого, все кидає на церкву камінєм, а далї болотом та піском. По службі божій, коли піп дізнав ся про се, то так розлютив ся, що вимовив єму службу. — Не гнївайте ся, панотче, — каже льокай, — моя служба у вас і так була би завтра скінчила ся. А тепер послухайте, чому я се робив. Тут усї попи посходили ся, слухають, а він розповідає. — Що я над кіньською головою молив ся, — каже, — тому така причина, що кождий хробак у ній, то грішна душа, котру пан біг за гріхи послав туди покуту відбувати. Богато так душ покутує у стерві, в гною, у гнилій воді, — я молив ся, щоби їм бог скоротив їх тяжку покуту. А той дід на мості, то був великий грішник, що забив вітця й матір і за то бог за кару не давав єму смерти, поки єго хто не вбє — от я й зробив єму ту при-

слугу. А що я коло коршми молив ся, то тому, бо коло тих пяних людей бачив повно чортів, котрі їх на все зле під'юджували і їх гріхам радували ся. То я молив ся богу, щоби віддалив покусу від тих нещасних людий. А що я камінєм на церкву кидав, то се тому, бо люде, що стояли коло церкви, замісць молити ся і слухати слова божого, обмовляли одні других, а чорти позасїдали на церковнім даху та все списували їх гріхи та тїшили ся. От я кидав на них камінєм, щоби їм перешкодити, а потому болотом, щоби їх письмо замазати. — Здивували ся дуже попи чуючи таку бесїду і питають ся єго: А відки-ж ти се все знаєш? А він їм тодї розповів, хто він і за що на земли покутує. Не хотїли попи вірити єго словам і питають ся єго, чи вміє сьпівати херувимську пісню. — Вмію — каже ангел. — Ставайте завтра правити соборову службу, то я заспіваю. На другий день попи всї стали до служби, а той ангел став на крилосї і як почав співати, то всї люде таку почули радість, що не то що не могли шептати ся та обмовляти ся, але всї співали з ним разом. А як прийшло до Іже Херувими, то той ангел заспівав ще красше. ще голоснїйше, лице єго заяснїло як сонце, бо в тій хвили скінчив ся рік єго покути. І співаючи він почав підносити ся по над людей і раптом щез їм з очий, тілько спів ангельський було чути ще довго в повітрю.

„А ті сироти, котрим мати вмерла, пішли помеже людий, привикли до роботи і до порядку і поробили ся порядними та маючими господарями“.

В Болгарії записано доси два варіянти подібного оповіданя, але в них містить ся лише перша половина великоруських і хорватських оповідань: ангелови, післаному взяти душу бідної жінки, стає жаль її дїтий (шістьох) і він бере душу одинокого старенького дїда („Сборникъ за народни умотворения“ і т. д. т. I, отд. III, 109, Христос со ангелот негоф, із Прілєп, і т. II, отд. III, 195, Ангелот што изваде камен от море, із Прілєп). Покараня ангела післанєм на службу на землю в обох тих болгарських оповіданях нема, а значить нема й чудних поведенцій, в родї Асмодеєвих. Але в обох є подробиця сербського варіянта про зьвірів у каміню (жаба в однім, червяки в другім), яких бог годує:

„Я докажу тобі, що мої тайні дїла чудові; аби переконати тебе, що я не роблю нїчого злого, іди на найвисшу гору і відлупай від найбільшої скали, до якої нїхто не може приступити,

кусень каменя тай принеси сюди“, каже Бог. Ангел пішов і приніс камінь, розбив його на-вхрест на чотири частини, а там у середині жаба, так мов би то камінь навмисно задля неї був видовбаний. Жаба стала скакати й радувати ся, росиста, так мов би туди що йно влїзла. „Чи бачиш, ангеле, сказав йому Христос, хто годував отсю жабу в камени?“ „Ти, Боже, сказав ангел; вибач менї, що я согрішив перед тобою“. „Диви-ж ся, аби ти ще раз не согрішив. Іди тепер до тих пятьох богачів і піддай їм, аби взяли по одній дитинї, яким умерла мати, аби прийняли їх за синів тай аби стали (дїти) богаті. За те така дитина догляне й старого, аби пожив супокійно, поки не прийде його день. І дійсно, так воно й стало ся з дїтьми“ (ст. 109—110).

Сей епізод про камінь із червяками в серединї находить ся в арабських мусульманських оповіданях про смерть Мойсея (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 189):

„Коли Бог звістив Мойсея, що той швидко помре, то пророк дуже зажурив ся долею своїх дїтий. Тодї Бог наказав йому, аби пішов на море та вдарив по водї своїм жезлом. Вода розступила ся і показав ся камінь. Бог казав йому вдарити й камінь. Камінь розпав ся і в серединї показав ся червяк, який держав в устах зелений лист і промовив: „Слава Богу, котрий не лишає мене в сїм одиноцтві, котрий мене виховує й годує“. Коли червяк замовк, Бог сказав Мойсеєви: „Ти бачиш, що я не лишаю навіть червяка в захованій скалї. Якже я лишу твої дїти, котрі вже знають, що Бог один, а Мойсей — його пророк?“ Мойсей застидав ся і т. д.[1]).

---

[1]) Подібне росказує ся і в коротенькій леґендї сицілїйській про мандрівку Христа з апостолами: Раз вони прийшли в один бідний дім, де вмерла мати. „Як жити муть дїти?“ запитав ся сьв. Петро. Христос нїчого не відповів. Иншим разом вони вчули, що там умер і батько. „Як же тепер буде з дїтьми?“ запитав ся сьв. Петро. Христос посилає його взяти камінь і т. д. (Archivio per lo studio delle tradizioni popol., vol. VII, fasc. I—II, 239 - 241). Завважаємо, що в мусульман дуже розпросторено оповіданє про те, як бог післав на землю двох ангелів на житє там, але мотиви того післаня зовсїм иньші: ангели прогнані з неба за те, що не раді були взятю на небо Еноха, потомка Адама, котрий не встояв проти покуси. На землї самі ангели піддають ся покусї демонїчної жінки, пють вино тай сповняють тяжкі гріхи (Див. витяг із Rauzat es-safa, у Rosen, Mesnewi oder Doppelwerse des Dschelâl-ed-din Rumi, 1849, 196—199. Пор. Grünbaum, Deutsch-

Не маючи поки що инших східних оповідань, ми не зважуємо ся висловити ся: чи арабське оповіданє про смерть Мойсея прототип усїх що йно наведених оповідань, чи воно само лиш останок оповіданя, де злучені були: і тема про сумнїваючого ся ангела і тема про чудну поведїнку того ангела на землї[1]).

Таким чином дуже ймовірно, що основа оповіданя, яке увійшло в Коран, про чудні на око, але розумні в сути вчинки ангела в формі пустинника, зложила ся власне серед Жидів іще перед Магометом.

Подібне треба може сказати й про основу другого болгарського оповіданя — про сумнїви й обсервації пророка Илії, хоть і тут подибують ся трудности для рішучого присуду. Оповіданє-ж на сю тему маємо в жидівській книзї не лише пізної редакції, але й не в жидівсько-семітській, а в жидівсько-німецькій мові. Воно поміщене в книжцї Grünbaum-a Deutsch-jüdische Chrestomathie, в описї книги парафраз до кн. Естери. Оповіданє причеплено до місця Естери, IV, 13 і сказано в нїм ось що:

„Наш учитель Мойсей звик був часто йти в поле на місця, де не було богато людий, і ждав часто на такі місця. Одного дня, сидячи під деревом, не далеко криницї, та відпочиваючи

---

jüdische Chrestomathie, 450 (без ангелів). Европейські варіянти вказані у Oesterley в примітках до Pauli, Schimpf und Ernst, пр. 243. В Славянщинї нам відомий варіянт польський у Kolberg, Lud, serya VIII, 146—148 (Діявол пропонує бідному скарби під умовою зробити блуд або вбивство, або впити ся. Бідний вибирає остатнє і робить потім і два перші гріхи) та білоруський у Добровольского, Смоленскій Этнографическій Сборникъ, 321 (сам Бог пропонує угодникови: або мняса зз'їж, або впий ся вином, або чоловіка вбий). — М. Др. (Оповіданє в отсїй замітцї перекладено з рос. перекладу Драгоманова. — М. П.).

[1]) Далї були в рукописї ще слова: „Остатнїй здогад дуже ймовірний, хоть можливо, що“, — після чого лишено велике порожне місце, — очивидячки для доповненя, в разї добутя дотичних східних оповідань; але се не збуло ся. В рос. оріґіналї додано ще до слова „землї“ ось яку замітку: „Памятаємо, що оповіданє про ангела, який не хотів узяти душу бідної жінки, є в одному французькому виданю про Алжір, але ми тепер не маємо під рукою того виданя“. В болг. перводруцї сеї примітки нема. В текстї очивидячки прогалина, бо не наведено доказів на згадану „велику ймовірність“, яка висловлена в дальшім уступі. — М. П.

й роздумуючи про свою науку, побачив він чоловіка, що прийшов до криниці і коли пив воду, то випала йому з пазухи мошенка з грішми, а він не завважав і пішов собі дорогою. Тоді прийшов другий чоловік пити, бідний; відпочив собі коло криниці не дуже довгий час — оттак з годину, найшов мошенку, зрадував ся тай пішов собі. Незабаром прийшов і третій; відпочив собі і сей бідак, напив ся тай ляг. Перший пошукав за мошенкою і не найшовши її, подумав собі: я мусів загубити її коло криниці, коли зігнув ся пити воду. Він вернув ся швидше до криниці і застав там бідака, що ще відпочивав собі коло жерела; тоді той став розпитувати його, що він там робить; бідак сказав: „я втомлений і відпочиваю собі трошечки; перекусив я, напив ся води тай піду тепер далї“. Тоді сказав той: „Відпочиваючи ти найшов і мошенку, загублену мною, бо нїхто инший окрім тебе не міг її найти і недавно тому я її загубив“. Бідак відповів: „Друже, я не взяв твою мошенку, вір менї, і не обшукуй мене тай не свари ся зо мною; коли се було недавно, то ти не загубив її тут, отже йди й шукай її де инде та слухай моєї ради; або може ти й не загубив нїчого, тоді йди собі своєю дорогою, бо не гаразд гостити-меш!“ І так вони стали сварити ся, а далї й бити ся. Тоді Мойсей прибіг і став розбороняти їх, але сил йому не стало, і той, що загубив мошенку, вбив тамтого тай утїк. І Мойсей дуже засумував за бідаком, якому стала ся така кривда, і дуже зачудував ся, що Бог, який кермує всїм (нехай буде благословено його імя!), допускає такі дїла; тай сказав: „Боже милий, три річи я бачив, і всї три несправедливі: перше, ти дозволив, аби один чоловік загубив свою мошенку, і дозволив, аби другий присвоїв собі супокійно мошенку тай поніс собі чесно і нїхто аби не сказав йому слова; і дозволив, аби вбито тамтого зовсїм несправедливо, і в додатку той бідак, що загубив мошенку, став ще й убивцем і не може бути прощений. Ось чому, Боже милий, я хотїв би знати, що воно значить“. Тоді Бог сказав: „Ти пусто мене обвинувачуєш, і богато инших людий гадало, що дїють ся чудні дїла на сьвітї; але чоловік не знає, що все робить ся справедливо. Знай же, любий Мойсею: той, що загубив мошенку, сам побожний, але батько його вкрав був її з руки батька тамтого, котрий її найшов; ось чому я зробив так, аби він найшов свою спадщину коло криниці; і про того, що мусїв наложити головою, не бувши винен, скажу тобі, аби ти знав: він убив колись брата тамтого і нїхто не знав нїчогісїнько до

сего дня, а що не було сьвідків, то й не можна було пімстити ся за кров; ось чому я дав так, аби рівночасно брат його загубив мошенку коло криниці тай аби туди прийшов його вбивець і той аби його обвинуватив і вбив і так аби пімстив ся за свого брата; ось чому той убив його справедливо. Так я наладжую всї справи і нї один чоловік не може знати моїх доріг, тому то ви часто чудуєте ся, чому то иноді грішникам іде добре на сьвітї, а праведникам зле". (Grünbaum, 215—218).

Подібнїсїньке оповіданє находить ся у мусульман Персів; два варіянти: один поета XV ст. Джамі[1]) і другий із прозаічного рукопису, перекладено в Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XIV, 706 і д. та XVI, 762. Потім дуже близьке оповіданє находить ся в арабського письменника Захарії Бен-Магомеда з Казвіна, котрого звичайно звуть Kazwini (переклад наведено в статї Ґ. Паріса) та в декотрих редакціях 1001 ночи (з яких видно, що в Арабів був і віршований виклад оттого оповіданя (переклад див. в Mélusine, 1885, nr. 19, L' ange et l' ermite, I. R. Basset).

Хоть усї европейські вчені, які писали про се оповіданє, й схильні признати жидівське походженє його основи, але можливе й заведенє в пізнїйшу жидівську книгу оповіданя, яке могло перейти до Жидів і устною й лїтературною дорогою. А що неможливо рішити, котра зо згаданих редакцій давнїйша своєю основою, і в европейських оповіданях, починаючи з болгарського, є риси схожі і з арабською Казвінї і з персидською, то ми наведемо тут і арабську редакцію:

„Мойсей міркував богато над страшенним питанєм про роздїл сьвітового добра й зла, тому Бог заніс його на одну гору, де хотїв дати йому порозуміти, як він кермує сьвітом. У підніжя гори текло жерело. Мойсей бачив їздця, як той наближив ся пити і як відходячи забув торбу повну червінців. Прийшов один вівчар, найшов торбу тай поніс її. Їздець, завважавши, що у него нема гроший, вернув ся до жерела, але здибав лиш одного дїда, який що йно був задержав ся там, поклав свій

---

[1]) Подібне оповіданє виложив віршами нїмецький поет XVIII ст. Gellert, узявши його основу з журнала „Spectator", де воно було наведено як старий жидівський переказ.

товар і відпочивав трохи. Дід пусто кляв ся, що не бачив торби і кликав Бога за сьвідка, їздець вийняв шаблю і порубав його. Мойсей налякав ся тай обурив ся, побачивши, що діють ся такі несправедливі діла. Але Бог сказав йому: „Не чудуй ся сему, що ти бачив: дід убив колись батька їздця; червінці належали по праву вівчареви, без його відома; їздець не надбав їх чесно тай хотів повернути їх на зло". І так усім стала ся справедливість (G. Paris, Poésie du moyen âge, 177—178).

Обі фабули — про подорожного й ангела та про мудреця (пророка) коло жерела — повстали на Сході і розпросторили ся по західній Европі ще в середні віки. Перша фабула дістала ся в спеціяльні підручники для проповідників, починаючи зо збірника „Примірів" із проповідий Якова з Вітрі, Француза, що був епископом у Палестині в XIII ст., — Exempla ex sermonibus vulgaribus Iacobi Vitriacensis". Редакція оповіданя про подорожного й ангела в тому збірнику дуже близька до редакції повістий у Vitae Patrum і очивидячки взята з якоїсь устної переповіди тої повісти, яку чув Яків на Сході. У вступі говорить ся про „пустинника, котрий, спонуканий духом богохульства, став думати, що суди божі несправедливі, бо (Бог) добрим посилає нещастя, тим часом коли злі жиють щасливо". До того пустинника являє ся ангел у людській формі тай каже йти за ним. У дорозі ангел забирає гостинному господареви посудину тай дарує її негостинному, далі спихає з моста молодого слугу другого гостинного чоловіка, нарешті на четвертому нічлізі задушує дитину господаря. Коли пустинник хотів розлучити ся з таким товаришем, якого вважав за ангела Сатани, ангел сказав йому: „Бог післав мене до тебе на те, аби показати тобі його тайні суди тай аби ти знав, що ніщо не робить ся на землї без причини. Добрий чоловік, у котрого я вкрав посудину, дуже любив її тай ховав, часто думаючи про посудину, тим часом як повинен був думати про Бога, і через те я вкрав посудину для його-ж добра, а дав я її тому, хто прийняв нас негостинно, на те, аби він дістав свою надгороду в сім житю, а в будучім не мав ніякої надгороди. Утопив я слугу тому, бо він загадував убити свого пана, і таким чином я спас житє доброму господареви і відвернув від чоловіковбивства слугу, котрий через те менше буде покараний у пеклї. Четвертий же наш господар, поки не мав сина, то робив богато доброго і все, що міг мати поверх ви-

датків на їду й одежу, призначував для бідних; а коли народив ся йому син, то він відняв свою руку від добродійства і все почав збивати для сина. Я знищив у батька повід до загребучости, а душу невинного молодця помістив у раю"[1]).

Перейшовши в підручники для проповідників, отся історія сильно розпросторила ся в середновічній західноевропейській літературі, церковній і більше сьвітській. Але ми не маємо тут поводу слідити за тим її розпросторенєм і обмежимо ся лише згадкою про досить обширну переповідь історії в старофранцузькій вірші De l' Hermite qu'un ange conduissit dans le siècle (поміщена в збірнику Le Grand, Fabliaux, V, 211 і д., виложена в статї Ґ. Паріса) та наведенєм ісляндського варіянта, котрий для нас інтересний схожістю декотрих своїх рисів з подробицями східно-славянськими.

Той варіянт находить ся в збірнику Aeventyri, зложенім у XIV ст. при участи Джона Гальдерсона. По всьому видно, що сей варіянт був записаний з устного оповіданя, незалежного від західноевропейських, які більше або менше вязали ся з Vitae Patrum або з Exempla Jacobi Vitriaciensis. На жаль, рукопис Aeventyri в середині оповіданя перерваний, так що оповіданє появляє ся лише в ось якій неповній формі:

Один побожний відлюдник поклав був собі за правило, не відмовляти нічого, коли його що попрошено в імя боже. Раз прийшов до нього молодець і попросив його, аби мандрував з ним кілька день в імя боже. „Пощо ти домагаєш ся сего від мене, запитав ся його відлюдник, чи не бачиш, що я старий і немічний?" „Мені дуже треба — відповів молодець,— окрім того я чув, що ти сповняєш усяку просьбу, представлену тобі в імя боже". Коли той заявив, що готов піти, чужинець сказав, аби швидше збирав ся, бо мають іти в далеку дорогу. Скитник зібрав ся швидко тай пішли оба. Після довгої дороги прийшли в вечір до одного двора, де жив дід і баба, жінка й чоловік. Вони прийняли подорожних дуже гарно, навіть відступили гостям свою постіль. На другий день рано молодець збудив відлюдника і сказав йому, аби вставав, бо дорога ще далека, а йому й не хоче ся бути довше в бідацькій колибі. Уйшовши трохи,

---

[1]) Crane, The Exempla of Jacques de Vitry, 50—51 (CIX). Див. на ст. 179—182 варіянти; те саме в Gesta Romanorum, вид. H. Oesterley, при нр. 80.

вони побачили в долині корову, яка давала одиноку годівлю старим людям, від котрих вони що йно були вийшли. „Ось корова селянина, сказав молодець; я її вбю“. Він вийняв із за пояса молот і кинув ся..... „Відти ми пішли до вдовиці, котра прийняла нас так мило. Я взяв від неї горнятко на воду — по божому наказу, бо вона так була залюбила ся в нім, що коло нього забувала молити ся та сповняти побожні діла, якими вона тепер знов займає ся. Відти ми пішли до двох братів; за той день я завдав тобі чимало муки й неволі. І така була воля Бога, котрий таким чином трібує тебе, але потім ти дістанеш за те надгороду. Тим братам я дав чашу, як був назначив Бог, бо їм доволі радощів отсего сьвіта, але не мати-муть вони небесного щастя. Нарешті ми прийшли до доброго селянина, що дав нам свого сина за проводиря. Я кинув його в пропасть, бо він, якби був жив, то був би злодієм і вбивцем; тепер же він у царстві небеснім, і за те має подякувати свому побожному батькови, який теж був надгороджений за наложений на него допит. А що я тебе дуже вимучив, то відведу тебе в твій скит уже без перепони. Однако ні одному чоловікови не дано розуміти тайні божі рішинці“. Потім відлюдник вернув ся до свого дому з підмогою ангела. Він умер дуже старим і тим кінчить ся й історія[1]).

Тема другого болгарського оповіданя, — про пророка над жерелом, – менше розпросторила ся в західній Европі. По всій імовірности вона зайшла туди устною дорогою і через те дуже змінила ся. Ми находимо її в середновічному збірнику Gesta Romanorum під заголовком: De justicia et equitate judicis Christi, per occulta judicia (про правий суд і справедливість судці Христа в його тайних судах[2]). Ось зміст того оповіданя:

„Жив один лютий лицар, котрий держав у себе довгий час вірного слугу. Раз ішли вони оба лїсом і лицар загубив 30 марок срібла. Запитавши ся про свою втрату слуги і не діставши вдоволяючої відповіди, лицар відтяв йому ногу. В сусідстві находив ся один відлюдник. Учувши крик раненого, він прийняв

---

[1]) Islendzk Aeventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen, herausgegeben von Hugo Gering. II, 247—248.

[2]) Gesta Romanorum, herausg. von H. Oesterley, 478, cap. 127.

його сповідь і переніс його до себе. Там відлюдник обернув ся до Бога з докором, що він судить неправедно, бо дав так, що невинний утратив ногу. А що відлюдник довго плакав і кричав, то до него явив ся ангел божий, кажучи: „Хиба ти не читав у псалмі: Бог судець справедливий, сильний і терпеливий?“ — і на заміти відлюдника ось як пояснив йому пригоду з слугою та лицарем: той слуга струтив колись із воза відтятою тепер ногою свою матір і не висповідав ся з того гріха; лицар же хотів купити dextrarium задля збиваня великого богатства, на шкоду спасіню своєї душі. А бідний, котрий найшов гроші (про що висше не росказано) молив що дня Бога, з жінкою тай дітьми, аби поміг йому в потребі, і найшовши гроші сказав се сповідникови. Той не найшов властивця гроший і дав частину бідному-находцеви, а решту роздав иншим бідним“.

В иншій главі того самого збірника (80-тій) ся тема скомбінована з темою мандрівки ангела й відлюдника, при чім іще більше змінена:

Коло келії побожного відлюдника находив ся пастух з вівцями. Раз, коли пастух спав, злодій займив вівці. Господар убив за те пастуха. Відлюдник, обурений несправедливістю допусту божого, покинув свій скит і пішов у сьвіт. Аби нарозумити його, Бог післав ангела, котрий відразу й відкриває відлюдникови свою істоту. Потім ідуть звісні нам пригоди в такім порядку: вбивство дитини у гостинного лицаря, украденє золотої посудини у доброго міщанина, скиненє з моста бідного, котрий показав подорожним дорогу в місто, і нарешті подарованє золотої посудини богачеви, котрий ледви-не-ледви згодив ся пустити подорожних ночувати у хлів на свині. В кінці ангел дає такі поясненя відлюдникови: пастух не винен у справі овець, але мав инші гріхи, за які заслугував на смерть; бог допустив його вбитє на те, аби виратувати його від кари за гріхи, з яких той не висповідав ся; злодій же, що вкрав вівці, терпіти-ме свою кару вічно, а господар овець, що вбив пастуха, буде прощений за милостиню і діло милосердя, бо робив не знаючи. Поясненє вбитя дитини й подарованя посудини схоже з тим, яке дано у Якова з Вітрі, а посудину вкрав ангел у доброго господаря тому, бо той перше був тверезий, а сфабрикувавши посудину, став напивати ся з неї. Бідного ангел струтив з моста тому, бо той був до того часу праведний, а як би ще був по-

мандрував трохи, то сповнив би вбивство, а тепер він спасений, царює в небесній славі[1]).

Власне подібна комбінація двох оповідань зайшла в устну словесність у Сіцілії та Бретанії. А що схожа-ж комбінація находить ся і в одного з славянських народів — у Поляків, то ми й наведемо тут оба західно-европейські устні оповіданя для порівнаня манери, з якою Сіцілійці й Бретанці з одного боку, а Поляки з другого передають подібні теми.

Сіцілійське оповіданє поміщено в збірнику Ляври Ґонценбах Sicilianische Märchen під нром 92.

Одного разу був побожний відлюдник, який жив на високій горі і годував ся травою та корінєм, і цілий день нічого не робив, лише каяв ся чолом у поросї. Одного дня лучило ся, що приїхало возом товариство богатих людий, повеселити ся на тій горі; їли там і пили і провели дуже весело день. У вечір один із них покликав свого слугу і сказав йому: „Збери всї ложки й виделцї, які ми принесли з собою, бо вже будемо йти“. Слуга зібрав усю срібну посудину, але замісто спрятати все, сховав собі в кешеню полонничок.

Відлюдник бачив усе те, але нічого не сказав, і ціле товариство пішло собі до дому. В дорозї одному з них упало на гадку почислити срібні річи; показало ся, що не було великої срібної ложки. „Що се таке?“ запитав ся той слуги, „чи ти де не забув ложки? Вертаймо ся пошукати“. Прийшовши на те саме місце, де сиділи, вони побачили бідного путника, що збирав недоїдки та їв їх, аби заспокоїти голод. „Ти певно вкрав ложку“, сказав чоловік, якому хибувала ложка. „Ох, панство любе, я не взяв нічого окрім костий і кришок. Обшукайте мене і побачите, що я не взяв ніякої ложки“. „Брешеш! Ніхто инший не міг її взяти, бо ніхто инший не приходив сюди окрім тебе!“ І вони стали його бити та збиткувати, привязали його до коня і потягли за собою. Все те відлюдник бачив і став потайно обурювати ся на божу справедливість. „Як же се? подумав він собі, то так воно йде на сьвіті?! То злодій слуга має лишити ся без кари, а над невинним путником мають так тяжко збиткувати ся?! Бог несправедливий, коли терпить оттаке, і менї нічого більше каяти ся, я верну ся знов у сьвіт

---

[1]) Переклад обох оповідань із Gesta Romanorum зроблений з перекладу самого Драгоманова. — М. П.

і буду набувати ся". Сказано тай зроблено: відлюдник покинув гору й покуту тай пішов набувати ся на сьвіті.

Коли він так ішов, здибав його гарний, сильний молодець і запитав ся його: „Куди йдеш?" „У те й те місто". „Тай я туди йду; підемо разом". Пішли разом, але дорога була далека і вони втомили ся. На щастє, тою самою дорогою гнав один чоловік мулів. „Гей, друже, сказав молодець, чи не позволив би ти нам сїсти на твою худібку? Ми страшенно втомлені та знемощілі". „З радної душі, відповів господар мулів; поки дорога нам одна, можете їхати на моїх мулах". Тодї вони сїли на зьвірів і їхали далї з господарем мулів. Але молодець завважав, що в одній бисазї було богато золота і він витягав червінцї один за одним тай кидав їх на дорогу, так аби не бачив господар мулів. Відлюдник бачив усе і погадав собі: „Як же се? Бідний чоловік услугує нам так мило, а той знов йому пакостить?" Але що молодець був дуже сильний, то він бояв ся сказати йому що.

Коли проїхали той добрий кусень дороги, господар мулів сказав: „Тепер, панове, я вже не можу вас далї везти". Вони злїзли з мулів і пішли пішки. Тодї відлюдник сказав: „Як ти можеш робити таку неправду і викидати золото чоловіка, котрий зробив нам таке добродїйство?" „Мовчи, відповів молодець; пильнуй свого дїла і не жури ся моїми".

На вечір вони прийшли до гостинницї, а що господиня вийшла проти них, то вони й запитали ся її: „Чи не могли би ви приймити нас на ніч? Але гроший у нас нема, аби вам заплатити". „О, се нїчого", сказала господиня; приймила їх радо, дала їм їсти й пити порядно і нарештї вказала їм кімнату, де для кождого була окрема постіль. Але в тій самій кімнатї була й колиска і в нїй спала маленька дитина господинї.

На другий день рано, коли вони збирали ся в дорогу, молодець наближив ся до колиски тай задушив бідну дитинку. „О, злочиннику! — сказав відлюдник,— добра жінка зробила нам стілько добра, а ти береш і душиш їй дитину!" „Мовчи, сказав йому молодець, і жури ся своїми справами!"

Пішли знов дорогою і відлюдник ішов мовчки з молодцем. Коли се молодець перемінив ся в гарного блискучого ангела і сказав відлюдникови: „Слухай мене, ти чоловіче, що зважив ся єси нарікати на божу справедливість; я ангел, післаний Богом, аби тобі отворити очи. Путник, якого мучено невинно,

вбив давно на тім же місці свого батька, за те Бог його так карає; бо Бог прощає швидко, але не швидко рішає ся карати. Гроші, які я кинув на дорогу, не належать господареви мулів, але були вкрадені в иншого; після сеї втрати він може здригне ся тай покає ся за свої гріхи. Дитина господинина була би злодієм і вбивцем, як би була жила. Мати богоязлива, і що дня молить ся Богу: „О, Господи, якби дитина моя не мала жити побожно, то красше збери її, доки вона ще невинна“! За се Бог вислухав її молитву. Чи видиш же ти тепер, що божа справедливість бачить далї ніж людська. Тому верни ся в твій скит і покутуй, аби тобі простило ся нарікане“. Сказавши се, ангел полетів у небо; відлюдник вернув ся в свою гору, покутував іще острійше ніж доси, тай умер сьвятим.

Бретонське оповідане містить ся у Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse Brétagne, II, 1—10 (L' Ermite voyageant avec un inconnu):

Одного разу (тому вже давно) був старий відлюдник, який пішов був на покуту в Керісекський ліс, більше-менше на те місце, де тепер видно церкву сьв. Антонія, не далеко від Ґенґамна. Сьвятий чоловік жив з милостинї милосерної околичної людности і ввесь час молив ся.

Одного дня Керісекський господар, вертаючи ся з пасовиска, куди відогнав був свої корови, найшов на дорозї тїло вбитого чоловіка. То був якийсь купець, що ходив на ярмарок у Ґенґамн, і опришки вбили його, аби відобрати гроші. Відлюдник бачив із порога свого скита, як вони його вбили, але що молив ся і зарік ся був нїколи не доторкати ся нї до чого анї не звертати нї на що уваги підчас молитви, то й не міг побігти до него на підмогу. З другого боку пустинники не можуть доносити на когось, бо попам не вільно відкривати тайни сповіди.

Господар зупинив ся коло мерця, аби його розглянути та побачити, чи не знав він його за житя. Але тут же прийшли сторожі з Ґенґамна і думаючи, що то він убивець купця, зловили його тай повели в темницю, не вважаючи на його протести. Старий відлюдник бачив і се з порога своєї колиби і дуже жалував, що мусить мовчати; але він був так обурений, що сказав:

— Отже Бог несправедливий, коли карає Керісекського господаря за злочин, сповнений иншим! Коли-ж так, коли його

присудять, то я покину свій скит і зречу ся покути тай гострого житя, яке веду осьдечки тільки час, бо певно не буду за те надгороджений.

Керісекського господаря присуджено на смерть і сповнено присуд незабаром.

Відлюдник дізнавши ся про се, зробив так, як був задумав: покинув свій скит у лісї тай пішов на мандрівку. Коли йшов дорогою, мрачний і задуманий, зустрів молодого чоловіка, незнайомого, який наближив ся до него тай сказав йому:

— Добрий день, отче пустиннику; куди йдеш?

— Та йду на мандрівку по сьвіті.

— Не вже покидаєш свій скит?

— Еге-ж. Яка користь із моєї молитви й покути, коли Бог несправедливий.

— Як ви сьмієте, отче пустиннику, говорити таке?

— Овва, а чомуж би я не мав говорити таке, коли Керісекського господаря вбито за злочин, якого він не сповнив.

— Бог, отче мій, знає правду і коли позволив покарати Керісекського господаря, то той мусїв заслужити на те.

— Нехай буде що буде, а я вже не хочу жити в пустинї, буду мандрувати, може найду поясненє неправд, які бачу в сьвіті.

— Гарно, але чи позволиш менї бути твоїм товаришем?

— Дуже радо, бо в дорозї чоловікови красше мати товариша, нїж бути самому.

Тай пішли оба разом. Першу ніч переночували в домі одного богатого господаря, який мав лиш одну малорослу дитину. Вона була дуже розпещена; батько й мати все вволяли їй волю, мали її майже за бога. Навіть молячи ся, думали лише про неї.

Коли в ночи всї хатні полягали й заснули, товариш відлюдника встав із постелї, пішов по-тихенько до колиски дитини тай задушив її так, що вона й не крикнула і нїхто нїчого не дізнав ся про се, навіть відлюдник.

На другий день оба подорожні встали рано тай пішли собі. Коли вже були кілька кроків від дому, де ночували, незнайомий сказав дїдови:

— А чи знаєш ти, отче, що я зробив сеї ночи?

— Що-ж ти зробив?

— Коли всї спали, тай ти з ними, я встав по-тихеньку з постелї тай задушив у колисцї одинчика наших господарів.

— Боже Вишній! Щó ти кажеш? Се не може бути!...

— Ба, таки зробив, кажу тобі, і то для добра дитини тай її родичів.

— Як ти можеш говорити таке?

— А не завважав же ти, що дитина була роспещена тай доводила батька-й неньку до того, що вони занедбували Бога, так що нїчим иншим не займали ся, лише нею, тай то навіть у своїх молитвах? Тепер у них не буде подібних розривок і вони спасуть ся, замісць аби мали бути погублені, як воно було би, як би дитина була жила; тай дитина була би пропала, бо вони її зле виховували.

— Ходім же швидше, сказав пустинник, бо вони певне пішлють за нами погоню.

Дїд був дуже збентежений і казав сам до себе:

— Хто сей товариш? Се певно якийсь діявол і я, бачу, зроблю красше, коли розлучу ся з ним.

Потім, коли перейшли міст на ріцї, здибали старця, а що по тім боцї дві дорозї сходили ся коло моста, то незнакомий запитав ся старця, котрою дорогою йде ся в сусїдне місто. Старець показав йому рукою. Замість подякувати йому, той ударив його в плечі, а що на мостї не було поруча, то старець упав у ріку тай утопив ся.

— Боже! що ти зробив, нещасливий?!—сказав дїд, піднявши руки в небо. Не хочу більше твого товариства, ти певно якийсь діявол! Зараз розлучім ся; ти йди собі одною з сих доріг, а я піду другою.

— Перше слухай, отче, і побачиш, що я не зробив нїчого злого; навпаки. Сей старець був чесний чоловік усе своє житє аж доси; але він мав перестати бути таким: кілька кроків відси він, як би я був лишив його живого, вбив би був иншого старця. Тодї він був би осуджений на віки, а тепер він спасений. Як бачиш, я не лише не зробив йому нїчого злого, але, навпаки, прислужив ся йому.

Пустинник бовтнув кілька слів, видно, невдоволений і не твердо переконаний, і йшов з ним далї мовчки.

Вони зайшли в широке поле, де побачили бідну хатчину, збудовану з глини й вапна та покриту сухою папоротю й шуваром. Там жив самісінький один дїд, який покинув сьвіт задля покути. Оба пустинники поздоровкали ся.

— Добрий день, брате пустиннику!—сказав путник.

— Здоров був, брате,—відповів той; він пізнав його.—Куди се ти йдеш?

— А йду, брате, на мандрівку по сьвіті.

— Як! хиба ти покидаєш самоту й покуту?

— Еге ж; пощо мені жити так гостро тай без надії на надгороду, коли Бог несправедливий.

— Боже! щó ти, бра', кажеш? Ти певно зсунув ся з глузду, коли таке говориш. Щó тобі стало ся?

— Ні, брате, я не зсунув ся з глузду, і повторяю тобі: Бог несправедливий, бо позволив покарати на смерть Керісекського господаря за злочин, у якому він не винен. Я знаю добре всю справу, бо бачив усе з порога мого скита, і знаю хто вбивець, але ти знаєш. що не сьмію його зрадити! Покинь і ти свій скит і йди з нами.

— Ні, брате; я не послухаю твоєї поради тай умру тут; але сонце вже заходить і ви не найдете в околиці нічлігу; лишіть ся, переночуєте в мене; я раднісінько поділю ся з вами тим малим, що маю: житнячком, корінцями трави та прозорою водицею.

Вони провели ніч із пустинником у полї. Вечеря була найскромніща; але під кінець було трохи винця в золотій чашечці, яку подавали собі з рук до рук.

На другий день рано оба путники пішли далї. Коли йшли, незнакомий вийняв із кешені золоту чашу гостинника, яку він був украв у ночи, тай показав її свому товаришеви.

— Як,—сказав дїд,—то ти й злодій?! На що ти взяв золоту чашу того бідного пустинника, знаючи, що се була його одинока радість і щастє?

— Власне тому, отче; він був такий щасливий і гордий, маючи таку гарну чашу, що дух його все був зайнятий нею, навіть коли молив ся; окрім того він дуже часто пив з неї тай напивав ся майже що дня, бо у него є вино, хоть і дав він нам лише трошечки. Він мав бути осуджений на віки за свою чашу.

Пустинник не хотів далї йти з таким товаришем і вернув ся в Керісек. Незнакомий пішов за ним. Ідучи хуторними нивами, вони завважали на одній ниві лопати та кіянї, полишені в борознї робітниками, які пішли були обідати. Незнакомий узяв одну лопату тай почав копати землю і вийняв людський череп і инші людські кости; викопав іще ямку, трохи згодом, і най-

шов іще череп і людські кости; нарешті в третьому місці найшов те саме. Старий пустинник налякав ся, побачивши се.

— Щó се все значить? запитав ся він.

— Як бачиш, отче, відповів той: се не що инше, лише кости трьох душ, убитих і закопаних оттут господарем Керісекського хутора, тим самим, про якого, ти думав, що він чесний чоловік.

— Чи може се бути, Боже мій?! — сказав дїд.

— Той чоловік,—казав далї незнакомий,—не вбив того купця, якого смерть ти бачив із порога твого скита; але він був, як бачиш, великий злочинник, і Бог справедливо допустив, що його страчено. Вернiж ся в свій скит, моли ся далї тай кай ся, не трібуючи проглянути тайні замисли Бога, і не кажи, що він несправедливий, коли ти його не розумієш. Я твій добрий ангел, післаний на те, аби звести тебе зі злої дороги, якою ти хотїв іти, тай не дати тобі загинути. Моли ж ся та кай ся, і Бог милосерний покличе тебе швидко до себе тай покаже тобі, що він персоніфікована справедливість і надгороджує всякого по його дїлам.

І ангел відлетїв на небо. Пустинник заплакав гірко, вернув ся у свій скит, де подвоїв молитви й нуждованя, і Бог покликав його швидко до себе.

З еспанського оповіданя, надрукованого в книжцї Антоніо Де Труеба, Narraciones populares (Colleccion de autores espagnoles, Brokhaus, Leipzig, 1875, 63—80, Las dudas de San Pedro) наведемо лише зміст, бо се частина збірника не науково-фолькльорного, а бельлетристичного. Хоть д. Де Труеба й впевняє, що в редакції своїх оповідань старав ся держати ся як найблизше не лише змісту, але й форми тай мови народнїх кастильських оповідань, а всеж таки в його викладї видно авторське аранжоване.

В оповіданю Де Труеби тема про ангела й пустинника перероблена, — як се побачимо і в декотрих славянських варіянтах, — в тему про Ісуса Христа тай апостола Петра, котрі мандрують разом. Ісус завважує сум на лицї Петра тай питає ся за причину. Петро признає ся, що він сумнїває ся в справедливости й мудрости Бога, бо часто невинні терплять, добродійні мучать ся, чесні жінки ходять у дранках, а лиходії роскошують і т. д. Ісус відповідає йому, що той не розуміє ходу справ у сьвітї, бо бідний розумом, і починає доказувати йому рядом своїх демонстрацій справедливість і мудрість Бога. Зразу

буря нищить жнива, на які рахувала родина селян, що приймили Ісуса й Петра; потім Ісус краде золоту чашу з брилянтами, з якої давав їм пити гостелюбний і майже сьвятий чернець. Петро дізнає ся про те, коли в дальшій дорозї хоче пити з потока й Ісус дає йому чашу, аби зачер води. Потім Ісус дарує ту чашу грубіянови, що ночував пяний коло коршми, тодї як Ісус і Петро, не найшовши иншого нічлїгу, спали під портиком церкви. Тим часом Ісус пробиває дно чайки, в якій їх перевозить через ріку перевізник, через що той топить ся. Все те Ісус нарештї пояснює так: гостелюбні селяни хотїли за гроші з продажі збіжа наладити карієру свого сина, зробивши його урядником (escribano). Се була би причина злої поведїнки сина, котрий тепер лишить ся чесним простим робітником. Чаша у сьвятого черця, колись богача, що роздав своє майно бідним, — дар короля, — нагадувала йому сьвітову марноту тай перешкаджала повній сьвятости. Перевізник був великий грішник, який сам потопив богатьох; тепер він що йно висповідав ся тай не встиг іще сповнити нових гріхів і піде в рай. Пяний, котрому дано чашу, чоловік изобганий нещастями й невдачами тай пє, аби забути своє горе; діставши чашу, він викупить ся від довгів і жити ме гарно з родиною. [1])

В сїм оповіданю інтересна злука подробиць, які подибуємо в оповіданю в Vitae Patrum і в західноевропейських відгуках його (чаша, втопленє чоловіка) з подробицею Корана (зопсованє чайки). Можна гадати, що основа еспанського оповіданя дуже стара, що воно причепило ся до незвісних тепер західноазіятських або північно-африканських варіянтів, у яких було се зільлянє двох редакцій нашої повісти, тай що саме втопленє чоловіка, яке зустрічаємо в західноевропейських варіянтах, вийшло з оповідань таких як еспанське, в яких воно причепило ся до епізода Корана про попсованє чайки після того, як опущено мотив, даний сїй події в Коранї.

II.

Розбір болгарських оповідань про калуґера й ангела та про Илію над жерелом. — Їх східне походженє. — Сербське оповіданє про Христа й апостолїв у винограді. — Російське оповіданє про двох мудреців;

---

[1]) Виклад оповіданя перекладений з рос. оріґіналу розвідки. — М. П.

його звязь із Патериками. — Українські оповіданя про невторопні запорядки Ісуса Христа, мандруючого з апостолами; їх відносини до оповіданя Корана й Р. Ніссіма. — Варіянти згаданих українських оповідань у Великоруси й Білоруси. — Білоруський варіянт, оповіданє про пустинника й ангела — варіянт Exempli Jacobi Vitriaciensis. — Польські оповіданя про пустинника й ангела (або чорта) — сумішка латинських і східнославянських (українських).

Розпросторивши ся таким чином по Азії тай Европі, оповіданя на обі темі наведених висше болгарських леґенд, могли і навіть мусїли йти в славянську область і зі Сходу і з Заходу. Аналїзуючи болгарські оповіданя ми бачимо, що вони більше схожі зо східними ніж західними варіянтами, і через те й мусїли зайти до Болгар зі сходу. Перше болгарське оповіданє, — калуґер і ангел, — має вповні християнську форму, близьку до варіянтів Патериків, і через те мабуть і походить від їх подоби, розуміє ся, устної, чим і поясняє ся його неповнота: два чудні вчинки ангела, замісто трьох, тай затемненє ідеї ві вступі, де не каже ся про сумнїви черця в справедливости божій. Друге болгарське оповіданє, — про обсервації Илії над жерелом, — очивидячки близьке до арабського Казвінї тай персидського, і мусїло зайти до Болгар від мусульманів.

Завважаємо, що в другім болгарськім оповіданю гроші загублені їздцем находить вівчар, і се нагадує нам вівчара в 80 гл. Gesta Romanorum, хоть тут вівчар являє ся в ролї пошкодованого. Мабуть істнував на сходї Середземноморського бассейна варіянт оповіданя, з якого вийшло і болгарське й латинське зо згадкою про вівчара, при чому латинське далї відхилило ся від оттого предка, ніж болгарське, а може остатнє було взірцем для латинського.

В устній словесности инших південнославянських земель нам відоме лиш одно сербське оповіданє, наближене до теми першого болгарського оповіданя. Се сербська леґенда, поміщена у Стефановича „Српске народне приповедке“ (у Новоме Саду, 1861) під нром 24 (зрезюмована по німецьки в Archiv für slavische Philologie, V, 75, перекладена у Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, 207—209.

Що Бог робить, то добре.

Давно, коли сьвяті відвідували иноді людий, пішли одного дня на мандрівку дїд Бог, Христос, сьв. Петро та сьв. Павло разом і прийшли до одного бідного чоловіка. Той чоловік мав лише маленький виноградець і маленьку колибу. Сьвяті попро-

сили чоловіка, аби нарвав їм винограду, перекусити. Чоловік узяв зараз кошик, пішов у той ряд, де ріс найкрасший виноград і почав рвати грона. Тоді Бог каже йому з колиби: „Я відти не хочу. Нарви мені красших із онтого винограда.“ Чоловік відповів йому: „Що правда. Пробі, я не зроблю того, що ти хочеш!“ А Бог знов йому повідає: „Іди, я тобі кажу. Там нема нікого, аби тебе бачив.“ „Хоть люди не побачать, але Бог побачить. Не зроблю сего і за свою голову. Приймайте мій виноград.“ Тоді сьвяті замовкли, встали тай попросили діда справити їх на цісарську дорогу. Дід метнув ся відводити їх, але коли обернув ся до путників плечима, Бог узяв горючий вуголь і кинув його в шувар (на даху). Коли дід завів чужинців на дорогу, вони попрощали ся з ним і поглянувши в той бік, де була маленька колиба в винограді, побачили, що вона вся горіла.

Дід кинув ся в роспуці до свого винограду, сьвятці запитали ся Бога: „Який гріх зробив, о Боже, той бідак, що ти підпалив йому нужденну колибу, одиноке його пристановище? Бідного чоловіка ти навіть не повинен угонити в гріх.“ Бог відповів: „Власне тому я підпалив йому колибу, що він бідний і справедливий. У тій колибі ховали ся колись опришки (гайдуки), що закопали під порогом колиби незлічені скарби. Ті гайдуки давно пропали, але ніхто окрім мене не знає нічого про той скарб. Той бідак за-молоду служив чесно в одного господаря і придбав собі по гіркій біді сей кусничок землї. Але він так рад тій невеличкій власности, що ніколи не був би згодив ся на розкопанє місця, де стояла колиба; та тепер він мусить се зробити і таким чином найде надгороду, яку заслужив у Бога.“

Учувши се, сьвятці задержали ся, аби бачити, щó стане ся далї. Тим часом чоловік вернув ся в свій виноград, побачив, що колиба його згоріла вже до самих підвалин, зітхнув і сказав: „Слава Богу й за сей дар! Що Бог робить, то все добре“. Тоді взяв лопату в руки і розгорнув попіл. Що йно вдарив лопатою в землю, попав у великий горнець і найшов там незлічений скарб. Коли побачив сей скарб, то серце йому підскочило з радости і він сказав: „Слава Богу й за сей дар! Що Бог робить, то все добре.“

Забогатївши таким чином, він казав завести великий хутір з кількома будинками тай став швидко головою того, у кого сам за-молоду служив вірно й чесно.

Сьвятці дуже зрадували ся тай пішли далї веселі своєю дорогою.

В отсїй леґендї, як бачимо, розроблено лиш один епізод старих первовзірців її тай болгарського варіянта, а то про скарб у стїнї, при чому сей епізод обставлено ріжно від них: підпаленєм дому. Треба зрештою завважати, що се підпаленє подибує ся і в згаданому висше французькому віршованому варіянтї, тай в однім із латинських, як і в Вольтера (хоть його й нема у Парнеля). Правда, в західноевропейських варіянтах пожар инакше поставлений, ніж у сербськім, а то: ангел підпалює богатий монастир, де прийнято путників гостинно, тай поясняє сей вчинок ось як: „нїколи богатий калуґер не говорити ме доброї молитви; справдїшнїй чернець має бути бідний; лише в бідних домах жиє Бог.“ Але в усякім разї ся присутність пожару в декотрих західноевропейських варіянтах, як і в сербському, вказує на те, що і в посередних, розуміє ся, східних варіянтах, які поки що незвісні, була й ся подробиця.

Друга ріжниця сербського варіянта від болгарського, як і від инших, східних і західних, се вставленє всего оповіданя в рамки мандрівки Христа й апостолів. Ся особливість сербського варіянта находить ся і в більшій частинї руських редакцій даної теми, і через те її треба вважати за належність доволї старих східно-християнських варіянтів, хоть вони до нас і не дійшли. Може ті варіянти належали якимось сектантам, як богумили, яким приписують ріжні апокріфічні мандрівки апостольські.

В области руських Славян записано доволї богато оповідань, які виражають ту саму ідею, що й оповіданя про пустинника й ангела. Хоть отті руські оповіданя по більшій частинї сильно ріжнять ся від остатних фабулою, а про те як ідея їх, так і деякі подробиці кажуть зачислити їх до перерібок тої самої теми. Цїкаво, що ті руські варіянти, особливо малоруські або вкраїнські, стоять декотрими своїми подробицями близше до варіянтів мусульманських і жидівських, ніж найстарші з книжно-християнських, як оповіданє Древнього Патерика або Vitae Patrum, тай ніж болгарський варіянт.

Найблизше до варіянта Древнього Патерика стоїть оповіданє, надруковане по великоруськи, хоть і без означеня місця, де його записано. Се оповіданє, поміщене в книжцї, яку тепер важко найти, „Русскія народныя легенды“ (Допол-

ненныя восьмью новыми). Спб. 1861, під заголовком „Два мудреца“ (Дополненія, 15—17):

Ішли два діди дорогою, тай прийшли вони ночувати до одної бідної вдовиці; оба ті діди були мудреці. Вдовиця приймила їх, напоїла, нагодувала, тай спати поклала, тай було у тої вдовиці всего богатства одна корова з білою латкою на чолї. Переночували діди, встали раненько тай пішли в дорогу. Коли се йде на зустріть їм вовк голодний і каже їм людським голосом: „Дуже менї їсти хоче ся“. От один дїд і каже вовкови: „Іди ти в стадо тай побачиш там корову з білою латкою на чолї, візьми й зз'їж її.“ Вовк побіг у стадо. „Чому-ж ти, повідає другий дїд першому, казав ізз'їсти у бідної вдовиці корову, адже ж вона нас так приймила ласкаво?“ „Побачиш, ходїм далї,“ каже дїд, і вони пішли далї. Ішли, йшли вони і на ніч прийшли до дому богача, коло котрого валяла ся кимось загублена бочівочка золота. Перший дїд узяв бочівочку тай закотив її на подвірє богача; тодї другий дїд і питає ся: „Скажи менї, за що ти робиш отсему богачеви добро, хиба-ж він вартий того?“ „А ось побачиш“, відповідає перший, тай став стукати в вікно богача та просити ся на ніч. Учувши його, богач казав своїм слугам відогнати від дому простаків дїдів. Тодї перший дїд і каже другому: „Отже бачиш, який отсей богач неласкавий! Але йдїм далї“. Йшли, йшли вони тай приходять до одного богатого чоловіка, попросили ся на ніч і коли їх зустрітили й посадили за стіл вечеряти, тодї перший дїд ухопив срібний полумисок і кинув його в море: гостелюбний богач нїчого не сказав, а на другий день рано провів їх із честю. По дорозї здибали вони пусту стару хату, переночували в нїй, а на другий день дїд завалив її тай пішов із своїм товаришем далї. „Скажи менї, запитав ся другий дїд свого товариша, за що ти казав вовкови зз'їсти корову?“ „За те, відповів дїд, що та корова у неї (бідної вдовиці) давно вкрадена у других“. „Ну, а за що богачеви прикотив бочівочку золота?“ „За те, що батько його зробив менї богато доброго“. „Ну, а за що ти кинув полумисок у море?“ „За те, що він не по-доброму в него придбаний“. „Чому розвалив стару хату?“ „Тому, що в нїй спали розбишаки тай закопували тут свої гроші“. [1])

---

[1]) Оповіданє перекладено з великоруського оріґіналу, доданого до російського оріґіналу розвідки, в копії неб. Д. Мордовця, який завважує зверху: „Титулъ на папкѣ. Легенды русскаго народа. (Допол-

Се оповіданє представляє очивидячки дуже попсовану форму старого оповіданя, льоґічнійшого в розставленю подробиць і яснійшого що до ідей. Своїми подробицями воно займає середину між жидівським варіянтом історії путника й ангела (епізод из коровою) та варіянтом Древнього Патерика (епізод із чашею та заваленєм дому). Ми не зважуємо ся висловити ся рішучо межи двома здогадами: 1) чи представляє се оповіданє зільлянє двох редакцій: одної, яка вяже ся з варіянтом Древнього Патерика, в роді болгарської, та другої, подібної тим, які побачимо в українських варіянтах, у яких епізод про корову розроблений особливо докладно; подібне зільлянє побачимо далї в польських редакціях; чи 2) великоруське оповіданє—відгук дуже давньої східної редакції, з якої вийшли й жидівські тай оповіданя Патерика. Остатнїй здогад імовірний. Завважаємо ще, що не можна покладати ся на те, що герої розбираного великоруського оповіданя в оріґіналї були дійсно представлені без'іменними мудрецями, а не Христом і яким апостолом, яких видавець не зважив ся назвати, боячи ся цензури.

В области малорусько-українській, як в Австрії, так і в Росії, записано доси тай надруковано сїм варіянтів оповіданя, в роді повісти про черця й ангела. Вони дуже інтересні тому, що представляють собою подобу з варіянтами Корана тай жидівськими, хоть і дуже далеку, а рівночасно, подібно варіянтови еспанському тай сербському, росказують усю історію, яко припадок із мандрівки Ісуса Христа з апостолами. Все те позволяє вважати українські варіянти відгуками дуже давнїх східно-християнських редакцій оповіданя, хоть і сильно перероблених тепер Українцями, так що нї в яких инших варіянтах не находимо стілько найновійших побутових подробиць і способів національного творива.

Найкоротший з українських варіянтів записано на Буковинї; він, на нашу гадку, представляє розвій епізода з перевозом через ріку, про який оповідає варіянт Корана (тай еспанський), лише чайка пропущена, імовірно через велику скомплї-

---

ненныя восьмью новыми). Цѣна 1 руб. сер. С. П. Б. 1861. Авторъ подписался просто: Разскащикъ, и посвятилъ книжку Его Пр-ву Пав. Мих. Новосильскому. Всѣхъ легендъ 14, на 59 страницахъ. Къ нимъ, въ тойже книжкѣ, Дополненія, съ особой пагинаціей (1—34 стр.". — М. П.

кованість розвою того мотива в Корані, і заступлена волами. На жаль, буковинське оповіданє записано так погано, що ми не зважуємо ся наводити його цілком, а обмежимо ся лише самим його змістом:

Ісус і апостол Петро приходять над ріку (а чайки нема, каже ся иншім варіянті). Їде богач гарними волами, але не хоче перевезти путників. Над'їхав опісля бідак із худими маленькими бичками і перевозить їх. Петро просить Ісуса, аби той дав бідакови такі гарні воли, як у богача, „а той аби на такі перейшов, як сей". Ісус відмовляє і каже, що „богач будет такої худоби мати, що їй ради не зможет дати, а сему (бідному) і сї згинут, лиш до дому приїде". Петрови зробилося жаль і питається: „А то, Господи, для чого?" „Для того, відповідає Христос, бо той (богач) може всїм орудувати, а сей ні, бо не має такого розуму; але він діти свої дасть на службу і вони будуть такими самими господарями, як і той". [1]) В иншім варіянті, записанім у харьківській ґубернії, Ісус відповідає на питанє апостола Петра: „така вже його доля", і таким чином оповіданє се тратить монотеїстично-моралїстичну закраску і дістає фаталїстичну. [2])

Починаючи зо згаданого висше харківського, в инших надрукованих доси варіянтах тема перевозу Ісуса й Петра через ріку ступнево комплїкує ся новими подробицями: про скарб, подарований Ісусом богачеви, про корову, взяту бідній гостелюбній вдовиці й т. и., аж нарешті дістає ось який зміст:

„В давнії времена ходив по землї Бог із сьвятим Миколаєм і сьвятим Петром, і уже сьвятий Петро зовсїм обдер ся так, що й не стало на йому ніякого шматьтя. А Господь каже йому: „Піди, Петре, та укради собі шматьтя де нибудь на тину, тай прислухай ся, чи буде за те лаяти тебе хазяйка, чи ні". От сьв. Петро пішов і покрав повішане на тинові людськеє шматьтя, і убрав ся, пішов до Бога, тай каже: „Я вже украв шматьтя, али-ж хозяйка мене за теє не лаяла, а тільки оглядівшись сказала: нехай йому Бог звидить і ізбачить!" А Бог вислухав цеє, тай каже: „Ну, добре коли так!" — От Бог, сьв. Петро і сьвятий Миколай всї зайшли в обідранную хату до одної най-

---

[1]) М. Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, 119—120. (Скілька помилок у резюме Драгоманова тай в самій репродукції оповіданя в його збірнику поправлено мною. — М. П.)

[2]) Этнографическое Обозрѣніе, кн. VII. (1890, вип. 4), ст. 79.

біднїщої вдови мужички, упросились в неї на ніч і стали спрошувати: „Чи нима чого у тебе поїсти?“ А хазяйка одвічає: „Нима в мене нічого. Я бідная, хліб собі заробляю, і тільки маю хліба що один окрайчик на полиці“. А Бог до неї каже: „Дай же нам хоть борщу“. Вона знов одвічає: „Та нима у мене ніякої страви, і нічогісіньло не варила“. От Бог знов сказав: „Погляди лиш, молодице, добре в пичі, може чи не найдеш там чого-нибудь“. Вона таки не хоче того слухати, а далї Бог як причипив ся добре до неї: „Таки погляди в піч, та погляди“. От вона, аби відчипить ся, іде до печі; коли заглянула туда в піч, аж там багацько всякої всячини, понаварувано разної хорошої страви і варинухи, тай каже вона: „Що це такеє на сьвіті значить? Я не топила — аж багацько єсть понаварувано всякої всячини?“ От вона повиймала всьо с печі, і всї вони понаїдались, тай полягали спати; а хазяйка все не знала, що то Бог прийшов до неї. На другий день вранцї Бог, сьв. Петро і сьв. Миколай повставали, подяковали гарно хозяйцї, тай пішли дальше, і почули вони висїльне граньня; аж надходять вони туда, а там висїльля у одного богатого мужика. От сьв. Миколай каже: „Господи милостивий! Ходїм же і ми на те висїльля, чи не дадуть і нам по чарцї горілки та чого поїсти?“ А Бог каже: „Добре, ходїм!“ От вони пішли туда замість старцїв, буцїм просити милостини, а багатий хазяїн теї хати оглянувшись до ніх тай знов став частувати за столом своїх висїльних гостей, багатих хазяїнів, а далї став гукати на свою жінку: „А дай лиш тим старцям милостини!“ А жінка його — така в убраньнї, що й куди! — закричала сердито: „Ти гляди своїх людей, що частуєш, і не оглядай ся до старцїв; бо як ти принадиш сїх дїдів, то й не будуть через нїх двері зачиняться!“ Далї, погодивши, той хазяїн як оглянувшись побачив, що довго старцї стоять в хатї, та нагумонїв добре на свою жінку, — аж тодї вона дала тім старцям по маленькій чарцї горілки і по шматочку хлїба, тай випровадила їх за двері. От Бог з сьв. Петром і Миколаєм ідучи з віттіля, тай каже Бог: „Ну, тай багатий же цей чоловік, що ми були в нього на висїльлї, а може і кріпко він скупий, а його жінка іще гірше скупіща і дуже вилика злоїдниця, тай і обоє вони не вміють в щастї шануватись і не хотять помогати другім бідним людям“. От Бог з сьв. Петром і Миколаєм пішли шляхом і на полї полягали спочивати, аж прибіг до них вовк, тай просить Бога: „Дай минї, Господи, що поїсти; бо я цїлі сутки нічого

не їв і дуже охляв з голоду". Бог вислухав цеє, тай говорить: „Піди, вовче, в село; там єсть найбіднїща вдова мужичка, що ми в неї ночували; у неї єсть одна тільки ряба корова, то візьми ту корову тай іззїж". А сьв. Миколай начав просить Бога: „Господи милостивий! на що-ж обіждати бідную вдову? Нехай вовк не бере в неї послїдньої корови, бо вона буде гірко плакать і мучить ся; луче нехай вовк возьме яку нибудь скотину у того багатиря, де ми були на висїльлї, бо він багатий чоловік та ще й дуже скупий". А Бог каже: „Не можна так! нехай возьме корову у самої теї бідної вдови; нехай вона до время плаче та гірко бідує, бо вона на сїм сьвітї талану не має". От вовк побіг до неї, а вони полягали спати. Сьв. Миколай і став жаловати бідної вдови, тай начав він придумовати, як би ухитрить ся і помогти для неї, а далї надумав і подивив ся, що Бог спить, а Бог все знає, та навмисне буцїм спить, от сьв. Миколай взяв та мерщій побіг на вперейми вовка другою стороною, щоб вмазати вдовину корову болотом, щоб та корова була чорна, а не ряба, щоб не ззїв її вовк. І як прибіг туди сьв. Миколай, от скорійше болотом і обмазав ту корову, так що вона зробилась чорна, тай зараз вернув ся до Бога. А Бог скоро встав, буцїм нїчого не знає, і каже до сьв. Петра і Миколая: „А що, вставайте уже та ходїм!" І тільки що хотїли вони йти дальше, аж знов прибіг до них вовк і каже: „Нима, Господи, у теї бідної вдови рябої корови, а тільки єсть у неї одна чорна". От Бог все уже знає, тай каже: „Ну, так іззїж ту чорну корову". А сьв. Миколай бачить, що нїчого не вдїє, тай замовчав. От вовк побіг до чорної корови, а Бог з Петром і Миколаєм начали іти шляхом. От ідуть вони тай ідуть, аж котить ся протів їх бочка, а сьв. Миколай питає; „Що це таке, Господи, котить ся і куди?" Господь одвічає: „Це котить ся бочка з сребром і златом до того багатиря, що ми були у нього на висїльлї, бо такий його талан і така його доля, але все його щастя буде на сїм сьвітї!" А сьв. Миколай давай просить, каже: „Господи милостивий! удїли ж з цеї бочки або з макітерку для теї бідної вдови, де ми ночували; в неї-ж вовк і послїднюю корову ззїв". А Бог одвічає: „Нї, того не можна! бо цей талан даний одному тільки тому багатирові". От сьв. Миколай вже замовчав, і начали йти дальше; ішли тай ішли, аж сьв. Миколай захотїв дуже пити води тай каже: „Ах, як минї хочеть ся пить!" А Бог говорить йому: „Колись я проходив через оцей яр, що недалеко від нас

видно, там я бачив криницю. Іди туда, напєш ся води". Коли пішов сьв. Миколай туда в яр, аж там коло криниці побачив такого багацько темного та сірого страшенного гаду, такого сердитого, що аж кишить; от він злякав ся дуже, тай насилу звіттіля утік. А Бог питає: „Чого ти, Миколаю, так ниначе злякав ся, аж поблїднїв з переполоху і мабуть не пив води?" А сьв. Миколай одвічає: „Не міг я напить ся, та ще й як побачив, що там єсть такого багацько страшенного гаду, то насилу я звіттіля утік". От Бог вислухав цеє тай сказав: „Ну, ходім же далї!" І прошли вони дальше з пятиро гін [1]), або більше, тай Бог знов каже до сьв. Миколая: „Іди у цей другий ярок, там буде повная криниця; то вже там напєш ся води". От сьв. Миколай пішов туда, коли надходить в той яр, аж там побачив такий ще гірший гад, та такого-ж його превеликая сила і дуже багацько, та ще й далеко злїщий, як попереду бачив, так що ниначе горить трава. І сьв. Миколай зовсім перелякав ся та побілїв, і на силу велику звіттіль утік, так ниначе на йому волосься і одежа загоріла ся! І прийшов до Бога тай з переляку насилу росказав, що не можна там напитись води, бо ще й гірший там єсть гад і далеко злїщий от першого гаду, що він бачив попереду. А Бог каже: „Ну, коли так, то ходім же дальше!" От вони пошли дальше і довго йшли, аж побачили вдалї третїй ярок, ниначе з садком, тай Бог каже: „Ну, іди-ж, Миколаю, в той ярок, де, бачиш, садок видно, а вже там певне напєш ся води". Коли сьв. Миколай пішов туда, аж там такая прихорошая криниця з пригожою водою, а над тею криницею і скрізь там такії разнії, прихорошії пахнючі цвітки та ягоди, яблуки, хвиги, миндали, розинки і всяка овощ, а птиці так хороше сьпівають та щебечуть разними голосами, і таке все там занимательне, що й сказати і прописати не можна. От сьв. Миколай не знав що й робити, чи воду пити, чи любувати ся та приглядуватись; напєть ся трохи пахнючої води тай оставить пити, та все розглядає. І він тричі так потрохи пив тую воду, та все розглядував, і не счув ся, що він не в приміту пробув там цїлих три роки, як ниначе одну минуту там був. Аж приходить туди Господь Бог тай каже йому: „Що це ти, Миколаю, так довго тут сидиш, що прошло тому три роки, як ти пішов сюди пить води?" І каже Бог: „А я тебе

---

[1]) В болг. перводруцї пояснено: „Гон називає ся віддаль, яку роблять воли, тягнучи плуг". — М. П.

не дождав ся тай кинув, і далеко уже я виходив с-півсьвіта, поки знов до тебе вернув ся". От сьв. Миколай вислухавши цеє тай одвічає: „Господи милостивий! що це таке значить, що коло переднїщих двох криниць, куди я попереду ходив пить води, єсть там багацько страшенного гаду, що й приступить страшно, а тутинька, в третїм яру так дуже прихорошая криниця з водою і все тутинька росте дуже гарная пахнючая всякая всячина, що й не можна налюбоватись і наслухать ся птичого щебетаньня, що й любуй ся, прислухай ся, тай ще того хочить ся?" А Бог одвічає йому: „Оце-ж знай, що переднїщий яр, де ти бачив багацько злого страшного гаду, то теє місце називаїть ся пеклом, і воно опреділяно для того багатира, що ми були у нього на висільлї; а другий яр, де єсть іще гірший пристрашенний гад, то также приготовлено пекло для жінки того-ж багача, бо його жінка іще гірша від свого чоловіка; а як вони не вміли в щастї жити, добре шановатись, і не хотїли помагати бідним людям, то за теє по смерті будуть вічно мучитись в тих пеклах. А оце третїй яр, де ти, Миколаю, пив воду, тай довго так тут забарив ся через теє, що тутинька дуже хороше, називаєть ся рай, опреділяний для теї бідної вдови, що ми в неї ночували, бо вона на сїм сьвітї цїлий вік гірько бідувала, терпіла та плакала, но була добрая жінка і чесная, то за теє по смерті буде мати в сїм раю вічне прибагате щастє. От бач, як то робить ся: будь добрий, чоловіче, не вповай на земнеє щастє, та люби бідних і старай ся, нибоже, то, як кажуть, Бог в сїм будущім віку поможе!"

Записана в Васильківськім повітї, Київської ґубернії. [1])

---

[1]) Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, 110—114 (передруковано зо збірника Афанасьєва, Русскія народныя легенды, забороненого цензурою в Росії, якого важко найти). Инші варіянти там же, 115—119; Этногр. Обозр. 149—151. (Тут не наведено книжки Эти. Обозр.; у кн. VII. цитованого нема). З особливостий сих варіянтів наведемо тут характерні слова Ісуса, сказані Петрови: а що, сьв. Петре, перехитрив? тай відповідь Ісуса на питанє про те, чому в бідного воли мають издохнути? — „Господь і любя наказує". Ся ідея висловлена яснїйше й різше в тосканській леґендї, де сьв. Петро питає ся Христа: „Щó ти даш отсїй жінцї, яка прийняла нас гарно?" „Слабість у колїно, яка мучити ме її цїле житє, а потім дам їй рай", сказав Христос. „А тій, що прийняла нас зле?" „Всяке добро від Бога, а потім пекло". Сіцілїйська пословиця каже: кого Бог любить, тому посилає сум і кару". (Pitrè, Novelle pop. toscane, ст. 163). — М. Др. (Додатку про сіцілїйську леґенду нема в рос. оріґіналї розвідки. — М. П.)

В отсім варіянті епізод про чудесне найдене бідною вдовою їди для вгощеня сьвятих узято з инших дуже розпросторених оповідань, про які ми мали нагоду говорити на сторінках отсего збірника. [1]) Епізод про вкрадене сьв. Петром сорочки, се, на нашу гадку, своєрідна перерібка епізода про вкрадене ангелом, а в еспанськім оповіданю Христом, чаші. [2]) Епізод про скарб, який прикотив ся до богача, [3]) се зільляне подарованя богачеви золотої чаші зо скарбом, захованим у стіні дому, поправленого ангелом у жидівськім оповіданю. Нарешті епізод про корову, не вважаючи на своєрідне розроблене, очивидячки вийшов із жидівського оповіданя. А що ми подибали сей епізод і в ісляндській книжці тай здибаємо далі в польських варіянтах історії про ангела й пустинника, то мусимо думати, що в східній Европі давно вже кружить оповідане з сею подробицею, яке вийшло з жидівського. Пите сьв. Миколаєм (в инших варіянтах Петром) води з потока, хоть і без українських подробиць, ми бачили в еспанськім оповіданю. Нарешті цікаво, що картини раю й пекла, якими кінчить ся наведене висше українське оповідане, як і декотрі инші його варіянти, відповідають жидівським картинам, які Рабі Ніссім поставив після свого оповіданя про пустинника й ангела. Всї ті особливости роблять українські варіянти одними з найінтереснїйших

---

[1]) Про сю подробицю див. напр. (Др-в не виписав далї цитати; її зовсім нема в болг. перводруці; „збірник“ у текстї се „Сборникъ за народни умотворения“. — М. П.

[2]) Украдене Петром сорочки розроблено в осібне оповідане в словацькій леґенді (P. Dobšinsky, Prostonárodnie Slovenské Povesti. IV. 59—60). Петро — плохий господар, не має в що одягнути ся. Вони з вітцем небесним прийшли до плота, де висїли сорочки бідної жінки. Петро хоче вкрасти одну сорочку. Отець небесний не позволяє. Але Петро таки взяв. Отець небесний каже: „Слухай, що скаже баба в вечір“. Баба, завважавши хибу, сказала: „Ну, нехай буде так! нехай отець небесний благословить того, хто взяв“. Отець небесний наказав Петрови вернути сорочку, бо не можна тримати вкрадену річ, коли злодія благословлять. Иншим разом Петро взяв сорочку богатої жінки. Та в вечір сказала: „Нехай чорти вхоплять того в вогонь, хто вкрав у мене сорочку“. Отець небесний позволив Петрови затримати сорочку, аби Петро бачив, як тяжко мати вкрадену річ.

[3]) Епізод про бочку з золотом, посилану Богом богачеви, — для котрого призначує пекло, а не бідній удовиці, котра буде в пресьвітлому раю, — наведений, яко осібне оповідане у Добровольского, Смоленскій Этнографическій Сборникъ, I, 321.

для досліду. В ідейному згляді ті українські варіянти інтересні тим, що вони змагають ся засвоїти деістично-моральну фільозофію своїх оріґіналів, але при тому сильно зміняють її, з одного боку, впадаючи в фанатизм, а з другого рішучо зрікаючи ся найти правду в розділї дібр у сїм житю і переносячи її в житє будуче. Рівночасно ті варіянти зміняють і фабули своїх східнїх первовзірців, в тім числї й християнських, зовсїм усуваючи вбивства, сповнювані ангелом; навіть убитє корови поручає ся в українських варіянтах вовкови, а не сьвятому. Нарештї інтересно, що в тих варіянтах сьв. Петро старає ся противити ся запорядкам Христа, які вважає несправедливими.

Варіянт великоруський, надрукований ув Афанасьєва (Народныя русскія легенды, нр. 3, бѣдная вдова) можна вважати за відгук менше скомплїкованих українських варіянтів, тим більше, що він записаний на межі великоруської области з українською (в Бобрівськім повітї Воронїзької ґубернії). Тут бачимо ту саму історію з бідною, але гостелюбною вдовою, чудо з хлїбом і мукою, надгороду негостелюбного богача бочкою гроший і з'їденє вовком корови бідної вдови, образи раю й пекла, приготовлених для вдови й богача. Нема лиш украденя Петром сорочки, анї проб його спасти корову вдовиці.

Так само можна признати за відгук української відміни і два білоруські варіянти, надруковані в IV вип. „Бѣлорусскаго Сборника“ д. Романова (ст. 11 і 160), із яких у другому збережено й пробу Петра (тут Юрія) в супереч Богу спасти від вовка корову бідної вдовиці. Третїй білоруський варіянт (тамже, 197), де, як і в перших двох, мандрує Бог зо сьв. Миколаєм і Юрієм, зразу похожий на переднїйший, але під кінець є в нїм ось які подробиці: 1) богача (до дому якого перед тим Бог справив бочку з золотом, що котила ся) годить ся пустити путників лише в кучу на свинї, де пацюки втихомирили ся лише через те, що сьв. Миколай читає сьв. книгу, 2) зачувши читанє, богач і сам приходить його слухати, 3) по відходї сьвятих путників дім богача горить. Із сих подробиць перша (властиво короткі слова: „пацюки спокійно лежали“) нагадує намір богача віддати путників на розірванє пацюкови в однім із польських варіянтів (див. далї), а третя пожар богатого аббатства в французькій вірші тай пожар у тім же польськім варіянтї, який очивидячки мав уплив на той білоруський

варіянт. А друга подробиця, се очивидячки результат добродушного запалу білоруського оповідача.

В тій же книжці білоруського збірника находимо (ст. 14) іще одно оповіданє, яке представляє плохо засвоєний варіянт оповіданя про Мойсея коло жерела.

„Єхав сабє так пан один, і зґубів чамойдан. Бєґ услєд охвотьнік, ухапів чамойдан і побєґ у лєс. А йде ззаду так чаловєчак. Оґлєдів ся пан — няма чамойдана; йон послав кучара шукать. Той прібяґаа к чаловєчку: дє чамойдан? — Я ня бачів! — Брешаш, больш нікоґо няма! І сталі яни яґо біть. Білі-білі, надиходя на іх спасьоний, што в пущі спасаєтця. „За што ви, каа, бєтє́ яґо́: ваш чамойдан там і там вон!“ Яни й яґо біть кінулісь, ажно й рукі ня подимаютца. Ну, яни й поєхалі. Пріходя спасьоний к свойму древу, дє жів: „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Древо, отчінісь!“ Ня 'тчіняєтца. „Господі, гувора: чім я соґрашів?“ — А зачім ти, каа, заступавсь за того чаловєчка? Йон батьку-матку вбів, я яґо на покуту послав, а ти заступаєсь ся! Я колькі страждав, а слова не сказав!...[1])

Отсе оповіданє зайшло в Білорусь, по всій імовірности, яко відгук Gesta Romanorum, де історія пророка коло жерела вже розказана далеко не в її первісній цілости.

Іще одно білоруське оповіданє, надруковане у В. Н. Добровольского, Смоленскій Этнографическій Сборникъ, I, 308—310, інтересне через те, що належачи своєю основою до того типу, який представляє глава 80 у Gesta Romanorum, рівночасно має в собі подробицю і 127-ої глави тої книжки (згуба гроший) і при тому в першій своїй половині далеко цільнійше передає основу східних оповідань про пророка над жерелом, ніж самі названі глави Gesta Romanorum. Але що ми не маємо під рукою всіх середновічних збірників, де находять ся варіянти тих глав, то й не можемо рішати, чи смоленське оповіданє безпосереднїй відгук якого з них, чи комбінація їх, чи останок старинного оповіданя, подібного до тих, із яких повстали й самі ті глави латинського збірника.

Ось те смоленське оповіданє, на яке в усякім разї налягли побутові риси дуже пізні:

---

[1]) Текст оповіданя чомусь то пропущено в болг. перводруці розвідки. Текст виписаний нами зо збірника Романова, лише з переміною провописи на нашу. — М. П.

Дїд з ангелом мандрує, і ангел показує дїдови справедливість Божу, де дїд не признає її тай не бачить.

Адін чілавєк сядєв вôдлі дароґі, ні мала прасядєв—трідцать лєт, і уж яму сделалось наважденія.—Праізжалі два прікащіка, падарілі яво, ат'єхалі, увіду яво лашадєй атлажілі, началі абєдить, аґонь разлажілі, шкатулку дєніґ винулі, лашадєй викармілі, лашадєй залажілі, паєхалі, а дєньґі забилі. Скотнік увідав аґанєк, прішов к аґню, нєкаґда яму абаґріватца; узяв шкатулку пад палу і пашов. В скорим жа времінї ідєть чілавєк єтим жа путєм за прікащікамі; разлажів ся к ґатовому аґню, штоба паабєдать; а прікащікі хватілі ся, што забилі дєньґі, варатілі ся назад, началі спрашівать у єтива чіловяка, каторива длі аґню заснєлі, спрашівають у яво: — „Ти дєньґі узяв?“ — Іон отвічаіть: — „Я ні відав“. — Ани началі яво наґайкамі сєч: — „Ґаварі!“ А іон атвічаіть: — „Я ні брав!“ — Ани яму пірілумалі руку: — „Ті ти?“ — Нєт. — Ани заваратілі лышадєй і паєхалі. А єтит старіц, што длі дароґі сядєв, єту бяду відіть, што сказнілі милайцà біз віни. Єтит старіц бросів єта мєста і атсюда ушов, пубиявшісь, што яво будуть тігать за єта дєла — пашов дароґую. Случів ся к яму тивариш, яни пашлі у двaєм. Абніла іх ноч, просютца яни у хазяіна пірінучувать. Хизаін іх прінімав, ґаворіть: — Прашу пакорна: ваші, можа, ноґі билять. — Січас іон ім паслав пастєлю і паставів ім на стол кушаньня, і паставів ім штох водкі, і сярєбріную рюмку визалачіную: — „Вот ви пєйтя і єшьтя, і атдихайтя!...“ Яни заснулі нєскалька уремя, єтит жа чілавєк, каторий прілучів ся на дароґі к єтиму старцу, устаєть рана і будіть яво; ґаворіть: — „Пайдєм, брат!“ — Старіц єтит ґиваріть, што нада публаґадаріть хизяіна, а іон ґаворіть: — „О, будім блиґидаріть хазяіна!“ І узяв єтит чілавєк рюмку сярєбріную визиличіную, уклав у сумку; іпєть пашлі путєм сваім. Толька у єтиґа старца уж на сердцє нячіста, што іон прасідєв длі дароґі трідцать лєт, і там чілавєка да полусмєрті прібілі у яво віду, і у катораґа хазяіна начувалі, тавариш утащів рюмку за харошую хлєб-соль. Прайшлі яни ящо дєнь, просютца у другова хазяіна пірінучівать. Хазяін ні пущаіть, єтит старіц ґаваріть: — Пайдєм, брат, дальші!... А єтит жа чілавєк, каторий украв рюмку, ґаваріть:— „Будім прасітца на нич“. — Куда вас пущать, лєшіх? — „Пажалуста, пустітя!“ — Дак вон ступайтя у свіннік, ляжвя! — Єтит старіц і ґаворіть: — „Пайдєм дальшій: у свіннуху ні

харашо". — „Нєт, пірінаучім, када пущаіть". — Ляґлі яни у свіннуху. Пірінучувалі. На завтріґа єтит старіц будіть раненька: — „Пайдєм, брат!" — Брат, нада публиґадаріть хазяіна. — Старіц єтит падаждав, што тавариш просіть. Хазяін устав, пашлі яни блаґадаріть хизяіна: — „Блиґадарю, хизаін, за нашлєґ!" — Винімаіть яму рюмку, за нашлєґ доріть: — Вот табє за нашлєґ рюмка!..." Старца узіла зазноба: у харошіґа чілавєка билі прілічна пріняти, а у єтиґа плута затворіни у свіннух, і єту рюмку іон яму атдав, а у добриґа чілавєка уварував. Пашлі іпять путєм. Старіц бальшоя імєв сумлєніє, став расказивать і начав ґаваріть: — „Бог наш нісправядлів". — А тавариш ґаворіть: — „Чім нісправядлів?" — А я табє разскажу пра сваю дасаду. Я прасядєв 30 лєт водлі дароґі. Праізжалі прікащікі, мянє падарілі, кармілі лашадєй у віду. Викармівші лашадєй, паєхалі, а шкатулку дєніґ забилі, а скотнік прішов к аґню, узяв шкатулку і пашов за скатом. — За што яму дасталісь дєньґі? — „А за то, што іон пасєть нєскалька лєт, а яму плотють пазадним хлєбим; за єта яму Гасподь і дав". — А за то што ж єтиму маладцу руку пріламілі? — „А за то, што іон ударів отца і матірь; вот за то-та яму руку пірілaмілі. — А єти дєньґі падсилани, імінна, к табє; єти дєньґі разбойніцкія, ґрабйбжния, — ні саґласісьтя іх узять; а ти ні саґласівтя". Тада іон і ґаваріть іпять на свайґо тавариша: — „Аднача, брат, і ти нісправядлів. У пєрваґа хазяіна ми билі пріняти, і пітяньньо, і ідяньньо, і пастєля била паслана; а ти яво ні публиґадарів і рюмку у яво увакрав: а у плута-хизаіна пупрасів ся, дик іон нам пазволів начувать у свіннуху, — і ти за свіннух публаґадарів, і рюмку узяв і падарів, у добрива чілавєка увакравші". А старіц ґаворіть: Паслушай, брат, єта рюмка хвальшівая: єту рюмку найдуть, да за яє накажуть кнутом і в Сібірь аташлють. Тоґа хазяіна, каторий нас пріняв харашо, тоґа ня стоіть, а вот єтиґа стоіть, каторий нас пустів у свіннух начувать, ідє свіннея воші. Када пажівєш, услишіш: яво пашлють па дороґі. — „А ти хто такой?" — А іон яму ґаворіть: „Я анґіл!" і улятєв. Послі єтива єтит чілавєк, каторий іх затварів у свіннух, бив послан по дароґі.

Цікаво, що смоленське оповіданє пропускає зовсім епізоди про вбивства, сповнювані ангелом. [1])

---

[1]) Зрештою ми не знаємо добре, до яких оповідань зачислити оповіданя д. Добровольского, чи до білоруських, чи до великоруських?

Із области Славян північно-західних, і римсько-католицьких нам звісне одно оповіданє моравське та три польські, які належать до розгляданого круга оповідань.

Моравське оповіданє, поміщене у Kulda, Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry (II, 119—122, Tajné soudy Boží), се очивидячки плід середновічних проповідницьких підручників, як Exempla ex sermonibus Jacobi Vitriacensis. Воно починає ся дуже виразним поставленєм питаня про сумніваючого ся пустинника:

„Одному пустинникови було дуже чудно, чому то добрі люди терплять на сьвіті, а злі часто окружені всяким добром. Одного разу він пішов у дорогу з гадкою, що просити ме Бога, аби йому вияснив сю тайну“.

Далї йде стріча пустинника з молодцем, який опісля краде у старого гостелюбного черця срібну чашу, скидає зо скали у воду хлопця, котрого чернець дав путникам за проводиря, дарує вкрадену чашу богачеви, що пустив путників ночувати лише в курятник, а далї скидає з моста чоловіка, що вичитував молитви. На всї отсї вчинки молодець-ангел дає такі поясненя: чернець надіяв ся на чашу, гадаючи продати її в потребі, а не на Бога; хлопець, син його, після смерти батька, яка мала настати, став би розбишакою; чоловік, скинений з моста, розійшов ся з жінкою тай ішов у сусїднє село роздивляти ся за жінками і лише по старій привичцї спинив ся вичитувати молитви і тепер, утоплений при такій роботї, дістане вічне спасїнє; чашу дано богачеви, аби його все-ж таки добре дїло не лишило ся без надгороди. „Але йди, подиви ся: вже він із своїм домом погиб“, кінчить ангел: служи покірно Найвисшому тай не заглиблюй ся в його тайні суди!“ [1])

Смоленська ґубернія, як відомо, заселена двома племенами. Д. Добровольский не дав ніякої етноґрафічної передмови до свого збірника. В лексікальному зглядї його матеріял можна вважати за білоруський, хоть у транскріпції його нема характерного дзеканя. — М. Др. (Отсеї замітки нема в болг. перводруцї. Оповіданє відписано у нас до-слова (лише зміняючи правопись) — із Смоленского Сборника, де, — до речі кажучи, — є докладні відомости про смоленську мову, в статейках: Замѣтки къ изслѣдованію „Различія говоровъ Смоленскаго нарѣчія“ тай „Особенности Смоленскаго нарѣчія“ (ст. 3—28), із яких виходило би, що се мова посередня між білоруською та великоруською. — М. П.).

[1]) Виклад перекладений із рос. оріґіналу розвідки. — М. П.

Польські оповіданя, з одного боку причеплені до клерикальних латинських книжок, як Exempla й особливо Gesta Romanorum, хоть і поганенько засвоюють їх подробиці, але з другого боку очивидячки підпали впливови східно-славянських устних оповідань, як українських, і через те представляють досить інтересну амальґаму.

Варіянт, поміщений у Kolberg, Lud, serya XIV (str. 166—167, Pustelnik i Anioł) найблизше підходить до релїґійних книжок, як Exempla ex sermonibus Jacobi Vitriacensis:

„Один пустинник був дуже побожний, так що вже був майже сьвятий. І дійшло до того, що вже ледви тричі на тиждень розмовляв, і то з Ангелом. Так той пустинник хотів знати тайни божі від Ангела. Ангел же сторож прийшов і повідає: коли вже хочеш знати тайни божі, то ходїм на мандрівку". Наступає мандрівка. Украденє чаші змінено в сїм оповіданю ось як: „Були одні люди (родина) такі дуже бідні, що страх. Але-ж вони страшенно просили Пана Ісуса. Пан Ісус їм і поміг, що вони доробили ся, що мали вже одїж, до косцьола в чім піти. Але-ж як той Ангел сторож із ним пішов, то так їм те повибирав зо скринї до стебельця, що вони лише голі лишили ся. Пустинник же повідає Ангелови: „ходїм іще далї" (з дальшого поясненя Ангела дізнаємо ся, що вкрадену в бідних одїж він дав богачеви). „Пішли далї — і були знов дуже там бідні люди, і просили Бога і заробили на пару худобинки тай орали собі тою худобою. Той сторож Ангел із тим пустинником пішов на ніч до того бідного чоловіка тай узяв він оту пару худоби з обори і завів до такого богатого господаря, що всего мав досить. Пустинник каже (гадає), а чудно йому. Но, тай знов: „ходїм тепер далї". Далї Ангел убиває 13-лїтнього сина господаря, у котрого вони ночували, тай ховає його, так що й родичі його не найшли. Тепер пустинник хотів заклясти того Ангела тай каже: „то не може бути, аби ти був Ангел!" І вичислив йому його чудні вчинки. Ангел казав: „Стій! не заклинай мене! Хочеш знати тайну божу, то ось вона, тепер я тобі скажу, що й ті люди, яких я обікрав і позаносив ту одїж богатим, то вони поки були бідні, то дуже Бога просили, отже їм Пан Біг допоміг до тої одїжи прийти; але як би були зайшли до косцьола, то би вони вже Бога не просили (не молили би ся), але оглядали других на те, аби вони ще лїпшу (одїж) могли мати як инші, отже через таку зависть зараз согрішили би. А ті, яким я взяв пару худібки, вони гордували

би, що мають більше, вже би не хотіли говорити,[1]) то через те були би грішили. А той син одинець такий був розпещений родичами, такий був розпусний, що як би доріс до своїх років, то був би рідного батька й матір убив, отже всі три душі були би пропали, а так то будуть щасливі".

Невторопні вчинки ангела в оповіданях, які польські селяни чули, розуміє ся, від церковних проповідників, так уражали тих селян, що декотрі з них узяли ангела сеї повісти просто за діявола. Так стоїть у другому варіянті, надрукованому в тім же збірнику Кольберґа (Lud, serya III, 153—156, O pustelniku i oczarcie). Сей варіянт у своїй основі— відгук 80 гл. Gesta Romanorum, лише початку тої глави, про вівчара, у котрого вкрадені були вівці, не зрозуміли польські селяни тай змінили досить чудним способом:

„Один пустинник був при церковці такій, в котрій ні одного попа не було, лише він сам у тій церковці лад держав. І з'уритило ся йому се. А був і один вівчарик ув однім дворі тай пас собі вівці в одній березині. Вибрав він собі таку хвойку, при котрій усе молив ся. І йому завсігди Пан Біг добре давав, що був веселий, що йому самі вівці їли і пастуха до себе не потребували. Отже той пустинник завидував йому того хліба. Але каже: не буду я сій церковці служити, лише піду собі в сьвіт за пошуканєм иншого способу, а може мені буде ліпше вести ся". А спустив Пан Біг чорта проклятого до него. І той также чорт перебрав ся за пустинника". Починає ся оповіданє про мандрівку обох зустрічених пустинників. Зразу чорт ізкинув одного чоловіка з моста, потім заявляє пустинникови про намір задушити дитину дуже гостелюбного пана, тай кинути його шкатулку з грішми в колодязь, що й робить, не вважаючи на уговкуваня пустинника. Не вважаючи на смерть дитини, пан про те щедро вгощує путників на прощанє снїданєм. Далї чорт убиває одиноку корову вдовиці з чотирма дітьми, котра приймила наших путників як найкрасше. Рано вдовиця дізнає ся про смерть корови, зразу вмлїває, а потім поклала надію на Бога (wszystko na Boga zdała) тай дала гостям замісць молока хоть картофлї. Прийшли знов до моста, з котрого чорт ізкинув чоловіка в воду. „Тепер я тебе тут у тому ставі втоплю", каже чорт пустинникови. „Що ж я тобі винен?" мо-

---

[1]) „gadać", Драгоманів перекладає хибно „думати" і додає в скобках „про бога?"

лить ся той. А чорт відповідає: „Що ж тобі оттой вівчарик винен, що ти йому завидував молитви коло тої хвойки? Ти мене питав ся ще, щó мені той пан винен, що я йому ту дитину задушив і ті гроші втопив; щó мені та бідна вдовиця винна, що я їй ту корову задушив? Отже той пан мені винен те, що він за-молоду, поки кавалєром був, був дуже добрий для людий, нікого не скривдив; а тепер, як оженив ся, дав йому Пан Біг одну дитину, і він за два роки страшенне майно для тої дитини вже зложив. Я йому зробив на те журу, аби він того майна не складав, бо нема для кого. Отже й та бідна вдовиця, поки страшенно бідно мала ся, не мала до чого взяти ся, то тоді ходила до косцьола тай молила ся страшенно, аби їй Пан Біг поміг. Пан Біг їй дав четверо дітий, а для тих четверо дітий дав їй корову, аби мала поживу і з дітьми. Вона тепер мала коло чого походити, тай забула про Бога й косцьол. А ти тепер бачиш, мав при тій церковці добре, так що ліпше тобі бути не може; а про те ти відійшов через дурний розум; я тебе мушу втопити, як тамтого чоловіка втопив. Бо тамтой чоловік за три роки нічого більше не робив, лише все від когось напив ся і від когось мусів наїсти ся. А ту сіль, яку він ніс для своєї жінки, [1]) і то ще не його була. І так бачиш, що й твоє житє тут покладено буде“. Так той пустинник зложив знов руки тай укляк під голим небом і подивив ся в небо тай згадав Бога. А чорт проклятий каже до него: „Тепер Бога згадуєш, як-єсь уже його покинув. Але коли його згадуєш, то не маю до тебе права; тепер бачиш, верни ся до тої церковці назад, і служи Йому, як-єсь давно служив, бо то твій дурний розум ні на що не придасть ся; бо я від Бога зісланий, аби я тебе накартав і тих людий, котрі зле на сьвіті жиють“.

Як бачимо й основна ідея клєрикального оповіданя значно затемнена в сім оповіданю.

В третім польськім варіянті (Kolberg, Lud, serya VIII, 94—99, O pustelniku i aniele, jego towarzyszu) вступ Gesta Romanorum набрав ось якої форми:

„Один пустинник сидів у лісі на пустині тай віддавав ся молитві. Бачить, одного разу, як пасучу в лісі коровку переходячий стежкою жовняр вистріливши вбив. Пустинника страх огорнув,

---

[1]) Драгоманів додає тут у скобках: „про ту сіль висше нічого не росказувало ся;“ але се хибно, бо в своїм місці чорт виразно сказав: „я сего чоловіка з сею сіллю утоплю“. — М. П.

і гадає собі: „Коли сей безличник коровку невинність убив, то й у мене вцїлити готов“. І гей же в ноги, тай утїк пустинник із лїса, не скінчивши зачатих коронок (молитов)“. Іде стріча з молодцем і спільна мандрівка, в якій молодець із-першу скинув бідного з моста, потому украв золоту чашу в богатого короля, що прийняв путників гостинно, далї в другого задушив сина, одинця. Нарештї путники прийшли до великої гути третього короля. Тут двораки почали радити путникам, аби швидше йшли геть, бо король дасть їх із'зїсти своєму пацюкови. Так і стало ся. Путників замкнули в хлїв, де був пацюк. „Ми тут певно не діждемо ранку“, завважав пустинник. „Хто знає“, відповів молодець і почав поясняти йому свої переднїйші вчинки: втопив я бідного, бо він важив на житє чоловіка, що швидко мав туди їхати мостом; чи не красше, що я його скинув покарною рукою, нїж він би сповнив злочин?“ „Не конче, відповів пустинник, бо злочинника покута могла гріх його загладити“. „А як би мало стати ся инакше? сказав ангел і поясняв далї: вкрав він у першого короля чашу, бо він із неї впивав ся, а вбив у другого короля сина, бо той уже й так іздер своїх підданих на віно своїм донькам, а скілько-ж узяв би він від підданих податків, війська задля завойованя земель для свойого сина! „Твоя правда, відповів пустинник, але смерть оттої дитини стоїть менї живо в памяти і трівожить мене“. „Отже бачиш, перебив ангел, що житє людське нїде без трівоги та боязни не обійде ся; вірю, що смерть заподіяна дитинї ще більше тебе налякала, нїж застрілене жовнїром коровки в лїсї. Зажди, приятелю, ще не кінець твоїм побоюваням, прийде мінута, коли ти признаєш, що лїс із самітною пустинею наймилїйше для тебе пристановище“. Тодї пацюк, що підчас розмови двох товаришів сидів супокійно, над ранком почав рушати ся і рити по хлїві. Волосє стало дубом на голові пустинника і він почав жалувати, що покинув лїс, де він мав бодай відкриту дорогу тїкати від небеспеки. Але за порадою ангела пустинник починає молити ся, і пацюк його не рушив. Далї польське оповіданє притягає до сеї історії епізод із инших мотивів, дуже розпросторених у леґендах і казках ріжних народів — про переробленє старого в молодого. Король, який прийшов до гути, схотїв те ж, аби його переробили, але згорів у кітлї. Переляканий сим пустинник просить товариша швидко тїкати, тай питає ся, чи се вже кінець його трівогам? Але оповіданє тягне ся далї: ведуть люди того самого жовняра, що вбив корову в лїсї, і бють його

без жалю палками. „Хтось підпалив хатчину в селї (пор. пожар у ріжних варіянтах висше!), я присягаю перед Богом, що я не винен, за що-ж мене так мучать?“ сказав жовняр, звернувши ся до путників. Ангел відповідає: „А що тобі вадила коровка чужа, що пасла в лїсї? Вона те-ж була невинна, а ти її звалив“. Жовняр завстидав ся, бо почув кару за давні гріхи. „Покутуєш тепер за вбивство корови, говорив далї слуга божий; але не бій ся, дійсного винника (пожару) найдуть, і ти незабаром будеш вільний“. Що й стало ся, поки ще путники відійшли, а жовняр, урадуваний волею, обіцяв пустинникови, що поправить ся і слова додержав. „Уже тепер супокійний вертаю ся в лїс“, повідає пустинник, „богатий досьвідом, що сьвіт розлогий, широкий, більше в собі містить трівоги, ніж скромний закуток серед деревини в лїсї“. „Зачекай но ще, говорить йому ангел, вступимо до сеї коршмоньки“. Власне музика грала в коршмі, а чоловік якийсь, що на козї басував, пяний, скакав із лавиці на лавицю і нарештї страшенні витворяв паскудства. „Підемо за сим чоловіком, каже ангел, бо знаєш, хто він такий?“ „Не знаю“. „Се вбивець і грабіжник богатьох людий, а нарештї вбивець власної жінки й дїтий“. „Товаришу, молить пустинник, не йдім уже за ним; такий чоловік готов би й мене вбити“. Але ангел потяг його. Чоловік, за котрим ішли, зразу видавав ся навіженим, божевільним, пізнїйше ставав чим раз розумнїйший і супокійнїйший, нарештї побачили його як перед фіґурою вкляк і плакав. Бо злочинник, не знаючи, що за ним іде післанець божий, ангел сьвятий, таки почув на собі вплив надземний. Уставши з під фіґури, що ж робить той чоловік? ото зносить тернє до своєї опущеної хати, замикає ся в нїй і голий качаючи ся по терню, вбиває його в своє тїло. Ангел із пустинником дивили ся на те крізь віконце в хатчинї і бачили, як із тїла того чоловіка, з рани коло рани зробленої тернєм, плила кров потоком. „Приятелю, мав же би ти відвагу так ізробити, як він?“ питає ся ангел пустинника. „Ой, не вдам, учителю“, відповів той. „Отже йди тай вертай ся тепер до своєї пустинї, і там кінчи початї молитви, аби ти за їх підмогою по богатьох роках одержав ті ласки, які сей покутуючий грішник одержав ув одній мінутї“. „Вже не бою ся в лїсї нїчого“, сказав пустинник, і попрощавши покірно ангела, вернув ся в пустиню. Ангел по відходї пустинника ввійшов у хату, де окрівавлений лежав грішник, і повиймавши, яко слуга божий, тернє з його ран, узяв його з собою.

Сей варіянт доводить до краю зміни, зроблені в европейсько-християнській словесности в первісній темі жидівсько-музульманських оповідань про справедливість божу. Первісна ідея, моралізуюча і по свойому фільозофічна, хоть і не без наївности в доборі фактів у свою користь, тут майже зовсїм заслонює ся вихваленем утеків від сьвіта та зверхно-обрядової побожности й покути. Розуміє ся, такий характер дістала тема до решти в устних оповіданях римсько-католицьких народів, особливо в польських. Але початок такої зміни видно вже в книжних латинських переповідях займаючої нас історії.

В кінці можна би було спинити ся на ріжницях, які представляють ся в редакціях одної й тої самої теми у ріжних народів. Але ми надіємо ся, що уважному читачеви ясні ті ріжниці без дальших розмов. Декотрі з них натякають на ріжницю національних характерів, але по більшій частині ті ріжниці — результат ріжних культурно-історичних відносин, у яких находили ся ріжні славянські народи тоді, коли до них доходили ті оповіданя, то просто зі сходу, то через европейський захід.

Софія, 22 лютого 1892.

II.

Дуялїстичне сотворенє сьвіта.

I.

Два болгарські варіянти оповіданя про сотворенє сьвіта. — Український варіянт їх. — Дві українські колядки про сотворенє сьвіта. — Розпросторенє подібних болгарських оповідань по Европі тай Азії. — Давнїйші проби поясненя походженя тих оповідань: Ербена, Афанасьєва й и.; дд. Александра Веселовского, Сумцова й и.; замітка д. Леже й брошура д. De Charencey; наша проба в Mélusine. Новійші моноґрафії д. Веселовского. — Доконечність гострійшої методи: уваги не лише до схожостий, але й до ріжниць оповідань і до побутових умов, починаючи з ґеоґрафічних.

Повна осібність космоґонічних оповідань у фінській Калєвалї та в мітах американських і океанїчних від головної маси дуалїстичних оповідань европейських тай азіятських. Океанїчний характер остатнїх і можливість повстаня їх основи в области славянській та тюркській.

Між болгарськими леґендами одна з найінтереснїйших що до своєї основи тай подробиць, се леґенда про сотворенє сьвіта спільно Богом і Діяволом. У друку звісні два варіянти тої леґенди. Один — дуже повний, — надрукований був у-перше

в виданю Обштъ Трудъ 1868, т. II, 73—78, потім передрукований у додатку до нашого зводу „Малорусскія народныя преданія и разсказы (1876) та в „Болгарской Христоматіи“ Вазова й Величкова, 46—49.

Нам доведе ся звертати ся нераз до сего замітного оповіданя, яке представляє собою цілу апокріфічну книгу Битія тай почасти євангеліє, і через те ми почнемо з того, що передрукуємо його тут цілком:

Із-першу землї й людий не було. Скрізь була вода. Був лише Господь і Діявол, які жили тодї в купі.

Одного разу сказав Господь Діяволови:

„Робім землю та людий“.

„Робім, відповів Діявол, але відки візьмемо землї?“

„Під водою є земля, сказав Господь. Піди туди тай візьми трошечки“.

„Добре“, відповів Діявол.

„Але перше ніж пустиш ся, повідає Господь Діяволови, кажи: з Божою силою тай моєю! Тодї дійдеш до дна тай найдеш землю“.

Діявол пустив ся, та не сказав перше: „з Божою силою тай моєю!“ але „з моєю силою тай Божою!“ Через те не дійшов до дна. Другий раз знов зробив так само і знов до дна не дійшов. За третїм разом уже сказав: з Божою силою тай моєю!“ І тодї дійшов до дна тай захопив нігтями трошечки землї.

Ту землю Господь кинув на воду і стала мала земля.

Діявол, побачивши се, задумав ось яку хитрість: попросив Господа спати, та як усне Господь, думав кинути його в воду, аби лишити ся самому тай прославити ся, мов би то він сотворив землю. Господь знав се, але ляг і вчинив ся, що спить. Тодї Діявол устає, бере Господа на руки тай несе до води, аби його кинути; він іде до води, а земля росте. Не дійшовши до води, звернув ся в другий бік, і знов до води не дійшов. Тодї звернув ся і в третїй бік, і знов не дійшовши до води, кинув Господа на землю тай сам ляг. Коли трохи попіспав, упало йому на гадку, що лишив ся ще й четвертий бік; бере він Господа тай несе його до води, але знов не дійшов до неї.

Тодї Діявол будить Господа: „Вставай, Господи, та благословімо землю; он-яка велика виросла, поки ми спали!“

„Коли ти мене носив на всї чотири боки, аби мене кинути в воду, тай зробив мною хрест, я поблагословив землю“, сказав Господь.

Діявол розсердив ся за се, покинув Господа тай утїк від него.

Коли лишив ся Господь сам і коли виросла земля так дуже, що сонце не могло її вкрити, він сотворив з духа (свого) ангелів тай післав ангела воіна закликати Діявола, аби запитати ся його, щó робити, аби земля перестала рости.

Тим часом Діявол сотворив козу і маючи йти до Господа, осїдлав цапа, зробивши йому вуздечку з пирію: від тодї й доси кози мають бороди.

Ангели побачивши, що Діявол їде на цапі, засьміяли ся з него, а той розсердив ся тай вернув ся назад.

Господь зараз же сотворив бжолу тай сказав їй: „Біжи швидко, тай сядь Діяволови на плече та слухай, що він говорити ме, і прийди сказати менї“.

Бжола пішла, сїла Діяволови на плече, а той сказав: „Ех, дурний Господь! Не знає взяти прута та перехрестити на всї чотири боки тай сказати: годї рости, земле! а він журить ся, щó робити!“ Бжола, вчувши се, забренїла тай злетїла йому з плеча. Діявол обернув ся, побачив її тай сказав: „Нехай їсть твій (кал?) той, хто тебе післав“.

Прийшовши до Господа, бжола звістила його, що Діявол казав: „Ех, дурний Господь! Не знав узяти прута та перехрестити землю на всї чотири боки тай сказати: годї рости, земле! але журить ся, що робити!“ А на мене, сказала бжола, повідає: „Нехай їсть твій кал той, хто тебе післав“.

Тодї Господь ізробив те і земля перестала рости. Бжолї сказав: „Над твій кал нехай від нинї не буде нїщо солодше!“

Після того зробив Господь із болота чоловіка, від котрого розмножило ся по землї богато людий; а коли вони стали вмирати, Господь покликав Діявола тай попросив його жити разом. Діявол згодив ся під такою вмовою: живі люди мають бути Господнї, а вмерлі його. Господь ізгодив ся на се, але аби люди не вмирали швидко, зробив так, аби вони жили по 200 і по 300 років.

Після довгого часу, коли Господь бачив, що вмерлих стало більше нїж живих, а Діявол має більше людий від него, то загадав скасувати з ним умову, та не знав як. Через те питав

ся декого з своїх людий, як Авраама, Мойсея та Йосифа, питав ся й ангелів, але ніхто не міг йому сказати, як би скасував ту вмову. Поклали запитати ся про те Діявола тай один із Господніх людий запитав ся його: „Ви зробили вмову з Господом, аби живі люди були його, а вмерлі твої; чи може Господь скасувати ту вмову?“ — „Сам Господь не може, відповів Діявол, а його син може, аби лише зробив так, аби йому вродив ся син із його духа, а не так як родять ся инші люди“.

Коли се сказали Господеви, той став міркувати. „Як може лише з мого духа вродити ся мені син на землї перед усім сьвітом!“ Думав, думав, тай не міг придумати. Через те сам одного разу запитав ся Діявола: „Як би зробити, аби мені вродив ся син лише з мого духа?“—„Дуже легко, відповів йому Діявол: візьми, зроби з васильку китицю, кинь її за пазуху тай переспи з нею ніч, загадавши, що бажаєш, аби тобі вродив ся син від духа божого, і що йно вставши, пішли ту китицю побожній, чистій Марії, сестрі Йордановій, аби її понюхала, і вона завагоніє“. Господь зробив так, як йому сказав Діявол, і післав ангелом Гавриілом китицю васильку чистій Марії, якій той сказав: „Приношу тобі від Бога дар, китицю гарних квіток; понюхай її, побачиш, як гарно пахне!“ Та взяла китицю тай понюхала її. В два-три дни потім Марія завагоніла.

Одного разу пішла Марія з братом своїм Йорданом до церкви і коли зблизили ся к церкві, Йорданови прийшло на гадку, що сміяти ся муть із него люди, що йде з сестрою, ще дівчиною, а вже вагітною, і він каже їй: „Зачекай оттут, сестро, трошечки: я верну ся до дому і знов прийду сюди“. Пішов до дому, сїв на свого коня і взяв своє копє в руку і приїхавши перед свою сестру, встромив їй копє у груди. Вона вхопила рукою за копє, вийняла його з груди тай сказала йому: „Почекай, братчику, нехай обітру тобі копє, аби люди не сказали, що ти мене пробив“, і полою своєї одежі обтерла кров.

Тоді Йордан утїк, а з рани Маріїної, яка появила ся в її груди від братнього копя, вродив ся Ісус Христос від духа божого, Марія-ж лишила ся чиста.

Господь, учувши, що народив ся Христос, казав його по 33 роках охрестити.

Йордан утїк у далекі сторони і по довгім часї, вчувши від людий, яке чудо Боже стало ся з його сестрою, вернув ся до дому тай просив свою сестру, аби його простила. Вона сказала йому: „Коли ти розумієш, що согрішив єси, то відріж собі

руку, котрою ти мене пробив, — тоді я тебе прощу". Той відрізав собі руку і через же став сьвятим.

Ісус Христос зайняв місце Бога тай сказав Діяволови: „Я відберу тобі вмерлих людий, аби всі були мої". — „Як ти їх відбереш, відповів йому Діявол, коли у мене договір із твоїм батьком, що живі мають бути його, а вмерлі мої". „У тебе на се договір із моїм батьком, а не зо мною", сказав йому Ісус. Діяволови нічого було робити — сам забрехав ся.

І так розбило ся вже зовсім товариство Бога з Діяволом, яке трівало між ними вісім сотень хиліяд років, від сотвореня сьвіта до народин Ісуса Христа.

Коли відняв йому Христос умерлих людий, то Діявол підмовив Жидів, аби не вірили в него ні раз. Жиди послухали Діявола тай стали шукати Христа, аби його вбити. Не мігши його найти, бо не знали його, підмовили одного з його слуг — Юду, аби продав його їм. Юда сказав їм: „Прийдіть коли в те місце, що й я, де буде й Христос, і я вгощати му вином апостолів і його, і коли прийде мені черга здоровкати ся з ним, то я кашельну тай обіздрю ся до вас: от ви й пізнаєте, що се Христос, кинете ся тай имите його".

Юда продав Христа, але знав, що той воскресне; тому пішов і повісив ся, аби, коли прийде Христос визволяти з ада мертвих, визволив за одним заходом і його. Але поки Юда повісив ся і пішов у пекло, Христос воскрес і визволив умерлих відти, а Юди не було, — і так той лишив ся там у пеклї."

Варіянт отсего оповіданя, не так повний, надрукував д. М. Дрінов у „Периодическо Списание на Българското Книжовно Дружество", 1884, кн. VIII, з запису Нєша Бончова, ст. 124—126. Записано оповіданє не зовсім удатно, зо слів оповідача, який очивидячки погано володів оповіданєм, але все-ж таки в нім є інтересні подробиці, важні особливо для означеня відносин болгарського оповіданя до чужоземних.

Ось той варіянт:

„Як росказують старі люди, Діявол мав либонь чи не рівну силу з Богом, бо Бог домагав ся від него богато праці. А відки взяв ся Діявол, про се ось як мені росказували. Дід Господь походжав по горах і долах і радував ся справді, але кривдно йому було, що не мав товариша, аби розмовити ся з ним і проводити час весело. Одного разу, коли він походжав, замерещили ся йому санки і він сказав: „стань, друже!" І санки стали перед ним, як парубок: але то не був парубок, а Діявол. Від

тоді Господь стоваришував ся з ним і Діявол став йому приятелем. Господеви було любо від приятельства його товариша і через те він хотів надгородити Діявола, чим той схоче. Діявол схотів, аби вони розділили сьвіт по половині. „Земля нехай буде моя, каже діявол, а небо твоє,—та розділім ся й людьми: ти бери живих, а мені дай умерлих“. — Нехай буде так, як ти кажеш“, відповів Господь. „Гарно, сказав Діявол, але дай мені запис, аби справа була беспечна“. Запис був написаний і даний Діяволови. Коли дід Адам був прогнаний із раю, Бог дав йому і землю, аби обробляв її свобідно. Одного разу Діявол, вилїзши на великий камінь, аби оглянути землю навкруги, побачив Адама й бабу Еву, що орють. Він спустив ся до них і сказав грізним голосом: „Як ви сьмієте орати сю землю, не питаючи господаря? — „Та ми з його волї оремо“, сказали вони. — „Господар я! А ви мене не питали; покиньте землю по-добрý, і від тепер нїхто з вас аби не сьмів її рушати!“ Коли Бог дізнав ся про се, то стало йому прикро і він каяв ся, що дав Діяволови запис... Коли люди розмножили ся, то Діявол із грішними мучив і праведних. Через те Бог задумав відобрати діяволови власть. Покликав Ангела, сказав йому, щó хоче зробити, а потім запитав ся його, чи може той відняти від Діявола запис. Ангел подумав і потому сказав, що може. І так Ангел пішов до Діявола яко парубок і згодив ся служити йому кілька років, а потайно мав намір відібрати запис. Діявол від разу полюбив Ангела, але хоть як був перед ним щирий, то ховав запис. Одного разу вони походжали по березї озера, й Ангел запитав ся: „Чи ти можеш винести менї жменю піску зо дна озера? Ти й сильнїйший і хитрійший від мене і не можеш, а я можу“. — Ану, побачимо, сказав Діявол.

Ангел роздяг ся, скочив у воду і зараз же показав ся на горі з піском у руцї. Діявол, аби не показати, що він низший, роздяг ся й собі, понирнув у воду, але нагадав собі, що запис його лишив ся в кешенї та може попасти в руки товариша, тому вернув ся з половини дороги, глянув, — нема нїчого такого! І знов понирнув і знов назад, до трьох раз. Нарештї, переконавши ся, що товариш його не рушає запису, пішов свобідно до самого дна. Лехко було Діяволови потонути, але виплисти трохи тяжко, бо він—діявол, а діявол тяжкий: як він може міряти ся проворністю з Ангелом? І поки він боров ся у водї, Ангел вийняв запис і полетів на небо. Діявол пустив ся за ним і здогонив його, коли той входив у небо, схопив

його кігтями за ногу, відорвав від підошви кусень мняса, але не міг завернути Ангела, бо той уже був перед Богом. Діявол вернув ся назад, власть його пропала, і він від тоді став ворогом Бога. Коли Ангел опинив ся з записом перед Богом, то налягав на ліву ногу тай пожалував ся Богови, що Діявол опоганив йому ногу. „Се нічого, сказав дід Господь, я зроблю так усім людям і тобі не буде сором. Від того часу наші підошви вгнуті“.

Ще перед появою в друку наведених висше болгарських оповідань звісні були їх подоби в устній словесности ріжних народів східної Европи, — Славян, Русинів тай ріжних фінських і тюркських народів. Для порівняня болгарському читачеви наведемо поки що одно оповіданє, українське, надруковане в „Основѣ“ 1861, VI, 59—60 і в наших „Малорусскихъ преданіяхъ и разсказахъ“. 89—91; переведене в Zeitschrift für Deutsche Mythologie, IV, 157—158.

Ото як задумав Господь сотворити сьвіт, то й говорить до найстаршого ангела, Сатанаїла:

— А що, каже, Архангеле мій, ходім творити сьвіт!

— То ходімо, Боже, каже Сатанаїл.

Ото вони і пішли над море; а море таке темне, сказано: безодне! Ото Бог і каже до Сатанаїла:

— Бачиш, каже, оттую безодню?

— Бачу, Боже.

— Іди-ж, каже, у тую безодню на саме дно, та дістань менї жменю піску. Та гляди, каже, як будеш брати, то скажи про себе: беру тебе, земле, на імя Господне!

— Добре, Боже.

І внирнув Сатанаїл у самую безодню над самий пісок, тай зазлістно йому стало. „Нї, каже, Боже, приточу я і своє имя: нехай буде разом і твоє і моє!“ І бере він той пісок тай каже: „Беру тебе, земле, на имя Господне і своє!“

Сказав—сказав. Прийшло ся виносити, а вода йому той пісок так і ізмиває; той так затискає жменю, — але де вже Бога ошукати! — заким вигулькнув із моря, так того піску як не було: геть вода змила.

— Не хитри, Сатанаїле,—каже Господь.—Іди знову та не приточуй свого імени!

Пішов знову Сатанаїл; але чорт чортом — знову примовляє: „Беру тебе, земле, на імя Господне і своє!“ і знову піску не стало.

Аж за третїм разом сказав уже Сатанаїл: „Беру тебе, земле, на імя Господне!“ І ото вже несе тай не стискає жменї, так і несе на долонї, що б то вода змила, але дарма! як набрав повну руку, то так і виніс до Бога.

І узяв Господь той пісок, ходить по морі тай розсїває; а Сатанаїл давай облизувати руку; „хоч трохи, думає, сховаю для себе, а потім, думає собі, і землю збудую“. А Господь розсїяв (пісок).

— А що, каже, Сатанаїле, нема більше піску?

— А нема, Боже!

— То тра поблагословити! каже Господь, тай благословить землю на всї чотирі части і як поблагословив, так тая земля і почала рости.

Ото росте земля, а тая що у ротї і собі росте, далї так розросла ся, що й губу росперає — Бог і каже: „Плюй, Сатанаїле!“ той і зачав плювати та харкати; і де він плював, то там виростали гори, а де харкав, то там скали. От через що то у нас і земля не рівна! Воно ще кажуть, що нїби-то ті скали та гори, Бог знає доки б росли, а то Петро та Павло як закляли їх, то вони вже й не ростуть. А ото вже Господь і каже до Сатанаїла:

— Тепер, каже, Сатанаїле, тількоб посьвятити землю; але нехай вона собі росте, а ми відпочиньмо!

— А добре, Боже, — каже Сатанаїл.

І лягли вони спочивати. Господь спить, а Сатанаїл і думає утопити Бога, щоби землю забрати. І ото підняв його тай біжить до мора. Спершу на полудень біжить тай біжить, а мора нема; вдарив ся на північ, — і там не видати. Побивав ся на всї чотирі части сьвіта, — нїде нема мора; звісно, земля уже так розросла ся, що в саме небо уперла ся краями, тай де вже там теє море! Бачить він, що нїчого не вдїє, несе Бога на те саме місце, тай сам коло його лягає.

Полежав трохи тай будить Бога:

— Вставай, каже, Боже, землю сьвятити!

А Бог йому й каже:

— Не журись, Сатанаїле! земля моя сьвячена: осьвятив я єї сеї ночі на всї чотирі боки!

(Зап. Ст. Руданський в с. Хомутинцях Винницьк. пов. Под. ґуб.)

Більша частина звісних тепер оповідань такого рода, записаних у ріжних славянських і неславянських народів від

Адріятика до Якутської области, представляє близьку подобу болгарських тай українського варіянта. Різчі відміни находять ся лише в українських колядках, які те-ж оповідають про сотворенє землї. Одна з них виводить у ролї творців Господа (Бога) тай апостолів Петра й Павла, котрі стоять тут замісць Сатанаїла наведених висше оповідань.

Як то було спрежде віка, зачатє сьвіта, —
Вигравало синеє море; на синьому морі
Стояло три явори (platanus)
На тих яворах три кріслечки.
На першім кріслї сам Господь сидить,
На другім кріслї сьвятий Петро,
На третім кріслї сьвятий Павло.
Рече Господь до сьвятого Петра:
— Порни, Петре, на дно в море,
Достань, Петре, жовтого піску,
Та посій по всему сьвіту,
Сотвори, Петре, небо і землю,
Небо з звіздами, землю з квітами".
Петро порнув і дна не достав,
І піску не взяв і сьвіта не сіяв.
Не сотворив Петро нї неба, нї землї,
Нї неба з звіздами, нї землї з квітами.

Те саме повторяє ся і з ап. Павлом.

Порнув сам Господь на дно в море,
Достав Господь жовтого піску,
Та посіяв по всьому сьвіту,
Сотворив сам Господь небо і землю,
Небо з звіздами, землю з квітами.

(A. Nowosielski, Lud Ukraiński, I, 103—104).

Друга колядка, записана в Галичинї, виводить у ролї творців трьох голубів:

Коли не було начало сьвіта,
Тогдї не було неба нї землї,
Ано-лем було синеє море,
А серед моря зелений явор,
На яворонько три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як сьвіт сновати [1]).
„То спустимо ся ми на дно до моря,

[1]) Др-в зазначує в скобках „(о)сновати". — М. П.

Та достанемо дрібного піску.
Дрібний пісочок посіємо ми,
То стане ся нам чорна землиця.
То достанемо ми золотий камень,
Золотий камень посіємо ми,
То стане ся нам яснеє небонько,
Ясне небонько, сьвітле соненько,
Сьвітле соненько, ясний місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні зьвіздоньки. [2])

Сей текст переведено по французьки у Ходзька, Contes des paysans et des patres slaves, (Paris, 1864, 374).

[2]) Наводимо сю колядку з варіянту, надрукованого зразу Новосельским у Dzienniku Warszawskim, 1854, нр. 99 і передрукованого у Kolberg, Pokucie, I, 348—349, із заміткою, що той варіянт „записаний Вагилевичем над Дністром". В инших варіянтах є відміни: два голуби, а не три, два дуби зам. явора, синій камінь зам. золотого ий. (Див. Головацький, Пѣсни Галицкой и Угорской Руси, II, 5 (із Сяніцького округа); Потебня, Объясненіе малорусскихъ народныхъ пѣсень, II, 738—739). Бажана була би старанна критична перевірка ріжних варіянтів задля відділеня їх народніх особливостий від ретушовань видавців. Найстарші надруковані тексти сеї колядки: у Шафарика, Slovanski Narodopis, 1842, 157 (із показом на запис Вагилевича, хоть і з відмінами проти тексту Новосельского, в „Маяку", XI, 56, у Костомарова, Объ историческомъ значеніи русской народной поэзіи, 1843, 66. По Головацькому, за кождим рядком колядки йде присьпівка:

Подуй же, подуй, Господи,
І з Духом сьвятим по землї.

Наша праця була вже вся зложена складачами, коли ми дістали торічний вересневий нумер галицько-українського журнала „Правда", що виходить у Галичині, і в нїм, у статї „Народні звичаї, обряди та пісні в селї Крехові, Жовківського повіту" новий варіянт колядки про сотворенє сьвіта, поміщеної у нас у I гл. і розгляненої у V гл. Сей варіянт далеко близший до варіянту Вагилевича, передрукованого у нас, анїж ізгаданий висше, з „Кіевской Старины" (1889, кн. I). Він важний задля перевірки правдивости записаного Вагилевичем. А що „Правда" мало розпросторений журнал, то передруковуємо тут той варіянт:

1 Ой що там було з початку сьвіта,
Радуй ся!

Такого рода славянські оповіданя вже давно звернули на себе увагу славянських учених і, згідно з думками, які панували серед остатніх до недавнього часу, були пояснені, як останки старинного славянського релїґійного дуалїзму, — віри в Білбога і Чернобога (Див. особливо Erben, Bajé slovanská

Радуй ся, землейко, Син нам ся Божий народив [1])
Нїчо не було, йно море-вода,
На тій водицї єдно деревце,
5 На тім деревцї два памолойцї (пасимки),
На тих памолойцях два янгели сидят,
І вони сидят, Бога ся радят,
Щóби робити, щоби сьвіт сотворити:
— Утонїм же ми в чорнеє море,
10 Винесїм же ми чорної землї,
Роскиньмо єї на штири части:
З першої части красноє сонейко,
З другої части ясен місячик,
З третьої части ясні зьвіздойки,
15 З четвертої части дробний дощийко".
Мовило сонїйко: „Коли ж я зийду?
Ой зийду ж бо я в недїлю з раня,
Осьвічу ж бо я гори й долини".
Мовив місячик: „Коли ж я зийду?
20 Ой зийду ж бо я в маю під повня,
Осьвічу ж бо я гори й долини".
Мовили зьвіздойки: „Коли ж ми зийдем?
Ой зийдемо ми на розсьвітоньку,
Осьвітимо ми гори й долини".
25 Мовив дощийко: „Коли ж я піду?
Ой піду ж бо я мая під повня,
Управлю ж бо я жито-пшеницю,
Жито пшеницю, всю яринойку".

Від 15-ого рядка й далї, до першого мотива колядки додано другий, що входить в осібні піснї. Але перших 14 рядків представляють ясно подобу з колядкою Вагилевича. Лише що деякі риси в них новійші: ангели не представлені яко птицї, і з моря виносить ся не камінь, золотий або синїй, але земля. — М. Др. (Слова від „наша праця" се „додаток до гл. I і V", п. з. „Новий варіянт колядки про сотворенє сьвіта", надрукований у X т. „Сборника за нар. умотр." наученъ отд. ст. 64—65 — М. П.)

---

[1]) Ся присьпівка повторяє ся після кождого рядка.

o stvořeni světa, в Časopis Musea Královstvi Českého, 1866, 35 і д., тай Афанасьєв, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. 1868, т. II, 458 і д.).

Деяку схожість наведених висше оповідань зо славянськими писаними апокріфами взято за потверджене подібних гадок, бо й на самі ті апокріфи славянські вчені давнїйшого часу дивили ся як на плід двоєвіря, — сумішки християнства зо славянськими національними віруванями. Істноване подібних оповідань у народів фінських і тюркських не лякало славянських учених, які бачили в оповіданях своїх суплемінників останки споконвічної славянської мітольоґії.

З розвоєм прикладу порівнаного досліду народнїх вірувань тай оповідань і з появою і в славянській науцї „теорії перейманя“, думки Ербена, Афанасьєва й т. п. мусїли стрітити ся з закидами, і для славянских дуалїстичних оповідань про сотворенє сьвіта нові вчені стали шукати иншого, чужоземного жерела. Перший висловив ся в такому дусї проф. Александер Веселовский, котрий у своїй розвідцї „Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ“ (1872) завважав мимохідь про „книжне походженє записаних у Росії та Болгарії оповідань про дуалїстичне сотворенє сьвіта, — з апокріфів богумильських, у яких своєю дорогою відбили ся східні релїґійні представленя“ (op. cit. 164).

Гадка про ґностичне, — іранськo-сірійське, — походженє славянських оповідань про дуалїстичне сотворенє сьвіта за посередництвом богумильських апокріфів висловлена була й д. Сумцовим у його „Очерках исторіи южнорусскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсенъ“ (Кіевская Старина, 1887, Іюнь и Іюль, 235 і д.). Але д. Сумцов не спинив ся на детальному дослїдї предмета тай не відкинув у теперішнїх устних славянських оповіданях про сотворенє сьвіта й елєменту старинних славянських релїґійно-мітичних оповідань. Окрім того, навівши в початку глави (за вказівкою Reville, Les religions des peuples non civilisés, I, 282) оповіданє північно-американських чіневаїв про те, як то ріжні зьвірі, з наказу великого духа, діставали з води частини землї, та побачивши в сїм оповіданю схожість із українськими, д. Сумцов не взяв на себе завдачі широкого порівняня славянських оповідань того рода з чужоплемінними тай обмежив ся лише тим, що „висловив зачудуванє перед фактом істнованя до того схожих оповідань у народів, які розділені ве-

ликими просторами тай ніколи не входили в обопільні відносини".

З неславянських учених зачіпив наші дуалїстичні оповіданя д. Л е ж е в своїй короткій, але цінній статї про славянську мітольоґію, яка була надрукована зразу в Revue historique des religions і ввійшла потім у Nouvelles études slaves, 2-me série). Д. Леже взагалї не годить ся з ідеями Ербена про споконвічний славянський дуалїзм, який відбив ся, на гадку чеського вченого, між иншим і в займаючих нас оповіданях. Із нагоди остатнїх д. Леже каже ось що: „Вчений орієнталїст Joseph Derembourg упевняє мене, що більшої частини сих оповідань треба шукати в М і д р а ш і м, се б то в леґендарних ґльосах, які народня (?) фантазія додавала до сьвятого тексту (Біблії). На жаль, текст Мідрашім тепер доступний лише професіональним гебраістам. Леґенди, на яких основує ся Ербен, були би таким чином походженя семітського, християнського або манїхейського, але ніяким чином не славянського" (Op. cit 200 — 201).

На жаль, д. Дерамбер не дав ніяких друкованих вказівок на паралелї наших леґенд у Мідрашім, не вважаючи навіть на безпосереднє домаганє, висловлене нами від него в Mélusine 1888, нр. 10, а тим часом у перекладах, які появили ся на доступнїйші мови з талмудичної лїтератури, в тім числї й Мідраш до книги Битія, нема нічого подібного нашим леґендам.

Після д. Леже на славянські оповіданя про сотворенє сьвіта звернув увагу французький американїст De Charencey в брошурі Une légende cosmogonique (Havre, Imprimerie Lepelletier, 1884). Сему вченому, як показує ся, звісні наведені висше: галицька колядка про голубів, галицький варіянт дуалїстичної леґенди тай останок апокріфічної славянської книги про Бога й Сатанаїла на Тиверіядськім Озері, наведений у главі про Болгар в „Исторіи славянскихъ литературъ" д. Пипіна, який через те д. De Charencey називає болгарською леґендою. Сї славянські оповіданя французький американїст рівняє з доволї значним числом леґенд і старого й нового сьвіта, спиняючись особливо на оповіданях воґульських тай американських. Усї ті оповіданя д. De Charencey дїлить на три круги 1) к о н т і н е н т а л ь н а в і д м і н а, розпросторена як по старому так і по новому сьвіту, яка представляє землю витягнену з моря одушевленою істотою (четвероногою або птицею), 2) о с т р і в н а в і д м і н а, питома Японії тай островам Полїнезії, де Бог

сам витягає сьвіт із води, мов би то рибу, риболовним пристроєм або палицею, 3) індійська відміна або мішана, яка повстала із зільляня двох попереднїх. [1])

Д. De Charencey вважає острівну відміну за старшу. Славянські оповіданя він зачисляє до континентальних.

1888 р. ми помістили в Mélusine (нри 9 і 10) переклад першої болгарської леґенди, зроблений д. Лїдією Шишмановою, з нашими поясненями, де стрібували детально, хоть і коротко розглянути склад болгарської дуалїстичної леґенди, вказавши як на її схожости з иншими подібними, так і на її ріжниці. Ми здогадували ся, що основа її походить із Азії з берегів Індійського Океана, що потім вона зміняла ся в околї вавилонськім тай іранськім, поки не дістала тої форми, з малими змінами якої вона розпросторила ся імовірно через посередництво манїхействуючих проповідників по північній Азії та Східній Европі.

1889 р. д. Мочульский надрукував у „Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ“ (кн. 2) інтересну в богато дечому статю „О мнимомъ дуализмѣ въ миѳологіи славянской“, де скритикував скептично загальні тези, приписуючі славянській племінній мітольоґії дуалїзм. Дуалїстичні елєменти, які бачать у ріжних славянських віруванях у середнї віки та в теперішній устній словесности, д. Мочульский виводить із чужоплемінних жерел, переважно іранських. На жаль, д. Мочульский мало спинив ся на самостійному дослїдї східнїх племінних релїґій та ґностицізму і, в супереч основним загальним тезам, добутим порівняно-історичним дослїдом релїґій, приписує первісним Славянам, намісць дуалїзму, монотеізм. [2]) А про те неґативна критика д. Мочульского та його здогади що до походженя устних славянських дуалїстичних леґенд із писаних апокріфів, пройнятих іранськими ідеями, засновані, на нашу гадку, дуже міцно. [3])

Остатнїм часом д. Александер Веселовский посьвятив нашим леґендам дві спеціяльні моноґрафії: „Дуалистическія повѣрья о мірозданіи“ (Разысканія въ области русскаго духов-

---

[1]) Глава про сю відміну слабо оброблена в брошурі французького вченого.

[2]) Недостача уваги до розробленя релїґійної еволюції західноевропейськими вченими, се взагалї одна з найслабших сторін науки в Росії. — М. Др. [3]) „весьма прочно“ — в болг. перводруцї „слабо!“ — М. П.

наго стиха, XI—XVII, 1889, XI, 1—116) тай „Еще по вопросу о дуалистическихъ космогоніяхъ“ (Разысканія й т. д. XVIII—XXIV, 1891, XX, 105—136; зразу було надруковано в „Этнографическомъ Обозрѣніи“). В першій з тих моноґрафій д. Веселовский сильно відступає від своєї давнійшої гадки про іранськo-ґностичне походженє славянських дуалїстичних леґенд і наближує ся до гадки, висловленої фінляндським ученим Юлїєм Кроном (J. Krohn, Finska litteraturens historia) про те, що основа тих оповідань вироблена племенами фінсько-угорськими або урало-алтайськими (Разысканія, XI, 4). Д. Веселовский ріжнить ся з Кроном лише в подробицях, але нарештї допускає можливість ґностичного впливу на ті леґенди, котрі пішли від Фінів на південь (значить, до Славян) а потім назадний рух леґенд у тій формі з півдня на північ, — значить від Славян до Фінів тай Урало-алтайцїв. На жаль, д. Веселовский висловлює остатній здогад темновато.[1]) Окрім того він не трібував показати нам сяк-так виразно слїди такого подвійного руху на тих варіянтах, які є, слїди, які мусїли би бути замітні, як би самий рух істнував.

Дослїд д. Веселовского викликав між иншим замітку рецензента „Русской Мысли“ (1890, Іюль), що може в дуалїстичних леґендах ріжних народів ми маємо дїло з самостійним зачатком одного й того самого представленя в ріжних етнїчних сферах, які не стикали ся одні з одними, та що дуалїзм міг бути одним зі ступнїв релїґійного розвою в богатьох народів.[2]) Отся замітка

---

[1]) Вказавши на дві теорії поясненя схожости вірувань тай оповідань у ріжних народів, — теорію загальних основ і теорію перейманя,— тай завважавши, що нї одна з них „въ отдѣльности не приложима“, д. Веселовский каже: „Теорія „заимствованія“ вызываетъ теорію „основъ“ и обратно; анализъ каждаго факта изъ области folklore'а долженъ одинаково обращаться на ту и другую сторону вопроса въ виду возможности, что взаимное передвиженіе мысли, сказки, пѣсни могло повториться не однажды и всякій разъ при новыхъ условіяхъ какъ усвояющей среды, такъ и усваемаемаго матеріала. Германскіе эпическіе мотивы легли въ основу французскихъ Chansons de géste и снова перешли черезъ Рейнъ — поэмами феодальнаго и рыцарскаго пошиба. Вмѣсто этой окраски (якої?) я предполагаю христіанско-богумильскую въ тѣхъ легендахъ, которыя направляясь съ сѣвера на югъ, снова обратились на сѣверъ, совершивъ одно изъ тѣхъ круговращеній, которыхъ путь трудно услѣдить, но которыя изслѣдователь всегда обязанъ имѣть въ виду, какъ возможныя“. (Разысканія, XI, 115—116).

[2]) Ми будемо далї говорити чимало про се питанє, а тепер завважаємо, що дуалїзм не лише міг бути таким ступнем, а навіть був ним

та зібранє нового матеріялу, по части незвісного, по части пропущеного при писаню першої розвідки д. Веселовского, заставили петербурського академіка написати нову моноґрафію „Еще о дуалистическихъ космогоніяхъ“, де між иншими звернено вваґу й на космоґонічні леґенди народів американських, які всї д. Веселовский вважає можливим узяти теж за дуалїстичні та зближати з леґендами старого сьвіта, які були предметом його першого досліду. В новому досліді д. Веселовский майже відрік ся „фінської теорії“, до якої пристав був у першім.

Виложивши закавказьку, сванетську леґенду, — завважаємо до речі, в богато дечому вражаючо схожу з болгарською,— д. Веселовский каже: „Сванетская космогоническая легенда не выводитъ насъ за границы ея предположеннаго нами географическаго распространенія въ Европѣ; ея христіанскіе мотивы не приносятъ ничего новаго къ рѣшенію вопроса: какое этнически-религіозное вѣрованіе легло въ основу сказанія о братьяхъ-творцахъ, Богѣ и Сатанаилѣ. [1]) Я предположилъ его не арійскимъ, а тюркско-финскимъ; упрочить это воззрѣніе могли бы финскіе (въ широкомъ смыслѣ) и тюркскіе варьянты космогонической легенды, не обличающіе еще христіанскаго (богумильскаго) воздѣйствія. Такихъ варьянтовъ я не знаю; моя попытка — раскрыть (?) дуалистическія теченія въ космогоніи Калевалы внушена была убѣжденіемъ, что дуализмъ знакомыхъ намъ легендъ о мірозданіи не слѣдуетъ исключительно объяснять изъ иранскихъ представленій, объявившихся въ историческихъ формахъ богумильства“. [2]) Посереднє потвердженє сеї гадки находить д. Веселовский „у представленю північно-американських Гуронів-Ірокезців тай Алґонкінців про двох братів-деміюрґів, представителїв доброго й злого елєменту“, і потім

скрізь, — але діло в якости й скількости дуалїзму. Инша річ напр. риси дуалїзму в усяких мітольоґіях, які росказують про боротьбу богів (боротьба Індри з Аґні в Ведах, боротьба богів і титанів у Греків і т. и.), а инша річ скатехизований, консеквентно до найменших подробиць переведений дуалїзм Зендазести й инших іранських книг.

[1]) Ми покажемо далї, на скілько закавказькі варіянти леґенди про дуалїстичне сотворенє сьвіта, вражаючо схожі з болгарськими, кидають сьвітла на питанє про країну, де та леґенда дістала ті форми, з якими потім перейшла до Славян. А в тім, д. Веселовскому не був звісний другий варіянт леґенди, надрукований д. Дріновим.

[2]) Разысканія й т. д. XX, 117.

викладає американські леґенди, — які д. Веселовский уважає майже тотожними з фінськими, тюркськими та славянськими, — наш автор зрештою не робить із сеї здогадної схожости рішучого виводу, а заявляє лише, що його „объясненіе славянскаго, финско-тюркскаго и американскаво дуалистическаго миѳа не разъ наводило и его на мысль, высказанную рецензентомъ „Русской Мысли“, что мы, быть можетъ, имѣемъ здѣсь дѣло съ самостоятельнымъ зарожденіемъ одного и того же представленія въ разныхъ этническихъ сферахъ, не сопрокасавшихся другъ съ другомъ... Доказать это по отношенію къ разобранному нами космогоническому миѳу — дѣло будущаго изслѣдователя; пока я не рѣшился высказать этого предположенія, потому вопервыхъ, что вопросъ самозарожденія можетъ быть поставленъ лишь въ томъ случаѣ, когда отрицательно будетъ рѣшенъ другой: о невозможности ранняго, праисторическаго общенія человѣческихъ массъ, занесшаго напр. въ Мексику подѣлки изъ ненаходимаго въ Америкѣ нефрита; почему бы не осколки миѳа?“ і т. д. (Разысканія, XX, 123).

Таким чином д. Веселовский властиво зрік ся проби теоретичного поясненя еволюції дуалїстичних мітів, які його зайняли, не вважаючи на величезне число зведеного ним до купи матеріялу, де для повноти не стає лиш оповідань індустанських та сіро-месопотамських, — правда, дуже важних, як ми постараємо ся показати далї. Ми гадаємо, що такий неґативний теоретично результат дослїдів д. Веселовского виходить із недостачі гостроти методи, при пропуску згаданих що йно індустанських та сіро-месопотамських матеріялів.

Порівняний дослїд оповідань мусить мати на оцї не лише схожість їх основ, але й схожість і ріжницю подробиць. Окрім того в питаню про первісну батьківщину певного оповіданя та про ті зміни форми, які воно діставало в своїм русї по ріжних країнах, мусить бути звернена особлива увага [1]) на ріжні побутові вмови, починаючи з ґеоґрафічних. Лише таким чином можемо встановити ґенезу оповідань, які находять ся у ріжних народів, і доказати їх дїйсне свояцтво, тай віддїлити оповіданя туземні в певних сторонах від перейнятих.

Коли з такими методольоґічними заходами приступимо до оповідань фінської Калєвали тай до американських, розібраних

---

[1]) В рос. оріґіналї розвідки хибно: „вліяніе“ зам. „вниманіе“. — М. П

д. Веселовским, то побачимо, що ті оповіданя мусять бути зовсім відділені від маси дуалїстичних леґенд, які, починаючи з болгарської аж до сібірсько-турецьких тай якутських, представляють собою одну родину, котра мусїла напевно вийти від спільного предка. Спільну основу оповідань отсеї родини чинить супірництво в твореню сьвіта двох божественних осіб, із яких одна посилає другу в воду добути частини матерії для сотвореня суші. В оповіданях Калевали властиво нема такої фабули. [1]) В оповіданях про твориво Вейнемейнена тай Ільмарінена властиво нема супірництва і творять вони (кують) не сушу, а чудесний млин (Сампо), при чім Ільмарінен робить на порученє Вейнемейнена чесно, зовсім не думаючи ошукувати його, як Сатанаїл у болгарських, українських і т. и. оповіданях. У 37-ій руні, яку д. Веселовский зближає з алтайською казкою, схожою в сути зо славянськими, тілько й є схожого з ними, що Ільмарінен бере з моря матерію до творива, але ся матерія золото та срібло, а предмет творива — жінка, яку Ільмарінен хоче мати намісць утраченої ним, — се б то зовсім инший ніж той, про який говорять казки тюркські, як і славянські. Процес творива — кованє, теж зовсім инший. „Пониранє“ на дно моря в иншім епізоді Калевали, пониранє, на якому настоює д. Веселовский, теж не має нічого спільного з пониранєм Сатанаїла: в Калевалї „синя качка, з наказу Вейнемейнена, спускає ся в море, аби дістати відти сльози віщого сьпівця та деміюрґа“ (Разысканія, XI, 108—109). Таких пониранъ можна найти десятки в казках, які не мають нічого спільного з дуалїстичними леґендами про сотворенє сьвіта. Стрілянє „зизоокого Ляпляндця у Вейнемейнена“, хоть би й представляло в обробленях Леврота останок космоґонічного дуалїзму, то все-ж таки лишало би ся без анальоґії з подробицями славянських оповідань про Бога й Сатанаїла. Приміри такого стріляня теж дуже числонні в усяких казках і мітольоґіях, зовсім ріжних між собою.

В кількох північно - американських мітах про сотворенє сьвіта більше схожости зо славянськими дуалїстичними леґендами, але все-ж таки й ті міти треба поставити в ряд зовсім

---

[1]) Вважаємо потрібним застерегти ся, що всяка наукова операція над Калевалою має хитку основу, бо фінська поема се не цїльний сирий матеріял, а звідне оброблене Леврота уривкових оповідань, зібраних у ріжних місцях.

незалежних оповідань. Декотрі з північно-американських мітів хоть і говорять про сотворенє землї з матерії, добутої через пониранє, то властиво не мають у собі нїчого дуалїстичного. Так напр. Такуллії в анґлїйській Колюмбії росказують, що зразу істнувала вода та мошусова миш. Остатня спускала ся на дно води шукати поживи і наповняла там свій рот болотом. Зьвір випльовував те болото (на водї?), і так мало-по-малу повстав острів, котрий, розширивши ся, став землею, себ то сушею. [1]) Тут, розуміє ся, находимо декотрі риси, звісні нам із славянських леґенд, але самої леґенди, а особливо дуалїстичного супірництва деміюрґів, не находимо.

Так само треба признати окремішність і славянських і инших подібних оповідань тай леґенд американських і тих, які д. De Charencey називає остріввними. Остатнї, в яких Бог витягає землю (готові острови) із води, як рибу вудкою, [2]) не мають у собі нїчого дуалїстичного і нї в фабулї, нї в подробицях не дають нїчого подібного звісним нам славянським леґендам. Більша частина леґенд американських не має теж у собі нїякого дуалїзму, особливо в розуміню супірництва між деміюрґами, і представляє фабули зовсїм осібні від славянських, так що в них спільне зо славянськими лише пониранє в воду звісної істоти та добуванє відти частин, із яких повстає суша, себ то риси, яких зовсїм мало на те, аби встановити ґенетичну звязь між американськими та славянськими оповіданями.

Американсьі леґенди, які резюмують Вайтц, Ревільль і Лянґ, по матеріялам, достаченим подорожними, зводять ся до того, що в початку сьвіта, коли творець землї був над водою, то той творець (представлений ріжно у ріжних племін) наказує ріжним зьвірям (значить, у купі з ним істнуючим) добути зо дна води частини землї. Бобер спускає ся на дно, та не встигає зробити сего, але мошусова миш добуває зерна землї, які творець роздуває у велику сушу. [3])

De Charencey наводить трохи більше ріжних леґенд, зібраних у ріжних племін Канади та з берегів ріки Ляврентія. По

---

[1]) Andrew Lang, Myth, ritual and religion, I, 161 — 192; idem, La Mythologie, trad. par L. Parmentier, 164.

[2]) Див. у De Charencey, op. cit., 36—42.

[3]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, 183—184; Reville, Les religions des peuples non civilisés, I, 282; A. Lang, Myth, ritual and religion, I, 182.

тим леґендам перед сотворенєм землї (суші) все було вкрито водою. Творець землї, — якого декотрі племена вважають своїм предком і звуть Великим Заяцем, хоть і представляють його в подобі чоловіка, [1])—плавав разом з иншими зьвірями на великій дарабі. Великий Заяць, котрий старшував над зьвірями, хотів причепити дарабу до чого твердого, але не бачив на водї нїчого окрім лебедїв тай инших птиць, і нарештї післав бобра на дно води дістати відти землї. Бобер вагував ся, потому згодив ся, понирнув, не появляв ся довго, нарештї виплив майже мертвий, без руху. Инші зьвірі обшукали його лапи та хвіст, але не найшли нїчого. Те саме повторило ся і з видрою (loutre). Тодї запропонувала свої услуги миш мошусова. Тричі поринала вона без результату, але після четвертої проби зьвірі найшли у неї між кігтями зеренце піску. Великий Заяць кинув те зеренце на дарабу і воно почало рости. Коли стало таке завелике як гора, Великий Заяць хотів обійти його, але маса все росла. Тодї він казав лисови обходити ту сушу з тим, аби вона все росла. Лис нарештї вернув ся з заявою, що суша досить велика, аби годувати й держати всїх зьвірів. Великий Заяць завважав однако, що суша ще не досить велика тай став обходити її задля її побільшеня, що він робить і доси, так що й тепер, коли Альґонкіни чують звуки в горах, то кажуть, що се Великий Заяць побільшує землю. [2])

В сих оповіданях те-ж нема нїчого подібного дуалїзмови славянських і тюркських космоґонїчних леґенд, і то навіть на стілько, аби в сих американських леґендах були представлені дві дієві особі.

В північній Америцї серед Ірокезцїв-Гуронів записана ще одна космоґонічна леґенда, на якій д. Веселовский спиняє ся спеціяльно, ставлючи її в ґенетичну звязь із славянськими та тюркськими дуалїстичними леґендами про сотворенє сьвіта. [3])

---

[1]) Д. De Charencey поясняє імя сего Великого Заяця — Manibojo, Nanabojon, Michabo, Messon, словами, які властиво значили Великий Білий, Великий Блискучий. Таке поясненє дає Brinton (The Myths of the New World, 165. New York, 1868), за котрим іде De Charencey.

[2]) De Charencey, op. cit. 10—12, із Nicolas Perrot, Mémoire sur les moeurs, contumes et religions des Sauvages de l' Amérique Septentrionale, publié par le R. P. Tailhan (Leipzig et Paris, 1864) ch. I, p. 3 et s. Инші варіянти того оповіданя у D. Charencey, 20—21, 24—25.

[3]) Веселовский, Разысканія, XX, 118—120.

В тій леґенді надрукованій у The Journal of American Folklore I (1888), 180—183 (статя Horatio Hale, Huron Folklore) подибуємо й епізод добуваня ріжними зьвірями частин землї із води, але вставлений у фабулу зовсїм осібної теми: з неба падає божественна жінка, її піддержують над водою дві птиці, які кличуть опісля на підмогу собі ріжних зьвірів; із остатнїх черепаха згодила ся взяти жінку на свої плечі і посилає потім ріжних зьвірів на дно води, добути землї; нарештї се вдає ся жабі, і з тої землї, яку жінка розложила довкола черепахи, повстала земля. Потім жінка родить близнюків, доброго та злого, із яких остатнїй, пробивши бік матери при народинах, робить їй смерть. Із тїла жінки виростають користні для чоловіка рослини, а потому близнюки творять один користні для чоловіка предмети, а другий шкідливі.

Очивидячки, що епізод про пониранє за землею в сїй леґенді вставлений. Сама ж основа леґенди, при всему дуалїзмі свого кінця, не має нїчого спільного зі славянськими й иншими подібними їм леґендами про Бога й Сатанаїла. Коли про попереднї американські леґенди можна сказати, що в них є пониранє за землею, але нема дуалїзму, то про сю можна сказати, що в нїй є дуалїзм, але він виражений і поставлений зовсїм инакше, нїж у дуалїстичних леґендах старинного сьвіта, і через те всї ті американські леґенди не можуть мати нїякої ґенетичної звязи з остатнїми. [1])

---

[1]) Остатнї два уступи виглядали в першій редакції рос. оріґіналу розвідки ось як (вони навіть не перечеркнені):

„Ще більше розвиту леґенду записав серед Ірокезців Hale і надрукував у The Journal of American Folklore (I, N 3, 177 —). Д. Веселовский зробив із неї витяг, уставивши в него подробиці з инших американських леґенд по Брінтону та Лянґу, чому, з погляду методи, притакнути годї. Не маючи під рукою що йно названого американського виданя, ми не можемо судити про те, щó властиво вставив від себе д. Веселовский ув ірокезьку леґенду. В усякім разї подробиці про поринанє ріжних зьвірів за землею в сїй леґендї в викладї д. Веселовского мають характер коли не вставковий, то припадковий, бо зовсїм не доконечний для сути леґенди. Ся-ж суть — ув оповіданю про те, як із неба впала божественна жінка, була піддержана на водї двома птицями та черепахою і як вона потім породила близнюків і далї вмерла, при чому з її тїла виросли ріжні користні чоловікови рослини, і як потім породжені нею близнюки,—один творить користне чоловікови, а другий шкідливе. Епізод поринаня в сїм оповіданю поставлений так, що черепаха, втомивши ся держучи небесну жінку, посилає ріжних зьвірів

Зводячи до купи ріжні виложені висше космоґонічні леґенди з побутовими обставинами племін, серед яких вони записані, можемо бачити, що океанїчний характер леґенд острівян. Тихого Океана, Японців та Полїнезців зовсїм відповідає океанїчній ґеоґрафії житла тих народів, і через те сї леґенди могли повстати серед них самих. Те саме треба сказати і про леґенди північно-американських племін, які напевно жили над океанами, тай тепер жиють у богатій водами области між великими озерами та затокою Гудзона. Зовсїм иншого рода ґеоґрафічні обставини племін славянських і тюркських, народів континентальних. Океанічні космоґонії серед них мусять бути заграничного походженя і вже сама схожість оттих космоґоній не лише в основі, але й у подробицях на обширному просторі від Болгарії до Якутської области промовляє за здогадом, що дуалїстичні леґенди Славян і Тюрків мусїли вийти з одного жерела.

Стрібуймо ж означити те жерело.

II.

Відсутність у письменстві старинного Ірана фабул про сотворенє сьвіта, подібних славянським і тюркським. — Континентальний характер іранських космоґоній. — Можливість переходу від Іранців до Славян і Тюрків лише загальних ідей тай оповідань про сотворенє зьвірів. — Можливість ірансько-дуалїстичної закраски океанїчного космоґонїчного оповіданя, що повстало поза Іраном. — Приміри таких оповідань у лїтературі й народній словесности Індії. — Можливість переходу подібного оповіданя з Індії в область іранського впливу через Халдею: океанїзм у космоґоніях халдейсько-семітських. — Сумішка іранського дуалїзму з халдейським океанїзмом дає основу фабули славянських і тюркських дуалїстичних оповідань про сотворенє сьвіта. — Піднятє значіня Арімана в ірано-халдейській системі Церванїтів. — Оброблене ірано-халдейських космоґонїчних уяв у навчанях ґностиків та манїхейців. — Антропо-зооморфічні оповіданя в нових релїґійних навчанях III—VI ст. по Р. Хр.

дістати зо дна моря частини землї для сотвореня суші, аби покласти на неї ту жінку (Веселовскій, Разысканія, X, 118—120), і своєю припадковістю міг бути взятий Ірокезцями з оповідань инших племін, у яких він чинить головну основу космоґонїчних леґенд. Основа-ж ірокезької леґенди, хоть у кінцї своїм і має дуалїстичний характер, але в цїлому свойому зовсїм не похожа на славянські оповіданя про Бога й Сатанаїла та їх тюркські подоби і не може мати з ними ніякої ґенетичної звязи.

Ми бачили, що декотрі дослїдники виводили славянські дуалїстичні леґенди про сотворенє сьвіта з іранських уяв. Така гадка повстала трохи поквапно, лише на тій підставі, що Іран, се клясична країна релїґійного дуалїзму, тай через те, що славянське богумильство, вплив якого на народнї леґенди важко було не признати, находило ся в ґенетичній звязи з вірменським павлїкіянством, а остатнє з іранським маніхейством.

Тим часом сьвященна лїтература до-мусульманського Ірана не представляє нам нїчого подібного фабулї славянських або тюркських оповідань про сотворенє землї Богом і Сатанаїлом, хоть і містить у собі ріжні дуалїстичні ідеї й образи, які дійшли й до устної словесности европейських народів, навіть більше західнїх нїж Славяне. До того-ж Іран — країна континентальна, особливо Іран північно-східний, де повстали основи сьвященної іранської лїтератури, і через те там і не могли зачати ся космоґонїчні леґенди океанїчного характера.

Зендавеста дійшла до нас у дуже неповній формі і мабуть через те не находимо в нїй суцїльного космоґонїчного оповіданя а лиш уривкові згадки про сотворенє ріжних предметів то Ормуздом, то Аріманом. Найбільше таких згадок є в перших главах дійшовших до нас частин Авести, звісних під іменем Вендідад. Так у першій главі сеї книги Ормузд (а властиво Агура-Мазда) вичисляє ті країни, які він творив для пробутку сьвіта тїлесного, та тих противників, яких творив для них консеквентно Аріман (Анґро-Майнїюс). Межи творами остатного стрічаємо і природні появи, як зиму й холод у загалї, град, небеспечний жар, так і зьвірів, дійсних і мітольоґічних, як річний змій, комахи, шкідливі для волів, хижі зьвірі та кусливі комахи, [1]) так нарештї й гріховні вчинки: фальшивий рахунок, шанованє чужих богів, хованє вмерлих у землї, невірство, паленє вмерлих і т. д.

Поза сим оповіданєм Зендавеста дає про творенє вже зовсїм уривкові вказівки, називаючи мимохідь Ормузда (Спента-Майнїюс) творцем зьвізд і місяця, [2]) вод і рослин, [3]) людий, [4]) ріжних істот, які жиють на землї і під землею, у водї, воздусї [5]) і т. д.

---

[1]) Vendidad, Fargard I. Avesta, trad par C. de Harlez, 7—12.

[1]) Jaçna, I, XI—34. [2]) Jaçna, IV, XXI—48. [3]) Vispered, XIII, 11. [4]) Vendidad, XIII, 6. [5]) Khorda Avesta, Jesht, XV.

Поруч із тим, як Зендавеста славить в Ормузді творця ріжних божественних істот, добродійних для чоловіка, вона каже про Арімана як про творця злих демонів, носителів зла матеріяльного тай морально-релїґійного. [1])

В пізнійшій сьвященній іранській книзі, Бундегеш (Сотворенє), редакція якої належить уже часови Сассанїдів, находимо цупке оповіданє про сотворенє сьвіта. Не вважаючи на очивидні слїди впливу халдейських океанїчних космоґрафій, космоґонія Бундегеша все-ж таки лишає ся в своїй основі континентальною, далеко більше ніж напр. космоґонія біблїйна. Але при такому збереженю старинного іранського характеру, космоґонія Бундегеша вже змінила форму іранського дуалїзму в тім розуміню, що дає Аріманови більше підрядне становище. Злий бог не так самостійно творить, як псує, тай то лише на певний час, сотворінє доброго Ормузда.

Згідно з Бундегешом Ормузд і Аріман істнували, розділені пустим простором, який инші називають повітрєм. Ормузд, яко всевідучий, знав, що Аріман істнує тай загадує зло, і через те Ормузд сотворив невидимим способом істоти, які йому будуть користні. І 3000 років жили вони без матеріяльної прояви. Аріман же, яко невідучий, не знав про істнованє Ормузда і піднявши ся із глибини ввійшов у сьвіт і побачивши сьвіт Ормузда побіг до него, бажаючи вбити його. Коли-ж побачив хоробрість, побідність і силу (сотворених Ормуздом духів) більшу ніж його, то втік знов у мряку й пітьму тай сотворив богато демонів (Daeva та Druja), істоти жадні смерти, і ставив ся до битви. Коли Ормузд побачив сотворіня Аріманові, страшні, вонючі, злі, то вони видали ся йому невартими хвали. Коли ж Аріман побачив сотворіня Ормузда, то вони видали ся йому вартими хвали, і він вихвалив сотворіня й твориво Ормузда. Хоть Ормузд і знав, який буде результат його вчинку, то все-ж таки пішов на зустріч Аріманови, запропонувавши йому мир і сказав: „Арімане, помагай моїм сотворіням, вихваляй їх, і в надгороду за се й твої сотворіня будуть безсмертні, незмінні, без голоду і без вонї“. Аріман відповідає відмовно на пропозиції Ормузда тай заявляє вічну війну його сотворіням. Так поступив він тому, бо думав, що Ормузд безсильний і через те пропонує йому мир. Але Ормузд, яко всевідучий, знав: „Коли я не означу часу для

---

[1]) Jaçna, IX, 8, Vendidad, Fargud III, XXII, 72—74 і т. д. і т. д.

боротьби, то він може поневолити мої сотворіня тай зробити їх своїми". Через те Ормузд і сказав Аріманови: „Означи час для боротьби на 9000 років", бо він знав, що через се означенє Аріман стане безсильний. Аріман не бачучи (в будуччині) і яко невідучий, вдоволив ся сим договором. Ормузд, яко всевідучий, знав, що з тих 9000 років 3000 мине ся по волї його, Ормузда, а 3000 по сумішцї волї Ормузда й Арімана, а 3000 років Аріман буде безсильний і держати ме ся з-далеку від Ормуздового сотворіня. Потім Ормузд виговорив молитву (Ahuna vairya, як Бог хоче" і т. д.), котра складає ся з 21 слова, тай показав Аріманови кінець своєї побіди, безсильність Арімана, впадок демонів, воскресеніє (мертвих) і будуче житє, здержанє на віки боротьби проти доброго сотворіня. Тай Аріман, дізнавши ся про свою безсильність і впадок демонів, засумував і впав назад у мряку... Ормузд сотворив підчас суму Арімана сотворіня; зразу він сотворив Воху-мано (духа), який береже розпросторенє сотворінь Ормузда. Аріман сотворив зразу Мітаохта і потім Акомано (демонів). Ормузд сотворив зо сьвітових сотворінь найперше небо, потім Воху-мано і задля гарного ходу справ — сьвітове сьвітло. Потім сотворив іще кілька сьвятих істот, а Аріман зо сьвітової пітьми ще кілька демонів. „Ормузд сотворив із числа сьвітових сотворінь перше небо, друге воду, третє землю, четверте рослини, пяте зьвірів, шесте чоловіка". [1])

Таке основне оповіданє Бундегеша, де монотеістичний елємент уже переважує над дуалїстичним. Дальші глави розказують подробицї сотвореня небесних і земних предметів у деякій дісгармонії з основним оповіданєм, даючи велику участь у твореню Аріманови. Як ми казали, ся участь не так у самостійному твореню, як у псованю сотворіня Ормузда. 3000 років Аріман був уражений сотворінями Ормузда, і в тім числї праведного чоловіка. Нарештї, на поклик своїх демонів, Аріман іде в активну боротьбу з сотворінєм Ормузда, починаючи сотворенєм осібного чоловіка із тїла жаби, для жіночого демона Джахи. Аріман із своїми демонами підняв ся до сьвітла тай зайняв третину неба, але налякавши ся впав на землю в формі змія. Він приступив до води і почав рити ся під землею, продірявив її, потому приступив до рослин, до вола і до чоловіка (Gaya Mereton) і до вогню... В полудне він зробив сьвіт темним, як

---

[1]) Der Bundehesch, übers. von F. Justi, гл. I, ст. 1—3.

темної ночи. Він засипав землю шкідливими зьвірями, кусливими, ядовитими, як похожі на змії, скорпіонами, ящірками, жабами. Рослини обсипав ударами так що вони висхли. Потім напав на вола і на чоловіка і довів їх до смерти. Опісля приступив до вогню і домішав до него дим і темноту. Планети стали бити ся проти небесної тверди і змішали ся з нерухомими зьвіздами і все сотворінє почорніло... Але Ормузд прогнав Арімана з його демонами і вони попадали в пекло, що находить ся там, де Аріман продірявив землю... Так повстала в сьвіті сумішка доброго й злого.

Далї Бундегеш оповідає докладно про ту сумішку: як повстали моря після потопи, як повстала в часї боротьби сьвітила Тістрія (Сіріус) із демоном після нападу Арімана на воду; вода зробила ся в морях солена від того, що з нею змішали ся гниючі частини зьвірів Арімана, потоплених Тістрієм (гл. VII); як повстали гори після того, як Аріман продірявив землю; гори росли 18 років (гл. VIII. [1]) Рослини зробили ся під впливом Арімана сухі, але один із духів Ормузда умочив їх у водї Тістрія, і так появило ся 10.000 цїлючих рослин на 10.000 слабостий, сотворених Аріманом. Потім із них повстало 120.000 відмін рослинних (див. гл. IX). Окрім того із землї запліднених членами вбитого Аріманом вола виросло 55 родів хлїбових рослин і 12 родів цїлючих рослин. Рівночасно, із сїмени того первісного вола повстали віл і корова а потім 272 роди зьвірів (гл. X), цап і коза, верблюд і свиня і т. д. і т. д. (гл. XIV). Теперішні люди вийшли із тої пари, котра повстала на галузах дерева рейва (Rheum ribes), яке виросло із частини сїмени, що витекло з першого, вбитого Аріманом чоловіка. Зразу та пара признавала творцем Ормузда, але потім подумала, що творенє—дїло Арімана, а далї за підмовою демонів сповнила ряд гріховних учинків, — з'їданє плодів (при чому плоди принесли їм демони), вбиванє та з'їданє зьвірів, зрубуванє дерев, полова злука. Потім від тої пари повстали инші, предки ріжних народів (гл. XV; пор. початок XXXI. [2])

---

[1]) По представленям авторів Бундегеша, нормальна земля повинна бути рівниною; такою вона стане після наконечного побитя Арімана (див. Бундегеш, перев. Юсті, гл. XXXI).

[2]) Глава XV, здає ся нам, ізроблена з двох варіянтів, не зовсім то гладко зшитих до-купи. Декотрі противурічя її з даними Зендавести й декотрі коінціденції з переказами семітів (у Фінікіян навчає ся їсти

Такі космоґонічні представленя в релїґійних книгах Іранців. Порівнюючи їх із космоґонічними леґендами славянськими, фінно-уралськими та тюркськими, зведеними до купи в розвідках д. Веселовского в величезній скількости, мусимо дійти до висновка, що схожі в сих леґендах з іранськими лише загальна дуалїстична ідея та ще хиба постава оповідань про сотворенє ангелів і демонів і користних та шкідливих чоловікови зьвірів. Можна здогадувати ся без великих натягань, що остатного рода леґенди (зооґонічні та фітоґонічні), які подибують ся від східної Сібірі до Бретанї (див. між иншим у д. Веселовского, Разысканія, VIII, 328—332, 458—459, 94—96) повстали під впливом іранських уяв, хоть розуміє ся, і не без участи місцевих матеріялів та перерібок. Але тут і кінчить ся схожість іранських космоґонічних оповідань із ново-европейськими та північно-азіятськими. В іранських сьвященних книгах не находимо нічого подібного тій океанічній дуалїстичній леґенді про бога та Сатанаїла, яка з такими малими ріжницями записана в ріжних сторонах східної Европи та північної Азії, від Болгарії до Якутської области.

Ми вже завважали, що незвичайно близька схожість варіянтів тої леґенди, від болгарських до якутських, каже догадати ся, що всї ті варіянти мусїли вийти зо спільного предка та розпросторити ся під діянєм якогось одного сильного культурного впливу. Такого предка треба шукати в Азії, бо особливо докладний розвій займаючої нас леґенди у сібірських Турків виключає

плоди Еок = Havath = Ева) дають підставу догадувати ся, що матеріял отсеї глави взятий із вавилонських переказів. В усякім разї годї не завважати спірітуалїстичного і, значить, пізнїйшого, жрецько-фільософічного представленя про гріховний упадок перших людий в отсїм оповіданю: гріх у їдї, вбивстві живого, половій злуцї. (Пор. у гл. XXXI про те, як перед приходом мессії Саошьянта люде зразу перестануть їсти мнясо, потім овочі й молоко, далї воду і нарештї обходити муть ся зовсїм без їди). Коли тепер находимо останки такого оповідання у народів менше розвитих нїж Вавилоняне, то се власне промовляє за здогадом про перейнятє такими народами тих оповідань безпосередно або посередно від Вавилонян. У Жидів епізод про перший гріх через з'їдженє плоду дістав характер апольоґа про покаранє за непослух, з домішкою рисів із повісти про бога, заздрого до чоловіка, в родї міта про Прометея. Відгуки представлень, які стали основою XV гл. Бундегеша, в оповіданях алтайських племін побачимо далї.

пояснене походженя її під впливом [1]) християнських апокріфічних леґенд, занесених у Сібір із руською кольонїзацією, котра відносно нова тай ще слаба в области Горішнього Іртиша та Лєни.

Окрім указаних д. Charencey японських оповідань, зовсїм далеких від славянських і тюркських, з инших азіятських космоґонїчних леґенд (у яких земля виносить ся із води), звісні нам лиш індійські. Найпростїйшу і мабуть найстаршу форму тих оповідань находимо в Satapatha Brahmana (XIV, 1, 11): „В початку земля була широка лише на долоню. Пацюк іменем Ємуша держав її. Господар його Праджапаті дав йому за те товаришку". По иншим індійським книгам той пацюк, се втїлене самого Праджапаті-Брами.

В Taittirya Sanhita (VII, 1, 5, 1 і д.) Праджаті стає найперше вітром і хвилює первісним океаном; він завважує в глибинї океана землю, перекидає ся пацюком і виносить землю на гору. Taittirya Brahmana розказує: „Вона (вселенна) було зразу вода, тїч. Праджапаті сказав сам до себе: як воно може розвити ся? Він завважав льотусовий лист, який плавав по водї, тай подумав собі: мусить бути щось таке, на чім се опирає ся. Він перекинув ся в пацюка і спустив ся коло листу в воду. Він найшов у низу землю. Вколупавши із неї частинку, вернув ся на поверхню води тай розложив її на льотусовім листї. Кілько він її розложив, такий за великий і простір оттого обширного предмета. [2])

Ся тема розроблена докладно в Пуранах, де пацюк являє ся або просто яко втїлене Брами, або Вішну, що вийшов із тамтого. Оповідане Вішну-Пурана цїкаве для нас тим, що подибуємо в нїм іще одну подробицю славянських і тюркських космоґонїчних оповідань, а то, що божественний пацюк, винїсши землю з води, зробив на нїй гору.

На гадку Ляєля (Lyell, Études sur les moeurs religieuses et morales de l' extrême Orient, франц. пер. 80) уяву про бога-пацюка індійські Арійцї перейняли від давної людности пів-острова, і через те й цїлу основу історії про вине-

---

[1]) Далї не маємо під рукою рос. оріґіналу розвідки аж до кінця III-ої глави, так що мусимо перекладати з болгарського перводруку, з виїмком зазначеного. — М. П.

[2]) Три оповіданя у Muir, Original Sanscrit texts, 2. видане, I, 52—53.

сенє пацюком землї треба приписати тій не-арійській людности. В усякім разї ся історія представлена в індійських сьвященних книгах в розуміню пізнїйшого унїтарного, пантеістично-мессіянського сьвітогляду брамінів. Лише в Satapatha Brahmana бачимо, що пацюк окремий від верховного Бога, і се нагадує дуалїзм славянських і тим подібних оповідань. У Пуранах Бог в подобі пацюка виносить із океана цїлу землю, і се треба вважати пізнїйшою перерібкою теми. В Satapatha Brahmana та в Taittirya Brahmana зберігли ся декотрі подробицї, які треба вважати старшими: в першій земля, винесена з океана, була така за велика як долоня, в другій лише частинки землї були вирвані зо дна, а потім ті частинки творець розширив.

Усї три подробицї показують, що індійські оповіданя похожі на славянські й тюркські і позволяють догадувати ся, що є між ними ґенетична звязь. А що індійські оповіданя записано в океанїчній країнї, а славянські та тюркські в країнї континентальній, то перші треба вважати оріґінальними, а другі перейнятими від них. В усякім разї се перейманє не могло нїколи бути безпосереднє. В індійських оповіданях нема того, що найголовнїйше у славянських і тюркських: супірництва між двома творцями. Декотрі анальоґії видко в космоґонічнім оповіданю Taittirya Arenyaka (I, 23), де розказує ся, як найперше все було вода, як Праджапаті родив ся на льотосї і як із води, що була на його тїлї, повстала черепаха. Остатня стала зараз же перечити ся з Праджапаті, котрий сказав: „Ти вийшла з моєї шкіри й моєго тїла“. — „Нї, відповіла черепаха, я була тут давнїйше“ і т. д. [1]) В теперішнїй індустанській устній словесности завважано оповіданє, де подибуємо рис фабули займаючих нас оповідань, а то: спуст бога на дно моря тай антаґонїзм богів. Се оповіданє, як бачимо, вяже ся з тим кругом леґенди, де сказано про втїленє Вішну в подобі пацюка. Сказано там, що раз Брагма, находячи ся на льотосї серед океана і не бачучи нїчого иншого в сьвітї, подумав собі що він найперший з усїх сотворінь. Він спустив ся по стеблу льотоса і подибав Нарояна (Вішну), що спав. Брагма запитав ся його: „Хто ти?“ — „Я первородний!“ відповів Вішну. Брагма став перечити ся з ним і навіть напав на нього. Але

---

[1]) Muir, op. cit. I, 32–33. Черепаха, як відомо, являє ся опорою землї в богатьох індійських космоґрафіях, тай втїленєм божества в богатьох релїґійних індійських оповіданях.

серед їх боротьби спустив ся Магадева (Сіва), аби їх розборонити тай сказав: „Я первородний, але признаю старшим того, хто буде в стані побачити вершок моєї голови і пяту моєї ноги!“ Вішну втілив ся в пацюка, продірявив землю і дійшов до пресподних областий, де бачив ноги Магадеви, котрий признав Вішну після його повороту за найстаршого між богами.[1])

Тут є деякі анальоґії зо славянськими оповіданями, тай з єзідськими, закавказькими та циганськими, які виложимо низше. Але всїх отих схожостий між наведеними висше індійськими оповіданями та славянськими й тюркськими космоґонїчними леґендами не досить, аби можна було покласти остатнї в безпосередню ґенетичну звязь із першими, тай неможлива така звязь, коли дані племена не сусіди собі ґеоґрафічно. Славянські й тюркські оповіданя могли би були вийти безпосередно з індійських лише під одною вмовою, а то: як би індійські леґенди були засвоєні посереднїми народами і перероблені так, аби зближили ся більше до тих, які находимо тепер від Болгарії до Якутської области. В тій посереднїй области мусїлаб індійська тема набрати дуалїстичної закраски. Така перерібка мусїла би скласти ся під впливом іранських космоґонїчних уяв, виложених нами висше. А в тім, між властивими іранськими та індійськими космоґонїями ріжниця така велика (се відповідає між иншим і ґеоґрафічним умовам Ірану тай Індустану), що було би зовсїм неможливо, аби Іранцї засвоїли безпосередно виложене висше індійське оповіданє. Асіміляція ріжних космоґонїчних уяв мусїла скласти ся в пригожій на те области, як Халдея, котра мала свої океанїчні космоґонії та свій дуалїзм, а рівночасно, через її давні відносини та належність її до персидського царства Ахеменїдів а потім Партів і Сассанїдів, була виставлена на вплив іранський і з свого боку впливала на Іранців і піддані їм народи. Халдея або Вавилонія, се надморська сторона. Людність її ще 3000—4000 років перед Різдвом Христовим мала зносини морем із ріжними сторонами — що найменше до Сінайського пів-острова, значить вона знала добре й Індійський океан.[2]) Окрім того та сторона через дельти на

---

[1]) Burnouf, L' Inde Française і De Gubernatris, Mythologie Zoologique, II, 89, замітка.

[2]) Давні зносини Халдеї з Синайським пів-островом доказують ся написом на статуї, найденій у Тель-Льох і виробленій із форми каменя, що находить ся коло Синая. Звісний ассірольоґ Сейс виводить із Індії

розливах таких великих рік як Евфрат і Тигр, се рівночасно сторони каналів. Через усе те культ води і водяний характер— річи зовсім натуральні в Халдеї. Похожий на рибу водяний бог Еа (Оаннес Бероза) являє ся в Халдеї деміюрґом і просьвітником. Спеціяльно в місті Вавилоні особа того водяного бога-риби зільляла ся з особою Белї Меродаха, а в Асірії з Белею-Асурою, в основі якої мусить бути якесь сонішнє божество. По останкам із вавилоно-ассірійських космоґоній, які зберегли ся, на жаль, на дуже розбитих плитах із клиновими ассірійськими написами, найперше істнували безконечна безодня (apsu) і хаотичне море (Mummu Tiamat) і з них потім вийшли боги й творці. В однім із тих написів Ассур творить землю над морем і на морі сушу.[1])

Така космоґонія ввійшла в основу космоґонічних уяв усїх семітських [2]) народів — Фенїкійцїв [3]) і навіть Жидів з їхньою первісною пітьмою, яка була над безоднею, та з вітром (roah'— найперше вітер, а потім дух божий), який носив ся над водою. В тій космоґонії є дуалїстичні елементи, в тім розуміню, що признають ся дійсні космічні прінціпи та божественні особи, з яких остатнї являють ся й дїлають парами. Але дуалїзму в розуміню боротьби тут іще нема. А в тім, подібний дуалїзм істнує в більшім або меншім розмірі в усїх мітольоґіях і релїґіях, і через те не міг не ввійти і в космоґонії Халдеїв. По одному з ассірійських написів між Меродахом та Тіяматою була зразу війна. Та боротьба представляє ся тут в антропольоґічних образах, [4]) а в звістнім уривку Бероза каже ся, що пер-

---

й муселїн, який Вавилонцї називали Sindhu (sadin по жидівськи, *ἰνδῶν* по грецьки). A. H. Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians, 2. ed. 138.

[1]) Lenormant, Les origines de l' histoire d' après la Bible et les traditions des peuples orientaux. 2. éd. I, 496—497.

[2]) Lenormant, op. cit. 507 і д.

[3]) В болг. перводруцї „митически!"

[4]) Ми бачили первістність вітру в індійській космоґонії, де Бог, після появи своєї в подобі вітру, переміняє ся в папюка. У Жидів бог і вітер-дух беруть подобу птицї (Wünshe, Der Midrasch-Bereschit-Raba, 10). Як і в инших космоґоніях (до них належать і деякі індійські), яко первісний творець являє ся божественна птиця, котра зносить на водї космічне яйце. А в тім, того яйця нема в очищених рабінами жидівських уявах. В пізнїйшім розвою жидівських релїґійних уяв

вісні хаотичні істоти, які були з мішаними членами (віл із чоловічою головою й т. и.), були сотворені жінкою Тавat (Tiemat), себ то морем і що потім Бель (Бель-Меродах) поправив сьвіт, починаючи тим, що розтяв його на два кусники та зробив з одної половини небо, а з другої землю. [1])

Подібні оповіданя містять очивидячки дуалїзм і то таку форму дуалїзму, яка приписує сотворенє сьвіта вохкому прінціпови, ототожненому з пітьмою, а не вітрови та ясноті. Ми бачимо вже тут основу того дуалїзму, який у перших віках християнства був виложений ґностиками і який мав сильний вплив і на повстанє дуалїстичних леґенд ріжних азіятських і европейських народів. Та халдейська основа дуалїзму з океанїчною обставою космоґонії мусїла бути дуже пригожим околом до перейманя й чужих космоґонїчних оповідань, як індійські океанїчні тай іранські дуалїстичні. Індійські океанїчні оповіданя, як наведені висше, де розказує ся, як Бог виніс частинки землї з моря, могли перейти з Індустану в Халдею так легко, як халдейське оповіданє про потопу перейшло в індійське сьвященне письменство. Обопільний вплив халдейських і іранських релїґійних уяв — річ давно доказана. Іранцї перейняли від Халдейців богиню Анаіті, а Халдейцї скріпили зачатки свого дуалїзму іранськими представленями.

Греки і навіть певна частина Іранців ототожнювали іранських маґів з халдео-вавилонськими жерцями. В греко-вавилонському письменстві Зороастра навіть зачислено до старих халдейських царів. Халдейські представленя помогли змнякшити різкість іранського дуалїзму, причинивши ся до виробленя представлень про первісний прінціп — безконечний час (Zrvana Akarani), з якого прінціпу вийшли Ормузд і Аріман. [2]) При тому хоть старі представленя про перевагу Ормузда і скріпили ся ідеалїзмом, але й значінє Арімана яко представителя матерії більше підняло ся, а не впало.

птиця-деміюрґ перемінила ся в голуба, так любого в семітських переказах від Тигра до Середземного Моря. Про зріст жидівських уяв про roah' від вітру до духа божого (roah' Elohim) пор. статю Sabatier, Notion hébraique de l' Esprit, в виданю La faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss. Paris, 1879, 5 і д.

[1]) Lenormant, op. cit. 506–507.

[2]) James Darmesteter, Ormuzd et Ahriman, leurs origines, leur histoire (Bibliothéque de l'école des hautes études; Sciences philologiques et historiques, XXIX) 314 і д.

По декотрим церванїтським оповіданям, які дійшли до нас через Вірмен і декотрих мусульманських письменників, Аріман родив ся перед Ормуздом. [1]) Відси не далеко до тих ідей, які стали основою іранських [2]) оповідань і які були розпросторені в часи Сассанїдів навіть серед ортодоксальних Іранців, по яким оповіданям Ормузд сотворив сьвітло (сонце, місяць) за порадою Арімана [3]); не далеко й до оповіданя, яке ввійшло й до Бундегеша, а то: що Аріман сотворив і чоловіка, хоть у Бундегеші й не стоїть ся на тім і представляє ся чоловіка властиво як твір демонки Джахи, окроме від сотвореного Ормуздом людського типа.

Подібна перерібка старого іранського дуалїзму на основі халдейських океанїчних уяв і з піднятєм значіня того, що по старинним іранським уявам було лише лихим ворогом доброго творця — була, як бачимо, особливою прикметою халдейських космоґонїчних ідей в епоху появи християнських сект. Автор замітного твору Philosophumena, який дає нам богато даних що до вірувань ріжних релїґійних громад Передньої Азії в III ст. по Р. Хр., каже ось що про космоґонію Халдеїв, яку приписує Зороастру (Zaratas): „Основні причини всїх істот дві: батько та мати; батько-сьвітло, а мати-пітьма. Частини сьвітла: теплота, сухість, лехкість, швидкість, а частини пітьми: холод, вохкість, тяжкість і повільність. Із усего того складає ся сьвіт, із комбінації двох прінціпів: мужеського та женського і що до походженя річий, які находимо на землї й у цїлому сьвітї, то ось як каже Заратас: є два божества, одно небесне, а друге земне. Земному божеству належить виріб усего, що родить земля, се б то вода. Небесний Бог, се вогонь, який має прикмети повітря, і рівночасно холод і теплота“... [4])

---

[1]) Darmester, op. cit. I, 324—325. Ulèma i Islem каже, що Церван сотворив найперше воду й вогонь, і з їх сумішки родив ся Ормузд, який побачив у глибинї безоднї Арімана. Вірменські письменники Єснїх і Єлисей доховали нам офіціяльний манїфест із сасанїдської епохи (V ст. по Р. Хр.), де каже ся, що Аріман явив ся на сьвітї швидше нїж Ормузд (Darmesteter, op. cit. 324—327). Elisée Vartabed, Soulévement national de l' Armenie chrétienne au V-e siècle contre le roi Zoroastre. Paris, 1844, ст. 26—27, 311—313.

[2]) Остатнє слово вставлене мною. — М. П.

[3]) З Єзнїка замітка до франц. перекладу Єлїсея, 323.

[4]) Philosophumena, ed. Miller, I, z. Lenormant, op. cit. 530. В иншому місцї автор Philosophumena називає Зороастра вчителем Пітагора, мужеський прінціп монадою, а женський (землю) діядою, й т. и.

Ґностики розвили докладнійше сї сінкретичні представленя і ще більше змішали матеріял ріжних космоґоній, починаючи з іранських до єгипетських, але держали ся найголовнійше основ семітських космоґоній. Ґностики мали дві завдачі: одна фільософічна — пояснити дуалїзм матерії й духа, а друга — історично-релїґійна: погодити спеціяльно жидівські представленя, як вони виложені в Біблії, з ідеями унїверсальної сінкретичної теософії, яка виробила ся в головах ріжних людий в александрійську та римську епоху через наближенє ріжних релїґій старого сьвіта до грецької фільософії. З сею другою завдачею вяже ся третя: пояснити ріжницю всїх завітних уяв про Бога з ідеями Христа, котрого особа зільляла ся в уявах християн II—III ст. з ідеями всесьвітнього розуму — слово (λόγος) александрійських і малоазійських плятонїків. Усї ті завдачі ґностики старали ся рішити заявляючи, що дух (ідея, розум, сьвітло) та матерія (пітьма й т. и.) істнують, а теперішнїй сьвіт, се продукт їх боротьби й сумішка їх; жидівський національний і старозавітний Бог ріжнить ся на думку ґностиків від унїверсального Бога, що проявив ся був в особі Ісуса Христа, і грає ролю творця матеріяльного сьвіта; тут він ототожнює ся з противником Христа — Сатаною. [1]) Гарнак представляє плястично змаганє до унїверсальної релїґії, яке проявляє ся — після проб ґностиків — у неоплятонїзмі, католїцізмі та манїхействі. Всї вони, хоть і мають у богато дечому спільну основу, але ріжнять ся ось чим: неоплятонїзм держить ся більше ґрунту натуральних полїтеістичних релїґій в дусї пантеізму, католїцізм опирає ся на жидівських релїґійних переказах, які дістали в дальшім своїм розвою характер монотеізму, а манїхейство виходить із іранського дуалїзму з його сіро-халдейськими причинками. [2]) Коло половини IV ст. католицізм уже перемагає неоплятонїзм, але тодї починає ся його боротьба з манїхейством, яка (коли взяти на ввагу розпросторенє манїхейства в формі вірменського павлїкіянства, грецько-славянського катарізму та бо-

---

[1]) Про ґностиків див. окрім давньої розвідки (яка однако й доси має вагу), Matter, Histoire critique du gnosticisme (1828), — Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) і Koffmann, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Про загальну характеристику й оцїнку ґностицізму в його значіню в розвою християнства від апостольського християнства в церковне або католицьке див. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2-ге вид. I. (1888).

[2]) Harnack, op. cit. 731—738.

тумильства з його західними пасемками: альбіґойством і т. п.), продовжає ся майже до кінця середнїх віків.

Іранець Манї або Манас розвив у III ст. по Р. Хр. сінкретичний ірано-халдейський дуалїзм у гостро-консеквентну теокосмософію з відповідною аскетичною етикою. [1]) На думку Манї, Бог, себ то сьвітло та „країна пітьми“ — вічні. З остатньої вийшов Сатана і став нападати на сьвітло. Тодї сьвітлий Бог сотворив, у купі з своєю сізиґією, „духом своєї правди“, першого чоловіка, що почав боротьбу з діяволом. Але Сатана переміг тодї чоловіка тай украв від него кілька частинок сьвітла. Змішавши ті частинки з елементами пітьми, діявол сотворив видимий сьвіт і в ньому властивого чоловіка — Адама. Первісний чоловік явив ся в подобі непотерпівшого Христа (Jesus impatibilis) і проповідував людям правду тодї, коли сотворений Сатаною Ісус проповідував бріхню.

Ми находимо таким чином у манїхействі матеріяли, які бачимо і в славянських леґендах і в апокріфах про сотворенє землї й чоловіка Сатанаїлом, тай про антаґонїзм поміж Христом і володарями сьвіта перед ним, хоть, розуміє ся, ті матеріяли инакше розложені у манїхейців, а инакше у славянських оповіданях.

Манїхейство дуже розпросторило ся. Сам Манї проповідував свою науку в Іранї, в Туркестанї та в західнім Китаю (Китайський Туркестан), де манїхейство було признано офіціяльною релїґією одним турецьким племенем іще в X ст. по Р. Хр. Ученики Манї рознесли його науку на захід аж до Картаґінської країни тай Еспанії включно. Манїхейцї старали ся притягнути (до своєї науки) маси народу і через те проповідували образовими оповіданями. Для історії народнїх оповідань дуже важно те, що манїхейство появило ся і розросло ся в таку

---

[1]) Найновійшої спеціяльної розвідки про манїхейство Kessler, Mani вийшла доси лише перша частина (I, 1888), посьвячена розборови жерел. Тепер Кесслер викладає свої погляди, де настоює особливо на присутности халдейських елементів у манїхействі, в своїй статї Mani und Manichaer у Герцоґа Realencyclopädie für protestantische Theologie, 2-е виданє. Ся статя зрезюмована у Chantepie de la Soussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte та в Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Найновійший доси виклад манїхейства дає розвідка Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften 1862 та Spiegel, Eranische Altertumskunde (глава II).

епоху, коли в загалї в усїх релїґійних сістемах передньої Азії наставав знов період образовости, антропоморфізму через те, що ті релїґійні сістеми вийшли з тїснїйших жрецько-фільософічних кругів і почали розпросторювати ся серед простолюдя. Тодї власне в християнстві повстали антропоморфічні леґенди про Сьв. Трійцю та Богородицю, сімволїзація Сьв. Духа й апостолів у подобі зьвірів. Тодї-ж у халдейсько-іранському сьвітї побіч офіціяльного й лїтературного авестізму, цервінїзму й т. и. розпросторювали ся напр. леґенди про Ормузда й Арімана що до того, як вони народили ся, як остатнїй розмовляв із Церваном і навчав Ормузда, аби сотворив усї тїла, як оба боги з дїтьми своїми обідали разом і т. д. [1])

Подібні оповіданя ішли скрізь із манїхейською наукою тай виробили цїлий круг леґенд, які стоять до доктріни Манї так як католицькі леґенди, особливо апокріфічні, до євангельської науки. Між тими леґендами — можна сказати: між тими манїхейськими апокріфами мусїли бути й основи дуалїстичних оповідань про сотворенє сьвіта, які нас осьдечки займають і які мусїли повстати в ірано-халдейській области вказаним висше чином. Ми находимо тепер відблиски тих леґенд скрізь там, куди безпосередно чи посередно дійшла манїхейська проповідь.

III.

Відблиски ірано-халдейських космоґонїчних оповідань в области Алтайських Турків і Монголів. — Останки тих оповідань у Месопотамії та Закавказю: космоґонїчні представленя Мандаітів (Сабеітів) і Єзідів; грузинські леґенди. — Спільні риси в єзідських тай українських переказах, особливо в колядках про трьох голубів. — Леґенди про творенє сьвіта у мадярських Циган; останки ірансько-халдейських представлень у них. — Додаток: уяви сьвітового дерева та звязаних із ним богів у вавилоно-асірійських і єзідських памятках.

В північно-східній окраїнї тої области, в якій розспросторювало ся манїхейство, находимо тепер космоґонїчні оповіданя з дуалїстичним характером, які треба вважати за найблизші подоби здогадних, на нашу думку, халдейсько-іранських леґенд — першого жерела подібних леґенд у народнїй словесности східної Европи та північної Азії. Розуміємо тут оповіданя Алтайських Турків і їх сусїдів Монголів.

---

[1]) Elisée Vartabed, op. cit. 313.

Найхарактеристичнійше оповіданє надруковано у Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Südsibiriens. Ось найважнійші частини того оповіданя:

„Перед тим поки була сотворена земля, все було вода; землї зовсїм не було, неба не було, і сонця й місяця не було. Бог летів (над водою) ще з одним чоловіком, оба в подобі чорних гусок. Бог нї про що не думав; той чоловік підняв вихор, розхвилював воду тай обкризкав боже лице. Той чоловік хотів підняти ся висше Бога, але впав у долину, в воду. Налякавши ся сказав: „Ах, Боже мій, спаси мене!“ Тодї знов виплив із води. Бог сказав: „Нехай вийде твердий камінь!“ і з глибин моря вискочив твердий камінь. На него зверху сїв чоловік і жив там у купі з Богом. Бог сказав: „Спусти ся на дно моря і принеси землї“. Чоловік спустив ся на дно, напорпав рукою землї тай дав її Богови. Бог розкинув ту землю по поверхнї моря і сказав: „Спусти ся ще та принеси ще землї . Чоловік подумав собі: „Спустивши ся я принесу тепер і для себе землї“. Спустив ся на дно води і вигріб дві грудки землї, як загадав. Одну грудку заніс Богови, а другу сховав у рот і виплював з наміром ізробити собі землю потай Бога. Одну грудку дав Богови, Бог її взяв, розрізав і земля стала груба. А той чоловік сховав другу грудку в рот, але земля почала рости і чоловік мало що не вдавив ся. Тодї він став тїкати від Бога і подумав уже, що він далеко від него, коли гляне — аж Бог коло него. Чоловік уже зовсїм давив ся, не мав що робити і сказав: „Ах Боже, правдивий Боже, спаси мене!“ — Бог сказав: „Що-ж ти гадав? що можеш узяти в рот землю і сховати! На що ти сховав ту грудку землї?“ — Чоловік сказав: „Я сховав землю в рот, аби сотворити сушу“. Бог сказав: „Виплюй її!“ Коли чоловік виплював її, то повстали малі болотяні могилки (Sumpfhügelchen). Тодї Бог сказав: „Ти согрішив. Ти хотїв заподїяти менї зло, через те й помисли народу, який ти сотвориш, будуть злі, а помисли підданого менї народу будуть сьвяті. Вони побачать сонце, побачать сьвітло і я буду названий правдивим Курбусту.[1]) Твоє імя буде Єрлїк. Кождий чоловік, що сховає гріхи свої від мене, буде твій, Єрлїків чоловік, а кождий, хто стереже ся твоїх гріхів, буде мій“.

---

[1]) Академік Шіфнер пояснює, що Kurbustu = Churmistu-Ormazd.

„Виросло дерево без галузя. Господь побачив його. — „Самий пень без галузя страшний“, — сказав Бог, — „нехай виросте на нїм девять галузок!“ І дійсно девять галузок виросло.— „Внизу девятьох галузок нехай виросте девять людий і з них нехай повстане девять народів“, сказав Господь. Коли Єрлїк прийшов і вчув шум від дуже численних істот, то запитав ся Бога: „Відки йде сей шум?“ — Бог відповів: „І ти князь і я князь. Се мій нарід“. — Єрлїк відповів: „Ах, дай його менї!“ — Бог сказав: „Нї, не дам тобі, зачекай“. — Тодї Єрлїк подумав: „Чекай, піду я, побачу той божий нарід“. Єрлїк пішов і наблизивши ся до дерева й поглянувши, побачив усе: людий, зьвірів, птиць і всяку живину. Єрлїк сказав: „Як же се Бог зробив усе те? Я заберу йому все. Але як би се зробити? Тай чим годує ся сей нарід?“ — Коли Єрлїк побачив, що нарід годував ся лише плодами з одного боку одного дерева, а з другого боку не рушав, то запитав ся: „Чому ви їсте лише відси?“ — Один чоловік відповів йому: „Се їда, яку Бог призначив нам“. — Бог сказав був людям: „Не їжте з отсих чотирох галузок, а он бачите на східному боцї пять галузок — із тих їжте плоди“. — Сказавши се, Бог підняв ся в небо, а коло дерева лишив собаку тай сказав їй: „Коли прийде діявол, лови його!“ — І потім Бог сказав собацї й змієви: „Коли прийде який чоловік їсти з отсих галузок, що на схід, то дайте йому їсти, коли-ж хотїв би хто їсти з отсих чотирох, то не пускайте його“.

Далї в оповіданю розказано довго й широко, як діявол (Єрлїк) улїз у спячого змія, як виліз на дерево, як їв заборонений плід тай дав і одній дївчинї Єджі, що жила з чоловіком Тирингий, як дївчина намовила й чоловіка, аби вкусив, після чого волосє зпало з тїла грішників; як з устиду вони сховали ся на дереві; як Бог явив ся і вилаяв діявола, змія, якого ототожнив з діяволом; як попрікнув і людий і сказав їм, що були би подібні йому, як би були слухали його. При тім заявив їм, що на далї сам не буде творити людий, а нехай вони самі родять ся. Потім Бог обернув ся до діявола й запитав ся його: „Чому ти підійшов моїх людий?“ — Єрлїк відповів: „Я ж тебе просив, аби ти дав менї їх, а ти менї їх не дав — от я й украв їх у тебе; коли вони іздити муть на

---

[1]) В Бундегешу плоди дерева Райва представляють 20 людських родів.

коні, я звалю їх із коня; коли пити муть горівку, я посварю їх одні з одними, скажу їм бити ся, навчу їх валити ся палицями; коли влїзуть у воду, я звалю їх; коли лазити муть по деревах, я дбати му про те, аби вони падали на землю“ і т. д.— Тодї Бог сказав (діяволови): „Під трьома зеленими горбами лежить область пітьми, де нема нї сонця, нї місяця; там я тебе кину“. (А людям сказав): „Від тепер я вам не буду вже давати їсти, годуйте ся як можете, і не буду вже приходити до вас на розмову з вами, а пішлю вам Май-Тере́ (Майтрея — буддійська божественна особа), той вас навчить усего“. — Але діявол намовив Май-Тере́ вставити ся за ним перед Богом, аби позволив йому підняти ся в небеса. Тодї діявол почав молити Бога: „Благослови мене скінчити небо“. — Бог поблагословив і Єрлїк сотворив небо, де його діяволи плодили ся дуже численно.

Жив тодї чоловік божий Манді-Шіре́ (Mandschucri у буддистів), котрий подумав собі: „Наші люди жиють на землї, а Єрлїкові на небі; се дуже погано“. За те Манді-Шіре́ пішов війною на Єрлїка, але Єрлїк побідив його. Манді-Шіре́ пішов пожалувати ся Богови, та Бог відповів йому: „Нема сильнїйшого від мене, але Єрлїк сильнїйший від тебе; його час іще не прийшов; коли прийде його час, то я тобі скажу. Тепер іди, і як того самого дня підеш (війною), то будеш сильнїйший“. — Коли прийшов час, то Бог дав Манді-Шіре́ копє, яким він розбив небо Єрлїка і з руїн того неба повстали скали, камінє, гори. Тодї Єрлїк пішов молити Бога, аби дав йому замісто зруйнованого неба певний простір землї. Бог позволяє йому забрати стілько місця, скілько засягне його палиця. На тій ширинї Єрлїк почав городити небо, але Бог кидає його в темну безодню і каже, що судити ме його, коли прийде кінець сьвіта: „Як поводити меш ся добре, то я знов виведу тебе в мою ясну область, а як будеш злий, то знов відлучу тебе“. — Єрлїк відповів: „Я жадаю, аби я брав усїх умерлих людий“. Бог не годить ся на се, але позволяє Єрлїкови самому творити собі людий. Єрлїк робить собі кузьню з міхом, кидає (в вогонь) залїзний прут і починає кувати його молотом. Після кождого удару вискакують одно по другім: жаба, змія, медвідь, свиня, два демони й верблюд. Бог кидає все Єрлїкове твориво в вогонь — із міха повстає жінка, а з залїзного прута й молота чоловік. Бог плюнув на них і зараз із них стали журавель і щур.

Потім Бог іде собі на небо тай лишає кількох сьвятців, аби дбали про людий. Імена ще двох із тих сьвятців, окрім Менді-Шіре́, се не що инше, як імена буддійських учителів; а Шал-Джіме се очивидячки Іма-Кшаста, Джемшід у сьвященних іранських переказах.

Тюрські та монґольські варіянти сего інтересного в богато дечім оповіданя показані і по части наведені in extenso в розвідках д. Веселовского (Разысканія, XI, 23 і д. XX, 107 і д.). Ми не маємо причини спиняти ся коло них і обмежимо ся лише кількома їх епізодами. Так напр. в оповіданях алтайських Татар і Монґолів, зібраних д. Потаніним, подибуємо цікаву подробицю: ініціятіва винесеня землї зо дна води тай оживанє людського тїла належить Єрлїкови, а не Богови. В другім варіянтї того-ж оповіданя є подробиця, яку подибуємо в українській леґендї, а то: коли два деміюрґи вснули на новосотвореній землї, то Шулмус (двойник, діявол) задумав кинути його в воду, та скілько носив його, стілько земля поширяла ся. З подробиць у приволзьких фінно-тюркських оповіданях варто завважати епізод, що діявол-деміюрґ повстав із слини, випльованої Богом у первістне море (Веселовскій, Разысканія, XI, 8). Ся подробиця нагадує нам подібний рис у болгарськім оповіданю (д. Дрінова) та в грузинськім варіянтї (як побачимо низше).

Викладаючи турецько-алтайські та монґольські варіянти займаючих нас леґенд, д. Веселовский пропонує таке: „Роскольницька (російська) кольонїзаціяя могла занести (сю повість) в окраїни руської землї, де вона могла бути прийнята тай засвоєна чужородцями; але можливий і инший здогад, як ми вже натякнули: може напр. черемиська, мордовська й т. и. та південно-славянська леґенда належали первістно тій самій области що до свого розвою, тай тому самому сьвітоглядови; богумили могли внести в круг своїх дуалїстичних переказів, може, декотрі не-славянські перекази, які відповідали їх цїлям, а Черемиси й Алтайцї дістали назад свій старий космоґонїчний міт, осьвічений християнською єресю тай апокріфами“. (Разысканія, XI, 32). Про нестійність фінно-тюркської гіпотези про походженє займаючих нас оповідань — від якої властиво й сам д. Веселовский відрікає ся — ми вже говорили. Нам лишає ся сказати кілька слів про здогад, що алтайські Турки та їх сусїди, Монґоли, засвоїли дуалїстичні оповіданя від російських роскольників, які взяли їх від богумилів. Нам бачить ся, що д. Веселовский помиляє ся, кладучи в один ряд оповіданя приволзьких тай уральських Фіннів і Тюрків з оповіданями сібірських Турків

і Монґолів та їх китайських сусїдів. Перші часто так похожі на руські оповіданя, що дїйсно можна признати, що вони перейняті з руських, хоть можливо допустити й навпаки перейнятє. Ся близота зовсїм натуральна, коли взяти на ввагу давнїй обопільний вплив між Русинами й туземцями в волго-уральській области, в супереч области Горішнього Єнїсея та Монґолії. Тут руська кольонїзація дуже мало ввійшла в область чужородцїв, а в китайській Монґолії нема її зовсїм. Тут і дуалїстичні оповіданя не на стілько тотожні з руськими, як напр. черемиські або мордовські. [1]) Ті оповіданя мають більше буддійсько-ламайську тай іранську закраску, нїж християнську. [2]) Імя верховного Бога в алтайсько-тюркських оповіданях очивидячки іранське. Епізод про появу людий нагадує той же епізод у Бундегешу. Хоть декотрі подробицї в тім оповіданю й нагадують історію Адама, як її нам оповідає Біблія, то нема потреби здогадувати ся, що вона перейнята з руських християнських жерел, бо ті подробицї могли зайти в Середню Азію ще простїйшою дорогою. Поперед усього жидівські оповіданя наближають ся своєю основою до халдейських і навіть іранських переказів, які мусїли розпросторювати ся на схід, як і на захід, а там не треба спускати з очий, що біблїйні оповіданя, навіть у найпізнїйших своїх християнсько-ґностичних комбінаціях, могли зайти в Середню й Північну Азію далеко швидше перед руським упливом: а то через Манїхейцїв і сірійських Несторіян, котрі полишили нам декотрі написи в сірійсько-єнїсейській области тай дали початок уйґурсько-турській та монґольській азбуцї. Спеціяльно оповіданє про змія, як він підійшов людий, аби їли плід із звісного сьвященного дерева, мусїло істнувати й у Халдейцїв, як се бачимо з представленя на однім вавилонськім циліндрі, що находить ся тепер у Брітійському Музею: під родючим деревом стоїть чоловік і жінка, а за жінкою змій. [3]) Взявши на увагу всю їх культуру, історичні вмови,

---

[1]) Остатні виложені в розвідцї д. Веселовского так повно, що більше годї бажати. Не маючи можливости входити в подробицї матеріялу, відсилаємо цїкавого читача до самої працї шановного російського академіка.

[2]) Мусимо завважати, що ще сам Манї знав буддізм, із якого вавилоно-іранський фільозоф і взяв дещо (Kessler, в Real-Encyclopädie der prot. Theologie, IX, 231.

[3]) Сей рисунок репродукований в атлясї Ляжара „Культ Мітри“ (pl. XVI, нр. 4) та в богатьох инших розвідках, між иншим і в Lenormant, Histoire ancienne des peuples de l' Orient, IX éd. t. I.

напр. висоту вавилонської культури в порівняню з жидівською, мусимо здогадувати ся, що Халдейці не перейняли сих оповідань від Жидів; значить, основа їх могла розпросторити ся на сході і з Халдеї тай то зовсім незалежно від упливу Біблії. Окрім того в сібірсько-турецькім оповіданю ціла історія про заборонений плід розказана в иншім дусї тай з иншими подробицями, ніж у Біблії. Так напр. у турецькім оповіданю заборона не їсти звісних плодів умотивована здогадами, які зовсім відповідають дуалїстичним ідеям: людям дозволяє ся їсти з плодів східних галузок (Ормуздових), а забороняє ся кушати з західних (Арімановых). Нарештї в Біблії Бог (Іавег, Ельогім) не хоче аби люди після гріховного впадку були подібні йому, а в турецьких оповіданях, навпаки, Ормузд каже, що як би люди далї слухали його, то були би йому подібні.

Отсї й подібні подробиці дають нам підставу вважати наведені висше алтайські оповіданя за зовсім незалежні від біблійно-християнських жерел і бачити в них останки старих ірано-халдейських жерел, які зайшли в алтайську область далеко швидше ніж руська цівілїзація, по всій імовірности вкупі з маніхейством. В самій ассіро-халдейській области перекази в роді виложених висше мусїли видержати сильний напір з боку християнських і могаметанських представлень, за підмогою книжно-просьвіченого духовенства, і через те й не могли зберегти ся хоть сяк-так цїлком. Але їх елементи віднаходять ся в устній словесности представників ріжних сект у Месопотамії та в сусїднїх їм сторонах від півночи, а по части і в їх лїтературах, які однако ще мало досліджені.

В области тоїж давньої Халдеї находить ся одна секта, Мандеїв, котрі називають себе (зовсім недокладно) Сабеї, християне Івана Хрестителя і т. п. Їх сьвященна книга є так названа Liber Adami або Codex Nazareus. Вона звісна в Европі між иншим із латинського перекладу Норберґа (1815 і д.). Доволї значне число їх устних оповідань записано французьким віцеконзулем у Мосулї N. Siouffi й видано в книжцї Études sur la réligion des Soubbas ou Sabéens, leur dogme, leurs moeurs (1880). Окрім того вони досліджують ся в розвідцї Babelon, Les Mendaïtes, leur histoire et leurs doctrines religieuses ув Annales de philosophie chrétienne (1881) Octobre et Novembre. А отсе появила ся й нїмецька проба досліду релїґії Мандеїв: W. Brandt, Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung (1889, Leipzig).

Варто згадати й статю: Kessler, Mandäer у IX т. Herzog-a Real-Encyclopaedie der protestantischen Theologie. Релїґійні представленя Мандаітів дуже замотані, бо се сумішка полїтеістичних, дуалїстичних і монотеістичних ідей, які повстали під ріжними впливами, старими й новими, від халдейських до мусульманських. Але їх уяви про сотворенє сьвіта визначають ся виразним дуалїстичним характером і містять у собі власне елєменти тої сумішки хальдейських тай іранських ідей і образів, про які ми говорили висше, і спеціяльно всї головні елєменти, що входять у склад славянських і тюркських дуалїстичних оповідань, хоть і в инших комбінаціях. По космоґрафіям Мандеїв земля лежить на водї, а по їх космоґонїям ясний бог поручає сотворенє сьвіта другому, якого становище подвійне, але який виходить із области пітьми і більше похожий на Арімана нїж на Ормузда (він має ріжні ймена і тепер ототожнює ся подекуди з архангелом Гавриілом). По декотрим оповіданям сотворенє сьвіта починає ся потопленєм сьвітлих духів у водї або лиш одного з них у темній, вогкій безоднї (Babelon, Octobre, 88). По ріжним мандейським оповіданям сотворенє сьвіта починає ся так: творець ізгущує частину каламітної води тай кидає сей початок суші в океан (Brandt, 35, 53) або висушує вогку безодню і добуває відти порох, який чинить зачаток землї (Babelon, ibid. 88). Чоловік сотворений, по доктрінам Мандеїв, з участю темних сил: репрезентантка пітьми Рухо (щось подібне халдейській Тіямат) у купі з своїми 7 дїтьми пропонує Богови, аби сотворив чоловіка, і дійсно творить його тїло (Brandt, 36), або творець пропонує сам сїмом планетам (які в халдейсько-іранській системі зачисляють ся до злих сил у супереч нерухомим зьвіздам), аби сотворили чоловіка (Babelon, 93—94). Лише що ті творцї не здібні дати душу зробленому ними людському тїлови. Душа вкладає ся чистим представителем ясного прінціпу, так само як у навчанях ґностиків і Манїхейцїв (Brandt, 72; Babelon, 94; Matter, II, 143—144). Потім демонїчні істоти творять фальшиві релїґії та шкідливих зьвірів (Brandt, 38).

---

[1]) Автор Philosophumena каже: „Халдейцї називають Адамом чоловіка, якого вчинила земля. Він лежав без руху, без житя і духу, подібний небесному Адамови, поки остатній не дав йому душі. (Lenormant, Les origines de l' histoire і т. д. I, 41).

Єзіди, яких християне й могаметане називають поклінниками діявола, належать національно до Курдів — іранське племя — і жиють у Горішній Месопотамії та в турецькій і російській Вірменії. Вони описані ріжними европейськими письменниками, напр. Ляйардом (у його книжці Neneveh and its remains, 270—309), Сіуффрі (Notice sur la secte des Yezides у N. Journal Asiatique, 1882, Août, Septembre), російсько-вірменським ученим Еліязаровим (розвідки котрого ми, на жаль, не маємо під рукою), Єлісєєвим (Среди поклонниковъ діавола, в Сѣверномъ Вѣстникѣ 1888, январь і февраль), Ед. Ковалевским (Les Kourdes et les Jésides; по дд. Еліязарову, Єлісєєву та власним обсерваціям у Bulletin de la Société royale belge de géographie, 1890, нр. 2). Дрібні замітки про Єзідів находимо і в N. Journal Asiatique (1873, II, 393—395: Gilbert, Notes sur les sectes dans le Kourdistan) і тамже 1880, I, 78—83. (Une courte conversation avec le chef de la secte des Yezides, ou les adorateurs du diable). Треба памятати в усякім разї, що віруваня Єзідів ще не доволї звісні: книг їх іще нї один учений не читав, тай у розмовах своїх вони не люблять говорити про свою релїґію і супроти чужинців нещирі. Єзідів називають поклінниками діявола тому, бо вони поклоняють ся окрім Богови ще одній особі — Мальк Таус, котрий нагадує подекуди жидівського Сатану, як він повстав після вавилонської неволї, під впливом іранським, і Сатану християнських та могаметанських вірувань. [1]) Єзіди кажуть, що їхній Сатана дійсно согрішив перед Богом тим, що збунтував ся проти него, але він виплатив свій гріх довгою своєю мандрівкою по сьвітї тай дістав знов своє давнє місце коло Бога. (Gilbert, 394). Инші кажуть, що Мальк Таус іще не прощений, але буде прощений (як учать і декотрі персидські книги), а тепер мусимо поклоняти ся йому, так як напр. мусимо шанувати якого царського любчика, що лише на якийсь час посварив ся з царем. [2]) (Ed. Kovalevsky, 179—180).

Такі єзідські віруваня розвили ся мабуть із церванїтських оповідань, які ставлять ся з пошаною до Арімана тай припи-

---

[1]) Єзіди старають ся не називати того Бога по імени: Мальк Таус се властиво імя з'ображеня, яке вони носять підчас своїх релїґійних процесій.

[2]) Сї єзідські уяви про Сатану нагадують нам уяви декотрих Церванїтів, котрі кажуть, що Аріман іразу був добрий і служив Ормуздови (Spiegel, Alterthumskunde, II, 178).

сують йому значну участь у сотвореню сьвіта. Згідно з теперішніми азіятськими, далеко унітарнійшими понятями про сотворенє сьвіта, початок яких бачимо ще в Церванїзмі, Єзіди кажуть, що Бог сотворив найперше все прегарне та ясне, заселив сьвіт гуріями та безгрішними ангелами і вже сказав був, що спочине, коли се явив ся перед ним Мальк Таус і сказав йому: „Твої твори не довершені, бо все в них однобразне, а тим часом рівновага в сьвіті не може бути без пітьми, так само як і день не є без ночи, або пахучість без смороду, ангели без демонів і їх гурій. Добро й красота можуть родити ся лише від контрасту“. [1]) Бог відповів: „Іди й твори!“ — Мальк Таус спустив ся з неба; тїню своїх крил він укрив землю й уселенну і своїм ледяним духом сотворив зло в супереч добру, холод — теплоті, бурю — тишині. Отрійні рослини вкрили землю, хижі зьвірі заселили ліси, чудовища появили ся між людьми, і гріх розвив ся дуже швидко. Тоді появили ся й злі духи та спокусники демони. Коли Бог побачив, що вони йому зруйнували сьвіт, то розсердив ся тай прокляв Мальк Тауса. Той утїк на землю тай став бурлакувати з одної країни в другу. Кождий, хто його пізнавав, лаяв його, гнав і не хотїв його бачити. Лиш єзідський нарід прийняв його і за те буде в свій час надгороджений.

Ув отсих леґендах очивидячки розвиті іранські теми. Але є в Єзідів і инші леґенди, де видко ясно, що вони змішані і з халдейськими аскетичними представленями. Такі леґенди подибуємо в збірнику д. Сіуффі. В одній з них оповідає ся, що в початку сьвіта був океан, серед якого находило ся дерево, сотворене божою силою. Бог жив собі на тім дереві в подобі птиці — незвісно скілько віків. У другій области, далеко від тамтої, був корч рожі, вкритий квітками; на одній з тих квіток находив ся Шейк Сінн або Шейк Гассан ель Басері, котрого Бог витяг був із себе. Бог сотворив опісля своїм блиском архангела Гавриіла, теж у подобі птиці, тай поклав його коло себе на дереві. Трохи згодом запитав ся його: „Хто ти і хто я?“ Гавриіл відповів: „Ти — ти, а я — я“. Сею гордою відповідю архангел хотїв дати Богови порозуміти, що кождий з них має своє спеціяльне значінє і що він, Гавриіл може вважати себе рівним із своїм творцем. Учувши відповідь Гавриіла Бог розсердив ся тай зігнав його з дерева. Гавриіл по-

[1]) Ed. Kovalevsky, 174—175.

летів і почав тяти повітрє своїми крилами. Він бурлакував по всїх сторонах сьвіта. Цїлих кілька віків він летів, але нарештї втомив ся і вернув ся, аби знов сїсти на дерево. Бог його запитав ся знов: „Хто ти і хто я?“ Бурлак знов відповів те саме, що перше і Бог знов його стусонув і прогнав із дерева. Той знов став бурлакувати в пустому просторі, без можливости спочити. Одного разу він зовсїм омлїлий прилетів, сам не знаючи, близько рожевого корча Шейк-Сінна, який промовив, побачивши архангела: „Куди йдеш? І чому так охляв?“ — Птиця відповіла: „Далеко відси є дерево, а на дереві птиця, і всякий раз, коли я трібую сїсти на те дерево, птиця прогоняє мене“.— „А що-ж вона тобі сказала, — запитав ся Шейк-Сінн, — і що ти їй відповів, що вона так поводить ся з тобою?“ — Гавриіл оповів йому, яку мав розмову з Богом. Тодї Шейк-Сінн навчив його, як має поводити ся, коли хоче збути ся клопоту. „Верни ся, каже, до дерева, і коли завдасть тобі (Бог) попереднє питанє, відповіж: „Ти творець, а я твоє сотворінє. Ти переважно годівник, а я твій годованець“. Тодї він позволить тобі сїсти коло себе на дерево“. — Архангел вернув ся до Бога, котрий завдав йому попереднє питанє. Відповідь була згідна з наукою Шейк-Сінна, і тодї Бог запитав ся Гавриіла, хто його навчив так казати? Гавриіл відповів: „Одна особа, котру я найшов на рожевім корчи серед океана“. — „А, відповів Бог, дізнавши ся про кого бесїда, то Господь наш Аль-Уаркані“ (Сіуффі поясняє, що се імя зроблено з арабського сущника, який означує лист і значить: той хто жиє в шумі в листю рожі). Гавриіл лишив ся тодї коло Бога.

В сїм оповіданю старі космоґонічні представленя підпали сильно впливови з боку мусульманських монотеістичних ідей, але видко їх досить ясно. Незалежність Шейк-Сіннового становища і пошана, з якою говорить Бог про него, називаючи його „Господь наш“, доказують, що Шейк-Сінн, се мусїло бути первістно якесь божество, щось мов Цервана, а Бог і архангел Гавриіл мусїли вважати себе його дїтьми, як Ормузд і Аріман. Розмови сих двох божеств у подобі птиць нагадують нам супірництво іранських богів і особливо розмови між Богом і Сатаною в декотрих славянських і тюркських оповіданях. [1]) Із

---

[1]) В однім великоруськім оповіданю лукавий каже Богови: „Но, будьмо рідними братами! ти будеш менший брат, а я старший“. — Бог усьміхнув ся. — „Но, то будьмо, Боже, рівні братя“ — Бог знов усьміхнув

пояснень д. Сіуффі бачимо, що архангел Гавриіл у сім оповіданю стоїть намісць Мальк-Тауса, Сатани або шайтана, як називають християне та Турки діявола, коли говорять про віруваня Єзідів.

Далї д. Сіуффі дає нам як продовженє попереднього, оповіданє, яке було мабуть самостійне, бо не годить ся вповнї з наведеним висше:

Бог сотворив потім инші особи і велике число ангелів, покликав до себе Шейк-Сінна і зробив чайку. Сотворено ще три особи: одна несла чайку на своїй голові, друга кермувала нею, а третя пхала її. Шість осіб сїло в чайку і плили по морю чимало віків. Підчас тої довгої плавби тих шість осіб сварили ся, бо кожда з них думала, що є всемогучим Богом. Се безначальство мало що не стало причиною нещастя. Тодї всї шестеро порадили ся і побачили, що не можливо, аби всї були однакові що до гідности та власти. Нарештї рішили, що лише буде признаний за всемогучого, хто має силу згустити воду так, аж вона ствердне, і хто зможе покласти небесний звід. Після сего рішинця кождий став трібувати зробити воду твердою. Задля сеї цїли вони плавали один за одним ув океанї, але всї їхнї змаганя були марні. Прийшла черга на Бога: той лише плюнув у сьвіт і вода зараз же стала сушею. Коли зробив ся сей переворот, океан сильно захвилював ся. Величезна скількість густого диму вийшла з його глибин і вкрила ввесь простір, так що все було запало ся в пітьму. Тодї Бог, аби виратувати сьвіт від сеї біди, сотворив два великі сьвітила тай зьвізди, і сьвіт осьвітив ся. Потім Бог сотворив небо та зробив рай і ад.

І в сім оповіданю є декотрі точки спільні зо славянськими та турецькими дуалїстичними оповіданями (плавба богів по океану, плаванє в водї), хоть у нїм і не подибуємо головної подробицї: поринаня у воду. [1]) Дуалїстичний характер сего опо-

---

ся. — „Добре, Боже: то ти будь старшим братом, а я буду меншим.— „Іми мене, сказав Бог, за руку по-висше ліктя; тай стисни мене з усеї сили". — Лукавий імив Бога за руку по-висше ліктя, стиснув його з усеї сили, але втомив ся. А Бог стоїть собі і всьміхає ся. Потім Бог імив діявола за руку і той крикнув. Бог перехрестив діявола і той утїк до ада. (Буслаевъ, Очерки і т. д. I, 457; пор. Аѳанасьевъ, Нар. русскія легенды, нр. 14, а потім циганське оповіданє).

[1]) Треба зрештою завважати, що по славянським і фіннотурецьким оповіданям яко результат плаваня в водї виходить не сотворенє сьвіта,

віданя стер ся і може аж потім відновив ся, — що ймовірно, коли звернемо ввагу на замітку д. Сіуффі, а власне що на тім місцї, де вже була впала божа слина, Єзіди й до нинїшнього дня збирають сьвятий порох із землї, який називають „порохом Шейка-Ааді“. Шейк-Ааді, хоть тепер і є мусульманським сьвятцем (на його могилу ходять часто Єзіди і держать коло неї з'ображенє Мальк Тауса в подобі птиці), се нїщо инше, лиш очивидячки персонїфікація самого Мальк Тауса. По віруваням Єзідів Шейк Сааді, появивши ся в подобі мусульманського сьвятця, сказав: „Я істнував і в минулі часи і тепер іду до вас“. (N. Journ. Asiatique, 1880, II, 81). Таким чином сотворенє сьвіта являє ся в повисшім оповіданю дїлом Мальк Тауса, єзідського діявола. В дальшім єзідськім оповіданю, записанім д. Сіуффі, каже ся ось що про сотворенє чоловіка: Бог сказав опісля своїм товаришам: „Ось ми зробили небо, землю, рай і ад. [1]) Тепер треба нам підданих. Я пропоную, аби ми сотворили Адама, але для того треба, аби один із вас згодив ся воплотити ся в него. Хто з вас рішає ся зробити се?“ — Але нїхто не згодив ся. Тодї Бог сказав Шейк-Сінну: „Ти воплотиш ся в Адама“. Шейк зрік ся ще раз і попросив Бога, аби спас його від сего, кажучи, що не хоче жити в такій істотї, яка в усїм своїм потомстві підлягати ме всяким гріхам і наробить усяких можливих переступів. — „Так мусить бути!“ настоював Бог. — „Коли-ж се неминуче, відповів Сінн, то я згоджу ся, але під умовою: аби ти сам привів мене до тїла, яке сотвориш, і вложив мене сам у середину; окрім того аби ти сотворив рай на житло першого чоловіка, в якім я жити му“. — Сї вмови принято. Тодї Бог замісив тїсто з чотирох стихій: вогню, води, повітря й землї. Із сего тїста зробив статую на

а сотворенє Сатанаїла. Так напр. в однім мордовськім оповіданю (Веселовскій, Разысканія, XI, 12) та в однім українськім Бог замісто плавати — дує на піну. (Там же, 59). По грузинським леґендам, про які ще говорити мемо далї, ангели походять не від божої слини, а від слїз божих. У болгарськім оповіданю д. Дрінова діявол походить від божої тїни.

[1]) Ся фраза дає нам підставу догадувати ся, що товариші Бога взяли участь у сотвореню сьвіта так само, як і в Зендавестї верховні ангели, алшостанди помагають Ормуздови творити сьвіт. Мусимо нагадати, що в оповіданю Біблїї не лиш імя Бога (Ельогім) стоїть у многому числї, але в декотрих місцях поставлено в многому числї навіть відповідні глаголи й заіменники при сїм імени. (Битіє, I, 26; III, 22).

подобу чоловіка тай завів у неї Шейк-Сінна. Адам зараз же почав жити і ввійшов у рай. Після того з останків тіста Бог сотворив Еву, яку Адам обіймив же зараз, як лише побачив її. [1])

Щось подібне сему оповіданю про сотворенє чоловіка побачимо в віруванях Мандаітів. Далї подибаємо тойже епізод у болгарсько-богумильськім євангелію Йосифа.

Порівнявши се оповіданє з ученями ґностиків та Маніхеїв, можемо вивести, що в первістному жерелї єзідського оповіданя творцем чоловіка мусїв бути діявол. Душа чоловіка се частина основного божества, або той перший Адам, який вийшов із того божества і впав у первістну матерію.

І так у єзідських оповіданях находимо матеріяли з іранських і халдейських космоґоній, тай ґностичних і маніхейських повірок, які ввійшли в склад і славянських та фінно-турецьких дуалїстичних оповідань. Розуміє ся, що Єзіди ті матеріяли значно змінили тай инакше покомбінували, під напором монотеістичних ідей, особливо мусульманських. [2])

Той напір, як бачимо, мусїв бути слабший в більше північних сторонах, за Кавказом, і через те там находимо межи Грузинами та свояками їх Сванетами декотрі оповіданя, які займають середину між єзідськими та славянськими. А що грузинсько-сванетські леґенди в богато дечому вражаючо похожі на болгарські, то ми й виложимо зміст їх, по змозї повно.

В однім грузинськім оповіданю сказано таке:

„Зразу вселенна була покрита водою. Бог, творець сьвіта, находив ся тодї в „Самкарській“ кручі. Одного разу Він вискочив із неї тай кинув ся у воду: в водї Йому стало студено; він зітхнув і зронив дві сльозї з очий. Слїзки ті перемінили ся в архангелів Михаіла й Гавриіла, з яких перший все стоїть

---

[1]) По одному вкраїнському оповіданю Бог зробив з останка глини дітородний член Адама, після чого Адам захотів, аби йому дати жінку. (Драгомановъ, Малор. нар. пред. и разсказы, 91).

[2]) Покидаючи вже месопотамську країну, зазначимо вривок із халдейської океанїчної космоґонії, який подибує ся в устних переказах сірійських Арабів. У виданю Пріма й Соціна, Der neuaramäische Dialekt des Tür Abdin (II. Th. Uebersetzung, 219) читаємо таке: „Цїлий сьвіт, то було велике море і Христос плавав по водї в подобі птиці. Нарештї дихнув на море і від того небо підняло ся над море і навіть дуже численна риба вийшла з него. Христос обернув ту рибу в зьвізди.

по правім боцї Бога, а другий по лївім. Бог усе низше й низше спускав ся в воду і потопав. Тодї архангели Михаіл і Гавриіл узяли Його по-під руки тай підняли в гору. Вони всї три мусїли якось ізнищити воду та відкрити сушу. [1]) В тій цїли вони взяли ся за такий спосіб: стали дути на воду і якось-то дійшли до безоднї моря, тай стали на пісок. Тут вони завважали слїди якоїсь незвісної істоти. [2]) Бог сказав: „Ходїм за сими слїдами; побачимо, чиї вони й куди нас поведуть". Архангели згодили ся, пішли за поміченими слїдами і дійшли до синього каменя. Коли піднято камінь, відти вискочив Самоель і вхопив Бога за горло тай хотїв його задушити. [3]) Бог затурбував ся й став просити підмоги від ангелів; але й ті не могли визволити Бога. Не було иншого виходу і Бог став просити Самоеля так: „Лише пусти — і проси, що хочеш". — Самоель відповів: „Більше нїчого не хочу, лише побратаймо ся". — Бог згодив ся. Самоель пустив його тай пішов своєю дорогою. Бог із двома ангелами лишив ся на місцї. Взяли ся вони за віддїленє води від землї, але нїчого зробити не могли. Клали вони стїну між водою та сушею, але від напору води стїна падала і вода знов злучувала ся з сушею. Зажурили ся всї три; бачили вони, що праця їх іде марно і не знали що зробити. Архангел Михаіл сказав Богови: „Піду до твойого брата Самоеля, може він навчить, що робити". Бог згодив ся. Ангел пішов до Самоеля і розказав йому, по що прийшов. Самоель дійсно навчив. — „Скажи брату мойому Богови — сказав Самоель архангелови — що по змозї ви з усїх сил обтїсуйте камінє всї три, кладїть стїни і потім валїть їх знов. Се кладенє й руйнованє стїн повторіть чимало раз, і коли воно вам остогидне, то зладьте дві трубі, прикладїть одну к'одній і ви оба ангели дуйте в них із усеї сили. Як ви втомите ся, тодї сам Бог, на скілько позволять йому сили, нехай закричить голосно, і суша визволить ся від води; перша лишить ся на місцї а друга піде в иншу сторону". — Архангел Михаіл подякував Самоелеви за пораду і вернув ся до Бога, котрому розказав усе. Бог і архангели сповнили пропозицію Самоеля: вода пішла окремо і суша

---

[1]) Ось до яких уяв дійшло безперестанне антропоморфізованє старої космічної ідеї про значінє вітру в твореню сьвіта.

[2]) Так у болг. перводруцї; в рос. оріґіналї казки: „чиїсь". — М. П.

[3]) Самоель—ангел смерти в старинних жидівських апокріфах, тотожний з Сатаною.

показала ся. Після віддїленя води від землї Бог за сїм день сотворив усїх зьвірів і чоловіка. Перші люди були Адам і Ева. Бог узяв землю, вдихнув у неї душу тай явили ся Адам і Ева, обоє слїпі. Архангел Михаіл назначив їм місце пробутку, сказав їм, аби поки він не верне ся, нїкого не слухали, тай пішов. Адам і Ева лишили ся самі. Тодї прийшов до них Самоель у подобі цапа і сказав: „Чого ви стоїте тут? Ось коло вас яблінка, лїзьте на неї тай їжте її плід, і ви провидите“. [1]) Ева послухала, вилїзла на дерево, урвала яблуко, вкусила, тай подала Адамови. Обоє провидїли тай засоромили ся своєї голости. За якийсь час прийшов Михаіл, закликав до себе Адама й Еву, але вони не показали ся, бо були голі. Ангел порозумів, що воно за знак і сказав їм, що було би лїпше як би вони були зачекали, тай лишив їх. [2]) Після того розмножило ся потомство Адама й Еви в тій формі, в якій тепер бачимо його. Як би Адам і Ева не послухали Самоеля тай не їли яблок, то їх потомство було би щасливе: воно мало би їду, напиток і одїж за дурно, без працї, і жінка родила би без мук. Після всего, що стало ся, Самоель пішов знов до Бога і яко брат просив його віддїлити йому його частину. Бог не хотїв.— „То пощо-ж ти признав мене за брата? — сказав Самоель Богови. —Коли нїчого иншого не даси, то дай бодай сапіцарі. (Перекладчик леґенди пояснює, що сапіцарі було щось таке, через яке все, що жертвував чоловік

---

[1]) Ми бачили в болгарськім оповіданю, що цап, се сотворінє діявола; Сатана їде на нїм до Бога. Цап уважає ся за сотворінє діявола і в переказах богатьох инших народів (див. український переказ у Чубинського, Труды экспедиціи, I, 79; великоруський у Садовнікова, Нар. сказки Самарскаго края, 251; нїмецький у бр. Ґріммів, Haus und Kindermärchen, нр. 148 і и.). У мусульманських переказах ангел смерти являє ся Адамови в подобі цапа (Weil, Biblische Legenden der Muselmaenner, 42). Може сї представленя мають що спільне з халдейськими представленями про козу, яку вважали за неприятельку лози й пальми. Лозу й пальму Ассіро-Вавилонцї ототожнювали з деревом житя (Пор. Lenormant, Les origines de l' histoire і т. д. I, 75—83). У V. Lajard, Recherches sur le culte etc. de Venus, atlas pl. II, 2 находить ся інтересне з'ображенє, скопійоване з одного вавилонського цилїндра, з якого видко, як коза нападає на дерево житя, тай собаку, яка, як нам бачить ся, поставлена для оборони дерева. (Пор. тамже pl. IV, нр. 12).

[2]) Се оповіданє про гріховний упадок дуже віддалює ся від біблїйного і своїм характером наближає ся більше до оповіданя Бундегеша та турецько-алтайського.

Богови і приносив для принятя при поминках за помершого, належало господареви „сапіцарі“. Бог дав „сапіцарі“ Самоелеви; Самоель проковтнув його тай пішов собі в ад. Минуло чимало часу і народив ся Христос. Остатній, узявши з собою все що було на світї живого, від чоловіка до ховзаків, пішов ув ад. Там його стрітив Самоель. Христос як лише побачив Самоеля, вхопив його за горло, стиснув рукою тай примусив його виплювати з рота „сапіцарі“. Потім іде досить оріґінальна подробиця: як Самоель хотїв задержати Христа в адї, але Христови пощастило вихопити ся. Але ми пропускаємо сю подробицю, бо вона не належить до нашого предмету.

Другий варіянт розбирає трохи замотано, хоть і з деякими інтересними подробицями, першу частину леґенди, але за те повнїйше розказана в нїм історія появи Христа:

„Михаіл і Гавриіл ходили по сьвітї. Земна кора була тодї така мняка, що вони застрягали в нїй по колїна, хоть і ходили на лижвах. Поперед них по землї все котив ся круглий камінь. Бог сказав: „Остогид нам отсей камінь, ану я його розібю!“ Ангели заперечили: — „Не роби сього, бо будемо каяти ся“, сказали вони. Бог не послухав, ударив ногою в камінь тай розбив його. Із каменя вибіг Самоель; ухопив він Бога за горло тай хотїв задушити. Зажурив ся Бог і сказав йому: „Лише пусти, і що хочеш, проси“. Самоель сказав: „Дай менї сьвіт видимий або невидимий, вічний“. Бог відступив йому вічний сьвіт. Самоель попустив ся Бога тай пішов до себе. Ангели сказали Богови: „Погано ми зробили: від тепер душа кождого чоловіка буде в руках Самоеля; поминки по умерших будуть його, і коли про се дізнають ся люди, то чи будуть же славити нас? Ану,—сказали ангели, — здогоняймо Самоеля, тай скажемо йому, аби він, коли Богови народить ся син, відступив йому вічний сьвіт“. — „Гм! коли Богови яло ся мати сина, то нехай і вічний сьвіт буде його“, відповів Самоель. — Ангели вернули ся знов до Бога тай пішли своєю дорогою. По дорозї вони подибали потік, де Марія (Богородиця) щось то прала. Архангел сказав Богови: „Вдихни свою душу в мій кулак, а я піду тай пущу її Марії в рот“. Бог згодив ся. Ангел узяв божу душу в кулак, приніс її до Марії тай пустив їй у рот. Вона зараз же почула ваготу; прийшовши до дому, вона про се сказала матери. Та розпитала її про все і дізнавши ся, в чім діло, наказала їй, аби була обережна. Марія завагонїла тай породила Христа. Після свого розпятя й смерти Христос ізліз

ув ад до Самоеля тай вевів відти душі всїх людий, окрім душі „Маки“. [1])

В обох варіянтах грузинської леґенди, особливо в другому представляє ся договір з діяволом так само, як у болгарській народній леґенді, се б то: договір робить ся між Богом і Сатаною, а не між Адамом і діяволом, як у писаних славянських апокріфах (Тихонравовъ, Памятники отреченной русской литературы, I, 16—17; Пыпинъ, Ложныя и отреченныя сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ соловецкой библіотеки, 93, 211—212; Русскій Филологическій Вѣстникъ, 1887, IV, 174; пор. Liber S. Ioannis apocryphus у Thilo, Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, 888). Ся особливість болгарських, грузинських і подібних їм славянських та фінно-турецьких оповідань дає нам право вважати їх за старші від писаних славянських апокріфів тай за близші до іранських оповідань про договір між Ормуздом і Аріманом (Bundehesch, гл. I; Minokhired у Spiegel, Die traditionelle Litteratur der Parsen, 95—98, 143), анїж до тих книжних апокріфів. Лише в третьому грузинському оповіданю, яке ми знаємо, [2]) договір робить ся між Адамом і Самоелем.

Сванетське оповідане [3]) зберігло в собі декотрі ще старші риси навіть від подробиць грузинських леґенд. Так напр. тут просто каже ся, що Бог і Сатанаіл істнували сувічно. „Був час, — каже сванетська леґенда, — нї неба не було, нї землї, нї того всего, що тепер на них є. Все було вкрито водою, морем. Посеред того моря знимала ся висока круча і в серединї кручі був Бог. Богови навкучило ся бути в скалї лише самому, і він розірвав її на протязї 12 верст і вийшов із неї. Тодї він висушив воду і сумішку води з землею, що була довкола скали, розділив їх на двоє: з одної частини зробив Бог небо,

---

[1]) Що се за Мака, видавець леґенди не поясняє. — М. Др. (В рос. оріґіналї оповідань (по якім я виправив переклад), написано про сю „Маку“ таке: „Коли хто-будь із суспільности нагло щезає, ховає ся де, або коли про кого довгий час нема нїяких вісток, тодї Сванети кажуть про нього: „пропав, як душа Маки“. Ibid ст. LXXX, нотка. — М. П.)

[2]) Всї ті грузинські оповіданя взяті зі „Сборника матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа“, т. X, ст. LXXV—LXXX.

[3]) Сборникъ матеріаловъ і т. д. X, отд. II, 245—251. — М. Др. (Властиво 244—251; при чому сванетський текст надруковано на сторонах 244, 246, 248 і 250, а російський переклад на сторонах 245, 247, 249 і 251. — М. П.).

з другої землю для людий і живих істот. Але живих істот іще не було; тоді від скучности Богови з правого ока капнула сльоза і вона стала архангелом Михаілом, потім із його лівого ока капнула сльоза і став архангел Гавриіл. Минуло богато часу. По наказу Бога на землї сотворило ся богато істот і люди. Бог і його ангели ходили разом по вселенній. Раз у дорозї стрітили вони молодця і запитали ся: „Де ваші мужчини?“ Молодець відповів: „Мужчини пішли шукати сварки“. — „На що-ж їм сварки шукати?“ — „Вони пішли крайню ниву плотом городити, але її знов там попсує хто, і зза неї між нами й ними сварка повстане; для нас було би лїпше, як би ми нашу ниву лишили необгороджену“. — „А женщини ваші де?“— „Вони пішли зичити сліз“. — „Як се сліз зичити?“ — „Так: наш сусїд умер, і вони пішли плакати за ним; коли й у нас хто помре, тоді їх жінки прийдуть до нас за небіжчиком плакати“. — Богато-богато дечого питали ся вони молодця, але на все він відповідав розумно. Дуже полюбив Бог того чоловіка та його розум, і взяв його з собою. На імя було тому чоловікови Юрій (Ґеорґій. [1]) Богато їздили Бог і його ангели по сьвітї на своїх раші (чудесних конях); скрізь висушували для людий воду і нарештї побачили величезний камінь, білий мов сьніг, і пішли в його напрямі; але три його товариші не привели Бога до того каменя, а повели його иншою дорогою. Вернули ся назад, але ангели знов не привели його до того каменя. Тодї Бог сказав своїм ангелам: „Се ваші хитрощі, що ми не могли доїхати, инакше ми найшли би той камінь“. Ангели сказали: „Дуже гарно, ми поведемо тебе до білого каменя, але гадаємо, що окрім лиха й шкоди нїякої користи не буде нам із того, що ми побачимо білий камінь“. — Прийшли до каменя. Бог ударив кнутом камінь, камінь розбив ся і з него вийшов Сатана тай зараз же схопив Божого коня. Бог просив підмоги, — тодї ангели обступили Сатану й стали його питати, хто він і чий він пан. Діявол сказав Богови: „Я та ти — оба ми були в серединї каменя; я та ти — оба ми одного роду (фамілїї, походженя, ґваріш); я серце каменя, як і ти, тому й удїли менї що з уселенної“. Бог запропонував своїм ангелам розсудити просьбу Сатани. Вони роздїлили все на три частини: до одної частини віддїлили всїх живих людий, до другої

---

[1]) Від слів „Раз у дорозї“ нема в болг. перводруцї. — М. П.

душі померших людий, до третьої всїх зьвірів і птиці. Бог вибрав собі людий і зьвірів, сатана душу чоловіка; але при тім ангели додали одну вмову, — вони сказали сатанї: „Сатано, ти дуже не радуй ся. Знай, що душа чоловіка буде в твоїх руках лише доти, поки Богови не вродить ся син, котрий і спасе від твойого пановання душі померших людий“. Сатана відповів, що поки Богови народить ся син, то мине богато, дуже богато часу, і йому сего буде досить, і він іще чимало людських душ притягне до себе. — Сатана зробив ад і обвів його довкола стїною, в одному місцї лишив дірочку, якою і входили душі людий; у пеклї було богато діяволів: вони за показом старшого Сатани всяко мучили душі. Чимало часу минуло, коли оттак мучила ся душа чоловіка в адї; але настав час, коли мусїв народити ся Син Божий. Бог ізмилосердив ся над душами людий і забажав ту вмову сповнити, котра між ним і Сатаною була заключена при діленинї вселенною. Бог і його ангели зробили на те раду; всї висловили свої гадки; один ангел сказав, що він знає двоє праведних подругів, у котрих є одна донька, на імя Марія. Тодї Бог узяв яблуко, вдихнув туди свою душу тай віддав ангелам. Вони взяли яблуко тай пішли до дому Марії. Марія була (дуже) пречиста дївчина: тодї в тій сторонї не було такої на всї боки (всїм) доброї дївчини, як Марія. Ангели дійшли до дому Марії, але її не було дома: вона прала шмате коло жерела. Ангели пішли туди. Архангел Гавриїл, не показуючи ся, підкинув дане йому Богом яблуко. Марія взяла яблуко і вкусила його тричі, але укушеня слїди таки не лишили ся на яблуцї; нарештї Марія поклала його в пазуху. Тодї архангел Гавриїл явив ся Марії тай сказав: „Радуй ся, Маріє, що укушенєм яблука в тебе ввійшов Сьвятий Дух. Ти зачнеш і породиш сина, він буде Христос, і через те будь сьвята і бережи ся всего того, чого не любить Бог“. Марія зачудувала ся сїй вістцї (слову) ангела, але потім дуже прославляла Бога. — Дійсно, як ангел сказав Марії, так і стало ся: в свій час Марії в Вифлеємі містї народив ся син. Христос дуже швидко ріс і такий розумний був, що всї чудували ся. Одного разу Христос охрестив ся і потім почав учити нарід і лише добру вчив усїх. Ясно викладав народови, хто є правдивий Бог і його закони (бажаня). Двічі на проповіди Христос сказав народови: „Ми мусимо великі тягарі піску переносити!“ Нарід не порозумів отсих слів. На другий день знов повторив Христос отсї слова. Тодї один молодець сказав: „Учителю наш, ми не

порозуміли, поясни їх гарно, і ми зробимо (сповнимо)". Тоді Христос сказав: „Ідіть усі за мною!" Нарід пішов за ним. Христос привів їх усіх до ада, зруйнував його тай вивів відти померших і відвів їх у рай; рай приладив наперед Бог. Таким чином Христос побідив Сатану і зруйнував його царство — ад. „О преславний Христе, які діла ти зробив!"

Розглядаючи наведені висше грузинські оповіданя (які не важко відновити цілком через зведенє до купи ріжних їх подробиць) і рівняючи їх до болгарських тай алтайських, можемо дійти ось до якого висновку: Грузинсько-сванетські оповіданя, се просто популярна відбитка книжних дуалїстичних оповідань — від халдейсько-арабських і вирослих на їх ґрунті навчань ґностиків, Маркіонїтів, Манїхейців і т. д. Ми бачимо в подробиці про божу слабість те саме, що подибуємо в уступчивости Ормузда перед Аріманом або першого Еона (першого Адама) перед Сатаною. Ті сліди показують, що роблено ріжницю між верховним Богом і творцем видимого сьвіта (старозавітний Бог ґностиків); вони доказують і істнуванє представленя, що сьвіт був відданий у власть діявола перед появою верховного Бога або першого Еона в особі Христа і т. д. Лише що відповідні тим навчаням образи змішали ся в народнїх оповіданях, так що напр. роля верховного Бога виходить тут розділена між Богом і Самоелем. В усякім разї саме істнованє подібних оповідань у Закавказчинї, куди не міг дійти нї славянський нї турецько-алтайський вплив, промовляє виразно за тим, що ті оповіданя не можуть бути північного походженя — нї славянського, нї фінського, нї турецького, — а навпаки, мусять бути доведені до жерел південнїйших і при тому старших нїж апокріфи славянські — поперед усього до жерел ірано-халдейських. А що закавказькі оповіданя богато девчому схожі до тотожности зо славянськими, особливо з болгарськими та тюркськими, то маємо ще одну підставу більше вважати, що остатнї вийшли з ірано-халдейських жерел.

А в тім мусимо завважити, що в закавказьких оповіданях нема найменьшого слїду з епізода про поринанє творця-діявола в море, аби взяти відти основу для суші, — епізод, який подибує ся в Мандейських оповіданях. Віддїленє води від суші за порадою Самоеля лише здалеку нагадує нам епізоди в славянських та тюркських оповіданях про участь діявола в сотвореню сьвіта. Гадаємо, що ся ріжниця закавказьких оповідань від славянських і тюркських вийшла через атрофованє відповідних

епізодів у закавказьких леґендах під впливом гірсько-континентальної обстави житя Грузинів і Сванетів. Сю атрофію бачимо і в другім болгарськім оповіданю (д. Дрінова), не вважаючи на те, що його схожість із першим (Обштъ Трудъ) не може підлягати найменьшому сумнївови. А що власне в другім болгарськім оповіданю находять ся в кінці подробиці дуже схожі з подробицями закавказьких оповідань, а рівночасно початок його близький до закавказьких леґенд, то маємо ще більше право здогадувати ся, що в первістній своїй формі болгарські та закавказькі оповіданя були майже тотожні і значить, мусїли вийти із спільних жерел.

Далї стрібуємо прослїдити походженє славянських оповідань і спеціяльно болгарських під впливом закавказьких, а тепер скажемо лише кілька слів про анальоґії єзідських і закавказьких оповідань із декотрими славянськими представленями, особливо з галицькою колядкою про голубів-творців. Годї не признати схожости між отсими голубами та птицями-творцями в єзідськім оповіданю, тай треба не пропускати без уваги коінціденції каменя, з якого (в галицькій колядцї) були сотворені небо й небесні сьвітила, з каменем, у якім (по грузинсько-сванетським оповіданям) жили первісно Бог і Сатана (синїй камінь галицької колядки — lapis lazuli, що так цїнив ся в Халдеї). Присьпівка в галицькій колядцї: „Подуй, Господи, духом твоїм по земли“ відповідає дутю Бога й ангелів у початку першого грузинського варіянта та дутю Христа на море в сірійськім оповіданю збірника Соціна. Нарештї мусимо порівняти й єзідський епізод про пробуток Шейк-Сінна (про його верховну божественність ми вже говорили висше) в рожевому цьвітї з українськими оповіданями, де говорить ся, що зразу Бог сотворив Адамову жінку з рожі, коли-ж Адам не хотів узяти такої жінки, то Бог сказав йому: „Я її дам сину свойому за матїр“ (Чубинський, Труды экспедиціи I, 145—146). Шейк-Сінн нагадує й царя двоголових велитнїв, до якого Бог звернув ся за порадою, як би йому перемогти велитнїв. Цар радить, аби той знищив їх потопою (Revue Internationale, 1888, Juin, Mythes et croyances paiennes de l' Ukraïna, по Рулїковскому).

Все те дрібницї, але вони показують, що месопотамські та закавказькі понятя мали деякий вплив на українські, хоть і важко тут означити дороги того впливу. З нагоди дерева, на якім сидять у галицькій колядцї голуби-творцї, висловлено доси чи-

мало здогадів, між иншим і Веселовским у його розвідках про сьвітове дерево. Ми завважаємо, що при порівняню ріжних уяв про сьвітове дерево задля найденя їх ґенеальоґічної звязи, треба давати перéд халдейським тай іранським образам, бо вони старші і засьвідчені документами. [1])

Між мадярськими циганами записано оповіданє про сотворенє сьвіта, яке представляє деякі риси схожі з єзідськими і грузинськими, тай з алтайськими. Але є в нім декотрі ще старші подробиці, по всій імовірности, іранські:

Тоді як не було нічого на землї й ніде, окрім величезної скількости води, Бог загадав зробити сьвіт, лише не знав, як узяти ся за діло. Загнїваний, що не може найти початку і ще більше, що не має брата, з яким би порадив ся, він кинув у воду палицю, якою підпирав ся, ходячи по облаках. Що йно впала палиця у воду, зараз виросло на тім самім місцї велитенське дерево, якого корінє спускало ся в морські глибини. На одній галузї того дерева сидів діявол, котрий тодї був білий, як сотворений опісля Богом чоловік.

— Божічку милий, братїку любий! — сказав діявол і всьміхнув ся, — менї дійсно жаль тебе! У тебе нема нї братчика, нї товариша. Добре, я стану тобі братом і товаришем.

— О, нї! — відповів Бог, — ти не можеш бути менї братом, нїхто не може бути менї братом. Будь моїм товаришем.

Девять день після сеї розмови, коли Бог іще не був сотворив сьвіта не знаючи, з чого почати, він завважав, походжаючи з діяволом, що остатнїй не дуже то по-приятельськи ста-

---

[1]) Пор. вавилоно-асірійські з'ображеня далї в додатку, а в Бундегешу окрім наведеного висше уступу гл. XXVII про дерево серед моря Вурукаша, в якім є насїнє всїх рослин і первістного моря. Старі халдейські представленя про сьвітове дерево зберігли ся у Мандейців, сьвященна книга яких обіцяє праведникам, що вони побачать дерево Сетарван (тїнисте) в области висшого житя... Et qui abhis vindicaverit, ascendet, Vitam Summam in suo habitaculo visurus, vitem puram sam et starvan, unde extitit, visurus, vitem Schor visurus, et in hujus cacumine, tractu et celsitudine habitaturus" (Norberg, Codex Nasaraeus, III, 68–69). Перекладач Мандейської сьвященної книги пояснює Setarvan — arbor umbrifera, in sede Vitae Summae vigens (op. cit. Onomasticon, 117, 111). Лоза, якій в арійській традиції відповідає рослина гаома (asclepia acida), се дерево релїґійної екстази і відповідає дереву пізнаня добра й зла. Мандейська традиція зберігла таким чином ясно ріжницю між обома деревами, які подекуди змішані в жидівських переказах. (Пор. Битіє, II, 9—17; III, 3—20).

вить ся до него. Діявол не дурний завважив, що Бог йому не вірить і через те сказав:

— Братіку любий, ти може гадаєш, що ми собі не приятелї? Кажи, сотвори ще одного, аби нас було три.

— Легко тобі говорити: сотвори другого, сказав Бог, дуже загнїваний, — сотвори ти, коли ти такий розумний.

— Егеж, але я не здібний до того дїла,—сказав діявол,—а то я давно сотворив би прегарний і широкий сьвіт. Яка користь із мойого бажаня, коли не знаю, братіку любий, як узяти ся за се дїло.

— Гарно, — сказав Бог задумавши ся і почіхавши ся в потилицю, немов би щось нагадав собі, — я сотворю сьвіт, але ти мусиш помогти менї. Іди швидше, не гай часу, спусти ся у воду та принеси менї зо дна жменю піску, зробимо з него землю.

— Чи так — сказав діявол прикинувши ся дурником, — а як же ти се зробиш? Я не розумію.

— Я скажу своє імя і пісок сам ізробить ся кулею, — відповів Бог. — Але швидше принеси піску.

Діявол пірнув у воду тай сказав сам до себе:

— О, я не такий дурний, аби дати другому сотворити сьвіт. Я сам його сотворю, сказавши своє імя.

Дійшовши до дна води діявол нагріб піску обома руками, але сказавши своє імя мусів кинути пісок, бо той попік йому руки. Вернувши ся діявол сказав Богови, що не може найти піску.

— Іди, шукай, та принеси, як я тобі казав.

Девять день діявол усе казав, що не може найти піску; він брехав, бо все хотїв сотворити сьвіт із піску в водї та вимовляв своє імя — але за кождим разом опарював ся; пісок робив ся все горячійший та горячійший і почав його палити, так що той вернув ся чорний як вуголь.

Бог побачивши діявола сказав йому:

— Ти, як бачу, почорнїв, ти був менї злим приятелем; бігай же та принеси менї піску з води, але не вимовляй уже свого імени, бо пісок іспалить тебе зовсїм.

Діявол пірнув у воду і зробив, як йому було казано.

Бог узяв пісок, вимовив своє імя, сьвіт був сотворений і діявол дуже зрадував ся.

— Тут, — каже він сївши під тїнисте дерево, — під отсим деревом я житиму, а ти, братіку любий, пошукай собі иншого житла.

Ся погань так розсердила Бога, що він сказав:

— Ах ти зайдо якийсь, чекай, я тебе навчу розуму. Забирай відси!

В ту-ж мить великий бик вискочив із корча, застромив діявола на свої роги тай побіг із ним по широкому сьвіті. Зо страху й болю діявол почав так голосно кричати, що з дерева відколювали ся трісочки і стали людьми.

Отак то Бог сотворив сьвіт і в нім людий з підмогою діявола.“ [1])

Хоть мадярські та трансільванські цигани й жиють у сусідстві зі Славянами і навіть окружені ними, то треба виключити здогад, аби цигани могли перейняти наведене висше оповіданє від Славян з огляду на великі ріжниці того оповіданя від славянських. Рівночасно такі риси в циганській леґенді, як випливанє діявола з безодні (пор. грузинські оповіданя), сварка його з Богом на дереві, жара водяного дна (пор. єзідські перекази) зближають отсю леґенду з месопотамськими та закавказькими, а походженє людий від дерева та бугая, що нищить діявола (той бугай, се подоба чудесних зьвірів, в тім числї й бугаїв, які побіджують сотворіня Арімана в Бундегешу, гл. XIX) промовляють ясно про іранський вплив у циганськім оповіданю. [2]). Очивидячки цигани занесли основу наведеного висше оповіданя із свойого пробутку в ірано-месопотамських сторонах. Початок циганьского оповіданя (зо сьвітовим деревом, яке виростає з води, та діяволом на галузї) робить вражінє чогось

---

[1]) Journal of the Gypsy-Lore Society, vol. II, нр. 2, April 1890, Gypsy anecdotes from Hungary by Wlad. Kornel, 67—68. Варіянт отсего оповіданя поміщено в збірнику H. v. Wlislocky, Märchen und Sagen der transilvanischen Zigeuner, Berlin, N-o 1: Die Erschaffung der Welt; сей варіянт коротший. Не можемо при сій нагоді не виразити бажаня, аби найшов ся хтось, хто зайняв би ся спеціяльно збиранєм пісень і казок болгарських Циган.

[2]) Сей вплив не може зачудувати нікого після богатьох фактів, зібраних напр. д. Кунавіним підчас своїх дослїдів над циганами в Европі, Азії тай Африці (пор. у Journal of Gypsy-Lore Society, 1890, 2—4, Kounavine, Materials for the study of the Gypsies, by Dr. A. Elyseeff, з Извѣстій Русск. Геогр. Общ. 1882). В циганських оповіданях є навіть імя Арімана—Anromori (Angromaynius). Очивидні слїди з іранської леґенди про Вара (рай) і Джемшіда та з ірано-халдейських уяв про сьвітове дерево видко в оповіданю трансільванських циган: Wlislocky, op. cit. нр. 7: Der Baum, den allerlei Jammer traf.

цільнїйшого та старшого, ніж відповідне єзідське оповіданє: він нагадує нам льотус серед океана та сидячих на нїм богів в індійських переказах, [1]) так що се циганське оповіданє може показати нам, як зайшла основа займаючих нас оповідань із Індії в іранськo-халдейську область.

В усякім разї даних, які представляють ся в виложених висше оповіданях алтайських, мандейських, єзідських, закавказьких і циганських, доволї, бачимо, на те, аби переконати нас, що основа займаючих нас дуалїстичних оповідань повстала наконечно власне в ірано-халдейській частинї передньої Азії.

Додаток до §. Ш. Про віруваня Єзідів. [2])

Шейк-Аді та Мелєк Таус. — Періоди твореня. — З'ображеня на храмових стїнах: сьвітове дерево та хрест, змія та дерево. — Змія спасає Ноя. — Слїди мітраїзму. — Трепета.

Після того, як половина нашої працї була надрукована, вийшла книжка J. Menant, Les Yézidiz. Там є декотрі нові дані про віруваня того народу, про які тут варто згадати. Коли Анґлїчанин Беджер (Badger, Nestorians and theirs ritual) питав ся одного духовника Єзідів про шановані ними особи, той відповів йому між иншим, що Шейк-Аді не має батька, а походить від сьвітла і не вмре; він творець добра, а творець зла є Мелєк-Таус; він тепер упав, але з часом помирить ся з добрим богом і той дасть йому инше місце. Подібно Бундегешу й и. Єзіди вірують у періоди твореня (Menant, op. cit. 90—92, 87). На стїнах головного храма Єзідів находять ся ріжні різьбарські з'ображеня, значіня яких Єзіди тепер або не розуміють або не хочуть поясняти чужим. Між тими з'ображенями звертає нашу увагу: з надвору на стїнї храма на зверхнїй стїнї з'ображенє на самім версї над дверми двох голубів коло знака дерева (сьвітового), а з правого боку один над одним, низше два голуби, низше дві собаки коло такогож дерева, означеного хрестом, а ще низше по тім же боцї з'ображенє змія й дерева; коло змія гребінь, як бачить ся, символ женщини, який подибує ся і в инших з'ображенях у купі з па-

---

[1]) Порівняй і оповіданє про потопу в Wlislocky, op. cit. пр. 3, Die Sündflut, — очивидну відбитку з індійського варіянта на халдейськім оповіданю.

[2]) Відси є вже рос. оріґінал розвідки (де однако змісту, надрукованого зараз петітом, нема). — М. П.

лицею — як ми гадаємо, символ мущини. На внутрішній стіні храма цікаве з лівого боку дверий подвійне з'ображенє сьвященної рослини з подібними зміям ґірляндами над ним, а ще низше подібне з'ображенє, більше схематичне. (Див. далї — в додатку — два рисунки, взяті Менаном від Беджера, Nestorians, I, 107). З'ображенє змії належить до найстарших частин храма. Єзіди не поясняють того з'ображеня, але розказують, що коли Ной плавав у своїм ковчезї, то дно ковчега прибило ся вершком гори Сінджар, і він був би потонув, як би Ной не упросив був змію лягти на місце відбитої дошки. Цікаво, що таким же чином змія спасає ковчег, який перегриз діявол, перекинувши ся в миш, і в мадярській леґенді про потопу, цікавій окрім того й своєю мізоґінією (H. v. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 103). Так само в українських оповіданях ковчег Ноїв спасає смок (неїдовита змія), і за те Бог відняв у неї трійло. (Ивановъ, Изъ области малорусскихъ народныхъ легендъ, Этногр. Обозр. 1893, нр. 2, ст. 71—2). Не зважуємо ся висловити, в якій звязи находять ся сї представленя з подробицею в тих індійських варіянтах оповіданя про потопу, в якому змія була кермою корабля Ману. [1])

Сонцепоклонство у Єзідів очивидячки нагадує ірано-халдейський мітраізм, який був так розпросторений і в Европі в римські часи, яко культ Непоборного Сонця, Мітри. І в Софійськім Музею при народній бібліотеці є два релєфи, які представляють звичайне зарізанє Мітрою бика для сотвореня сьвіта з досить оріґінальними подробицями. Те зарізанє бика богом сонцем, замісць Арімана, який у Бундегешу нищить первістного бика, показує на зміну старих іранських вірувань при їх русї на захід, через Месопотамію. Єзіди, котрі поклоняють ся сходячому сонцю і доси, як мітраісти, обожають і вола, котрого називають посередником між богом і чоловіком, яким був у Іранців Мітра-Сонце (Menant, 117—8). [2])

Із єзідських вірувань, інтересних для порівняня зо славянськими, зазначимо віруванє про трепету (populus tremulus). Єзіди вважають се дерево сьвященним, кажучи, що хрест Ісусів був зроблений з неї (Menant, 86). В українських ві-

---

[1]) Сего реченя нема в рос. оріґіналї. — М. П.

[2]) Цікаво порівняти зо звичайними релєфами Мітрасумів ассірійське з'ображенє, на якому між иншим він стоїть перед сьвітовим деревом (Lenormant, Histoire ancienne de l' Orient, IX éd. I, 36).

руванях трепета являє ся деревом то сьвятим, то проклятим. То про неї розказує ся, що вона сотворена спеціяльно Богом і через те забивають кіл із трепети в могилу або в трупа відьом і упирів, то власне за сей ужиток вона вважає ся проклятою. До того додають, що коли Йосиф і Марія тікали від Ирода в Єгипет і ховали ся під трепету, то всї дерева замовкли, окрім трепети, яка одна рухала далї листом, — або-ж, що на трепетї повісив ся Юда. Остатнє віруванє переносить ся иноді на бузину, при чому дехто каже, що на бузинї повісили св. Варвару. В инших місцевостях кажуть, що з верби були зроблені цьвяхи на розпятє І. Христа (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 76—77).

Всї такі віруваня — відгуки східнїх, як єзідські, і у нас в Европі попсовані й переплутані. Ми не маємо тепер підстави спиняти ся довго коло них і обмежаємо ся кількома вказівками на звязь подібних славянських вірувань зо східними, з нагоди вірувань єзідських. Так коло Каіра показували европейському путникови Тевено сікомору, в якій сховала ся Богородиця з Христом (Brunet, Les Evangiles apocryphes, 102—103; пор. пробуток матери Рами в дереві, Journal Asiatique, 1847, 487). Для поясненя походженя вірувань про дерево, яке служило на смерть Ісуса, Юди й т. и., цікаво буде дати тут виписку з незвичайно рідкої жидівської розвідки проти християн, Toldos Jeschu, яку видав у латинськім перекладї Wagenseilius, Tela ignea Satanae, hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam Religionem libri Anekdotoi (Altdorfi Noricorum, 1681). В тій розвідцї (ст. 18) між иншим оповідає ся, що коли Ісуса побили камінєм і потім казали повісити, то не було дерева, котре могло би його вдержати (Ісус представлений в сїй розвідцї яко сильний чарівник). Ученики Ісуса стали хвалити ся тим. Але Юда (котрий представлений у книжцї ще сильнїйшим чарівником) ізробив так, що тягар Христового трупа вдержав великий корч капусти, що виріс у його садї (brassicae caulis ingens).

Із такого ж жерела можна вивести й сербське віруванє про смродльанку, що мала перше оливи, але потім була проклята Богом, коли якийсь цар повісив на нїй праведного чоловіка. (В. Караџић, Живот и обичаи српскаго народа, 231).

У болгарських колядках трепетлика проклинає ся ріжними сьвятими з инших мотивів, ніж в українських віруванях, напр. Іваном Хрестителем за те, що не втихла в часї хрещеня

„млада Бога“ (Сборникъ за нар. умотв. I, отд. III, 5—6), сьв. Іваном за те, що не втихла, коли на його бенькетї зьвізда сьпівала (Илиевъ, Сборникъ за нар. умотвор., обичаи й т. д., 148—149), сьв. Петром за подібне (таж же, 84). Схожа пісня у Сербів (Караджич, Живот и обичаи српскаго народа, 230—231).

Про ріжні прокляті дерева див. ще у Веселовского, Разысканія, VII, 245. [1])

IV.

Можливість заходу дуалїстичних леґенд про сотворенє сьвіта в Болгарію з передньої Азії через Вірмен-павлїкіян. — Відносини болгарських дуалїстичних оповідань до космоґонїчних представлень богумилів; богумильські космоґонії по Зіґабену та Liber S. Joannis. — Оповіданє про гоголя-Сатанаіла в великоруських апокріфах „О Тиверіадскомъ озерѣ“ і „Свитокъ божественныхъ книгъ“. — Питанє про відносини тих апокріфів до старих болгарських апокріфів. — Незвістність у Сербів оповіданя про дістанє Сатанаілом із моря частин землї задля сотвореня Богом суші. Осібність сербських оповідань про поринанє в море діявола Дукляна. Болгарський тай український варіянти тих оповідань. Іранські оповіданя про поринанє Афразіаба. — Ослаблене словінське оповіданє про сотворенє суші з зерна піску, добутого з моря.

Переходячи тепер до огляду розпросторення дуалїстичних оповідань про сотворенє сьвіта в Европі, мусимо найперше спинити ся на болгарських оповіданях.

Не важко завважати, що всї їх складові елєменти находять ся в тих азіятських оповіданях, які ми оглянули висше, особливо в месопотамських і закавказьких. Незвичайно важно, що хоть в остатнїх океанїчні мотиви тепер і ослаблені, в порівняню з болгарською леґендою „Общого Труда“, але супірництво Бога й Сатанаіла та народженє сина божого, котрий має вернути перевагу божій сторонї, розказано в закавказьких леґендах до того схоже з болгарськими, що неминуче повстає питанє про перейнятє. Се питанє мусить бути рішене в користь здогаду про перехід тих леґенд від Закавказцїв до Болгар, бо документно звісно, що не лиш у Болгарію були перенесені навчаня дуалїстичної вірменської секти павлїкіян, але й самих тих Вір-

---

[1]) Горішнїй додаток написаний і надрукований після IV-ої глави сеї частини розвідки. — М. П.

мен-павлїкіян не раз переселяли византійські імператори в Болгарію, де вони й зберегли до остатнього часу імя павлїкіян, хоть тепер і стали що до мови Болгарами, а що до релїґії від XVII ст. римськими католиками.[1])

А в тім треба доконче означити докладно степень схожости наведених висше устних болгарських леґенд із навчанями павлїкіян і звязаних з ними богумилів. На скілько знаємо ті навчаня з середньовічних памяток, головно обличительного характера, тай з апокріфів зложених під впливом тих навчань, то треба признати, що устні болгарські дуалїстичні леґенди схожі з тими навчанями лише в подробицях. Ті загальні тези: віра в дуалїзм сотвореня, при чому творенє видимого сьвіта приписує ся Сатанаілу. [2]) Але поза сю загальну схожість специяльні представленя про сотворенє сьвіта зовсїм ріжні в устних болгарських леґендах і в віруванях павлїкіян-богумилів.

Можна сказати, що в устних болгарських оповіданях дуалїзм ослабдений більше, нїж навіть у поміркованих богумилів, котрі признавали діявола не сувічним Богови, а сотворінєм його, яке потім повстало проти нього. Так у другім болгарськім оповіданю (Период. Списание, 1884, VIII, 124—126) Бог ізразу істнує сам, а потім із його тїни походить діявол. У першім оповіданю („Обштъ Трудъ") — цїльнїйшім — що правда, нема розмови про сотворенє Богом діявола, але за те ініціятива твореня землї належить Богови, а діявол грає при тім ролю служебну і навіть понижаючу. За те в продовженю обох оповідань кидає ся в очи слабість Бога, в порівняню з діяволом, який побіджує ся аж сином божим у першім оповіданю й ангелом у другім. [3]) Ясно, що основи устних болгарських оповідань

---

[1]) Про вірмено-малоазіятських павлїкіян і секти й відносини до них богумилів див. Doellinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter. 1890.

[2]) Найдокладнїйша історія й огляд вірувань богумилів зроблені у Rački, Bogomili i Patareni, в Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti kn. VII, VIII i X. Із нових оглядів треба згадати поперед усього Иречка, Исторія болгаръ і Пыпина, Исторія славянскихъ литературъ, I.

[3]) Обі сї особі можна звести до одної, бо, по навчаням богатьох ґностиків, як і богумилів, Христос, син божий, одна особа з ангелом Михаілом. Побачимо далї, що в однім українськім (чернигівськім) варіянтї оповіданя про боротьбу ангела з діяволом перший і названий Михаілом.

розвивали ся швидше паралельно до навчань богумильських книжників, під впливом устного ж заходу в Болгарію передньо-азіятських космоґонічних леґенд, ніж просто на ґрунті навчань тих книжників, хоть розуміє ся, можливий здогад і про зміну тих навчань у популярнім околї, особливо з бігом часу, довгого після здавленя з'орґанізованих богумильських громад. Як би не така велика схожість болгарських оповідань із передньо-азіятськими, ми приписали би остатній обставині більше значінє, ніж першій, але через ту схожість даємо більше значіня першій.

В усякім разї дуже цікаво, що літературні жерела, з яких можемо зложити собі понятє про павлікіян-богумилів, не дають нам нічого подібного до оповіданя про сотворенє суші з частин землї, принесених для Бога діяволом із моря. З тих жерел найбільше мають у собі леґендарного елєменту обличеня византійського богослова Евфімія Зіґабена тай апокріфічне Откровеніе Іоанна богослова, які ширили ся серед богумилів і їх західнїх братів.

Зіґабен написав спеціяльну розвідку Проти Богумилів[1]), де досить докладно викладає їх навчанє, переважно помірковано-дуалїстичної згоди, по якій Сатана був син божий, як і Слово Христос, і при тому старший, але повстав проти батька, тим часом як Слово-Христос лишив ся вірний йому. За повстанє Сатана був скинений з висшого неба, сотвореного Богом. По словам Зіґабена богумили кажуть: „Ізкинений з висшого сьвіта Сатана не міг сидїти на водах, бо земля була невидима й невладжена, але що він мав божественну форму й здібність твореня, то прикликав ангелів, котрі впали разом із ним, і піддав їм сьміливости й сказав: Бог сотворив небо й землю... зроблю й я, другий Бог, друге небо й усе инше в такім самім порядку. І сказав він: нехай буде твердь і т. д. Потім, коли зробив Адама з землї, змішаної з водою, то поставив його просто, через що вохкість потекла в праву ногу й витекла крізь великий палець на землю, де дістала форму змії. Сатанаіл зібравши свій дух *(πνευμα)*, вдув у тїло (Адама) житє, але дух перейшов через порожне місце в праву ногу (тїла Адама) й великий палець і ввійшов у вючу ся вохкість, котра зараз же діставши житє й відпавши від пальця, стала змією

---

[1]) Поміщена між иншим у Migne, Patrologia Graeca. Panoplia Dogmatica, tit. XXVII. (Так у рос. оріґ.; у болг. перводруцї докладнїйше: Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 128 і т. д (М. П.).

й почала лїзти як змія... Тодї Сатана післав послів до доброго батька попросити його, аби він прислав свій дух *(πνοήν)*, і обіцяв, що чоловік, коли дістане житє, буде спільний їм обом і що його потомство наповнить ті місця, відки вигнано ангелів (збунтованих)... Потім Сатана сотворив і Еву, злучив ся з нею й породив Каіна, а вже опісля від Адама народив ся Авель. (§. 7.).

Ми бачимо тут деякий натяк на початок першого болгарського оповіданя в згадцї про те, що зразу перед Сатаною була вода, але далї між богумильським оповіданєм Зіґабена та устним болгарським нема нїчого спільного, хоть за те богумильська історія сотвореня чоловіка й схожа з месопотамськими, котрі ми виложили. У Болгар, як і в богатьох инших народів, є оповіданя про те, як Сатана старає ся марно сотворити чоловіка,— оповіданє може спонукане тими самими понятями, що й богумильське, але з иншою фабулою: діявол, бажаючи сотворити чоловіка на подобу сотвореного Богом, лїпить вовка, та й того не може оживити; Бог радить йому закричати: встань, зз'їж мене! Вовк ожив і укусив діявола за ногу. [1])

В подібних відносинах до месопотамських тай устних болгарських оповідань стоїть і повість богумильського відкровеня Івана.

Сей інтересний апокріф найдено в латинськім перекладї у провансальських вірних богумильства, катарів у Каркасонї, куди його принесено з Болгарії в XII ст.. по сьвідоцтву сучасного єретицького єпископа. Надруковано його в перше у розвідцї Benoit, Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Berbets. Paris, 1691, I, 285—296; потім передруковано у Thilo Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, 1832, 854 і д. Недавно Деллїнґер дав иншу, зрештою дуже близьку версію з віденьського рукопису з варіянтами з другої (Döllinger, Beiträge

---

[1]) Шапкаревъ, Български нар. приказки и вѣрованія, 9 — 10. Французький переклад його й наші примітки до нього див. в Mélusine, 1888, нр. 12. Пор. Веселовскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VI—X, 328—332, 458, 459. Подібне українське оповіданє див. у Чубинського, Труды экспедиціи, I, 145. Вихідною точкою подібних оповідань можна вважати іранське представленє про сотворенє Аріманом вовка в опозиції до сотвореної Ормуздом собаки. (Vendidad, VIII, 1, 113—114; Spiegel, Avesta, I, 197; Spiegel, Eranische Alterthumskunde, II, 145 і д.), але в теперішній своїй формі ті оповіданя, розуміє ся, сильно змінені проти староіранських, коли вони й були коли будь.

zur Sektengeschichte des Mittelalters, Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, 85 — 92). Іще Тільо висловив здогад, що вказаний в однім катальозї кінця XVIII ст. (J. Aloys Mingerelli, Catalogum Bononiae a. 1784 editum, p. 298) грецький рукопис *Προσελθὼν ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῷ κυρίῳ εἴπων*, який находив ся в часї зложеня того катальоґа в бібліотецї сьв. Марка в Венеції (Codex characeus sec. XVI, num. CXXVIII), се грецька копія (може й оріґінал) того апокріфа. Але на диво, доси нїхто не стрібував найти й видати ту копію, тай не звісно, чи є вона тепер.

Той апокріф, названий у Тільо Liber S. Ioannis apocryphus, а в віденьській копії Питаня Івана (Ioannis et Apostoli et Evangelistae Interrogatio in coena sancta regni coelorum de ordinatione mundi, et de Principe et de Adam) викладає в формі відповідий Христа на питаня Івана в часї тайної вечері історію сотвореня сьвіта, втїленя Христа і далї будучого страшного суду. Що до своєї загальної рамки, то болгарське устне оповіданє „Общого Труда“ можна зближити до того апокріфа, як його устну паралелю. Але в подробицях між сими двома оповіданями великі ріжницї.

В книзї Івана любий Христови апостол питає ся учителя зразу: хто зрадить його? і діставши відповідь між иншим, що в зрадника ввійде Сатана, питає ся далї: „Чи Сатана перед своїм упадком находив ся в славі у твойого батька“? Христос відповідає в тім розуміню, що Сатана орудував небесами, а він, Христос, сидів коло свойого батька; що Сатана спускав ся з неба в пресподню (de coelo in infinimum) і піднимав ся з пресподньої до трону невидимого батька, тай загадав нарештї поставити свій трон висше облаків і стати рівним Усевишньому (similis Altissimo). [1]) „Коли він, Сатана, спустив ся в воздух (in aërem), то сказав ангелови воздуха: відчини менї ворота воздуха, і той йому відчинив ворота воздуха, і спустивши ся (далї Сатана) найшов ангела, що старшував над водами (tenebat aquas) і сказав йому: відчини менї ворота в ад, і спустивши ся низше, найшов усю землю вкриту водами і мандруючи над ними найшов дві рибі, що лежали на водах, і були вони, риби, звязані як воли до ораня, піддержуючи землю з наказу невидимого батька; і спустивши ся (ще) побачив облаки висячі, що піддержували море (pelagum maris), і коли ще далї

---

[1]) Вибираємо характеристичнїйші вираженя з копій Тільо й Деллїнґера.

спустив ся, то найшов свій ад (suum ossop у Тільо, suum infernum у Деллінґера), се б то геєнну вогненну і далї вже не міг спустити ся через полумя горючого вогню. [1]) Тодї Сатана вернув ся назад, осердивши ся, тай підняв ся до ангела, що був над воздухом, і до того, що був над водами, і сказав їм: усе те моє, (і) коли ви послухаєте мене, то я поставлю мій трон над облаками і буду рівний Усевишньому і здойму води із сеї тверди (substolam aquas supra firmamentum istum) і зберу море в инші місця і не буде після того води на поверхнї всеї землї, і я буду царювати з вами по віки віків".

Далї йде оповіданє про те, як Сатана схиляє на свій бік ангелів ріжних небес, уменшуючи в їх записах скількість податків, яку вони мусїли давати Богови зернами й оливою, і як Бог карає підмовлених ангелів. Потім іде нове питанє Івана до Христа про те, де жив Ситана після впадку і відповідь Христа про відобранє сьвітла слави з лиця Сатани, якого лице стало як залїзо розпечене від вогню [2]) і формою зробило ся похоже на людське, і як він спустив ся, несучи на своїх 7 хвостах третю частину ангелів, до тверди, але не найшов там супокою й закричав до Бога: согрішив! і т. д. Богови стало жаль Сатани і він дав йому супокій на 7 день. За той час Сатана творить сьвіт (видимий) за показом Бога-Вітця невидимого (per praeceptum Patris invisibilis). Дві частинї води зняли ся на воздух, а з третьої Сатана з ангелами воздуха й води зробив моря. [3]) Наказавши ангелови вод наступити на риби, Сатана підняв у гору землю, потім сотворив із корони ангела місяць і сонце, з каміня сотворив вогонь, а з вогню звізди, потім ангелів-духів, грім, дощ, град, снїг і поставив над усім тим ангелів; далї наказав землї видати всяких зьвірів, дерева, трави, а мореви казав видати рибу й птиці. Потім Сатана загадав зробити на службу собі чоловіка, зробив його з глею землї, на свою подобу, і наказав ангелови другого неба ввійти в тїло чо-

---

[1]) Цікаво порівняти сю подробицю з подробицею про горячий пісок, що обпікає діявола в циганськім оповіданю висше.

[2]) Пор. відповідну подробицю в циганськім оповіданю.

[3]) Представленя про води на небі (небесний океан) належать космоґрафії халдейській, з якої вони перейшли й до Жидів. Див. Jensen, Die Kosmologie der Babilonier (Strassburg, 1890), де в кінцї додано цікавий для студій середньовічних космоґрафічних ідей рисунок сьвіта по вавилонським уявам.

ловіка; зробив друге тіло в формі женщини і наказав ангелови першого неба ввійти в него. Ангели плакали дуже, а Сатана наказав їм злучити ся тілесно (carnalia opera facere), але вони не знали, як робити гріх. А починач гріха посадив рай і післав туди людий і наказав, аби не їли нічого з него, а потім сам увійшов туди і посадив там тростинник (arundinem), а з своєї слини зробив змію тай наказав їй бути в тростиннику. Потім Сатана, — що в тім оповіданю про рай називає ся вже Diabolus, — наказав людям: їжте кождий плід у раю, лише не їжте плоду неправди (de fructu iniquitatis ne comedatis). Опісля лукавий діявол увійшов у змію тай ошукав ангела, що був у формі женщини, розпросторивши на її голову жадобу гріха і розпік хіть Еви, як горно вогненне. Потім діявол вийшовши з тростинника в формі змії злучив ся з Евою змієвим хвостом, ізза чого потомство її називає ся не синами Бога, але синами діявола й змії, котрі сповняють волю діявола до кінця віка. Потім діявол розпросторив жадобу гріха на голову ангела, котрий став Адамом, і обоє (Адам і Ева) зійшли ся в жадобі, родячи разом синів діявола й змії до кінця віка.

В відповідях на дальші питаня Івана Христос заявляє, що царство Сатани має тривати 7 день, себ то 7 віків, що нарешті задля обличеня лукавства діявола перед людьми Бог посилає в сьвіт його, а Сатана, знаючи се наперед, дасть Мойсеєви на розпятє Христа дерево, котре ховає ся до відповідного часу. Перед приходом Христа в сьвіт Бог післав ангела свойого, аби його прийняла в себе Марія. Христос каже далї, що він увійшов у Марію вухом і так само вийшов із неї. Сатана ж післав свойого ангела, Иллю пророка, котрий мав хрестити людий водою й назвав ся Іваном Хрестителем. Розвівши свойому ученикови ріжницю між водяним хрещенєм Сатани та своїм духовним хрещенєм і між подружним житєм учеників Івана Хрестителя та безподружним житєм дійсно благочестивих, Христос відповідає досить довго про кінець сьвіта та страшний суд, рисуючи його зрештою згідно з канонїчними євангеліями.

Оповіданя книги Івана зроблені очивидячки в однім дусї з оповіданями Бундегеша та книг мандейських, з якими вони мають і декотрі спільні подробиці (хід Сатани по небесах, перемирє з Богом, творенє сьвіта). Але, розуміє ся, книга Івана має й свої визнаки, юдейсько-християнські та спеціяльно єретичні. З устним болгарським оповіданєм „Общого Труда“ книга

Івана сходить ся в подробицях поринаня Сатани на дно вод, у витяганю землї (але цїлої, як в індійських космоґонїях), далї в признаню часу до народженя Христа за царство Сатани, в показї антаґонїзму між Марією й Христом з одного боку та Іваном Хрестителем з другого. Але сими подробицями, про які можна швидше сказати, що вони скомбіновані в одному родї, нїж зовсїм схоже, і кінчать ся анальоґії між двома оповіданями, апокріфічним і устним. Розуміє ся, що устне оповіданє вийшло з околу, що стояв під впливами, схожими з тими, які виробили й писаний апокріф, але зовсїм не безпосередно з сего остатнього. Коли устне болгарське оповіданє й зайшло в Болгарію з азіятської батьківщини павлїкіян, то мусїло зайти дорогою теж устного перенесеня, незалежно від писаних апокріфів, в родї книги Івана. Таким самим чином мусїли зайти в болгарське оповіданє й инші подробицї, які находимо в ріжних европейських і східних апокріфах. [1])

Ми вважаємо особливо важним те, що в книзї Івана нема нїчого похожого на ту характеристичну фабулу, яку бачимо в початку болгарського оповіданя й яка так розвита в дуалїстичних оповіданях про сотворенє сьвіта у руських Славян, тай у тюркських народів Азії, як ми се показали висше. Нема слїдів сеї фабули і в инших славянських апокріфах, які можна напевно виводити з Болгарії. Лише в одній апокріфічній памятцї, досить розпростореній у північній та східній Росії, видко подобу сеї фабули. Кажемо про памятку звісну під ріжними іменами: „О тиверіадскомъ озерѣ“, „О бытіи неба и земли“, „Сказаніе о созданіи міра“, „Свитокъ божественныхъ книгъ і т. п. Повнїйші копії сеї інтересної памятки надрукували: д. Е. Барсов („О тиверіадскомъ озерѣ“) в „Чтеніяхъ въ Имп. Моск. Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“, 1886, II, і д. Мочульский в „Русск. Филол. Вѣстникѣ“ 1887, 4 (в „Историко-литературномъ анализѣ стиха о Голубиной книгѣ“, що вийшов і окремим виданєм) з рукопису В. Григоровича XVIII ст. Окрім того варіянт оповіданя д. Барсова з відривка з рукопису „Повѣсть святаго Андрѣя со Епифаномъ о вопросѣхъ и отвѣтахъ“ XVII ст. видав Порфірьєв в „Апокрифическихъ сказаніяхъ (Старого Завіту) по рукописямъ соловецкой библіотеки“ (ст. 87—89), а д. Пипін дав в „Исторіи славянскихъ литературъ“,

---

[1]) Див. далї в кінцї гл. V.

вид. 2, т. I, 79—81 велику виписку з рукопису „Свитокъ божественныхъ книгъ“, котрий є варіянтом рукопису Григоровича. Найдокладнійше розібрали доси сю памятку д. Мочульский (Р. Филол. Вѣстникъ, 1887, 1) і особливо д. Веселовский у своїй названій уже розвідці про займаючі нас оповіданя. [1])

Почнемо з того, що пристанемо до висловленого д. Веселовским жалю про те, що ся цікава памятка ще не видана і не розібрана критично. Через те навіть походженє її тепер зовсім темне. Д. Веселовский ділить ріжні звісні копії сеї памятки на два відділи: в однім оповіданє просто зачинає ся з появи Бога на Тиверіадськім озері (котре грає ролю космічного моря) та стрічі там діявола (у Барсова, Порфірьєва), а в другім (у Григоровича-Мочульского, Пипіна) ся стріча виходить епізодом в оповіданю про творенє вже після того, як розказано про відділенє Сина Божого і Духа Сьвятого від Господа Саваоѳа, сотворенє Ісусом Христом із наказу Вітця сьвіта: неба на залізних стовпах, озер, облаків, звізд, сьвіта, вітру, раю й т. и. Власне сей епізод стрічі Господа з Сатанаілом особливо інтересний для нас через свою схожість із займаючими нас устними оповіданями. Ось він з оповіданя „О Тиверіадскомъ морѣ:“

„Егда не бысть неба ни земли, и тогда бысть одно море Тивериадское, а береговъ оу него не было; и сниде Господь по воздуху на море Тивериадское и видѣ Господь на мори гоголя пловуща, а тотъ гоголь Сотанаилъ, заросъ въ пѣніи морской. И рече Господь Сотанаилу, аки не вѣдая его: Кто еси? И рече Сотанаилъ: Азъ есми Богъ. А меня како наречеши? И отвѣща Сотанаилъ: А ты Богъ Богомъ и Господь Господемъ. Аще бы Сотанаилъ не то слово рекъ Господу, и Господь бы его тутъ же искоренилъ на мори Тивериадскомъ. И рече Господь: Сотанаиле! Понырися въ море и вынеси мнѣ земли и кремень. Сотанаилъ же послушалъ Господа и понырися въ море и вынеси земли и кремень. И взя Господь землю и песокъ, разсѣя по морю Тивериадскому и рече: „Буди на море земля толъста и пространна“. И взя Господь оу Сотанаила кремень и преломи его на полы, и въ правой рукѣ оставь Господь у себя, а въ лѣвой отдалъ Господь Сотанаилу“.

---

[1]) У д. Веселовского, що мав і новий варіянт, даний йому Порфірьєвим, наведена й повна бібліоґрафія предмета.

Далї йде походженє ангелів божих від ударів палицею по кременю божому та Сатанаїлових від частини кременя, даного йому, — оповіданє, про яке будемо говорити далї.

В копії Порфірьєва розмова Бога з птицею гоголем і сотворенє землї виражені так: „И рече Богъ: ты кто еси?“ Птица же рече: „Азъ есмь Богъ“. „А азъ кто есмь?“ Птица же рече: „Ты Богомъ Богъ“. Богъ же рече: „Ты откуду бѣ?“ Птица же рече: „Азъ есмь отъ нижнихъ“. И рече Богъ: „А азъ откуду?“ Птица же рече: „Отъ вишнихъ“. И рече Богъ: „Дай же ми отъ нижнихъ“. И понре птица въ море и согна пѣну, яко илъ и принесе къ Богу. И взя Богъ илъ въ горсть и распространи сюду и овуду и бысть земля. И повелѣ Богъ изсякнути рѣкамъ и источникамъ (так попсовано у континентального народу представленє про висушенє землї від первістного океана!) и взя Богъ птицу и нарече имя ему Сатанаилъ. „И буди ты у мене воевода небеснымъ силамъ, надовсѣми старѣйшина“. И сотвори Богъ потомъ небесныя силы“...

У „Свитку божественныхъ книгъ“ д. Пипіна Сатанаіл виносить із моря „песку и кремень и разсѣя по морю Тиверіадскому, глаголя: буди земля толста и пространна“.

Після таких оповідань у ріжних копіях отсеї памятки йдуть ріжні епізоди, більше або менше спільні юдео-християнським космоґонїям, особливо апокріфічним: утвердженє землї на китах, сотворенє Адама з ріжних частин, бунт Сатани проти Бога, ґріховпадок Еви й Адама, запис Адама Сатанї на володїнє землею й т. и.

Позакілько можна судити з теперішнього становища питаня про сю памятку, то досить імовірно, що оповіданє, яке починає ся просто стрічею Бога з гоголем-Сатанаїлом на Тиверіадськім озері, чинило перше окрему повість, яку опісля вставлено в оповіданє, що починало ся походженєм божественної Трійцї. Але ми все ж таки не рішаємо ся настоювати дуже на сьому здогадї, тай означувати час і місце повстаня і повісти про море Тиверіадське і Свитка божественних книг.

Д. Пипін поміщує Свитокъ з епізодом про Тиверіадське озеро просто в „Историю болгарской литературы“ між богумильські апокріфи. Инші дослїдники близькі до такої самої гадки [1]).

---

[1]) Порфірьєв (Апокриф. сказ. о ветхозав. лицахъ и событіяхъ по рукоп. солов. библіотеки, 31) каже, що подробиця „Свитка бож. книгъ“ про гоголя „взята з народнїх мітичних оповідань“, але не означує, з яких власне.

Коли прийняти сю гадку, то треба би допустити, що устні славянські оповіданя про поринанє Сатани в море задля добуваня зачатків землї вийшли безпосередно з богумильського апокріфа. Але нам видає ся питанє про походженє повісти про Тиверіадське море та Свитка божественних книг не так то ясне. Вказані ріжними вченими відносини тих повістий до безперечно старих апокріфів в родї „Бесѣды трехъ святителей“, звісної і в болгарській редакції (надрукованій сербським ученим д. Стояном Новаковичем у Starine, кн. VI), — видають ся нам занадто загальними.

Розуміє ся, що ся Бесѣда, як і анальоґічні їй памятки, в родї церковно славянської „Книги Бытія небеси и земли“ (виданої А. Поповим у Чтеніяхъ въ Моск. Общ. Ист. и Др. Р. 1881, I), сербського „Слова о небеси и земли“ (з якого виписки навів д. Яґіч в Archiv f. slavische Philologie, B. I, 95) або болгарського Слова „Сказание ѡ Бытие“ (поставленого в рукописї д. Новаковича перед Бесѣдою трьох сьвятителїв і звісного й з показу д. Мочульского на рукописи д. Дрінова (див. Р. Фил. Вѣст. 1887, I, 123, 155) говорять по части про тіж есхатольоґічні питаня, що й оповіданє про Море Тиверіадське та Свитокъ божественныхъ книгъ: сотворенє сьвіта, велич і впадок Сатанаіла, про китів, на яких стоїть земля. Названі старі памятки мають у собі й декотрі космоґонічні представленя, або зложені в такім же дусї, як і образи оповіданя про Море Тиверіадське та Свитка божественних книг, або навіть такі, що ввійшли до Свитка. Така напр. відповідь згаданого сербського „Слова о небеси и земли“ на питанє: отъ чеса бысть земляя? — отъ тины водныя, — та місце болгарської Бесїди трьох сьвятителїв: „Разѹмень въпрось. Оть что сотвори Господь небо и землѧ? — Отьветь: „Бѣзе сметана вода и сѹсири сѧ и сотвори небо и землю“, — або місце в однїй із руських копій тоїж Бесїди: Повелѣ Господь согнати пѣну морскую и сотворити землю (Порфірьєв, Апокриф. сказанія о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ соловецкой библіотеки, 385), місце, яке можна толкувати й так, що Бог наказав се комусь иншому, напр Сатанаілови. Але від таких схожостий іще далеко до докладного та мальовничого оповіданя про стрічу Бога з гоголем - Сатанаілом і про сповненє остатнїм порученя божого добути зачаток землї з води. З таких схожостий іще не виходить, аби навіть основа фабули такого оповіданя, яке подибуємо в повісти про Тиве-

ріадське озеро та в „Свитку божественних книг“ находила ся доконче в старих болгарських богумильських апокріфах. Оповідане про „Тиверіадське Озеро“ та „Свитокъ божественныхъ книгъ“ найдено доси лише в Росії (північній) і в копіях пізних (XVII та XVIII ст.) і дуже можливо, що ті оповіданя й написано зразу в Великоросії ж і то в досить пізний час, напр. не швидше XVI ст. з матеріялів як писаних, в роді „Палеї“ та „Бесѣды 3-хъ святителей“, так і устних, які могли достачити власне оповідане про птицю - Сатанаіла, розпросторене імовірно здавна серед руських Славян. Зайти ж до сих остатнїх се оповідане могло так само легко з півдня, від Болгар, або й просто з Малої Азії через Чорне Море або Кавказців, як і зі сходу, від туранських народів.

Помогти рішити всї ті сумнїви й питаня, звязані з повістю „Про Море Тиверіадське“ та „Свиткомъ божественныхъ книгъ“, може докладнїйший дослїд усїх варіянтів сих оповідань, між иншим і палеоґрафічний тай лінґвістичний, задля означеня часу їх повстаня тай їх відносини до памяток балканьско-славянського апокріфічного письменства. Само собою розуміє ся, що така праця може бути зроблена лише вченими, що жиють у Росії. [1])

При дослїдї питаня про відносини оповіданя про поринане Сатанаіла в море для добутя зачаткових частин землї до писаних богумильських апокріфів не можна полишити без уваги й того, що тим часом, як се оповідане так розпросторено у Славян руських, де воно розказує ся з такими подробицями, — в Болгарії воно чинить лиш епізод і при тому доволї короткий, в одному з оповідань, записаний доси лише в однім варіянтї. Се досить характеристично з огляду власне на те, що в устній болгарській словесности мотиви апокріфічного письменства розпросторені доволї щедро, розказують ся з великими подробицями тай очивидячки й доси дуже любі людности. (Особливо яскравий примір того представляє мотив оповіданя про хрестове дерево та Лота) в Сборнику за нар. умотвор. т. VI, отд. III, 114—117; IX, 159—162. [2]) Потім мусить кидати ся в очи й те, що в сербській области доси не найдено нї одного оповіданя на тему добуваня Сатанаілом із моря землї на підмогу

---

[1]) Тут є в рос. оріґіналї знак до нотки і полишено майже цїлу сторону (великого листового формату), але самої нотки нема нї в рос. оріґіналї, нї в болг. перводруцї. — М. П.

[2]) Другий цітат лиш у болг. перводруцї. — М. П.

божому твореню, не вважаючи на те, що в тій области богумильство було дуже розпросторене й полишило по собі замітні сліди в старому письменстві тай устній словесности.

Звичайно (Афанасьєв, д. Веселовский і и.) зближають із болгарським епізодом про добуванє Сатанаілом зачатків землї з моря в оповіданю „Общого Труда“ й подібними йому оповіданями руських племін — сербські оповіданя, схожі з епізодами болгарського оповіданя в „Периодическомъ Списании“, наведеного висше: леґенда про боротьбу архангела з діяволом, надрукована у Караджича, Српске народне приповјетке (2-е вид. 91—92), за володінє сонцем, і чорногорська пісня про таку ж боротьбу за корону між царем Дукляном (Діоклеціяном) і Іваном Хрестителем, надрукована у Караджича, Српске народне пјесме, II, 81—84 (передрукована у Безсонова, Калики перехожіе, I, 601—605). Ми дозволяємо собі гадати, що се зближенє робить ся без достатної підстави виключно через те, що й у тих сербських оповіданях про дуалїстичне творенє сьвіта, тай через те, що тут уявлено теж боротьбу між божественною та демонїчною істотою.

Але де то нема сеї боротьби? Що-ж до поринаня, то діло не в нім, а в його мотивах і в фабулї, в якій його находимо. Між мотивами ж поринаня в сербських оповіданях і в епізоді про поринанє Сатани напр. в оповіданю „Общого Труда“ та між фабулами обох повістий нема нїчого спільного. В сербській казцї діяволи відійшовши від Бога на землю взяли з собою й сонце, котре діявольський цар носив з собою на копю. Земля стала жалувати ся Богови, що вона згорає від сонця, і Бог післав архангела взяти від діявольського царя сонце. Архангел почав ходити з Сатаною по землї, і раз вони прийшли до моря й стали купати ся. Діявольський цар заткнув копє з сонцем у землю. Архангел запропонував діявольському цареви поринати, хто з'уміє глибше, пірнув і виніс у зубах морського піску. Коли настала черга поринати діяволови, то він сотворив зо слини (своєї) сороку тай поставив її стерегти сонце, поки спустить ся в море. Але коли Сатана пірнув, архангел зробив над морем знак хреста, від чого море вкрило ся ледом, ухопив сонце тай полетїв на небо. Сорока закричала, діявол догадав ся, але не міг пробити ся через лїд, а спустив ся знов на дно, добув камінь і аж ним пробив лїд і став догоняти архангела. Але той уже був одною ногою в небі, так що діявол устиг лише відкусити у нього частину мняса на другій нозї. Для

потїшеня архангела Бог обіцяв, що й у всїх людий на підошві буде ямка.

Та сама фабула лежить і в основі чорногорської пісні, лише що тут місце Сатани займає цар Дуклян, а місце сонця його корона. Дуклян пє вино над морем із своїм побратимом Іваном Хрестителем. Іван пропонує Дуклянови грати ся його короною, а він буде грати ся яблуком. Іван кинув яблуко і воно впало в глибину моря. Іван заплакав, але цар йому сказав: „Не плач, дорогий побратиме: лише не вкради моєї корони, я дістану яблуко". Іван забожив ся, що не вкраде корони. Тодї цар уплив у море, а Іван полетїв на небеса, тай питає ся Бога: „Боже вічний і пресьвятий отче, чи можна менї божити ся фальшиво тай украсти у царя корону?" Господь відповідає йому: „О, Іване, мій вірний слуго! Забожи ся тричі на мене фальшиво, лише не божи ся моїм іменем". Коли цар виніс яблуко з моря, то Іван знов кинув його в море і тричі забожив ся, що не вкраде царської корони. Цар ізпустив ся знов у море, полишивши на березї „птицу злогласницу". Іван укрив море дванацятьма ледами. Далї оповідає ся, як у казцї і пісня приближає ся до неї ще тим, що Іван приносить на небо ясне сонце, котре очивидячки стало з корони Дукляна.

Ясно, що сї сербські оповіданя мають спільну основу з епізодом про вхопленє ангелом у діявола запису на землю (підпис Адама в апокріфах див. у Тіхонравова, Памятники отреченной русской литературы, I, 16—17; у Пиніна, Ложныя и отреченныя книги русской старины, в Памятникахъ старинной русской литературы, издав. гр. Гр. Кушелевымъ-Безбородко, III, 2, 5; Порфірьєва, Апокриф. сказ. о ветхозавѣтныхъ лицахъ, 93, 211—212; Мочульского, в Р. Филолог. Вѣстнику, 1887, IV, 174), у болгарськім оповіданю в „Периодическо Списание", 1884, VIII (див. висше). Але сї оповіданя не мають з оповіданєм про добуванє діяволом-Сатаною частин землї з моря для сотвореня суші нїчого спільного окрім поринаня (в сербській казцї обох конкурентів), якого зовсїм не досить задля ототожненя обох леґенд.

Південно-славянські оповіданя про вкраденє ангелом у демонїчної істоти дорогоцїнної річи підчас пірненя першої в море мають собі подобу і в народнїй словесности руської України, де записано три варіянти подібного оповіданя. Один із них записаний у новгород-сіверськім повітї Чернигівської ґубернії та передрукований із Черниговскихъ Губернскихъ Вѣдомостей (13

февр. 1892 р.) в Этнограф. Обозрѣніи, 1892, при 2—3 (кн. XIII—XIV), отд. I. ст. 253: „Раз якось то діявол украв у Господа Бога небесну силу (що таке ся сила, — оповідачка пояснити не могла) і збудував собі діявол кришталове небо (небесна сила помогла йому будувати) тай став жити на небі. Ото й каже Господь Бог архангелови Михаілови: „Як би то нам відобрати у нечистого духа небесну силу?“ А Михаіл і відповідає: „Піду я, стрібую вкрасти її“. Господь Бог дав дозвіл Михаілу і він пішов. Приходить до діявола тай каже: „Чи знаєш ти ширину сьвіта і глибину моря?“ Ширину сьвіта знав діявол і висоту його знав, а глибину моря знав, але на сей раз і забув, уже так йому Господь Бог зробив на той час. Ото й поліз діявол у море міряти глибину його. Міряє діявол море, а того й не знає, що Господь Бог уже заморозив воду. Хотів діявол виринути, дивить ся — лід не пускає. Довго він мучив ся, поки розбив лід, виліз із моря, а Михаіл уже високо, так що ледви його видко. Пустив ся діявол догоняти. Михаіл уже зовсім близько до неба а діявол ось-ось догонить його. Тоді Господь Бог і каже Михаілови: „Бий його небесною силою!“ Михаіл ударив і діявол розсипав ся на дрібні бризки: сорок діб ішов дощ“.

Другий варіянт записаний у Київі від селянина, що богато мандрував по південних українських областях (на Кубані, в Одессі, в Бессарабії) та надрукований у „Кіевской Старинѣ“ 1887, май, 196—197:

„Давно це було. Тоді ні людей, ні землї, ні дерева, ні птиці і ніякої ще живої тварі не було на сьвіті..... Тоді була скрізь вода, а над нею перше небо, на котрім жив Бог і два його прислужники, Мішка та Грішка... А на самому небі, там де тепер живе Божа Мати (з повисшої згадки про перше небо виходить, що се мусить бути друге) жив Сатанаіл, і все Господеві перечив. Що не схоче Господь зробити, то він, лукавий цей Сатанаіл візьме та й помішає, не дасть таки проклятий зробити. Ото й задумав Господь Бог, як би то йому стребити Сатанаіла, та не так то конче стребити, як відняти ризу його, у котрі, мовляв, уся сила сиділа. От одного разу Сатанаіл роздяг ся, положив ризу свою на камені і став плавати на морі, бо дуже любив проклятущий купатись; а Господь сидить на свому небі та дивить ся. От і заспорив Господь Бог з Сатанаілом: „Не достанеш, Господь каже, дна морского!“ А Сатанаіл каже: „Ба достану“. От Сатанаіл почав пробувати та поринати,

а Господь прикликав Мішку тай звелїв йому, щоб злетїв на море. Такечки і зробили. Сатанаіл пірнув у-перве, а Мішка почав дмухати на воду — море так і знялось корою, замерзло. Сатанаіл випірнув, та головою і пробив льод. От Господь і каже: „Ану, поринай, каже, у друге!“ Бо умова у їх, бачите, була до трьох раз щоб поринати. Пірнув Сатанаіл у-друге, а Мішка дмуха, аж присїв, на воду; хочеть ся таки і йому вислужитись перед Господом. Море знов льодом взяло ся, ще товщим. Сатанаіл випірнув і знов головою пробив льод. Господь каже: „Ану, каже, пірни у-третє!“ Сатанаіл пірнув, а Мішка мало не трісне, так дме на море, і Господь теж йому став помагати, почав і собі дмухати що сили на море. Море таким товстим льодом взялось, що Сатанаіл як випірнув, то й не зміг уже пробити головою льоду, а Грішка тим часом ухопив його ризу та й став утїкати з нею на небо. Сатанаіл же побачивши, що з ним не жартують, мерщій почав прохукувать льод; прохукав дїрку тай погнав ся за Грішкою і уже став доганяти його, бо у Грішки було двоє крил, а у Сатанаіла цїлих шестеро. Коли тут де не взяв ся Мішка, та мечем і одчухрав Сатанаілови крила. От Сатанаіл упав у море, а ризу його Мішка з Грішкою принесли до Бога. І у цї самі ризї після Ісус-Христос на хрестї мучив ся, а з Мішки та Грішки Господь зробив архангелів Михаіла та Гавриіла“.

Д. Веселовский у своїй не раз уже названій мною розвідцї про леґенди про дуалїстичне сотворенє сьвіта наводить іще одно оповіданє, виложене в статї д. Трусевича „Космогоническія преданія жителей Полѣсья“ (Київського та Волинського) надрукованій у „Кіевлянинѣ“ 1866, ч. 44. В тім оповіданю представляє ся зразу історія поринаня ангела в море за землею для сотвореня суші, потім сотворенє ангелом і собі, з затаєної землї, горбів і гір, сотворенє Богом чоловіка, бажанє ангела зробити те саме та проклятє його Богом і зробленє діяволом. Нарештї розказує ся про те, як діявол не давав Адамови орати землю, заявляючи, що вона його власність, і потім дозволив з тим, аби Адам записав йому всї свої дїти. Сей запис діявол заховав у камінь і кинув у море, але Бог ізлїз на дно моря тай вернув запис Адамови.

Д. Веселовский бачить у сїм оповіданю „соединеніе момента (мотива) нырянія при мірозданіи съ моментомъ второй болгарской сказки: рукописаніе“. Ми позволяємо собі не бачити тутечки впливу оповіданя, яке стало основою епізоду про запис

у болгарській леґенді, бо в сій болгарській леґенді поринає в воду не Бог, але діявол (як і в сербських і двох висше наведених українських леґендах), а запис Адамів при тім лишає ся на березї, як инші дорогі спірні предмети в сербських і українських варіянтах. Ясно, що се захованє діяволом запису та добуванє його Богом — щось инше від леґенд про вкраденє у діявола в часї його поринаня ріжних дорогих йому предметів, в тім числї й запису. Сей епізод у полїсських віруванях вийшов просто з тих апокріфічних оповідань, у яких діявол ховає запис Адамів у каменї на дно Йордана, поки сила того запису не була знищена пірненєм над сим каменем Христа-Бога, котрий по палєстинським оповіданям мусїв навіть витягти той камінь на беріг, бо діякон Арсенїй Солунський у мандрівцї по Єрусалимі завважав: „А на брезѣ Іордана камень, знати стопы Христовы на немъ, а подъ тѣмъ каменемъ кости зміевы видѣти, то блюлъ рукописаніе Адамле“. [1]) По иншим оповіданям окрім хрещеня в Йорданї схід Христа в ад наконечно знищив запис Адамів. [2])

---

[1]) Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, 178.

[2]) У Тихонравова, Памятники отреченной литературы, I, 16—27:

„Святый апостолъ Варѳоломей вопроси святого апостола Андрея Первозваннаго, како и кіимъ образомъ праотецъ нашъ Каинъ родися и како праотецъ нашъ Адамъ даде діаволу рукописаніе. Праотецъ нашъ Каинъ скверняв родися, глава на немъ яко и на протчихъ человѣцехъ, на персѣхъ и на челѣ дванадесѣтъ главъ зміиныхъ (пор. Цогак у Шах-Наме), еже егдаже Евва сосцы своими питаше, тогда зміевы главы чрево ея терзающе, а отъ того терзанія и лютаго мученія прабаба наша Евва окрастовила. И видѣ Адамъ жену свою страждущу вельми, скорбяше о ней. И пріиде къ нему діаволъ въ образѣ человѣка и глагола ему: „Что мнѣ даси, исцѣлю сына твоего Каина и жену твою Евву отъ такого мучительства освобожду?“ И глагола Адамъ ему: „Да что ти дамъ?“ И рече діаволъ: „Даси на ся рукописаніе“. И рече ему Адамъ: „Каковое дамъ ти рукописаніе?“ И глагола діаволъ: „Заколи козлища и знаменуй на камени, еже дамъ ти и рци сице: Живый Богу, а мертвый тебѣ“. И сотвори Адамъ тако, якоже повелѣ ему діаволъ, и принесе ему плыту велію каменную, и закла Адамъ козлища, и источи кровь въ сосудъ, и омочи обѣ руцѣ свои въ крови той, и положи руцѣ свои на плиту бѣлаго камня и вообразися руцѣ адамовы на плитѣ той. И пріиде діаволъ Каину и оборва дванадесятъ главъ зміиныхъ, положи ихъ на камень и на рукописаніе и то вверзе оную еже во Іорданъ рѣку

Далеко більше підстави бачити комбінацію двох тем болгарських оповідань про поринанє діявола в море в отсім українськім оповіданю, поміщенім у Чубинського, Труды экспедиціи въ югозападный край, I, 35: „То од того вихор вийшов, що як Сатанаіл виніс землю із води, то вода зверху замерзла. Ото Сатанаіл як пробив ся, то сильно втомивсь, а ангел ждав уже його над ледом, та вирвав землю і полетів до Бога. Сатанаіл оддихнув і погнав ся. Ото Бог бачить, що уже Сатанаіл дожене ангола, тай каже: „Махни мечем на праву сторону". Ангел махнув, тай одсік праве крило Сатанаілу. Він закрутивсь тай став як вихор. Ого і тепер як стане Сатанаіл літать по землї, то й знимаєть ся вихор". Але ми гадаємо, що се лише вривочне, погано засвоєне представленє теми двох висше наведених українських оповідань (новгородсіверського та київського), представленє, яке в початку з'асімілювало ся з розпростореною на Україні але осібною темою про винесенє Сатанаілом землї для Бога із моря. Таким чином ми не бачимо й у сім відривку, по сути його, ніякої ґенетичної звязи з оповіданями про участь Сатанаіла в сотвореню землї.

Розглядаючи всї балканські тай українські варіянти оповівіданя про відобранє у Сатани дорогого предмета, можемо прийти до такого висновку, що в область балканських Славян тай

и заповѣда главамъ зміевымъ стрещи то рукописаніе, и бѣ хранима тѣми главами зміевыми до пришествія Господа нашего Іисуса Христа. И егда пріиде на Іорданъ ко Іоанну креститися нашего ради спасенія, тогда зміевы главы сташа въ струяхъ іорданскихъ противу Господа, и сокруши зміевы главы въ водѣ. И видѣ діаволъ зміевы главы сокрушены тогда взя діаволъ и останокъ того рукописанія и внесе во адъ, идѣже заключены бѣша святіи. Егда Господь нашъ Іисусъ Христосъ воскресе изъ мертвыхъ, тогда и останокъ того рукописанія Адамова растерза и заглади и діавола связа, а души изъ ада свободи и въ первую породу, въ рай введе къ своему отцу и къ своему хотѣнію". Пор. там же ст. 12—13, 301.

Ми навели сю довгу виписку з руського апокріфа між иншим і на те, аби наші читачі могли порівняти її з наведеними висше болгарськими тай закавказькими оповіданями про договір між Богом і Сатаною, знищений Христом.

Змії (з людськими головами) коло ніг Христа в часї хрещеня його в Йорданї представляли ся і на рисунках хрещеня (див. Didron, Iconographie chretienne, Histoire de Dieu, 518).

Бібліоґрафію місць апокріфів про запис Адамів див. висше іще й далї у V главі.

Українців зайшло відкись оповіданє на сю тему, але без ясного для всїх тих Славян означеня спірного предмета, — через що в однім місцї він названий силою, а в других чудесною ризою, короною, сонцем, записом. Ся ріжнородність промовляє проти здогаду про походженє всїх варіянтів сего оповіданя від якогось одного писаного апокріфічного оповіданя, що тим більше не виключає можливости засвоєня сими варіянтами ріжних мандрівних апокріфічних подробиць, подибуваних у таких памятках, як Liber S. Ioannis, Бесѣда трехъ святителей і т. п. (кілька небес, переміна корони в сонце, ризи божественні й т. и.), які могли нарештї зайти в них. [1]) Що до яркости й давности космоґрафічних подробиць, які нагадують передньоазіятські космоґонії (два небеса, заволодїнє Сатанаілом другого неба, перепинюванє твореню Бога) визначає ся особливо варіянт „Кіевской Старины“, і через те є підстави вважати його старшим від балканських. Сей варіянт очивидячки нагадує своїм характером космоґонїчні оповіданя ірано-халдейські, мандейські та єзідські. Все те не дає прийняти здогаду про те, аби українські варіянти зайшли від балканських у купі з писаними апокріфами. Вони мусїли зайти з азіятської области складаня ріжних ґностичних космоґонїй простїйшою дорогою. За чиїм посередництвом? — на се ще не можна відповісти.

А в тім уважаємо поки що за можливе зблизити основу тих оповідань із представленями, які находимо в декотрих сьвященних іранських книгах і які виложені у Darmsteter, Études iraniens, II, 225—229. По іранським уявам за гріх Іїми Кшасти (Джемшіда) від него відлеґїла сьвята сила (hvarenô) — три сьвіти, якою заволодїв демон Franhacyan (Afrasiab). Між иншим він боронячи своє надбанє тричі поринає в море, але Haoma здогоняє його тай припинає, взявши від него божественну силу.

Ніяких більше спеціяльних і означених здогадів що до можливости переходу сих іранських образів на захід і розвою їх до тих, які ми бачили в що йно розібраних українських, сербських і болгарських оповіданях тепер не можемо позволити собі робити. В усякім разї позволяємо собі настоювати на тому,

---

[1]) Слів від „могли“ нема в рос. оріґіналї. — М. П. — Вважаємо доконечним завважити, що хоть ми й не годимо ся з загальними поясненями сих оповідань у д. Веселовского, а про те дуже цїнимо часті зближеня ріжних їх подробиць із писаними апокріфічними. — М. Др.

що сї леґенди не мають нїчого спільного що до своєї фабули з оповіданєм про пірненє Сатанаіла в первісне море для добутя відти частин землї, з яких Бог творить сушу.

Таким чином в усїй устній словесности балканських Славян, доволї тепер дослїдженій (зрештою дослїдови сербської народньої прози ще богато хибує) поки що звісне лиш одно досить коротке болгарське оповіданє на остатню тему. А се мало промовляє за здогадом про розвій сего оповіданя з якихось писаних апокріфів богумильських, які колись так ревно розпросторювали ся серед балканських Славян.

В области австрійських Славян, близько посвоячених із Сербами, записано доси лиш одно оповіданє, яке можна взяти за відгук болгарського. Се леґенда словінська, поміщена Ербеном у Časopisu Českého Musea 39 і передрукована у Krek, Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte, 2-ге вид. 783:

„Зразу не було нїчого окрім Бога; той спав і снив і сон тривав вічність. І було призначено, що він має пробудити ся. Се стало ся і Бог почав оглядати ся навкруги і куди звернув своє око, там повставала зьвізда. І Бог став чудувати ся, щó то він сотворив своїм оком. Він ішов усе далї й далї, але нїде не було початку або кінця і під собою бачив саме море. І ступив на море і пірнув аж на саме дно. Коли знов вийшов, то під одним його нїгтем найшло ся зеренце піску. Зеренце піску випало й задержало ся на поверхнї моря. І те зеренце, се наша земля, а дно моря її батьківщина“.

В отсїм оповіданю первісна основа ослаблена так, що щез навіть дуалїзм: Бог сам поринає в море, аби дістати зерно землї. З етноґрафічних відносин виходило би, аби основа сего оповіданя перейшла до Словінцїв через Сербію, але сей перехід міг відбути ся й иншою дорогою і навіть не з балканського пів-острова.

V.

Розпросторенє леґенд про дуалїстичне сотворенє сьвіта у руських Славян: Українські колядки про голубів-творцїв і про Бога з двома апостолами; їх самостійний характер, відмінний від прозаїчних оповідань; імовірність і слїди південно-східного ґностичного тай іранського впливу на руську область. Прозаїчні варіянти оповіданя про дуалїстичне сотворенє сьвіта на Українї; їх ріжницї від болгарського, їх схожости з північно-східними. Варіянти білоруські й великоруські: їх ріжноха-

рактерні редакції, їх схожости з північно-східними, фінно-тюркськими тай алтайсько-монґольськими. Питанє про перейнятє. Більша імовірність руху оповіданя про дуалїстичне сотворенє сьвіта зі Сходу в Росію, ніж на навпаки: оріґінальні й старинні риси в варіянтах мордовських, єнісейсько-турецьких тай алтайсько-монґольських. Північні оповіданя про сотворенє сьвіта: воґульські, бурятські, якутські; їх мішаний характер. Слабі відгуки руських варіянтів про дуалїстичне сотворенє у Словаків, Поляків і Литовців. Румунський варіянт. Порівняні примітки до болгарського оповіданя „Общого Труда". Епізод про цапа та бжолу. Запис Адамів. Зачатє від квітки. Народженє Ісуса. Іордан. Юда. [1])

Коли шукаючи дуалїстичних леґенд про сотворенє сьвіта перейдемо з области Славян балканських в область Славян руських, то нам мусить кинути ся в очи велика скількість у сих остатнїх такого рода леґенд. Із варіянтів зведених у д. Веселовского можна зложити цїлий томик, а після його досліду надруковано ще нові в „Этнографическомъ Обозрѣніи", кн. XIII—XIV, ст. 68—74, 250—252; XV, ст. 190—191. (Початок остатньої леґенди — устне представленє повісти про Тиверіадське озеро). Окрім того сюди треба додати ще два варіянти білоруські, надруковані в IV в. Бѣлорусскаго Сборника д. Романова. Якось важко собі представити, аби балканська бідність що до сего могла породити таке богатство! [2]) Окрім того є й инші підстави здогадувати ся, що руські варіянти леґенд про дуалїстичне сотворенє сьвіта повстали незалежно від балканського, в сім разї болгарського впливу.

Між українськими варіянтами зупиняють на собі увагу найперше віршовані колядки, які ми навели в початку сеї нашої працї. Ті колядки ріжнять ся від прозаїчних оповідань тим, що в них не названо Сатанаіла. В одній співробітником Бога в добуваню піску зо дна (моря) для „посіяня сьвіта" являють ся сьв. Петро й Павло, хоть їм і не вдає ся се добуванє, після чого спускає ся в море сам Бог. Важко представити (собі), аби та колядка була простою, і в такім разї пізнїйшою перерібкою прозаїчного оповіданя про Сатанаіла й Бога, — оповіданя, яке,

---

[1]) В рос. оріґ. розвідки є далї: „Додаток до гл. III: іще дані про віруваня Єзідів: Шейк Аді й Мелек Таус. Періоди твореня. З'ображеня на стїнах сьвятинї: сьвітове дерево. Змія спасає Ноя. Слїди мітраізму. Трепета". Але се пропускаємо тут, бо воно поміщено у нас висше (в болгарського перводруку). — М. П.

[2]) Ми готові швидше допустити, що епізод про поринанє діявола в море в болгарськім дуалїстичнім оповіданю зайшов до Болгарії з Росії, в ослабленій формі, ніж навпаки.

завважаємо, має на Україні гумористичний характер, що представляє Сатанаіла в смішній формі. Вставлене в колядці замісць Сатанаіла, ненависного або смішного, шанованого сьвятого, та ще й двох—річ неможлива. Колядка мусить бути старша від прозаічних оповідань, за чим промовляє й її віршована форма старинної обрядової пісні, яка записана лише в однім варіянті, значить забуває ся, яко дуже давня старина, тим часом як прозаічні оповіданя про Сатанаіла розпросторюють ся більше.

В другій колядці представлена рада трьох божественних птиць, які сидять на дереві серед первісного моря, рада про те, як добути зо дна моря піску та золотого каменя для сотвореня з них землї й неба зо сьвітилами. [1]) Ся колядка мусить бути ще стариннійша ніж передуща, задля птичої подоби та без'іменности деміюрґів. Ми вже мали нагоду вказати на свояцтво її з космоґонічними оповіданями Єзідів і представленями ірано-халдейськими про сьвітове дерево. (Див. ще рисунки в додатку). Ся колядка переносить нас у круг ідей, подібний ідеям церванїстів або декотрих ґностиків, по яким первісний Бог являє ся в початку сотвореня сьвіта з двома синами, що потім означають ся яко супірники між собою, Ормузд і Аріман, Слово - Христос і Сатанаіл, Михаіл (або Гавриіл) і Сатана й т. п. [2]) В популярнім обробленю таких уяв та ще в сторонах далеких від місця більше літературного теософічного зачатку тих уяв, ті особи могли легко втратити імена, або прийняти імена апостолів, популяризовані християнською церквою, подібно тому, як у Єзідів старі імена іранських деміюрґів були заступлені іменами юдейсько-мусульманських ангелів і сьвятих. [3])

---

[1]) В „Кіевской Старинѣ", 1889, I, 231—232 надрукозано инший варіянт отсеї колядки, в якому лише початок спільний з передущим, а далї Пр. Діва каже в „кедрового дерева" будувати церкву.

[2]) Ш е л л ь ось як означує вчене евхітів, близьке вченю церванїстів: „Проклятий Манас признавав два прінціпи . . . а евхіти додали ще й третій; їх прінціпи: батько та два сини; батько кермує надсьвітовими предметами, молодший син небесними. а старший сьвітовими". (У D a r m s t e t e r, Ormazd et Ahriman, 332). Евхіти або Мессаліяне ще в X ст. були в Тракії та змішували ся з павлікіянами. Вірменський епископ V ст. Е з н і ґ передає сучасні іранські леґенди, де Аріман запрошує на обід Ормузда, а потім оба вони сотворяють сонце (Міхр, Мітра), аби воно розсудило суперечку їх синів (D a r m s t e t e r, op. cit. 113).

[3]) Вплив памяти про колядку про участь ангелів у сотвореню

А що анї в народнїй словесности балканських Славян, анї в їх апокріфах нема образів, подібних тим, які служать основою

сьвіта можна бачити у вступі прозаїчного українського оповіданя про Бога та Сатанаіла, надрукованого у Чубинського (Труды экспедиціи, I, 142—3), але тут український оповідач захопив ся звичайним гумором до таких рисів:

„Раз Ісус Христос і сьвятий Петро, не маючи що робити, сиділи й нудили ся. Але сьвятий Петро і каже: „Боже, єднак не маєш що робити, то хоць тепер зроби сьвіт“.—„Добре,—каже Ісус Христос—тільки треба закликати чорта“. (Др-ів уриває тут, але ми вважаємо потрібним дати ціле оповіданє. — М. П.) щоби достав із моря піску і синього каменю, а то як я сам буду доставати!“ — Закликали чорта. Ісус Христос і каже: „Лїзь у воду тай кажи: „Не я беру, а Бог бере“, і доставай, що в руку потрапить ся“.—Чорт поліз у воду, але не сказав так, як казав йому Ісус Христос, а каже: „Не Бог бере, а я беру“. І він нічого не достав. Лїзе бідний чорт у другий раз, але знову так само сказав і не достав нічого, а як поліз у третій раз, то вже послухав Ісуса Христа, тай сказав: „Не я беру, а Бог бере“ (і хапнув обома лапами. Вилїзши на верх він побачив, що має в однїй руцї пісок, а в другій синїй камінь. Ісус Христос узяв од нього і одно і друге і зробив сьвіт зовсїм як треба, тільки треба було його ще перехристити. — „Як би то нам перехристити сьвіт?“ каже Ісус Христос.—„Я знаю як“, каже сьвятий Петро. — „Ну, роби, як собі знаєш“. Сьвятий Петро закликав до себе чорта тай каже до його: „Вези мене до тиє води, що бачиш перед собою, а я тобі за те зроблю все, що ти хочеш“.—„Добре, — каже чорт,—завезу тебе, тільки нароби минї помошників, бо я сам не можу управитись в сьвітї“. Сьвятий Петро обіщав йому наробити помошників, і чорт взяв його на плечі і потащив. Але вони заїхали на самий край сьвіта, а води нема. Тільки вода показала ся в тій сторонї, звідкіль вони виїхали, чорт завернув ся тай їде назад; але проїхавши знову ввесь сьвіт поперек, води не найшли, тільки побачили воду на правій сторонї сьвіта. Чорт вже не знає, що йому робити, так змучив ся, але мусить їхати. Приїхавши на правий край сьвіта, знову не найшли води, тільки щось білїє перед ними, ніби вода. Чорт знову їде, але як доїхав до кінця сьвіта, сьвятий Петро каже: „Досить, вже ми сьвіт перехристили, тепер я тобі скажу, як маєш помошників собі наробити. Встань рано в суботу, возьми води тай бризькай назад себе: кільки буде по-за тобою бризків, тільки буде чортів“. — Чорт зробив теє і з тієї пори на сьвітї робить ся гірше тай гірше, бо чортів робить ся більше тай більше. А найкраще б зробив би сьвятий Петро, як би одурив чорта, бо одурити таку погань — нема гріха“.

Тутже буде місце згадати ще одну українську колядку, де Господь Бог і сьвятий Петро купають ся разом і стали перечити ся про те, що більше: земля чи небо? Петро каже, що земля, а Бог, що небо; потім Бог посилає трьох ангелів, котрі міряють небо й землю і переконують ся, що небо більше, бо небо рівне, а земля має гори й долини (Чу-

висше означених українських колядок, то й нема рації здогадувати ся про доконечне повстанє сих колядок під впливом єретичних ідей балканських. Вони мусїли або бодай могли повстати під впливом тої течії релїґійних ідей, яка йшла в Европу з передньої Азії й яка породила й самі балканські єреси серед инших духовних появ того самого рода. Ся ж течія могла доходити в Росію не лише через балканський пів-острів, через який туди напевно перейшла велика скількість передньоазіятських ідей слїдом за болгарськими апокріфами, але й безпосередньою дорогою з малоазіятсько-кавказької области тай окрім того з південного сходу через посередництво ріжних тюркських племін, які підпали впливови тої самої течії з Ірана.

Взагалї ми занадто схильні зводити увесь вплив юдео-християнських тай апокріфічних ідей на Русь лише на ту південно-західну дорогу, якою прийшло туди офіціяльне християнство та письменність. А тим часом є вказівки й на безпосередній вплив на руські землї, напр. іранський і при тому давнїйший, ніж церковна або болгарсько-апокріфічна пропаґанда. Так напр. уже під 1071 р. записана в руській лїтописи (Лаврентьєвської копії) поява волхвів коло Білого озера, котрі говорили: „Ми знаємо, як сотворений чоловік. Бог мив ся в умивальнї і вирівши обтер ся дранкою, яку скинув з неба на землю; потім Сатана став сварити ся з Богом, кому з тої дранки сотворити чоловіка, а Бог вітхнув у него душу, тому то по смерти чоловіка тїло його вертає ся в землю, а душа до Бога“. Чи ті волхви були фінського племени, чи руського, але в усякім разї цїкаво, що викладана ними ідея про двох творців чоловіка вповнї схожа з мандейськими й иншими апокріфічними космоґоніями, а ідея про божий піт, як елємент, який пішов на сотворенє першого

бинський, Труды экспедиціи, III, 307, два варіянти; Головацький, Нар. пѣсни Галицкой и Угорской Руси, III, 31—32, де спорячі партії переставлені. Ясно, що тут Бог і сьв. Петро стоять на місцї двох ґностико-апокріфічних творців, між яких поділено вишнє царство і нижнє. Імя ап. Петра дістало ся тут на місце Сатани, як ми гадаємо, не припадково: в сектах, подібних павлїкіянам, ап. Петро представитель вузько-юдейського напряму тай антаґоніст апостола язичників Павла, не був особливо популярний. Можна гадати, що відгуком сеї непопулярности є та, часто мало почесна роля, яку апостол Петро грає в народнїх оповіданях, що зберігли ся й доси. (Див. у Веселовского, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VII, 237, 277, про українську та румунську колядку за суперечку апостолів).

чоловіка, находить ся і в Бундегешу. Власне там говорить ся про те, що Ормузд сотворив первістного чоловіка (= Протоадам ґностиків), якого потім довів до смерти Аріман, із поту своєго або з матерії промоклої його потом (Justi, Der Bundehesch, 6, cap. 3, X, 12; Darmsteter, op. cit. 137). Ясно, що подібні ідеї встигли розпросторити ся, мабуть у гору по Волзї, в теперішню північну великоруську область іще давнїйше, ніж туди зайшло християнство, та особливо давнїйше, ніж воно там бодай поверховно приймило ся. [1])

Се одна з нечисленних показок на старий культурний вплив іранськo-халдейський на руську область, який мусїв бути не дуже слабий в періодї сассанїдського царства, що стикало ся з одного боку з областю Туранців середно-азіятських, а з другого мало зносини з тими народами на північ від Кавказа, котрих вірменські письменники називають Гунами (Elisée Vartabed, Soulevement National de l' Arménie chrétienne au V-e siécle contre le loi de Zoroastre, 90—91, 111). Релїґійний вплив Ірана на закавказькі племена звісний. Чудно було би, як би він не перейшов кавказьких гір, тим більше що там і доси лишило ся іранське племя Осетинців, котрих кольонії були перше в ріжних місцях південної Росії. [2]) З нагоди наве-

---

[1]) Завважимо, що ідея про походженє чоловіка з божого поту, але без ідеї формованя людського тїла і без дуалїзму, находить ся і в однім сербськім оповіданю. Тут Бог ізразу спав, потім почав ходити по сьвітї тай прийшов на нашу землю. Він упрів і з чола його впала капля на землю тай стала чоловіком (Erben, Sto prostonárodních pohádek a pověsti slovanských. Čitanka slovanská і т. д., 257). Се оповіданє можна поставити в один ряд з оповіданями закавказькими про походженє ангелів із слїз божих і т. п., але можливий і тут вплив іранської ідеї, який бачимо в оповіданях волхвів руської лїтописи.

[2]) Навіть у Київській ґубернії є село Осоти, де між иншим найдено бронзову статуетку, яка тепер находить ся в музею Київського унїверситета і якій подібні, як ми знаємо з компетентного жерела, часто подибують ся в могилах Осетії тай взагалї на північній похилости Кавказа. Недавно в тих місцях (від Новороссійска до Сухума) робив розкопи д. Сізов і помістив результати їх у II вип. „Матеріаловъ по археологіи Кавказа“ під редакцією ґр. Уварової. Ми не маємо в руках оттого виданя, але в V кн. „Этнографическаго Обозрѣнія“ читаємо (на ст. 199) ось що: „Вплив Персів (тут, на думку д. Сізова) очивидячки почав ся ще в епосї давнезної старини і не обмежав ся засвоєнєм сих або инших предметів, але йшов далеко глибше. В. І. Сізову, на підставі даних похоронів, повело ся сконстатувати факт панованя в місцевости на північ

деної висше подробиці в єзідськім переказі про те, що верховне божество сидить на рожевому корчи, ми вже згадували подробицю в однім українськім переказі про сотворенє перших людий, що Бог ізразу сотворив Адамови жінку з цьвіту рожі і коли Адам не хотів узяти такої жінки, то Бог сказав, що він полишить її на матір свойого сина. (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 145—146). Д. Веселовский розбираючи сю леґенду в своїй академічній рецензії (ст. 13 і д.) каже: „Преданіе о сотвореніи „жінки з цвіту“ принадлежитъ къ небольшому кругу сказаній, источника которыхъ слѣдуетъ искать въ какомъ нибудь христіанскомъ апокрифѣ“. Такий апокріф поки що ще не звісний; в усякім разї в славянському письменстві його нема. Тим часом поверненє первосотвореної жінки в матір сина божого нагадує ґностичні ідеї про Ісуса Христа, яко про Протоадама, а Марії яко про Протоеву, тіло ж сеї жінки з рожі нагадує пробуток мудрого Бога Єзідів (первістного або його першого сина, Протоадама, Михаіла, Ісуса) на рожевому корчі.[1])

Такі поки що вривочні дані про вплив ірано-халдейських вірувань на руську область незалежно від посередництва балканських народів. Чому би й наведені висше колядки не могли повстати під тими впливами теж незалежно від балканського посередництва?

Звертаючи ся тепер до дуже численних українських варіянтів прозаічного оповіданя про добуванє Сатанаілом, на божий наказ, частин землї зо дна моря, мусимо спинити ся лише на

від Цемеської долини к Анапі, релїґії Зороастра. Коли самий факт ісповідуваня маздеізму на Кавказї й не новина, бо звісно, що той культ був розпросторений у богатьох народностий Кавказа й Закавказчини, то в дослїдах д. В. І. Сізова важні: 1) факт розпросторення маздеізму в названій місцевости, 2) означенє дати його панованя і 3) сконстатованє факта, що маздеізм занесено в ту місцевість із півночи, а не з півдня“. Нагадаємо, що старинні Русини стикали ся в передтатарськім періодї з Кавказцями на Кубані (Тмуторокань) і на Каспію.

[1]) Зазначимо поки що без усяких виводів декотрі коінціденції між українською колядкою, в якій ангели в подобі голубів (або місяць) ходять по світї, аби доглядати, чи сповняють ся старі обряди (в нових варіянтах — правда й мир між рідними й царствами) та місцем у Зендавестї, де фраваші мертвих (пітрі, — ангели хранителї) ходять у сьвята межи старим і новим роком і питають ся, чи сьпівають ся їм хвали, чи приносять ся їм жертви й т. д. (Головацький, Нар. П. Гал. и Уг. Руси, IV, 60, 112; II, 21; Чубинський, Труды, III, 414; De Harlez, Avesta, 488, Jesht XIII, 49—52).

декотрих їх подробицях, бо загальний їх характер у порівняню з характером болгарського оповіданя видко з варіянта надрукованого в початку сего досліду.

Найперше зазначимо, що українських варіянтів сего оповіданя надруковано богато (12) і майже всї вони далеко довші, ніж відповідний епізод у болгарськім оповіданю „Общого Труда“. Одна з характеристичних ріжниць між болгарським оповіданєм і українськими варіянтами в тім, що в болгарськім оповіданю зовсїм нема подробиці повстаня гір із частин землї, затаєних Сатанаілом у роті, — прикмета, яку бачимо майже в усїх руських і фінно-тюркських варіянтах. Далї, богато з українських варіянтів має в собі космоґонічні подробиці далеко старшого характеру, ніж ті, які дає болгарський епізод. Так один з українських варіянтів Чубинського (I, 143—144) має такий вступ: „Перше не було ни неба, ни землї, була тильки тьма і вода змішана з землею, так неначе кваша, а Бог летав сьвятим духом понад водою, котора шуміла піною“. (Пор. на ст. 191: „Коли небо було готово, та не було землї, а лише вода в формі піни, Сатана люципер пищав у тій пінї“). Ся піна відповідає первісному згущеню води в халдейських космоґоніях і тій пінї, про яку сказано в Бесѣдѣ трехъ святителей: „Повелѣ Господь согнати пѣну морскую и сотворити землю“ і т. д. Подібні ріжниці українських варіянтів від болгарських показують на обопільну залежність розпростореня їх, при чім український приймав у себе мандрівні образи зо старих космоґоній. Инші українські варіянти мають у собі подробиці, спільні з декотрими фінно-тюркськими варіянтами: так у галицькім варіянтї, надрукованім між иншим у Ербена, Čitanka 143—144, Бог пливе по морю в чайцї та здибає чорта, котрий лежить у пінї, — а в харківськім Господь Саваоѳ їде на ковчезї (Этнографич. Обозрѣніе, кн. XIII—XIV, 69). Тут, розуміє ся, видко й книжний вплив, але ідея про те, що й Бог мусить мати опору на водї, подибує ся і в мордовськім варіянтї, де Бог пливе на камени, і в тюрко-алтайськім, де Бог і діявол сїдають ізразу теж на камінь. [1])

У білоруських варіянтах інтересний початок, де Бог подибує на водї пливучий міхур; Бог наказує міхуреви трі-

---

[1]) За кождим разом, коли не робимо осібної цітати, оповіданя треба шукати у д. Веселовского.

снути, і з міхура вискакує чорт. Сей міхур нагадує яйце азіятських космоґоній.

Великоруські варіянти, доволї численні (надруковано з 10) можна розділити на два роди: „начотницькі“ (мабуть роскольничі) та прості. У перших із них чимало подробиць, иноді книжного характера, в декотрих варіянтах вони наближують ся до писаного „Свитка божественныхъ книгъ“ (напр. варіянт Рибнікова), инші очевидячки розвивають ся новійшим часом із новими подробицями, хоть і в архаічному стилї (варіянти дд. Е. Барсова та Дерунова). Другі плутають біблїйні події тай особи (напр. ув Афанасьєва „Ной Праведный“) і атрофують основні мотиви, натискаючи при тому на суперечку між Богом і Сатаною за старшенство й титул (вар. Якушкіна). Між подробицями декотрих великоруських варіянтів заслугує особливої уваги представленє обох деміюрґів, Бога й Сатани в подобі птиць, лебедів (яких нема в північно-руській области), — схоже з представленєм фінно-тюркських варіянтів (у Черемисів Сатана Кереметь у подобі селезеня, у Мордвинів Шайтан у подобі птиці, ув Алтайців оба боги — лебеді).

Такі подрібні схожости богатьох руських варіянтів, великоруських, як і вкраїнських, зо східними фінно-тюркськими, тим більше знимають питанє: хто у кого перейняв оповіданє, — чи Русини у „чужородців“, чи навпаки? Представленє деміюрґів або хоть одного в більшій частинї чужородних варіянтів, у подобі птиць, промовляє швидше за гадкою про розпросторенє оповіданя від чужородців до Русинів, ніж навпаки. Якби було остатнє, то варіянти оповіданя мусїли би йти з південного заходу на північний схід, від України в Сібір. Але ж українські, як і білоруські варіянти, зовсїм антропоморфічні, тим часом як майже всї чужородні варіянти — орнїтоморфічні, великоруські ж варіянти стоять по серединї. Далеко натуральнїйше допустити піднесенє характера мітольоґії, ніж упадок його в переходї варіянтів від одного народа до другого.

Окрім того богато чужородних варіянтів має в собі особливі подробиці і при тому популярно-архаічного характера, які не подибують ся в руських варіянтах. Напр. у мордовських варіянтах, загалом цїльнїйших ніж богато з простих великоруських варіянтів (напр. у Якушкіна, Афанасьєва) Шайтан походить зо слини Бога, як у закавказьких варіянтах ангел з його слези й т. и. (див. висше). Там же бачимо договір межи двома богами, а не між Адамом і Шайтаном, як було би, як би ся

подробиця була взята зо славяно-руського апокріфа. Ми вже вказали в алтайських оповіданях, загалом більше розвитих ніж руські, подробиці, яких нема в руських варіянтах і які находять ся в старих азіятських космоґоніях. До сказаного додамо, що в алтайських варіянтах договір між богами зовсім не похожий на запис даний Адамом Сатані: се не лише договір між двома богами, але при тому договір про те, що діявол Єрлїк не буде ворогувати з Богом ані шкодити людям, се б то договір, який нагадує перемирє Ормузда й Арімана. Коли далї в иншім алтайськім варіянтї Єрлїкови належать мертві, то там не говорить ся про те, аби те володінє було відняте у нього, як у християнських апокріфах; значить, Єрлїк являє ся признаним царем нутра землї, свого рода Гадесом. У тім самім варіянтї (д. Потанїна) Єрлїк являє ся більше знаючим, анїж бог-Ульґень; він навіть, а не Ульґень, оживляє чоловіка, як і в новім варіянтї, де являє ся ще й трегій бог, котрий сповняє те, що робить в українських і болгарських оповіданях Сатанаіл, се б то розширює землю, несучи двох сплячих богів. Загалом у єнїсейських тай алтайських варіянтах, турецьких як і монґольських, діявол являє ся ще більше знаючим і могучим [1]), ніж навіть у варіянтах закавказьких і болгарських, не кажучи вже про руські, де діявол грає ролю підвладну і навіть сьмішну. Так що як би прийняти гадку про те, що середньоазіятські варіянти — відблиск богумильсько-апокріфічних, які дійшли в Азію через Русинів, то треба би сказати, що єнїсейсько-алтайські ученики Русинів вийшли plus bogoumiles que les bogoumiles eux mêmes, бо в більшій частинї богумильських апокріфів і в самій книзї сьв. Івана дуалїзм являє ся вже ослабленим і діявол підвладним Богови.

Всї сї здогади промовляють за гіпотезою, по якій основи нашого дуалїстичного оповіданя повстали в области ірано-халдейській і відти розпростори́ли ся, з одного боку, в трохи ослабленій формі в Закавказчину і далї в Болгарію, а з другого в середню Азію, де зберігли ся найповнїйше, з тим,

---

[1]) Навіть у найзахіднїйшому із фінно-тюркських варіянтів, у карельському зберігла ся така, в усякім разї старинна подробиця, як те, що діявол, діставши від Бога невеличке місце, зробив там діру, крізь яку на землю влїзло всяке гадє, — подробиця, яка нагадує Бундегеш (Этнографическое Обозрѣніе, XV, 189).

аби відти рушити в Росію, те ж у відносно ослабленій формі. [1])

Ми не маємо підстави в отсім дослїдї присвячувати богато уваги найпівнічнїйшим варіянтам оповіданя про добуванє діяволом землї з глибини моря, записаним у ріжних уральсько-сібірських народів. Ті варіянти виложені досить повно у д. Веселовского, так що ми додамо лише вказівки на воґульську леґенду, наведену в Lucien Adam, Une genèse Wogoule, в Revue de Philologie et d' Ethnographie т. I (Paris, 1874, publ. par M. de Ujfalvy, та передруковану в H. De Charencey, Une légende cosmogonique (Havre, 1884) і на бурятський варіянт оповіданя про сотворенє чоловіка та собаку, наведений у статї д. Шіфнера Zur vergleichenden Thiersagenkunde, в Ausland, 1862, нр. 3. Далї ми дамо лише короткий погляд на ті північні оповіданя, аби висловити нашу загальну гадку про місце, яке вони займають в еволюції звісних дуалїстичних леґенд про сотворенє сьвіта. На нашу гадку ті оповіданя мають у собі відгуки сібірсько-турецьких тай алтайсько-моноґольських дуалїстичних леґенд, але иноді з ослабленєм дуалїстичної ідеї, а иноді в сумішцї в туземними оповіданями, що по части нагадують американські, иноді з християнською номенклятурою, дійсно перейнятою від Русинів.

У Воґулів бачимо поринанє одного з богів за землею, в формі або в одїжи птицї, але без антаґонїзму між богами і аж після того, як сотворено було старшим богом житло для першої пари людий або молодших богів, хоть і тїсне, той деміюрґ уявляє ся сином тої пари. В леґендї посвоячених Воґулам Маньозів виведено дві птицї, з яких одна дістає частину землї з моря, а друга пробує робити те саме, але без успіху, впадає в омертвінє тай очунює ся першою птицею. У Бурятів біла водяна птиця, без усякого антаґонїзму з Богом, по його наказу дістає глину зо дна моря і сама сїє її по поверхнї моря. У Якутів в одних оповіданях зовсїм нема поринаня,

---

[1]) Зазначимо одну коінціденцію, якої поки що пояснити не можемо, а то схожість оповіданя алтайського про сотворенє діяволом сонця, та ґжатського (Смоленськ. ґуб.) про сотворенє сонця й місяця теж діяволом (Этнограф. Обозр. VII, 263 і X, 239—240). Між обома оповіданями посередників нема, але сила діявола в обох перевершує ту, яку він має звичайно в оповіданях руських, і відповідає тій, яку він має в алтайських.

а Бог творить землю, а діявол псує її горами, долинами й ріками, або розриває землю, подібно тому, як її продіравлює Аріман у Бундегешу. Безпосередній вплив іранських ідей на Якутів не буде чудний, коли згадати, що се нарід турецького племени і жив давнійше далї до південного заходу від теперішнього житла. В иншій якутській леґенді є поринанє двох птиць (схоже з леґендою Маньозів тай американськими), але тутже виведено на сцену Ісуса Христа, його матїр, Николая Чудотворця та 7 ангелів, при чім орудницею в сотвореню являє ся мати Ісуса Христа. Інтересний дальший дослїд якутських леґенд, аби означити, на скілько заховано туземної мітольоґії під тою християнською номенклятурою.

Нам лишає ся тепер кинути погляд на західнїх сусїдів руських Славян. Тут находимо лише крайне ослаблені відгуки займаючого нас дуалїстичного оповіданя, які очивидячки зайшли від Русинів. Так у Словаків находимо лиш оповіданє про походженє гір, так що Бог ніс у платку землю тай сїяв її, а діявол біг за ним і продер платок, через що висипали ся нерівности — Татри. А в тім годї напевно казати, чи ся словацька леґенда вийшла з руського дуалїстичного оповіданя, бо в Болгар, у дуалїстичнім оповіданю котрих нема сотвореня гір діяволом, є така повірка, що „Дїд Бог ніс торбу зерна, а торба була дірава; та де сипало ся зерно, там робили ся лїси й гори". (Сборн. за нар. умотв. V, отд. Ш, 109). У Поляків є теж повірка про сотворенє гір така, що Бог сотворив землю зразу рівну, але діявол навчив качку, аби вона вкрала трохи землї; Бог, завваживши се, післав за нею половика, котрий як почав душити качку, то вона випустила вкрадену землю і з неї стали гори. Инша польська леґенда задержала з руською оповіданя лише те, що Бог творить сушу з зеренця піску, покладеного на хрест із двох риб.

Більше взяла з руського оповіданя леґенда литовська, в якій чорт поринає за землею на розказ Бога, але набирає землї не лише в рот, або в руки, але і в вуха, ніс, очи й т. д.

Очивидячки — католицький клерикальний вплив зупинив розпросторонє дуалїстичних леґенд на захід від руської области.

Д. Веселовский наводить із книжки Fr. Müller, Siebenbürgische Sagen (162) зміст румунської космоґонїчної леґенди, завважуючи зовсїм вірно, що вона не визначає ся сохранністю: „В початку сьвіта була сама вода, Бог посилає архангела Гавриіла дістати зо дна (моря?) піску, але його вимулило

у нього з рук, лишили ся за нігтями лише зеренця піску, з яких Бог і творить землю. Вона простерла ся на воді рівно, як корж, але їжак промовив із корчів, що вона повинна би бути грубша. Такою Бог її й зробив". (Веселовскій, Разысканія, XI—XVII, 364). Д. Сирку сказав д. Веселовскому, що дуалїстичне оповіданє про сотворенє світа звісне й серед бессарабських Румунів; супірником Бога являє ся чорт. Дуже було би бажано мати в друку таке оповіданє. Поки що про транссильванське оповіданє важко судити рішучо з огляду на його вривочність. Але сама його вривочність не промовляє за тим, аби воно лежало близько вогнища розпростореня таких оповідань по Европі. Се оповіданє більш анальоґічне з українською колядкою про поринанє апостолів, ніж з болгарським оповіданєм про поринанє діявола, і через те ледви чи може бути відгуком болгарської леґенди.

Болгарське оповіданє надруковане в „Общтъ Трудъ", має в собі чимало подробиць, інтересних для порівняного досліду релїґійних переказів, але ті подробиці по більшій частині виходять за межі предмета сеї праці. Через те обмежимо ся тут передруком, із декотрими доповненями, наших заміток до французького перекладу того оповіданя, зроблених у Mélusine, 1888, нр. 10, — виданю мало розпростореному, особливо в Болгарії.

Епізод про цапа й бжолу. Вся та частина леґенди, ще більше ніж попередня, має на собі печатку ідей, посвоячених ґностіцізмови сірійському (Маркіон, Офіти) тай іранському (Маніхейці). Господь (Бог старого завіту) представляє ся тутечки слабшим від діявола: він не може спинити зросту землї тай звертає ся за порадою до діявола, котрий тут займає місце верховного бога. Ся подробиця анальоґічна з епізодом українського оповіданя, де зріст гір, що вийшли з рота діявола, спинив ся аж апостолами Павлом і Петром, а не Богом (Драгоманів, Малор. преданія и разсказы, 90). Коза — сотворінє діявола і в повірках українських (Чубинський, Труды, I, 49), білоруських (Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ, IV, 2), великоруських (Садовниковъ, Нар. сказ. Самарскаго края, 251), литовських (Этнограф. Обозр. VI, 140), німецьких Grimm, Haus- und Kindermärchen, нр. 148), вотяцьких (Веселов-

скій, Разысканія й т. д. XI — XVII, 367 — 368) В мусульманських переказах ангел смерти приходить до Адама в подобі цапа (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 42). Як ми вже завважили, подібні представленя можна виводити зо старо-халдейських ідей, по яким коза являла ся ворогом лози, котра часто ототожнювала ся з деревом житя (Lénormant, Les origines de l' histoire, 2 éd. 75 — 83; див. далї рисунки).

З ясних причин, церковно-християнських і ще стариннійших, бжола мусїла представляти ся сьвященним зьвірем. Ув одній сербській леґендї (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, II, 422) бжола повстала з рани, зробленої Христови лихою жінкою. Ся повірка нагадує індійське представленє Крішни, якого леґенда має богато спільного з Христовою, з бжолою на чолї (De Gubernatis, Mythologie Zoologique, II, 228) і грецька повірка, що Діонїз, убитий в подобі бугая, відроджує ся в подобі бжоли (там же). По повіркам Чувашів і Великорусів Казаньської ґуб. бжола повстала з пупа великого Бога або Христа підчас його мук. (Магницкій, Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры, 251, у Веселовского Разысканія й т. д. XI, 96). Подробиця про бжолу в болгарськім оповіданю може бути зближена з повіркою кавказькою, де бжоли — одинокі зьвірі, полишені Богом у раю (De Gubernatis, ibid. 229 і 230, де наведено нїмецьку ґльоссу, по якій „чесність бжіл походить із раю“). Українська повірка, по якій сьв. Зосима (вкупі зо сьв. Савватієм, опікун бжіл у Великорусів) винїс бжоли з „краю ідолів“, або, по иншій „із гори“, видає ся нам попсованєм подібної кавказької повірки. А в тім на Українї, як і в Великоросії, є й инакші повірки, що бжола — лиха тай старає ся навіть ошукати Бога (Драгоманів, op. cit. 12; Das Ausland, 1870, нр. 50). У мадярських повірках бжола теж то лиха, то сотворінє Бога (H. v. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 94—95). У Болгарії записано й инший варіянт наведеного висше епізода про службу, яку зробила Богови бжола: „Коли Бог сотворив небо й землю, то землю сотворив більшу і небо не могло накрити її. Бог бачив, що діявол щось балакає з їжаком, і післав бжолу слухати, що вони балакають. — „Не знає Бог, казав діявол їжакови, узяти прута та бити землю, аби стали доли-верхи, доли-верхи, тодї земля зробить ся менша і небо зможе накрити її“. — Бжола вчувши се пішла тай сказала Богови. Тодї зробив Бог долини

й гори на землї, і небо накрило її, та тодї поблагословив бжолу: слина її нехай служить за світло на хрещенє й вінчанє, а вулий її за молитву". (Сборникъ за народнитѣ умотвор. т. IV, отд. III, 129); подібне без діявола й бжоли там же I, 205. Пор. висше українську колядку про суперечку між Богом і сьв. Петром, де земля менша від неба, тому що нерівна.

Запис Адамів. У Болгарії записано й инший договір з діяволом, близший до оповіданя писаних славянських апокріфів. Він поміщений у Сборнику за народн. умотворения, т. VI, отд. Ш, 113. Після вигнаня з раю Адам оре землю, а діявол йому боронить і нарештї каже: „Кóлаі за живееньето твое, іас чарето ти го наідуам от коа ке ми даішь еден сенет за челатта твоіа, што ке ти се родат: живите твоі да бидат, а умрените моі". Думале, шестале со жената си и се склониле, та му дал Адам еден сенет от раката, пишан на една плога со кѧрв от снагата от Адама. Іа зел плогата гьаволот и іа клал долу пот казано во пеколо. Стояла тамо и сите луге, што умираа, сите во казано от вегната мака одеа, да дури отишол Ристос во вегната мака и іа окѧршил плогата, што беше іа дал Адам наместо сенет". (Пор. Тихонравовъ, Памятн. отреч. русской литературы, I, 12).

Дуже близькі до писаних апокріфічних устних українських оповідань про запис Адамів записані в Харківській ґубернії та надруковані в Этнограф. Обозрѣніи, кн. XIII—XIV, 74—76. Ув однім із них говорить ся між иншим, що камінь із записом Адамовим сам вийшов з Йордана після хрещеня „тричі родженого чоловіка", се б то Ісуса Христа.

Бібліоґрафію оповідань про запис Адамів див. висше.

Еволюція оповідань про запис Адамів представляє ся нам у такій формі: перший ступінь: договір між Ормуздом і Аріманом за періодичне володїнє сьвітом; у памятках іранських (Бундегеш, I, див. висше; Minokhired у Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, 95—98, 143); другий ступінь: договір між Сатанаілом і Богом за те, що чоловік належати ме їм обом (у богумилів); третїй ступінь: договір між Сатанаілом і Богом за роздїленє володїня землею й небом, мертвими й живими (в устних оповіданях фінно-турецьких, закавказьких і двох болгарських — Общъ Трудъ и Периодическо Списание, див. висше); четвертий ступінь: договір між діяволом і Адамом за те ж (у славяно-руських апокріфах, у руських народнїх оповіданях і в болгарськім, що йно наведенім

висше). Але й у сих оповіданях память про передущий ступінь зберігла ся в тім, що діявол не позволяє Адамови орати землю, впевняючи, що лише рай і небо божі, а земля його, діявола.

Повість наведена у д. Тіхонравова під заголовком „Рожденіе Каина и рукописаніе Адамле“ що до мотива запису стоїть окремо від усїх наведених висше.

Зачатє від квітки. Зачатє від квітки — одно з представлень дуже розширених у фолькльорі ріжних народів. В Европі подибуємо його ще в класичному мітї про Марса, родженого Юноною (Ovidius, Fasti, V, 253 і д.). В переказах східнїх численні втїленя богів відбувають ся через посередництво квіток, але подибують ся там і зачатя від квітки (Benfey, в Götting. gelehrte Anzeigen, 1858, 1511). Християнські апокріфи поясняють так народженє богатьох сьвятих. Так у французькій поемі XII ст. (Histoire littéraire de la France, XVII, 834—836) донька Авраама вагонїє від запаху цьвіту дерева житя і родить Фануеля, котрий сам вагонїє в колїнї своїм від соку того дерева Анною, матїрю Марії. Инша старофранцузька вірша „Sur la Conception“ згадує, що сьв. Анна зачала ся від квітки. Д. Веселовский уже зближав сї французькі вірші з епізодом нашого болгарського оповіданя (Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, X, 418—423; Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія, 1888, Март, 245; Bonnard, Les traductions de la Bible en vers français au Moyen âge, 181; Chabaneau, Les romans de saint Fanuel, у Revue des langues romanes, 1885, Sept-Déc.). Один середновічний переказ виводить зачатє самого Ісуса Христа від запаху квітки (Keller, Li romans des sept-sages, CXCVIII).

Ся тема розпросторена в богатьох казках і піснях народнїх. Так у Pentamerone, 18; у Schott, Walachische Märchen: Florianu; у H. de Charencey, Le fils de la vierge; id. Les traditions relatives au fils de la vierge. Богато болгарських тай инших подібних оповідань про „самотворну дитину“ ми розглянули в статї „Народини Константина Великого“.

Представленє подібне тому, яке находимо в болгарськім оповіданю про зачатє Марії від запаху квітки, подибуємо в мусульманських переказах, де Марія зачинає від того, що ангел Гавриіл подув на її груди (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 284). Численні церковні письменники, як Августин, Єфрем і и. казали, що Марія зачала вухом (Virgo per aurem impraegnabatur), і так вірять і тепер Мароніти (A. Maury,

Essai sur les légendes pieuses du Moyen âge, 179—180). Так само думали й богумили. (Thilo, Codex apocryphus N. Testamenti, 838).

Народини Ісуса. Чудесний вихід Ісуса грудьми матери в балканськім оповіданю має собі подобу в оповіданю українськім, де Ісус вийшов із матери головою, після того як дух святий увійшов у неї устами (Чубинскій, Труды экспедиціи, I, 152). У переказах Мандейців подібним чином родили ся Іван Хреститель тай Ісус (Siouffi, Études sur la réligion des Soubbas, 4—6, 136—137). Як каже А. Лянґ, подібне ж говорить ся в старій християнській ірляндській леґенді, ще не виданій (Lang, Myth, ritual and religion, I, 133, note). По переказам буддистів Будда вийшов з лона матери боком (Lalita Vistara, trad. de Foucaux, 77; Koeppen, Religion des Buddha, I, 76, 77). Християнам звісний був давно сей переказ у скріпленій формі, бо вже сьв. Єронім говорив, що „по переказу ґімнософістів індійських Будда родив ся від дівчини боком". (Rhys Davids, Buddhism, 183, note 1). Зрештою подібні гадки розпросторені навіть у диких народів (Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV, 141—143; de Charencey, op. cit.).

Іордан. Брат Марії Іордан у болгарськім оповіданю — розуміє ся, Іван Хреститель. Східні перекази все вважали його близьким свояком Марії. Вже в євангелію Луки (I, 36) Єлисавета, мати Іванова, названа своячкою Марії. Апокріфічне протоєвангеліє називає Івана кузином Марії (Brunet, Les evangiles apocryphes, 122, ch. XI). По переказам Мандейців Маріям, мати Ісусова, та Інохвей, мати Іванова, були сестри (Siouffi, l. c.). Епізод болгарського оповіданя про напад Іордана на житє Марії жде ще пояснень від досліду східних мессіяністичних леґенд.

Юда. Вихідною точкою леґенд про Юду, як епізод у болгарськім оповіданю, могла бути зміна представлень тих ґностиків, котрих називали Каінітами та Юдаітами і котрі шанували Юду як сьвідомого впорядчика спасіня людий через смертне покаранє Христа (Matter, Histoire critique du Gnosticisme, II, 255; Migne, Dictionnaire des Apocryphes, II, 449). Епізод про Юду в болгарськім оповіданю подибує ся в коптійській леґенді, вставленій в апокріфічні Дії сьв. Андрея та Павла. Тут ап. Павло каже, що сходячи в ад бачив Юду, котрий йому розказав, що зрадивши Ісуса він дізнав ся, що то правдивий

Господь і через те віддав первосьвященникам гроші й випросив у Ісуса прощу. Ісус простив його, післав його в пустиню й казав не бояти ся нікого. Але діявол явив ся перед Юдою роззявивши пащеку. Юда налякав ся і признав діявола Господом. Покаявши ся Юда рішив повісити ся, аби випередити Христа в Amenthes (староєгипетське житло померших). Ісус явив ся в ад і вивів усіх окрім Юди. Коли сторожа ада оплакувала діявола, у котрого Ісус відібрав душі мертвих, то діявол сказав, що у него лишила ся одна душа. Ісус післав архангела Михаіла взяти відти Юду та помістити в Amenthes. (Douhet, Dictionnaire des légendes du christianisme, éd. de Migne, 120—122. Тепер рідке виданє).

VI.

Розвій представлень про Сатану-Діявола: Найдавнійші біблійні представленя про Сатану — ангела-завинника, про Азазеля-духа пустині та про змію.—Дуалїзм у Єгиптян (Сет і його змія) тай Іранців.— Діявол у пізнійших, грецьких книгах Біблії; Асмодей кн. Товита. — Демонольоґія апокріфа Еноха: боротьба між ангелами. — Демонольоґія Нового Завіта: Сатана, Беліал, Бельзебул і т. п. — противник Христа. — Дракон в Апокалїпсї. — Еосфорос-Люціфер у пророка Ісаії. — Ангелольоґія та демонольоґія у талмудистів і мусульманів. — Перерібка й сістематизація старих демонольоґічних матеріялів у батьків християнської церкви. — Сатана й ангели його в византійсько-славянських Палеях і подібних писанях. — Боротьба Михаіла з Сатаною в устних руських оповіданях. — Сатанаіл у „Бесѣдѣ трехъ святителей“ копій руських і болгарських. Нові риси в болгарскій копії. — Устне болгарське оповіданє про сотворенє раю Бельзебулом. Паралельне українське оповіданє. — Сотворенє ангелів і демонів по „Свитку божественныхъ книгъ“. — Відсутність подібного оповіданя у Славян болгарських. — Його українські далекі подоби; близькі до нього оповіданя у Великорусів і фінно-турецьких народів від Волги до Алтая. — Оповіданя про попсованє Сатаною тіла Адамового: північно-руське рукописне, болгарське устне, українські (з особливим розвитєм епізода про собаку), великоруські, фінно-урало-алтайські. — Признаки оріґінальности алтайських оповідань. — Гіпотеза про рух тих оповідань у Росію з північного сходу. — Варіянти мадярський і литовський. — Місцеве оброблене староболгарських апокріфів у ріжних славянських країнах. — Ріжнородність доріг і способів переходу дуалїстичних оповідань із Азії в Европу.

Розібрані висше дві болгарські устні леґенди тай схожі з ними леґенди инших народів і Liber Ioannis, яку можна з певним правом

зачислити до староболгарских памяток, мають у собі цікаві взірці загальних середньовічних і теперішніх простонароднїх уяв про Бога й діявола. Аналізуючи дані тих памяток, ми мусїли, аби не відхиляти ся від головної теми — розгляненя леґенд про поринанє Сатанаіла в море за землею, полишати на боцї инші мотиви, теж дуалїстичні. Окрім того славянські апокріфи тай устна словесність представляють іще нові дуалїстичні леґенди, посвоячені з тими, які ми доси розглядали. Мусимо звернути ся до всїх таких леґенд.

Тепер, коли вже неможливо бачити в усїх тих леґендах останків старинної славянської мітольоґії, ясно, що маємо тут дїло з свого рода mixtum compositum. Треба, значить, розглянути критично його складові елементи.

Ті елементи не зовсїм улазять ся в рамки не лише церковно-христіянських ідей, які виросли на ґрунтї европейських ідей, але навіть у рамки звісних греко-славянських апокріфів. Для доброго розуміня історії повстаня таких уяв про Бога й діявола треба найперше означити їх відносини до европейсько-христіянських. Для розуміня ж самих ідей жидівсько-христіянських треба розглянути й сї остатнї історичною методою.

Новійша лїтературно-критична тай історична екзеґетика показала, що у Жидів дуалїстичні ідеї про Сатану-Діявола, яко споконвічного ворога Бога, не належать до найстарших національних вірувань.[1])

У Біблії Сатан (ha Satan), се б то супроти стоячий, противник, обжалувач, свого рода прокуратор, — являє ся в книзї про Йова між „синами божими“ (benè ha Elohim; у грецьк. перекладї ангелів: *οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ*), які зібрали ся перед Єговою. (I, 6). У книзї прор. Захарії (Ш, 1—2) Сатан стоїть перед Єговою, аби обжалувати верховного сьвященника, якого потому прощає Єгова. В Параліпоменон, — одній із найпізнїйших книг біблїйних, Сатан сповняє ролю, яка в старшій книзї приписана самому Єгові, а власне в II кн. Самуїла (XXIV, 1) сказано: „гнїв Єгови запалав против Ізраеля і він підняв

---

[1]) Див. Stade, Geschichte des Volkes Israel; Piepenbring, Théologie de l' ancien testament; Schenkel, Bibel-Lexicon (статї Engeln, Satan und Dämonen і и.); Herzog, Real-Encyclop. der protest. Theologie (див. Engeln, Teufel і и.); Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus; Spiegel, Avesta й и.

проти них Давида, кажучи; зроби спис", — а в кн. Параліпоменон (XXI, 1) про сю саму подію каже ся: „Сатан підняв ся проти Давида і спонукав його зробити спис".[1])

Старинні Жиди вірували в істнованє ріжних духів (по грецькому демонів), жиючих переважно в пустинях, але не ставили їх в опозицію Єгові. Навіть у Законї (Левит, XV, 8—10) викладає ся обряд покаянного жертвоприношеня, цапів, — одного Єгові, а другого Азазелю; остатнього (цапа) мусять пустити в пустиню для Азазеля, — очивидячки головного духа пустинї.

Змія в звісному місцї про гріх Еви й Адама в книзї Битія (Ш, 1 — 15) не має нічого спільного анї з Сатаною, анї з Азазелем і подібними йому духами. Се попросту один зі зьвірів земних — „змія, найхитрійший зьвір полевий", якого проклинає Єгова між усякою худобою та всякими зьвірями полевими". Тай се оповіданє не можна вважати за належне до найдавнїйших національних жидівських переказів, бо представленє про змію в нїм перечить поклоненю з'ображеня змії у Жидів. Навіть у часи редакції біблїйних книг жидівський переказ приписував самому Мойсеєви збудованє мідяної змії, на яку мали „дивити ся Жиди, вкушені пекучими зміями", коли „Єгова післав тих змій" на них (кн. Чисел, XXI, 6—9). У II кн. Царств оповідає ся, що те зображенє зберігало ся навіть у єрусалимськім храмі аж до царя Єзекії, при якім його розбито, „бо діти Ізраеля доти палили перед ним пахощі" (XVIII, 4). Біблїйні оповіданя, розуміє ся, змнякшують факт, що в Жидів давнїйших часів істнував формальний культ Бога в подобі змії. В основі імени серафимів лежить імя seraph, себ то змія. Характерно, що навіть Йосиф Флявій у кінцї I ст. по Р. Хр. держить ся старих представлень і передаючи з легкими змі-

---

[1]) Що по старожидівським гадкам Єгова не вагував ся піддавати через своїх ангелів пагубні думки царям, аби знищити їх, се видко з характерного місця в II кн. Царств, XXII, 19—23, де Єгова бажаючи знищити царя Ахава питає ся своїх ангелів: „Хто ошукає Ахава, аби він пішов (війною) в Галаад і погиб там?" — Один із духів виходить, стає перед Єговою й каже: „Я його ошукаю!" — „Як?" — „Я буду духом брехнї в устах його пророків". — У звісних оповіданях про душевну слабість Саула на него находить „злий дух, що виходить від Єгови" (в грецькім перекладї *πνεῦμα πονηρὸν παρὰ Κυρίου*, див. Самуїла XVI,14—16, 23)

нами оповіданє кн. Битія втрати Адамом-Евою раю, бачить у їх скусителю лише змію, і лише приписує їй заздрість на людське щастє (Antiquit. Iudaicae, I, 1).

Тим часом у инших народів старинного Сходу встиг розвити ся систематично дуалїзм, якого зачатки є в усїх мітольоґіях. При тому темний і злий бог, а з розвоєм зачатків більше фільософічної теоґонії — бог земний, матеріяльний у противенстві до небесного, ідеального, почав у богатьох народів уявляти ся в подобі змії. Так уявляв ся у Єгиптян Сет-Тіфон, супротивник Озіріса, сам поборений потім сином Озіріса Хоросом, по чім Озіріс воскресає та стає царем і судцем мертвих. Той Сет персоніфікував ся в подобі змії Апопіс. [1])

Про дуалїзм іранський і про значінє в ньому змії, головної породи, коли не взірця Арімана, ми мали доволї нагод говорити в отсій працї. В Іранї дуалїзм із означеною в нім ролею змії розвив ся найсистематичнїйше. [2])

Подібні іранським дуалїстичні ідеї видко в Жидів уже досить пізньої епохи, не лише після неволї вавилонської та персидського панованя, але навіть аж ув александрійську епоху. Перша жидівська памятка, в якій видко слїди дуалїстичних

---

[1]) Єгипетські уяви про Сета й Апопіса див. у Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern, II. B., 702 і д. та Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, 117 і д. Пробу заведеня в огляд староєгипетської релїґії дійсно історичної, еволюційної методи зробив Мастер у своїх статях La Mythologie égyptienne, в Revue historique des religions, XVIII і XX.

[2]) Звід даних про іранський дуалїзм диви в перекладах Авести Spiegel'a, de Harlez і Darmsteter і в поясненях до них перекладачів, тай у Justi, Der Bundehesh, Spiegel, Eranische Alterthumskunde й Traditionelle Litteratur der Parsen, у Darmsteter, Ormazd et Ahriman, Windischmann Zoroastrische Studien. Наконечна редакція Авести й особливо Бундегеша досить пізня, а власне належить часови Сассанїдів. Але судячи з даних, достачених порівнянєм вірувань іранських і Арійців ведійських, тай вісток находжених у клясиків можна твердити, що основні вченя іранського дуалїзму, а власне віра в дуалїстичне сотворенє сьвіта, в часове допущенє сили Арімана, в післанництво мессії-вчителя Зороастра та в будущу появу мессії-Созіоха й знищенє сили Арімана й т. и., істнували в Іранців ще до IV ст. перед Р. Хр. і в основі, розуміє ся, далеко давнїйше IV ст. Між иншим у книгах іранських оповідає ся про не одноразове уговканє слугами Ормузда ріжних змій та драконів, пород Арімана, та про замкненє їх під землею.

ідей, се так названа книга Премудрости Соломона, яка істнує лише в грецькій мові й якої час редакції означує ся в I ст. перед Р. Хр. Тут каже ся, що Бог сотворив чоловіка незнищимим, але з заздрости діявола *(διαβόλου)* смерть увійшла в сьвіт, і що спокушують ся ним, хто з його партії". (Sap. Solom. II, 23—25). Тут імовірно говорить ся про вбивство та вбивців. [1]) Словом же *διάβολος* перекладає ся імя Сатан у грецькім перекладі Біблії, зробленім імовірно в II ст. перед Р. Хр. Се слово — клеветник, убільшує первістне жидівське значінє слова сатан — противник.

У книзї Товита, яка те ж істнує лише в грецькій мові й зачисляє ся гострими біблїстами до апокріфів, виведена особлива демонїчна особа Асмодей, котрого силу нищить ангел Рафаіл. [2])

Значний поступ у розвою демонольоґії та заразом і оброблення старих жидівських переказів у дуалїстичному дусї представляє т. назв. книга Еноха. Ся книга зберігла ся лише в етіопськім (абіссінськім) перекладї, імовірно з грецького. В сїй книзї, крайне важній для поясненя й инших апокріфів, в тім числї й славянських, оброблено між иншим у дуалїстичному дусї коротке й навіть уривочне оповіданє, поставлене в кн. Битія перед потопою, про те, як повстали велитнї (по грецьки ґіґанти): „Бачили сини божі (benè haélohim — у грецькім перекладї тут так і полишено: *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ)*, що доньки чоловічі прегарні, тай вибрали собі з них жінок... Велитнї були тодї на землї; повстали вони потім, як сини божі приходили до доньок чоловічих і остатнї дали їм дїтей" (Битіє, VI, 2, 4).

---

[1]) В імени Асмодей богато вчених (Graetz, Spiegel, Kohut и.) бачать іранське імя Ешма-Дева або Дазія — один із духів (девів) Арімана Aeshma. Сему трібував перечити Ізр. Леві (в Revue des études juives, 1884, I, 64). Про Aeshma див. в de Harlez, Avesta, index. А в тім на нашу гадку вся основа книги Товита находить ся в індійській леґендарній історії Вікрамадітії (в двох її частинах „25 оповідань Трупа" монґольської редакції, та в „32 оповіданях Трону") й є одна з паралель тих оповідань про вдячного мерця, які істнують і в болгарськім народї; див, окрім варіянтів, на які ми вже мали нагоду вказати тут (се б то в Сборн. за нар. умотв. — М. П.), — у VIII т. Сборника, отд. III, 178—180, де вказано й декотрі заграничні варіянти.

[2]) У Др-ва: „объ убійствѣ и убійствахъ". — М. П.

Книга Еноха розказує сю леґенду докладно: „Коли діти чоловічі розмножили ся, то їм народили ся доньки стрункі та гарні. І коли ангели, діти небесні, побачили їх, то залюбили ся в них і сказали одні одним: виберім собі жінок із роду людського тай родїмо з ними дітий. Тоді Саміаза, начальник їх (імя незвісне в Біблії) сказав: „Я бою ся, що ви не зможете сповнити те що загадали, і що я сам буду покараний за ваш переступ". Але ті відповіли йому: „Ми кленемо ся тобі". І справдї вони закляли ся, тай звязали себе обопільними клятьбами. Їх було 200 і спустили ся вони на Арадіс, місце, що находить ся коло гори Армон". Енохова книга дає потім імена головних із тих ангелів і розказує, чого вони навчили людий — робити зброю, прикраси, рисованя бров (сього навчив Азазіель), чарівництва, астрономії й т. п. Тоді Михаіл, Гавриіл [1]), Рафаіл і и., почувши крик людий, терплячих від беззаконства, звернули ся до Всевишнього з жалобами. Всевишній посилає одного ангела до Ноя сказати йому про потопу, а Рафаілови каже: „Візьми Азазіеля, звяжи йому руки й ноги, кинь його в мраку й лиши його в пустині Дудаеля; зроби так, аби на нього падало камінє тяжке та гостре, вкрий його тьмою. Нехай він лишить ся там вічно й не бачить сьвіта; коли-ж настане день суду, то потопи його в вогонь". Сказав Бог потім Михаілу: „Йди та звісти про кару, яка жде Саміазу й усїх тих, що теж були у тих переступах, що з'єдинили ся з жінками... Коли їх діти (велитні) будуть знищені, тоді вони кинені будуть у глибину вогню, що мучити ме їх без перестанку, тай там вони полишать ся на віки" (Кн. Еноха, VII—XI, у Migne, Dictionnaire des apocryphes, I, 427—434).

Енохова книга або її оповіданя очивидячки були звісні авторови Посланія апост. Юди, бо в нім говорить ся, що Бог „держить до великого дня вічно закованих у мраці ангелів, котрі не зберегли свого чину й лишили своє житло" (ст. 6). Подібне читаємо у II. Посланію ап. Петра (IV, 2), де місце замкненя „согрішивших ангелів, окружених пітьмою, як ляцюгами", названо тартаром.

---

[1]) В Біблії сї ангели названі в-перше у кн. прор. Даниіла (VIII, 16; IX, 21; X, 13, 21; XII, 1), якої редакцію нові екзеґети кладуть у ½ II ст. перед Р. Хр., в епоху боротьби Маккавеїв із сирійським царством (Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 1891, 266—268).

У книгах Нового Завіта, що як звісно дійшли до нас по грецьки й по всій імовірности й були написані первістно в тій мові, находимо дуже богато демонольоґічних матеріялів.

В Посланіях апостола Павла говорить ся між иншим і про „князя могутности повітря, що діє в людях бунтівних“ *(ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος τούτου)* (Ефес. II, 2) та про Сатану, котрого ангел (*ἄγγελος Σατανᾶ*) бє апостола (II Коринт. XII, 7) і про Белїала (по сірійськи знач. злоба), яко про супротилежність Христови, як пітьма супротилежна сьвітлу, неправда правдї (II Коринт. VI, 14—15).

У сіноптичних євангеліях, окрім ріжних без'іменних злих духів названі специяльно Бельзебул, князь демонів *(Βελζεβούλ ἄρχων τῶν δαιμονίων)* (Матея XII, 24, 27, пор. IX, 34; Марка III, 22; Луки XI, 15, 18, 19). Сей Бельзебул (у болгарськім оповіданю далї Зерзебул) ізроблений зо старозавітного Beelzebub або лїпше Baal Zebub, бог филистимського міста Екроп, до якого цар Ахазія посилає (людий) за порадою в його слабости (II Царств, I, 2, 3, 16). Окрім того часто називає ся діявол, який особливо цікаво згадує ся в віщованю страшного суду, в дусї книги Еноха: „Коли син чоловічий прийде в славі тай усї ангели з ним“, судити „всї народи“, то скаже грішникам: „Ідїть від мене, прокляті, в вогонь вічний, приладжений для діявола тай ангелів його“ (Мат. XXV, 31, 41). У сьв. Луки Христос каже Петрови по тайній вечері: „Симоне, Симоне, Сатана *(Σατανᾶς)* закликав вас, аби просіяв як пшеницю, але я попросив за тебе“ і т. д., — так що тут уява про Сатану приближає ся до старозавітної.

Діявол же виведений яко спокусник Ісуса в важнім оповіданю про пробуток остатнього в пустинї, де ангели названі яко супротивність отсему діяволу (Мат. IV, 1—11). Те саме у Луки, IV, 2—13. В євангелію Марка в відповідному місцї названий Сатана (I, 13). [1])

---

[1]) Пор. у Зендавестї спокусу Зороастра Аріманом: Vendidad III, Fargard VI, 20—26 (перев. de Harlez, 192—183; перев. Spiegel. I, 142 - 143). Цікаво порівняти з сим коротким оповіданем Авести довші індійські оповіданя про спокусу Будди, які новійші европейські любителї буддізму вважають жерелом християнських (Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddasage und Buddalehre, 156 - 162). Нам бачить ся, що іранське оповідане, зовсїм умістне в дуалїстичній системі Авести, менше вмістне в історії Будди й могло служити жерелом як буддійських так і західнїх історій.

В євангелію Луки находимо слова Ісуса, які послужили в середні віки вихідною точкою цілих демонольоґічних образів: „Я бачив Сатану, як він упав із неба мов блискавка“. (X, 18).

В Апокаліпсї сьв. Івана находимо оповіданє, яке послужило таким же богатим жерелом середновічних демонольоґічних ідей: „На небі з'явило ся велике чудо: жінка, одягнена у (сьвітло) сонця, що має місяць під ногами, а на голові корону з 12 зьвізд. Вона була вагітна й кричала, бо находила ся в труді та болях родженя. Инше чудо з'явило ся теж на небі: раптово став видний великий червоний дракон. Він мав 7 голов і 10 рогів і на головах 7 діядем, хвостом своїм він потягнув $^1/_3$ зьвізд небесних і скинув їх на землю, і став перед жінкою, аби прожерти дитину, як лише вона вродить його на сьвіт. І жінка породила сина, що має кермувати всїми народами залїзною різкою. Дитину взято перед Бога, до його трону, а жінка втікла в пустиню, де Бог приладив їй пристановище, аби її там годовано протягом 1260 днів. Тодї зняла ся на небі битва: Михаіл і ангели його (виступили) бити ся з драконом, і дракон і ангели його били ся, та не могли побідити, і навіть місце, яке вони займали, опинило ся нарештї не на небі. Він був скинений, великий дракон, старинна змія, яку називали діявол і Сатана (*ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς*), соблазнитель усеї землї, він був скинений на землю тай ангели його з ним. І чув я на небі сильний голос: Тепер щастє, могутність і царство належать нашому Богу і власть його помазаннику, бо він ізкинений, обвинитель наших братів, той, хто обвинувачував їх день і ніч.. Через те трясїть ся з радости небеса тай ви, що живете на них! Нещастє землї й морю, бо діявол спустив ся к вам, повний великої лютости, що йому лишило ся мало часу“ (XII).

Потім іде опис марного нападу дракона на жінку, котру захистила земля, новий привид апостола (зьвір, похожий частинами на леопарда, медведя й льва і т.) і після уговканя дракона: „І бачив я, як ангел спустив ся з неба тримаючи в руцї ключ від безоднї та грубий ланцюг; він узяв дракона, старинну змію, що є діявол і Сатана, тай закував його на 1000 років. Потім кинув його в безодню тай замкнув на ключ і запечатав, аби той не зводив з дороги народи, поки не сповнить ся 1000 років. Потім він мусить бути випущений на короткий час“. (Там же, XX, 1—3).

В тім же крузї іванівських памяток находимо представленє про злого духа, яко про князя сего сьвіта, противника Ісуса-Слова: коли після воскресеня Лазаря з неба чути голос божий в присутности товпи людий: „Я його прославив і ще прославлю!“ — Ісус каже: „Тепер відбуде ся суд над сим-о сьвітом; теперечки князь отсего сьвіта *(ὁ ἄρχων κόσμου τούτου)* буде прогнаний“ (Іваново єванг. XII, 28, 31—32). Перед своїм арештованєм Ісус каже: „Князь отсего сьвіта приходить“ (там же, XIV, 30). Обіцяючи своїм ученикам післати їм від батька нового наставника *(ὁ παράκλυτος)* Ісус каже, що князь отсего сьвіта осуджений (там же, XVI, 11). Із сих слів виведено представленя про спеціяльну участь діявола в роспятю Христа, про побіду над ним Христа тай його будучого посла.

Із таких новозавітних матеріялів зложила ся у християн систематична демонольоґія, при чому товмачі тих матеріялів зґрупували коло них і инші матеріяли ріжного походженя. Між остатнїми важне місце власне в есхатольоґії християнській заняло витолкованє, яке дає ся в книзї пророка Ісаії в порівнаню царя вавилонського з ранїшньою зьвіздою *(ἑωςφόρος* або *φοςφόρος* по грецьки, lucifer по латинськи, денниця по славянськи). Радїючи скиненю величности Вавилона Мідянами (Персами) жидівський письменник каже між иншим: „Як ти впав із неба, ти блискучий сину ранїшньої зорі! (як) ти звалений на землю, ти, що скидав єси народи! Ти гадав собі: я підійму ся до неба, поставлю свій трон високо над зьвіздами тай сяду на горі небесній (буквально: на горі зборів) на крайній півночи. Я підійму ся до облаків, зрівняю ся з Найвисшим. Але ти скинений до пресподньої, в найглибшу яму. Ті, що бачать тебе, дивлять ся на тебе напружено, дивлять ся на тебе з сумнївом: чи той се чоловік, котрий казав трясти ся землї, котрий тряс царствами, котрий обернув сьвіт у пустиню тай пустошив міста й не давав волї бранцям“ (Ісаія, XIV, 3—16. Цітуємо з перекладу виданого Kautsch-ом, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, зробленого ріжними вченими, відповідно лїпшим коментаторам, і з перекладу Reuss, La Bible, Les Prophetes, II, 190).

В отсїм куснику, розуміє ся, є натяки на вавилонські або халдейсько-іранські космольоґічні представленя, які певного часу могли бути спільні в сякій чи такій формі й Жидам.

Зьвізди й планети, яко сьвітячі предмети, звичайно зачисляють ся до добрих богів, але иноді мітольочічна символика,

навіть наївна, а тим більше трохи астрономічна, дивить ся й на зьвізди як на прихильників ночи і через те ворогів ясного, сонїчного тай старинно-небесного бога. Така ідея прорвала ся у Ведах, де Узанас (денниця) названий наставником Азурів (злих демонів), противником сонця — Індри, грабіжником небесних коров і т. п. [1])

В Халдеї, особливо пізнїйшого часу, з розвоєм систематичної астрономії, планети, яко сьвітила з ходом нереґулярним у порівнаню до нерухомих зьвізд, почали вважати ся істотами ворожими верховним богам і людям, і в одній із пізнїйших іранських книг Мінокеред 7 планети представляють ся яко слуги Арімана, котрий через них переносить призначені долею богатства від добрих до злих. [2])

Дуже може бути, що в часи написаня книги пророка Ісаії в халдейсько-жидівських кругах були подібні ідеї про ворогованє найблискучійшої планети з небесним богом коло північної гори, навкруги котрої по богатьом східним космоґонїям крутять ся сьвітила, хоть тут наведене висше місце в кн. Ісаії й не зовсім ясне. Та в усякім разї більша частина образів у сїм місцї належить вавилонському цареви і сама планета згадана тут лише для порівнаня. Але коли складала ся юдейсько-християнська домонольоґія, то се місце, з усїми його образами, витолковано як історію гордости й упадку Денницї-Люціфера, який став зовсїм особою тай ототожнив ся з тим Сатаною, котрого впадок у формі блискавки бачив Ісус, по євангелію Луки. Потім ся історія, засвоївши собі образи з книги Еноха й Апокаліпсіса Івана про боротьбу ангелів з демонами, була перенесена в початок сьвіта, в перерву між творенєм і гріховпадком Адама, при чому стало ширити ся вже готове у Івана ототожненє старинної змії з драконом, якого побивають ангели.

Дуже імовірно, що коли всї ті старозавітні тай новозавітні елєменти витолковували ся й зливали ся таким чином у цїльну систему, то в кругах юдео-християнських уже ширили ся готові дуалїстичні оповіданя, які лише вимагали потвердженя авторітетами сьвятого письма. Що ті леґенди не були походженя виключно жидівського і що в них мусїли взяти участь сінкре-

---

[1]) Langlois, Rig-Veda, p. 91 (sect. I, lect. 6, h. 3, v. 10); A. Maury, Croyances et légendes de l' antiquité, 64.

[2]) Darmsteter, Ormazd and Ahriman, 322

тичні елєменти ріжних східнїх дуалїстичних вірувань, се ясно для безпристрастного мисленя.

Так то повстала цїла демонольоґічна епопея, котрої ріжні варіянти видко у середновічних християнських письменників і артистів, у Жидів-талмудистів і в Мусульманів і котра мала вплив на старі славянські оповіданя, писані тай устні, які тепер находять ся й серед Славян, особливо балканських і руських.

Талмудичні оповіданя кладуть історію боротьби між Сатаною й ангелами Єгови, які потому збунтували ся проти него, в початок твореня. Складачі Талмуда беруть ся сим доповняти біблїйне оповіданє про сотворенє сьвіта, бо Біблїя не каже нічого про початок ангелів, яких виводить по-просту як готові істоти під назвою „дїтий божих“, „чоловік божий“ (meleak Elohim, иноді попросту форма самого Бога — Elohim) або „богів“ (elohim). (Приміри див. у Piepenbring, op. cit. тай у Maurice Vernes, Du prétendu polithéisme hebreu, passim). Навпаки, іранські книги говорять про сотворенє кождим із богів, Ормуздом і Аріманом, своїх ангелів, при чому самі ті боги вважають ся зразу сувічними, а потім (у церваністів) родженими від одного божества.

На гадку талмудистів ангели, як і демони, сотворені швидше від чоловіка, — на гадку одних другого дня твореня, разом із твердю небесною та вогнем, на гадку других пятого дня, разом із птицями. Декотрі талмудичні раббіни здогадують ся, що демони сотворені шестого дня твореня, вже тодї, коли наближав ся суботнїшнїй вечір, і через те вони вийшли гірші й лютїйші ніж ангели. [1]) На гадку більшої частини раббінів ангели окрім того сотворяють ся Богом раз-у-раз для щоденної служби, а демони розплодили ся ще й від злуки Адама й Еви з демонами тай плодять ся раз-у-раз. [2])

Із талмудичних гадок про ангелів і демонів декотрі варто згадати спеціяльно через їх схожість із популярними представленями християнських і мусульманських народів, які (представленя) по всїй імовірности повстали під безпосереднїм або посереднїм впливом тих талмудичних гадок.

Так у талмудистів находимо оріґінальний розвій одного місця в книзї пророка Даниіла. Представляючи символїчно на-

---

[1]) I. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, 1711, II. B., 370—371, 409-410.

[2]) Eisenmenger, op. cit. 371, 412-415.

ступоване чотирьох держав, що володіли в передній Азії, та представляючи їх у подобі чотирьох зьвірів, жидівська книга дає образ Бога, орудника доль, у подобі Старого днями, що сідає на вогненний трон, і ріка вогню розливала ся й виходила перед ним; тисяча тисяч служили йому і десять тисяч міліонів стояли перед ним. (Дан., VII, 9—10). Талмудисти оперли на сьому місці представлене про те, що окрім ангелів первосотворених що дня сотворяють ся з вогненної ріки тисячі ангелів на службу божу. [1]) З сим представленєм анальоґічні ті, які побачимо далї у народів тюркських і славянських, по яким ангели сотворені Богом через коване або вибиване з каменя вогненних іскор. Ся анальоґія може бути пояснена тим, що представленя жидівські, як і тюркські, могли мати спільні жерела напр. в іранському Сході.

На гадку декотрих талмудичних раббінів демони, сотворені шестого дня перед суботнїшнїм вечером, повстали з капель Адамового сїмени, [2]) представлене анальоґічне з тими, які побачимо далї в славянських устних оповіданях, по яким чорти сотворяють ся Адамом із капель води, що падають із його пальців.

У талмудичних писанях находять ся оповіданя про те, що частина ангелів або демони не хотїли, аби Бог сотворяв чоловіка. Бог спалив вогнем невдоволених ангелів, або перемінив їх у демонів, а потім показав їм, що чоловік розумнїйший від них, бо назвав по імени всїх зьвірів, чого ангели не вміли зробити. [3])

Сї оповіданя перейшли в трохи зміненій формі в Коран і инші писаня мусульман: у Коранї Бог доказав ангелам, що Адам розумнїйший від них і казав їм поклонити ся Адамови; всї згодили ся окрім Іблїса, котрий сказав: „Ти сотворив мене з вогню, а його з глини“. [4]) Відси ворожня Сатани-Іблїса до Адама, соблазн Адама тай упадок Сатани-Іблїса.

---

[1]) Schenkel, Bibel-Lexicon, Engeln; Eisenmenger, op. cit. 371.

[2]) Eisenmenger, op. cit, 412.

[3]) Eisenmenger, op. cit. 411; Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 16; Порфирьевъ, Сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ; изслѣдованіе, 35—36.

[4]) Коран, II, 28—32, VII, 11; Weil, op. cit. 12—16. Ідея про те, що діявол упав тому, що не хотів поклонити ся Адамови, ввійшла

При значнім побільшеню в демонольоґії талмудистів леґендарних сюжетів, із яких богато мусїло бути перейнятих Жидами від сусїднїх народів, основи тої демонольоґії лишили ся досить вірні старим жидівським традиціям. А власне в отсїй демонольоґії мало властиво дуалїстичного елєменту: демони являють ся найчастїйше навмисними сотворінями Бога; декотрі раббіни здогадують ся навіть, що демони обрізані, віруючі, знаючі закон; инші гадають, що демони служити муть Мессії для покараня нечестивих народів, або з часом очистять ся і стануть ангелами. [1])

Далеко більше дуалїстичних ідей бачимо в старій християнській лїтературі, яка розвила представленя гельлєно-жидівської лїтератури й очивидячки була більше виставлена на вплив ріжних більше або менше зґельлєнїзованих верстов людности ріжних сторін передньої Азії та північної Африки. Дуалїстичні представленя в доктрінах християн-ґностиків звісні. Ґностики витолковували в розуміню дуалїзму навіть перші слова біблїйного оповіданя про сотворенє сьвіта, кажучи, що в тім оповіданю пітьма — значить діявол, а безодня — демони, а сьвітло, сотворене Богом — син божий, який явив ся після Сатани, подібно тому, як у церванїстів Ормузд родить ся після Арімана. [2]) Батьки церкви, боронячи гострійшу монотеїстичну доктріну, бороли ся проти таких толковань, і взагалї проти більше рішучого дуалїзму, але признавали його ослаблені форми і через те поставили Сатану досить високо тай доповняли бі-

---

і в славянський апокріф Суперечка Ісуса Христа з діяволом, надрукований у Тихонравова, Памяти. отреч. литературы, II, 282—288. Вплив сеї ідеї можна бачити в початку українського оповіданя із Харківської ґубернії, надрукованого в Этнограф. Обозрѣніи, кн. XIII—XIV, де Сатана (Данил-умнил) не хоче кланяти ся синови божому, котрому Бог казав представити на огляд воінство небесне.

[1]) Eisemenger, op. cit. II, 432—433, 763, 467—488. Ідея про покаянє Арімана находить ся в пізнїйших іранських книгах.

[2]) Див. між иншим Шестиднев або про сотворенє сьвіта Северіана († 415 р.), твір, який приписувано й Іванови Золотоустому, I, 5. (Migne, Patrologiae cursus, series graeca, LVI, 435. Славянський переклад є між иншим у рукописах казанської бібліотеки. Подібне в учених Маркіона, Валєнтина та манїхейців у Шестидневі Василя Великого (Migne, op. cit. XXIX Hom. II in Hexaemeron, I, 4, XXX, 885 та в Шестидневі Івана екзарха болгарського (Описаніе рукописей Казанской библіот. 114).

блїйне оповіданє про сотворенє сьвіта подробицями про сотворенє ангелів, між якими помістили на важне місце Сатану. На гадку Ляктанція, Іренея й и. Бог сотворив зразу духа подібного собі, а потім иншого, в якім божественна святість не вдержала ся. Се — Сатана, котрий відвів і чоловіка від добра до зла. [1])

Уже в III—IV ст. батьки християнської церкви звели в гармонїйну доґматичну доктріну матеріяли старозавітної тай новозавітної демонольоґії, представлені нами висше: ангели сотворяють ся перед чоловіком, демони виводять ся від упавших ангелів, при чому гріх їх у тім, що вони йдуть за Еосфоросом-Люціфером, який загордував і схотів бути рівним Богови. На сю драму, що відбула ся перед сотворенєм чоловіка, переносить ся боротьба архангела Михаіла й инших вірних Богови ангелів, поміщувана книгою Еноха в епоху перед-потопову, після злуки ангелів з доньками людськими, та боротьба Михаіла з драконом, поміщувана Апокалїпсісом у будуччину. Спокуса Еви Сатаною-діяволом являє ся наслїдком оттого гріха Сатани-Люціфера та скиненя його з неба. [2])

Византійське письменство зсумувало ті представленя батьків церкви в тих творах, які мали за мету передати в цїльній формі біблїйну історію сотвореня сьвіта, доповнену новими матеріялами. Такі твори під іменем Палєй перейшли й до Славян, і от у копії славяно-руської Палеї, з рукописів XVI ст.,

---

[1]) Lactantii, Institutiones, II, 9.

[2]) Ріжні місця доктрін батьків церкви III—IV ст. вказані в розвідцї Roskoff, Geschichte des Teufels, 1869, I, 220—233, 267—268. Див. теж інтересні виписки з гомілії Григорія Великого в статї про Михаіла й ангелів у Болляндистів, Acta Sanctorum, Septembris, die XXIX, tom. VIII, 8—10. Про те, як із часом у батьків церкви християнської поблекли представленя кн. Еноха про боротьбу Михаіла з ангелами, що злучили ся з доньками людськими, та як навіть уява про сю злуку стала вважати ся єретичною, див. у Roskoff, I, 267—268. Інтересні дані про старинні єгипетські та сірофенїкійські елементи в християнських і мусульманських леґендах про боротьбу сьв. Георгія (у мусульманів Khidr, ототожнений з Иллею, як сей із Геліосом) і сьв. Михаіла з драконом, представлені в меморіялї Clermont-Ganneau з нагоди релєфа, що представляє єгипетського Горуса з птичим лицем, але в одежі римського офіцера, на конї, як убиває копєм Сета-Тіфона в подобі крокодиля, див. Revue Archéologique 1876, Septembre et Décembre: Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre.

Порфірьєв найшов ось яке характерне оповіданє про Сатану, наведене ним у його виданю „Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, по рукописямъ соловецкой библіотеки“, ст. 83—85:

Тут при оповіданю про творенє четвертого дня (сьвітил) каже ся: „В сій оубо дн҃ь единъ отъ аг҃лъ, нарицаемый сатанаилъ, иже оубо бѣ старѣйшина ї-му чину и видѣ яко оукраси Бг҃ъ твердь ту, о ней же рѣхомъ и землю, и развеличася гордостію, и рече въ помышленіи своемъ: коль красна поднебесная си и не вижу живущаго на ней. да приду на землю и обладаю ею и буду яко бг҃ъ и поставлю престолъ мой на облацѣхъ. ту абіе сверже и Гд҃ь снебесѣ за гордость помысла его. по немъ же спадоша иже бывша подъ нимъ чинъ ї-й. аки песок просунушася с н҃бесе и проразишася въ происподняя; друзіи же ихъ на земли быша, другія же отъ нихъ на воздусѣ повѣси архаг҃ельскій гласъ. Архїстратигъ Михаилъ сыи начальникъ и воевода силы Гн҃я иного чину старѣишинъ. видѣвъ отступника спадъша съ чиномъ своимъ и звучнымъ гласомъ крѣпко и страшно рече: вонмемъ и гласомъ силы похвалимъ всѣхъ Бг҃а. рекъ вонмемъ яко создани есмы на службу отъ него. и предстояще Бг҃у что пох'ясте и сотвористе. рекъ вонмемъ стрепетомъ служаще Богу. рекъ вонмемъ яко свѣтъ бысть снами. и нн҃ѣ отъ свѣта облишистеся и бысте тма. рекъ вонмемъ яко свѣтъ Бг҃ъ снами Бж҃іи служители страшныя силы его. слышаше же дѣмони гл҃са архаг҃ела. и абіе повѣшени бывше на аерѣ. первіи же тіи спадшіи дѣмони проразишася в' преисподьняя и суть яко глуси и тіи отътоле не свѣдять ничтоже в' мире. А еже отъ нихъ на землю спадоше, то тіи дѣлаютъ ходяще по земли злая своими прелестьми. послѣдняя же ихъ оустави аг҃ельскіи гласъ по аеру. и тіи же оубо висяще и что могуще пакости творити и то творятъ. сéи же оубо сатана старѣйшина бѣ чину иже под нимъ, приставникъ бѣ земному чину и земли блюденіе пріемъ отъ Бг҃а.... спадшіи же той сатана погреши помысла своего. и наречеся противникъ бж҃ій. внего же мѣсто постави Гк҃ старѣйшину Михаила. спадшій же чинъ нарекошася дѣмони. отъ нихже Гк҃ отъятъ славу и честь и свѣтлость бывшую на нихъ прежде. и преложи ѧ вдухъ теменъ. и по воздуху облетати повелѣ. спадшаго мѣсто чина ї-го оумысли Бг҃ъ сотворити чл҃ка. да свѣтлость и вѣнецъ спадшихъ предати имат Гк҃ Бг҃ъ правовѣрнымъ. и нарицается чинъ. ї-й чл҃околюбезный“.

Дальше оповіданє, наведене Порфірьєвим, узято з рукопису новійшого (XVII ст.) статей ріжного змісту, але що до своїх образів ледви чи не старшого, бо місцями воно нагадує Бундегеш. Лишає ся рішити: чи ті образи ввійшли в отсе оповіданє

з писаних памяток і яких? чи з устних оповідань: яких і де, чи на балканськім пів-острові, чи на Руси?

„Въ д҃-й дн҃ь сотвори Бг҃ъ солнце и луну и звѣзды і втой же дн҃ь испаде отъ слави сатана. и видѣ сатанаилъ н҃бо и землю украшену и помысли себѣ: сотворю престолъ на облацехъ себѣ и буду подобенъ вышнему. да славитъ мя чинъ мой. І сотвори себѣ пр҃ѣстолъ на облацѣхъ сѣверныхъ [1]) и вознесеся и бысть тогда воевода чину аг҃гельскому. і видѣ Бг҃ъ противника себѣ и посла Бг҃ъ Михайла архагг҃ела и повелѣ сатанаила свержити долу. прииде же Михаилъ къ сатанаилу і видѣ на немъ бж҃ество велико и не смѣ на него и зрѣти. І прииде Михаилъ къ Бг҃у і рече [2]): Гд҃и, велико есть на немъ бж҃ество твое. Гд҃ь же снять снего бж҃ество и рече: иди и свергни его долу. і прииде Михаилъ і видѣ сатанаила яко проста человѣка и удари его скипетромъ и спадеся престолъ его и поиде сатана долу и со всѣми силами и отнятъ от него Гд҃ь бж҃ество и снятъ отъ него илъ. и дд҃ Гд҃ь илъ агг҃еломъ и архангеломъ. и нарече имя Михе Михаилъ [3]) и дастъ ему надо всѣми нбн҃ыми силами старѣйшинство, и нарече отступнику имя сатана диаволъ. и бысть помраченъ с своими силами и поиде сатана наверху и пошибѣ землю и хотѣша нбс҃а пастися. и рече Михаилъ: Гд҃и, хощетъ н҃бо двигнутися. и рече ему Гд҃ь: запрети словомъ. и рече Михаилъ: Гд҃и, что повелиши гл҃ти? и рече Гд҃ь: изорцы вонмемъ ст҃ая ст҃ыхъ. единъ Гд҃ь Іс҃ъ Хс҃ъ вславу Бг҃у отцу. Аминь. І тогда утвердишася нбс҃а. сатана же тогда проиде землю і услыша гласъ Михаиловъ и ста во адѣ на безднѣ подъ землею, а подъ нимъ вода, а подъ водою огонь негасимъ. и кои ближнїи быша, тѣ снимъ проразиша землю до преисподняго ада и никакоже неуходни, и не могутъ ничего дѣйствовати и ходятъ во тьмѣ и до вѣка не узрятъ свѣта. друзіи же падоша на землю и слышаша гласъ Михаиловъ и осташася на земли и ходятъ по поднбн҃ей и все злое творятъ роду чл҃ческому и претворишася вбѣсы. инни же не дойдоша до земли и слышаша гласъ Михаиловъ ѡсташася на воздусѣ. начальникъ же ихъ диаволъ лютосердъ есть ратоходецъ, і все то имѣетъ себѣ величество крѣпко несытое хотѣние на зло, поучаютъ на зло безъ вины і т. д. (далї говорить ся про бісів, з показкою на видїнє сьв. Кипріяна, та про чини ангельські).

---

[1]) Сет царює на півночи, містячи ся на Возї (див. Brugsch, op. cit.) По талмудичним уявам чорти тримають ся північної сторони (Eisenmenger, op. cit. 438, 439).

[2]) Пор. висше в українськім оповіданю про Мішку й Грішку та Сатану.

[3]) У Др-ва „чере“

Подібні образи про боротьбу Михаіла з Сатаною находимо і в повісти про море Тиверіадське (у Порфірьєва, там же, 88—89) і в „Свитку божественныхъ книгъ“ (у Пипіна, Истор. слав. литер. I, 81), бачить ся, в пізнійшім, компілятивнім і в усякім разї менше повнім і цїльнім викладї. В „Свитку“ д. Пипіна цікаво, що Михаіл дістає силу побідити Сатанаіла аж тодї, коли Бог постриг його в черцї, або навіть поклав на него схиму, — рис, на нашу гадку, дуже пізнїй і вже, розуміє ся, не богумильський.

Дуже близьке до 2-ого оповіданя соловецьких рукописів устне білоруське у Романова, Бѣлорусскій Сборникъ, IV, 1—2. Виразний вплив подібних рукописів видко в згаданих у V гл. великоруських оповіданях, записаних дд. Барсовим і Деруновим (див. у Веселовского, Разысканія і т. д. XI—XVII, 70—72) та в українських із Херсонської ґубернії, надрукованих у XIII—XIV кн. Этнографическаго Обозрѣнія, 76—78. В остатнїх, здає ся, треба бачити примір розширяючого ся впливу великоруських роскольників на Українців.

З инших старославянських викладів сеї історії цікаві, хоть і короткі виклади в ріжних копіях „Бесѣды трехъ святителей“. Старинно-руські індекси заборонених книг приписують зложенє сеї Бесїди Єремії, попови болгарському, славному богумилови (див. у Мочульского, Р. Фил. Вѣстникъ, 1887, I, 133 і Порфірьєва, Апокр. сказ. о новозавѣт. лицахъ и событіяхъ, 120—121). Ув однїй копіі Бесїди, надрукованій д. Мочульским із рукопису, що дістав Григорович із Чебоксар, де находять ся й варіянти Свитка божественныхъ книгъ, походженє Сатани представлено в крайне дуалїстичному дусї:

В. От чего сатана зародися.

Ѿ. На море тивириадстѣм в девятом валу зародися.

В. Кого нарече бгъ первее адама на земли.

Ѿ. Когда сверженъ бысть сатана прежде создания адамля за четыре дни тогда за гордость свою отпаде славы бжїя и нарече ся сатана диавом.

(Ф. Фил. В. 1887, IV, 178).

Не можемо зрештою полишити сеї виписки без замітки, що згадка про Тиверіадське море не видає ся нам первістною в Бесїдї, як через те, що піднесенє сего озера на ступінь космічного океана могло швидше стати ся на далекій Руси, ніж у більше книжній в середнї віки тай близшій до Палестини

Болгарії, так і через те, що в инших копіях Бесіди місце про бувше першенство Сатани на землї зредаґовано цїльнїйше. Так у копії, надрукованій Порфірьєвим в „Апокриф. сказ. о новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ, по рукописямъ соловецкой библіотеки“ се місце читаємо так: „Григории рече: кто первие Бга нарече(ся) на земли? Василии рече: Сатана первыи ангелъ бысть и за гордость сверженъ съ нбсе прежде создания адамля и нарече́ся Сатана и дьяволъ“ (op. cit. 384). В копіїж надрукованій д. Пипіним (Ложныя и отреченныя книги русской старины, 169—171) се місце читає ся ще докладнїйше: Григорій рече: Кто первый наречеся на земли? Василій рече: Сатанаилъ наречеся первый и причтенъ бысть..... ко ангеломъ, за гордость же его нареченъ бысть Сатана-діаволъ, изверженъ ангеломъ съ небесе на землю прежде созданія Адамля за 4 д.“

В болгарській копії Бесїди трьох святителїв. „Вопроси и ответь великаго Василия, Григория и богослова Іоана Златоустаго о васакомь“, надрукованій звісним сербським ученим Новаковичем у купі з иншими статями болгарського збірника XVIII ст., який є в Білградї, находимо цїкаве оповіданє про діявола:

„Какъ сотвори Богъ диавола?

Ответь. Кога сотвори небо и землю, и виде си Богъ сенка своя, и рече: излази, брате, да бидешь сась мене. Излезе като чловекъ, и нарече име емѹ Самѹиль.

Вьпрось. Какъ отпаде отъ Бога?

Ответь. Кога садеше Господь раи, а Самѹиль крадеше де то той повеле та седеха, отъ сички-те овоштіе по зрьно, и занесе да го сади с кришомь отъ Бога. И Господь рече: Ти крадешь отъ мене, а то да ти баде на изьгненіе. Изьлезе Самѹиль и рече: Господи, благослови што сме сасадили. Господь рече: Благословенно, тамо самь азе посреде него. И Самаиль отиде да вида к онога древо, што то беше крадено садиль, и кога го виде, тогава Самаилово-то почрьне испадено оно ва древо“. (Starine, кн. VI, 48—49. Bugarski Zbornik, pisan prošloga vieka narodnim jezikom. [1])

---

[1]) Подібне в сербо-болгарському рукописї віденьської унїверситетської бібліотеки (Sign. I, 120) описаному д. Полївкою в Этногр. Обозрѣніи, кн. VIII, 252 - 253: (Питанє) а како сътвори богъ диавола? (Відповідь) Егда призре и виде сѣнъ свои въ воде и рече господъ: изиди брати и боудем[illegible] ною. Изыде чловѣкъ и нарече име емѹ анатаилъ. егда сади господь раи, тогда повелеваше садити, анатаилъ кра-

Хоть отся копія „Бесѣды трехъ святителей“ і писана пізно тай народньою мовою, але, розуміє ся, вона була зроблена на підставі копії церковно-славянської, старшої. І ось інтересно, що в ній нема згадки про море Тиверіадське, як і в більшій частині руських копій Бесіди. Се піддержує наш сумнів що до старинности болгарського походженя руського оповіданя про те море, про гоголя-Сатанаіла й т. д. Зате болгарська копія „Бесѣды трехъ святителей“ дає цікаву подробицю з історії боротьби діявола з Богом, якої не находимо в инших славянських апокріфах.

Ми гадаємо, що ся подробиця зовсім не належить до останків старинного богумильського письменства болгарського, а внесена складачем болгарської копії „Бесѣды трехъ святителей“ із устних оповідань. Ті ж оповіданя мусіли прийти в Болгарію незалежно від богумильського письменства. В сім остатнім діявол називає ся Сатанаіл. Самаілом же він називає ся в пізнійших азіятських оповіданях, напр. у наведених висше закавказьких, слідом за талмудичними оповіданями, де ангел смерти називає ся Самаель (Див. Gfroerer, Prophetae veteres pseudepigraphi, де надруковано по латинськи раббінські оповіданя про житє Мойсея, виложене у Порфірьєва, Апокриф. сказанія о ветхозав. лицахъ и событіяхъ. Изслѣдованіе, 61—67).

В инших памятках апокріфічного письменства можна вказати лиш одну паралелю до оповіданя болгарської книги про посадженє Самуілом своїх дерев, — се оповіданє, яке находить ся в Видѣніи Варуховомъ про те, як Сатанаіл, коли Бог казав ангелам посадити дерева в раю, посадив там виноградну лозу, з якої зз'їв Адам. (Описаніе славянскихъ рукописей московской синодальной библіотеки, отд. второй, 3, нр. 330, ст. 752—754). Але се оповіданє в тім же дусї, хоть усе ж таки инше. [1])

дѣше отъ въсе плодове и просия на срѣдѣ рая таино отъ господа. Рече господъ: ти крадѣши отъ мене, де то боудѣтъ тебѣ на прогнаніе: изиди сатанаиле. И рече: господи благослови; что насадихме. Господъ рече: благословено іесть, азъ посрѣдѣ владаю, ти да не имешъ власть. Сатанаилъ отидѣ, да видитъ древо, еже насади оукрадѣно, и видѣ древо. Тогда сатанаилъ почрьне. Изъгна его древо изъ рая, тогда господъ нарече (име?) емꙋ діаволъ“. — Там же діявол названий і Самуіль.

[1]) Так у рос. оріг.; у болгарськім перводруцї се реченє виглядає так: „Але се инше оповіданє, хоть і зложене в тім самім дусї“.—М. П.

В устній же словесности Болгар находимо оповідане на ту саму тему, що в болгарській „Бесѣдѣ трехъ святителей“, лише більше розвите. Се прегарне прілєпське оповідане, передане д. М. Цєпенковим[1]) і надруковане в „Сборнику за народни утвор.“ т. I, отд. Ш, 97—98:

„Господь прогнав Зерзевула з його ангелами з раю тай прокляв його, аби був чорний та темний, а житло їх аби їм було на вічну муку. Дивив ся Зерзервул із вічної муки на рай і жаль йому був великий. І його ангелам був жаль і нераз вони казали йому: „Ах, що ти зробив, Зерзевуле, що согрішив єси перед Господом і той прогнав нас із раю тай кинув нас у вічну муку!“ І дуже жаль було Зерзевулови, коли таке йому говорили ангели.

„Думав, міркував, що робити, аби їх уговкати, тай придумав, і наказав діяволам, аби й вони зробили собі рай. Зробили його, загородили, як рай Господень. Узяли з усїх дерев і квіток, які були в раю Господнїм, і посадили їх. Побачив його Зерзевул, витріщив очи на всї застави і дуже йому подобав ся рай: „Гей, дружино, чи бачите, що й ми можемо зробити рай, так як і Господь? А тепер ідїть до середини, їжте, пийте з усего, що там є; нї з чого вам не забороняю, як Господь, що заборонив чоловікови, якого поклав туди, аби жив із жінкою своєю: я вам даю волю, що вам подобає ся, те й робіть. Так кажіть людям: нехай усякий робить і наказує, що хоче. В раю моїм — їда, питє, роскіш, кілько влїзе ся“.

Минає кілька день, і чують голоси ангелів, які були в раю, що співають Господеви. „Ах, бре, майстре Зерзевуле, — сказали йому діяволи,—великий нам жаль, коли чуємо, як ото співають Господеви ангели. На що ти зробив (наш) рай так близько від раю Господнього? Кинь які чари, аби ми не чули ті гарні піснї, що співають йому. Ну, кидай чари, що нам робити“.

Коли слухав Зерзевул нарікання діяволів, жаль йому зробив ся великий і одного разу зібрав їх усїх перед себе. — „Слухайте, сказав їм, ви мої ангели: коли ви менї вірні слуги, то надїю ся, що послухаєте мене, що я вам казати му. Наказую вам я, Зерзевул, і заклинаю вас на імя моє тай на корону з двох рогів, що в мене на голові, зробіть тепер вежу високу до неба, нехай я вилїзу тай убю Господа, аби не мали кому співати

---

[1]) „Прілєпське... передане д. М. Цєпенковим“ — лише в болг. перводруцї. — М. П.

ангели". — „Кланяємо ся твойому імени та віддаємо честь твоїм рогам".—„Честь за честь, сказав їм Зерзевул: і вам нехай виростуть роги, буде вам вінок на голови". І зараз їм виросли роги.

Три дни ставили вежу і рано поліз Зерзевул, аби вбити Господа. Настав день і по наказу божому вежа зігнула ся як обруч і не міг Зерзевул улїзти в середину. Казав її переробити. Переробляли її до трьох раз і вона все гнула ся. За четвертим разом лишив її Господь; той виліз з усїми ангелами тай узяв стрілу кинути на Бога. Що йно її кинув, а вона вернула ся назад і поцїлила його в голову тай урвала її. Запищав, заверещав. На всїх його (ангелів) упав сум і вони попадали і всї вломили собі по однїй нозї, від тодї стали люди казати: одноногі.

Побачивши, що не можуть нїчого зробити Господеви, почали злїзати з вежі. Сказав Господь і вежа з ними провалила ся на дно землї тай стала вічною мукою, мов великий котел повен дегтю та смоли, аби кипів Зерзевул з усїми своїми. Закипіло в серединї і від тодї кипять і доси. А рай, який були засадили всякою деревиною та квітками, перемінив ся в тернє та гложє та неврожайне камінє. Тай отворила ся безодня між раєм Господнїм і тернистим раєм Зерзевула (або вічність діявольська), що й летьма не можна перейти нї з одного боку нї з другого".

Перша половина сеї леґенди зроблена в дусї книги св. Івана. Дуже ймовірно, що на повстанє другої половини оповіданя вплинули відгуки біблїйної історії про будову вавилонської вежі.

На Українї (в Подільській ґуб.) записано (неповно) оповіданє, де зберігла ся память лише про другу половину наведеної висше болгарської леґенди:

„Раз найстарший чорт загадав зрівняти ся з Богом. Задля того казав збудувати чортам високу вежу. Коли була скінчена вежа, то всї чорти вилїзли туди, аби налюбувати ся своїми працями, але Бог зруйнував той будинок, і чорти летїли відти сорок день і сорок ночий, і котрий куди впав, там находить ся й доси, діставши від того місця, куди впав, свою назву: котрий упав у воду — „водяник", у лїс — „лїсовик", у болото — „болотяник", на поле — „полевий", в очерет — „очеретяник" і т. д. (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 191).

Де наконечно склала ся леґенда, чи в Болгарії, чи де будь іще на Сходї, поки що рішити годї.

В „Свитку божественныхъ книгъ“ д. Пипіна, після оповіданя про поринанє Сатанаіла в море за піском і кременем та про сотворенє Богом землї з піску, йде оповіданє про сотворенє ангелів і демонів.

„И взявъ Господь кремень и преломи на двое; въ правой рукѣ Господь (остави) у себя, а изъ лѣвой руки отдастъ Сатанаилу. И взя Господь песокъ (sic!), и нача бить изъ этого кремня, и рече Господь: „вылетайте ангелы и архангелы и вся силы небесныя по образу и по подобію“, — и нача изъ того кремня вылетати искры съ огнемъ и сотвори Господь ангелы и архангелы и всю девять чиновъ.

„И видѣ Сатанаилъ, чтó Господь сотвори, нача той кремень бити, чтó Богъ дастъ изъ лѣвой руки, и начали у Сатанаила вылетать его ангелы и сотвори Сатанаилъ силу на небесахъ. Потомъ сотвори Господь Сатанаила начальникомъ надъ всѣми чинами его ангельскими; сатанину силу причте въ девятый чинъ“. По копії д. Буслаєва від ударів жезла Господа о кремінь „вылетали духи чистые“, а Сатана з другої половини кременя „набилъ бѣсовскую безчисленную силу боговъ плотныхъ“. (Истор. слав. литературы, I, 80).

Подібне розказує ся в копії з „божественних книг“, надрукованій д. Мочульским. (Р. Фил. Вѣстникъ, 1887, IV, 174).

Нам незвісне істнованє подібного оповіданя у балканських Славян.

Ув Українців є лише далека подоба його: сьв. Петро в подяку за те, що чорт возив його по землї в напрямі похожім на хрест, навчає чорта, як то зробити помічників: „Встань рано в суботу, возьми води тай бризкай назад себе: кільки буде поза тобою бризків, тільки буде чортів“ (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 143. [1]) Або: „Бог сказав чортови, аби він умочив палець у море тай кинув каплю води не оглядаючи ся назад себе. Чорт се зробив, але не витерпів — подивив ся назад себе тай побачив подібного собі чорта. Він робив далї пробу і чортів явило ся без числа“ (там же, 191, 192. [2]) В однім опові-

---

[1]) Див. висше, ст. 351 — М. П.

[2]) В оповіданю на ст. 192, Бог (що йде зо св. Петром і чортом), каже чортови умочити палець у річку, аби мати слугу, як Бог (св. Петра). — М. П.

даню, записанім у Подільській ґубернії, се б то в найблизшому місці до балканських Славян, сотворенє чортів таким способом приписано Адамови: Адам, котрому Бог, не подумавши гарненько, приліпив між ногами жменю глини, що лишила ся після виліпленя чоловіка з глини, [1]) з чого зробило ся „грішне тіло“, просить у Бога жінки. Господь не хоче давати жінки, а гадає дати йому приятеля, тай каже: „Вмочи в росу мизиний палець, тай стріпни перед собою, то й приятель буде! Гляди ж тілько, не тріпай позад себе!“ Гадам забув ся чи що, вмочив цілу руку тай тріпнув навідворіть, так і вискочило пять чортяків. Глянув Гадам та у ноги, а чортяки давай пазури мачати та тріпати позад себе, то такого ж то їх намножилось, що аж небо тріщало“ (Драгоманів, Малорусскія преданія, 91).

Відмінно від України в Великоросії є оповіданя про сотворенє чортів, подібні тим, які бачимо в Свитку божественних книг. (Вони зведені до купи в розвідці д. Веселовского). Таке оповіданє з Олонецької ґуб. записане Рибніковим, котре взагалї чинить устний варіянт оповіданя про Тиверіадське озеро: тут Бог і Сатана ударами молота о камінь творять собі воінство, котре зараз же починає бити ся між собою. Таке й крайнопівнічне оповіданє, записане д. Є. Барсовим, де Саваоѳ дає Сатанї молот і каже бити по камінній горі. Поки Сатана бив правою рукою, вилїтали ангели та кланяли ся Богови, коли ж він утомивши ся вдарив лївою рукою, то вискочив чорний чорт і поклонив ся Сатанї. Тодї Сатана набив собі цїле військо.

Та особливо розпросторені подібні оповіданя серед неславянських народів північного сходу Европейської Росії: у Черемісів, Мордви, Вотяків. У всїх тих народів добрий Бог і чорт вибивають собі ангелів із кременя, як іскри, що представляє своєрідне вираженє старої ідеї про сотворенє ангелів із вогню й дає таким чином оповіданям тих народів характер більшої оріґінальности, ніж у великоруських оповіданях. В алтайськім оповіданю (передрукованім у д. Веселовского, Разысканія і т. д. XVIII—XXIV, 110) сотворенє діяволом (Єрлїком) нечистих духів чинить частину твореня істот кованєм, — ідея оріґінальна і зовсїм відповідна сторонї, де здавна оброблювано металї (пор. і творенє кованєм в иншім турецько-алтайськім космоґонїчнім оповіданю, передрукованім нами висше, по Радлову).

---

[1]) У Др-ва: „оставшейся отъ творенія глины“. — М. П.

На підставі сего порівняного огляду оповідань про сотворенє ангелів і діяволів, таких, яке ввійшло до Свитка божественних книг, ми дозволяємо собі думати, що ті оповіданя повстали найшвидше, — при загальному впливі іранського дуалїзму, — в середній Азії й відти пішли до тюркськo-фінських народів Росії, а далї до руських, серед яких на крайній півночи подібне оповіданє занесено і в компілятивне космоґонічне писанє — Свитокъ божественныхъ книгъ. Застерігаємо зрештою, що сей здогад вимагає ще перевірки.

В „Сказаніи, како сотвори Богъ Адама", надрукованім д. Пипіним зо старого рукопису XVII ст., каже ся в початку: „создати въ земли Мадіамстей человѣка, вземь земли горсть отъ осьми частей.... И поиде Господь Богъ очи имати отъ солнца и остави Адама единаго лежаща на земли; пріиде же окаянный Сотона ко Адаму и измаза его каломъ и тиною и возгрями. И пріиде Господь ко Адаму и восхотѣ очи вложити во Адама, и видѣ его мужа измазанна; и разгнѣвася Господь на діавола и нача глаголати: окаянне діаволе, проклятый, не достоитъ ли твоя гибель? Что ради человѣку сему сотворилъ еси пакость, измаза его? и проклятъ ты буди, — и діаволъ исчезе, аки молнія, сквозь землю отъ лица Господня, Господь же снемъ съ него пакости Сотанины, и въ томъ сотвори Господь собаку, и смѣсивъ со Адамовыми слезами и теслою, очисти его аки зеркало отъ всѣхъ скверпъ, и постави собаку и повелѣ стрещи Адама, а самъ Господь отиде въ горній Іерусалимъ по дыханіе Адамлево. И пріиде вторые Сотона и восхотѣ на Адама напустити злую скверну, и видѣ собаку при ногахъ Адамлевыхъ лежаща, и убояся вельми Сотона. Собака нача зло лаяти на діавола, окаянный же Сотона вземъ древо и истыка человѣка Адама и сотвори ему въ немъ 70 недуговъ. И пріиде Іисусъ изъ горняго Іерусалима, и видѣ Адама древомъ исколота, и милосердова о немъ и рече Сотонѣ: проклятый діаволе, что сотворилъ человѣку сему, почто вложилъ недуги сія? Тогда отвѣща діаволъ, окаянный Сотона, Господу глаголя: аще пріидетъ кая болѣзнь человѣку сему, да не постигнетъ, до скончанія всего тебя не помянетъ: аще ль поболитъ, кой недугъ въ немъ постраждетъ, тогда всегда тебя имать на помощь призывати въ недузехъ сихъ. — И отгна Господь діавола и изчезе діаволъ, прогнанъ аки тма свѣтомъ, и обороти вся недуги въ него", — се б то в середину людського тїла. (Пыпинъ, Ложныя книги русской старины, 12—13).

З нагоди сего оповіданя треба завважити, що воно не має собі паралелї нї в яких давнїйших апокріфах, які говорять про сотворенє Адама. Окрім того все воно зредаґовано занадто балакучо навіть для того рукопису, де находить ся. Через те воно виглядає на пізнїйшу вставку і навіть що до правописи імени Сотона — північно-великоруське. З богумильськими представленями воно не гармонїює, бо по богумильським понятям тїло чоловіка сотворяє Сатана. [1]) Окрім того й тон оповіданя мало відповідає важній ролї Сатани в богумильському сьвітоглядї.

Се оповіданє дуже розпросторене в Росії та в Сібірі. Але на балканському пів-острові воно записано лише в Болгарії в дуже короткій формі, а то:

Господь сотворив зразу велитнїв (житовитѣ), потім піґмеїв (педей чолѣкъ, лакътъ брада), нарештї „Господь порозумів, що люди повинні бути стрункійші й тугійші, тай аби сотворити їх такими, взяв і зробив їх із болота й кинув їх у тїнь, аби провітрили ся, а потім і на сонце, аби висхли. Тодї прийшов діявол вуж, аби розбити гарне боже сотворінє та напакостити Богови за його працю, взяв тай побив палицею людське тїло та попробивав його в ріжних місцях. Коли прийшов Господь і побачив, що зробив діявол і як опоганив людське тїло, то загадав зберігти бодай образ своєї роботи і взяв тай нарвав трави та позатикав усї пробоїни та ямки попсованого діяволом чоловіка і нарештї позамазував болотом і оздоровив чоловіка і сцїлив. І з трав, змішаних із людським тїлом, вийшли лїки на людське тїло, так що коли заслаб, то з зїля, яке вживають на його лїченє, коли лучить ся з того буряну, яким Господь позатикав і сцїлив людське тїло, була йому полекша і він одужував“ (Сборникъ за народн. умотвор. і т. и. II, 265).

Як бачимо, в сїм болгарськім оповіданю нема обмазуваня чоловіка і нема собаки. [2])

---

[1]) В однім українськім оповіданю у Чубинського Сатана дає чоловікови й душу. (Труды экспедиціи, I, 145). Там же говорить ся, що Сатана зліпивши чоловіка поставив його на-стоячки. Очивидячки оба оповіданя—зміна й атрофія того богумильського віруваня, яке передав Зіґабен.

[2]) Про сотворенє собаки у Болгар є осібне оповіданє, як Бог сотворив її з червяків на трупі Авеля, для береженя овець після його вбитя. (Шапкаревъ, Сборн. отъ нар. старина, III, 6—7).

На Україні подібне оповідане записано в сякій-такій повній формі лише на Сході, в сусідстві з Великоросією, де таке оповідане дуже розпросторене:

„Зліпив Бог чоловіка з глини і поставив сохнуть, а собаці сказав, щоб стерегла, та сам і пішов. От собака стерегла, стерегла, змерзла і заснула, а собака тоді була гола, без шерсті. А ішов чорт, побачив чоловіка, розідрав на двоє йому груди і нахаркав туди, зложив, як було, і поставив. От приходе Бог: вдунув в чоловіка безсмертну душу, а чоловік і захаркав. Бог тоді на собаку: „Якже ти не встерегла?“ — „А я, каже, Боже, змерзла та заснула, а дай мені шерсти, то тоді вірно стерегти му“. Тоді Бог взяв і дав їй шерсть, а чоловік так і оставсь на віки з харкотиньнями“. (Драгоманів, Малорусскія преданія и разсказы, 1. Записано в харківськім повіті). Завважимо, що тут нема проколеня людського тіла анї слабостий.

В південно західних частинах України подібні оповіданя істнують лише в дуже атрофованій формі.

В Київській ґубернії розказує ся, що перший чоловік був дуже гарний, а діявол нескладний. Позавидувавши красоті чоловіка діявол оплював його. Бог поклав у середину чоловіка всю слину, яка його вкривала; з того часу чоловік плює, та все ж таки не може всего виплювати (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 145). Собаки й тут нема. В инших українських варіянтах являє ся й собака, але не в ролї сторожа, а навпаки, ворога: так ув однім говорить ся, що Бог виліпив чоловіка зразу з пшенишного тїста тай поклав на сонце схнути, а собака його зз'їла. Тоді Бог виліпив чоловіка на-ново із глини. В иншім варіянті зробив Бог мущину з глини, а жінку з тїста, поклавши сушити ся, але Михаілови наказав стерегти, а Михаіл стеріг, стеріг, та якось і задивив ся, а собака прибігла тай зз'їла жінку; Бог зробив иншу з кости ребра мущини (Там же).

На Україні ся анекдота про зз'їджене собакою тіла першого чоловіка, зробленого з тїста, послужила до зложеня зовсїм гумористичного оповіданя про походжене Поляків-шляхтичів:

„Як творив Господь разні народи, зробив Москалів, Хранцузів, Татар, Ногайців; треба ще Поляка; хвативсь, аж глини нема. От він взяв та з кіста і зліпив тай поставив всїх сохнуть рядком, а сам пішов. Біжить собака, нюх одного — глина, нюх другого — глина, нюхнула Поляка, аж хліб — вона його і зз'їла. Приходе Господь: духнув — пішов Москаль, духнув — пішов Хранцуз; всї народи пішли, а Поляка нема. — Де Поляк?

Собака зз'їла. Пішов Господь та на мосту і догнав; як вхвате її за вуха, як ударе об міст — вискочив пан Мостовицкий, як ударе об землю — пан Земницкий, як вчеше Татарина по брюху— вискочив пан Брюховецкий, тай пішли" (Драгоманів, Малорусскія преданія и разсказы, 194). В білоруськім варіянті остатнього оповіданя Бог виліплює шляхтича із сира (Этнографическое Обозрѣніе, кн. XII—XIII, 252). Подібне оповіданє є в Литовців Виленської ґуб., по якому Бог виліпив чоловіка з глини, а чортяка свойого з тіста. Ішла собака тай зз'їла чоловіка з тіста. Чорт розсердив ся й зловив собаку за хвіст. Собака зо страху всрала ся і діявольський твір виліз. Від него вийшли бояре, а від божого чоловіка — мужики (Этнографическое Обозрѣніе, VI, 139—140. [1])

Очивидячки, що в Україні, як і в Болгарії, оповіданє про псованє діяволом тіла чоловіка та про присутність при тому собаки, вимирає, — що, в порівняню з оповіданями инших сторін, не промовляє за здогадом, аби славянський південь був батьківщиною або вогнищем розпростореня подібних оповідань.

Оповіданя про попсованє діяволом тіла Адамового дуже розпросторені і в цільнійшій формі, навіть ніж харківське оповіданє, по Великоросії (передруковані у д. Веселовского). Легка ріжниця їх від харківського оповіданя в тім, що чорт опоганює Адама чоловіка зверху, через що Бог вивертає Адама на виворотъ і обертає всяку нечистоту до середини. [2])

---

[1]) Виклад білоруського варіянта переведено нами з болг. перводруку; в рос. оріґіналї він коротший і неясний. — (М. П.) — В Болгарії є зовсім инше що до змісту й характеру (аристократичне) оповіданє про походженє ріжних кляс — від дітий Еви, яких вона не всїх устигла одягти й умити до візити Бога. (Сборникъ за народн. умотвор. II, отд. III. 192—193). Інтересно, що в Білоруси розказує ся, що від захованих Евою дітий вийшли лісові духи (Романовъ, Бѣлорусск. Сборникъ, IV, 157). Крайне шовіністичне мадярське оповіданє про сотворенє ріжних націй: Словака, Райця, Німця (Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 95). Інтересне й досить аристократичне оповіданє про походженє кляс — імеретинське (Сборникъ для описанія Кавказа, IX, 174—175). Коли не помиляємо ся, то подібне українському оповіданє про зз'їдженє собакою тіла першого чоловіка є й у Румунів і згадує ся в книжці Ґастера Léteratura popular rumana, якої тепер ми не маємо під рукою. — М. Др. (Остатнього реченя нема в болг. перводруці. — М. П.).

[2]) В Білоруси, де записано в кількох варіянтах оповіданє про поринанє Сатани за землею, не записано анї оповіданя про вибиванє чортів із каменя, анї про попсованє діяволом тіла Адамового.

Вповні схожі з тими великоруськими оповіданями находимо дуже численно серед неславянських народів північного сходу европейської Росії, навіть серед таких, у яких нема дуалїстичної леґенди, схожої з руськими, — як напр. серед Самоїдів. Оповіданє про попсованє діяволом тіла першого чоловіка, береженого собакою, находимо у Черемисів, Мордви, Вотяків, Самоїдів, алтайських Турків і Монґолів, Бурятів, Якутів. (Вони зведені до купи те ж у д. Веселовского; кірґізький варіянт надрукований в Этногр. Обозр. VIII, 250—252). У всїх тих народів находимо в тім оповіданю нову в порівняню з великоруськими варіянтами подробицю — про те, що діявол перехиляє на свій бік собаку тим, що дає їй шерсть. Отся подробиця відповідає деміюрґічній ролї діявола в системах, подібних манїхейським, і дає варіянтам неславянським у Росії та північній Азії характер давньої старовини перед великоруськими. В одному з алтайських оповідань деміюрґічна роля діявола (Шулмуса) в тім епізоді піднята до того, що він навіть удуває душу в тіло чоловіка, полишене двома иншими творцями. В иншому бог (Майдере) сотворяє 7 мущин і при них 7 дерев і вдунув у мущин душі, але за 7 років на деревах виросли пасимки, а люди не розмножували ся. Тодї Майдере виліпив женщину й опісля змію, дунув на неї, оживив і обвив нею тіло женщини тай поставив собаку стерегти її. Діявол (Єрлїк) підійшов собаку обіцянкою кожуха і вдунув женщинї душу з дудки на 7 ладів, граючи на залїзному струментї з 7-ма язичками. Душа женщини вийшла сердита, розум усе на 7 ладів, у 9 ріжноголосових мовах, а тіло смердюче. Майдере сотворив потому для одного з мущин нову жінку, взявши з боків його по дві кісточцї. (Веселовскій, Разысканія й т. д. XVIII—XXIV, 108—109, із матеріялів дд. Вербіцкого й Ландишева; варіянт ув Этногр. Обозр. VIII, 250—252).

Таких подробиць уже ніяк не можна виводити з руських апокріфів і народнїх оповідань: вони старші й повнїйші від руських. [1])

---

[1]) Нагадаємо сьвященне значінє собаки в старім Іранї (Avesta, перекл. de Harlez, 137 і д., Vendidad, Farg. XIII) — представленє, против якого пішло пізнїйше розпросторене в середній Азії могаметанство, тай зображенє змії й собаки при сценї початку твореня на Мітресумах. Уважаємо незайвим зазначити талмудичні оповіданя про сотворенє Богом Адамови ріжних жінок із ріжних матеріялів. Зразу Бог сотворив

Завважимо нарешті взагалї в справі питаня про обопільний вплив між Русинами та чужородцями в північно-східній Росії та Сібірі, що спеціяльною пропаґандою своїх релїґійних поглядів серед чужородців руський простий нарід не займає ся. Від міссіонерів же чужородцї переймають уяви канонїчні, а не апокріфічні, по більшій частинї лиш імена (Ісус, Марія, св. Микола й и.), які вони й мішають із своєю теольоґією. Тим часом самі чужородцї, засвоюючи ступнево російську мову й стаючи таким чином Великорусами, повинні вносити в великоруський фолькльор цїлу масу своїх давнїйших оповідань і вірувань. А такий процес обрусїня чужородців іде з незатямних часів і в очах писаної історії від IX ст.

Цікаво, що мадярське оповіданє про попсованє тїла людського діяволом, який наслав холод, підкупив собаку кожухом і потім оплював тїло чоловіка і вложив у него слабости, далеко близше до оповідань фінно-тюркських народів Росії, ніж до вкраїнських. [1]) Се каже здогадувати ся, що Мадяри винесли се оповіданє ще зо старої приуральської Югрії, а не засвоїли його від своїх славянських сусїдів.

Зазначимо зрештою появу, яка може бути обернена і проти нашої гіпотези про рух що йно розібраних оповідань про попсованє діяволом тїла чоловічого з середньої Азії в Росію, — а то незвичайно близьку коінціденцію одного оповіданя литов-

---

жінку Лілїт із землї, але вона, вважаючи себе рівною Адамови, не схотїла лежати під ним, відлетїла на небо й стала демонїчною істотою. Тодї Бог сотворив Еву з ребра Адамового (Eisenmenger, op. cit. 417—419). Можливо, що дальший дослїд відкриє звязь отсих оповідань із якимись із що йно виложених або з українським оповіданєм про сотворенє для Адама двох жінок, про яке згадано в V гл.

[1]) H. v. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 94. Див. тамже ст. 93 инший варіянт, очивидячки повсталий через зміну першого про те, як собака вхопила ребро Адамове, приготовлене Богом для сотвореня Еви і як Бог зробив женщину з собачого хвоста, через що „все одно, чи повірити тайну жіночому язикови, чи повісити її на собачому хвостї“. В болгарськім оповіданю, опублїкованім у Сборнику за народ. умотвор. IX, 155, жінка сотворена з діяволського хвоста: Бог післав ангела взяти з тїла Адамового ребро, аби сотворити з него Еву, але перед появою ангела перед Богом, який ляг спати, діявол ошукав ангела тай узяв від него ребро Адамове на сотворенє Еви і не можучи його відібрати ангел витяг лише хвіст діявола тай пішов до Бога розказати йому про те, що стало ся і пожалувати ся на діявола. Бог сонний гадає, що ангел держить відповідно до своєї за-

ського, записаного в Виленській ґубернії, з алтайськими. В тім литовськім оповіданю каже ся, що Бог вилїпив Адама, а чорт Еву, але що він уже давнїйше спробував, що своїм пером не міг удути душі в своє сотворінє, то взяв перо, полишене Богом після вдиханя душі в Адама, і тим пером почав дути в своє тїло Еви. В пері лишило ся трохи духа божого, і через те Ева ожила, але чорт додав до її душі своєї. (Этнограф. Обозр. VI, 141). Чи не перейняли Литовцї основи сего оповіданя від Татар, яких не мало було осаджено в Виленській ґубернії їх князями і яких останки, могаметани жиють там і доси?

На підставі такого огляду варіянтів оповіданя про попсованє діяволом Адамового тїла та про собаку при тім, можна швидше здогадувати ся, що се оповіданє розпросторило ся серед Славян, прийшовши зі сходу, нїж навпаки, перейшло від Славян до східних чужородців. У писаний же апокріф воно мусїло бути вставлене з устних оповідань спеціяльно в північній Великоросії, відносно новійшого часу, без усякого посередництва староболгарського письменства.

Коли наші здогади що до розібраних нами апокріфічних і леґендарних мотивів мають якусь підставу, то дістанемо висновок, досить інтересний для розуміня славянських апокріфів,— а то, що вони не були нерухомі в ріжних славянських землях. Ті апокріфи дїйсно мусїли прийти, навіть у північносхідну Росію, з Малої Азії та Греції, через Болгарію, але з бігом часу в ріжних славянських землях були перероблювані тай прийняли нові верстви, хоть і в дусї старих мотивів. Так у самій Болгарії до „Бесѣды трехъ святителей“ додала ся вставка про діявола-Самуїла, а в Великоросії на основі коротких старих заміток про те, зо скількох частин сотворений був Адам, виросло цїле оповіданє про його тїло, а на основі замітки про давню величність і потім упадок Сатани виросли цїлі оповіданя про гоголя-Сатанаіла та про сотворенє ангелів божих

повіди, Адамове ребро тай каже: „Те, що у тебе в руцї, нехай стане тим, що я тобі сказав“. І зразу діявольський хвіст, який ангел держав у руцї, став жінкою. Коли ідея, що собака зв'їла матеріял для сотвореня Еви, схожа з ідеєю одного українського варіянта, то згірдне до жінки дальше оброблене сеї ідеї в мадярськім варіянтї нагадує дух оповіданя середнє-азіятського про душу, вдунуту діяволом у жіноче тїло. Зрештою в остатнїм разї вийшла швидше коінціденція ідей. (Уступу про болгарське оповіданє в отсїй замітцї нема в рос. оріґіналї розвідки. — М. П.).

і Сатанаілових із половин каменя, добутого Сатанаілом зо дна моря. Матеріял до сих оповідань і Болгари і Великоруси мусїли взяти з устних оповідань, які дійшли до них із Азії, передньої й північної, де ті оповіданя представляють перерібку старинних космоґонїчно-леґендарних мотивів, переважно ірано-халдейських.

Розглядаючи подібні устні славянські оповіданя мусимо тим більше прийти до висновка, що та хвиля азіятських космо-теоґонїчних представлень, яка йшла на Европу з самих часів персидського царства Ахеменїдів, коли не давнїйше, не вся може бути вложена в рамки не лише біблїйні, але навіть письменства названого апокріфічним, а в тім числї й богумильського. Вона йшла й устною дорогою, при чому зовсїм не виключала ся можливість місцевого сотвореня ріжних варіяцій на загальну дуалїстичну тему серед сего чи того народа, в тім числї й серед народів славянських. Розложити подібні писані й устні оповіданя на їх складові елєменти та показати ґенезу кождого — се й є тепер завдача порівняного дослїду. При тім дослїдї треба доконче вказати на загальні ідейні течії, але не треба забувати й ріжниць між окремими оповіданями, та брати все лише в загальнім розуміню анальоґічне під одну міру, чи то біблїйну, чи іранську, чи апокріфічну і спеціяльно богумильську.

Окрім того при порівнюваню звісних народнїх оповідань із такими відносно пізнїми віруванями та леґендами, як писані середновічні (канонїчні чи єретичі), не треба забувати питаня про старші жерела сих остатнїх. При уважнім розглядї може показати ся, що схожість між ріжними віруванями та леґендами, народнїми й писаними, можна пояснити безпосереднїм впливом на перші власне тих старших жерел.

Розуміє ся, що що до походженя богатьох оповідань тепер іще не можна висловити ся рішучо, але досить буде поки що бодай поставити питаня гострою методою, як сінтетичною так і аналїтичною.

Софія, 3 липня 1893.

Додаток до глав III та V.

Представлене сьвітового дерева та звязаних із ним космоґонічних предметів у памятках месопотамських і середземноморських.

Для поясненя наших здогадів про останки ірано-халдейських представлень у віруванях Месопотамії, Закавказчини й т. п., і наших зближень тих уяв з українською колядкою про трьох голубів на яворі, тай заміток про сьвітове дерево і змію й цапа, вважаємо незайвим навести ряд зображень, узятих по більшій частині з вавилоно-ассірійських релєфів, циліндрів і печаток із мітольоґічними сюжетами.

В ч. 1 бачимо кількох богів перед деревом житя. Між ними з лївого боку стоїть похожий на рибу бог-творець Еа (Даґон Палестинців). До сего зображеня підходять уяви з XXVII гл. Бундегеша, по яким серед моря стоїть дерево, що зберігає сїмя житя (рослин і первісного бугая), котре „що року трясе божественна птиця (Camrus), при чому сїмя змішує ся з водою, а (звізда) Тістрія приносить воду. Біля сего дерева росте білий, неминучий Хаома над потоком Ардвісура“. Хаома—рослина, з якої Іранцї приготовляли сьвященний напиток, може бути порівняна з деревом пізнаня добра, яке і в Біблії, хоть і не зовсїм ясно, відріжняє ся від дерева житя.

В чч. 2—8 бачимо зріст зооморфічної символїзації богів, стоячих коло дерева житя, з безперестанною переміною образів людських у птичі. В чч. 5—6 бог у людській подобі, хоть і з крилами, стоїть по серединї двох богів у подобах майже вповнї птичих, мов би посередник між супірниками, як Шейк-Сінн в єзідськім оповіданю. На ч. 5 ся сцена представлена перед деревом житя.

Ч. 9 представляє божественні птиці, серед яких щезло зображенє дерева житя.

Ч. 10 се рисунок зі скульптурного зображеня єзідського значка (сінджак) Мелєк Тауса в подобі голуба.

Ч 11 представляє очивидячки боротьбу коло дерева житя: з правого боку представлений цап, бачить ся, нападає на те дерево, а з лївого одна з фіґур оборонців, має внизу собаче туловище; місяць стоїть на боцї оборонців.

Ч. 12 представляє цапа й похожого на собаку бога коло дерева житя, верх якого мріє символ найстаршого божества. Сї два зображеня видають ся нам важними для поясненя представлень про демонїчне значінє цапа, так розпросторених і в европейській середньовічній демонольоґії і в народнїх повірках, тай яко паралєля сьвященній ролї собаки в іранських віруванях і ролї собаки яко сторожа, поставленого творцем коло моделїв перших людий у космоґонїчних оповіданях Середньоазійцїв і Русинів.

Ч. 13 представляє пару, божественну або людську, перед деревом житя та змію позад жінки. Лєнорман (Histoire ancienne de l' Orient, IX. éd. I, 35) бачить тут по-просту іллюстрацію до біблїйного оповіданя про гріховпадок перших людий, але ми позволяємо собі думати, що се іллюстрація до старшого вавилонського оповіданя, поки що незвісного; в Біблїї змія розмовляє з самою Евою.

Ч. 14 се зображенє фенїкійської вази з образом дерева житя і змії.

В ч. 15 змія обвиває сьвітове яйце перед деревом житя або сьвітовим деревом, на якому стане сьвіт. Зображенє взято з одної сторони медалю, зробленого в Тирі в честь імператора Геліоґабала (218—222). На другій сторонї портрет імператора. Представленя про сьвітове яйце находять ся у богатьох народів. Із народів цівілїзованих вони найповнїйше розвиті в Індійцїв. По оповіданям грецьких орфіків із яйця вийшла Афродита на Евфратї; тут мусить бути в основі халдейський переказ (Layard, Nineeveh and its remains, I, 457). По звістцї Плютарха (De Iside, 47) Перси говорили, що Ормузд сотворивши 24 богів помістив їх у яйце; стілько ж демонів Арімана (змія) пробили яйце, і так „зло змішало ся з добром". Медаль тирійський належить до часу, коли релїґійні ідеї ріжних народів старини змішали ся та вчинили ту часто суперечну тканину, якої слїди лишили ся в теперішнїх народнїх переказах, між иншим особливо в таких, як єзідський. Подавані нами зображеня змія та яйця цікаво порівняти з тими, які дає Matter у своїй Histoire critique du gnosticisme, напр. pl. X, 3, медалїон, де з одної сторони представлена змія, а по боках її напис *САВАΩ* і *ІАΩ* (Єгова жидівський, Еа вавилонський) і pl. XI, приписувана сектї карпократіян, напис у фенїкійській і грецькій мові (про спільність майна й жінок) із по-

кликанєм на Зороастра (Зерадес) і Пітаґораса, з образом змії, котра держучи в роті хвіст чинить круг, як в індійських зображенях, символ вічности, а в середині сьвітове яйце. При такій сумішці символів і переказів ріжних народів змію біблійну стали поясняти ріжно. Між иншим у секті, яка дістала спеціяльне імя змійопоклінників (офіти), та змія, котра спокусила в Біблії Еву й котрої образ поставив Мойсей на поклонене Жидам, дістала значінє визвольника Адама й Еви від завистного деспотизму старозавітного деміюрґа (Ialdabaoth) і стала послом божественної Премудрости (Sophia), матери того самого деміюрґа, родженої вкупі з первістним Ісусом Христом (він же й перший чоловік, Adam Kadmon) від первістної пари (безодня — *Βύθος*, і думка — *ἔννοια*. Див. Matter, op. cit. II, 184 і д.; Baur, Geschichte der christlichen Kirche, 3. Aufl. I, 192—195, 227).

Подібна сумішка та довільне толковане ріжних подробиць у переказах ріжних народів старини поясняє, чому в теперішніх народніх переказах, які представляють останки й далекі відгуки тої сумішки, так богато суперечностий, чому напр. у болгарських оповіданях творцем і то сильнійшим являє ся то особа називана богом, то особа називана діяволом і т. п.

Чч. 16 і 17 представляють уяви на зверхній і внутрішній стіні єзідського храма коло Раббан Гормузд у Курдистані.

Ч. 18 представляє релєф на одній половині дверий в атенській церкві XI ст. По середині стоїть фіґура, щось середнє між хрестом і схематичним зображенєм сьвітового дерева в ассірійськім рисунці ч. 8; з боків дві пави (Didron, Iconographie chrétienne, 374). Пава буває не раз на християнських памятках. Символічне значінє її в християнстві порозуміти важко (Didron, op. cit. 373). У Єзідів се символ Мелєк Тауса. По арабським мусульманським оповіданям пава післала з раю змію, аби привести в рай діявола Ібліса (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, 20—23). По мадярським уявам пава чортова птиця (v. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 111), по українським пави перевертні чортів (Чубинський, Труды экспедиціи, I, 58).

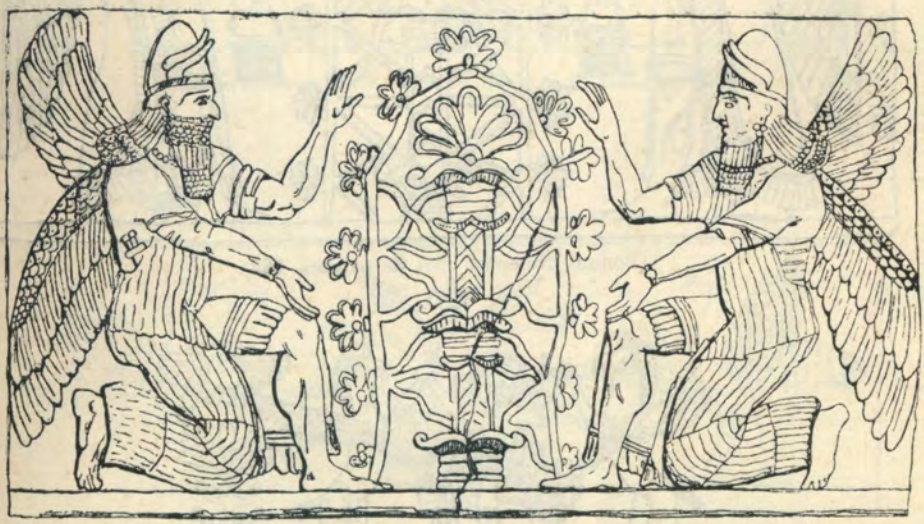
Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина, издава Министерството на Народното Просвѣщение, Софія: т. т. VII, 1892 р., наученъ отд., ст. 245—310; VIII, 1892 р., науч. отд., ст. 257—314; X, 1893 р, науч. отд., ст. 1—66. I відбитки там же, I. вип., 1892, ст. 1—66; II-ого вип. не відбито; III. вип. 1893, ст. 1—66. О скілько ми користували ся болгарським перекладом, зазначено докладно в текстї.

Помилка. Ст. 329, р. 2 знизу зам. *IV-ої* м. б. *V-ої*.

Ч. 1.

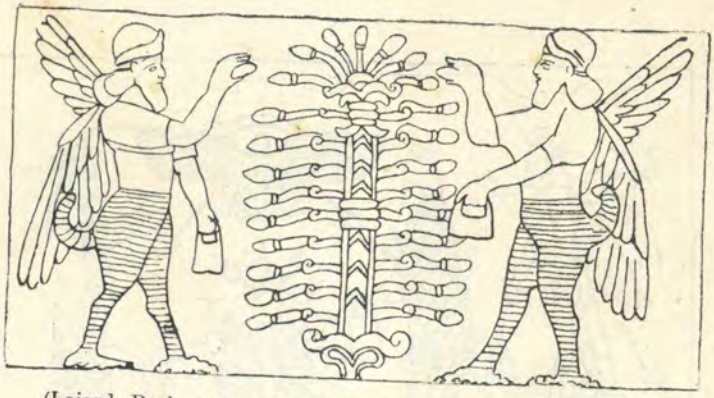
(Lajard, Discoveries in the Ruins of Nineeveh and Babylon, 343).

Ч. 2.



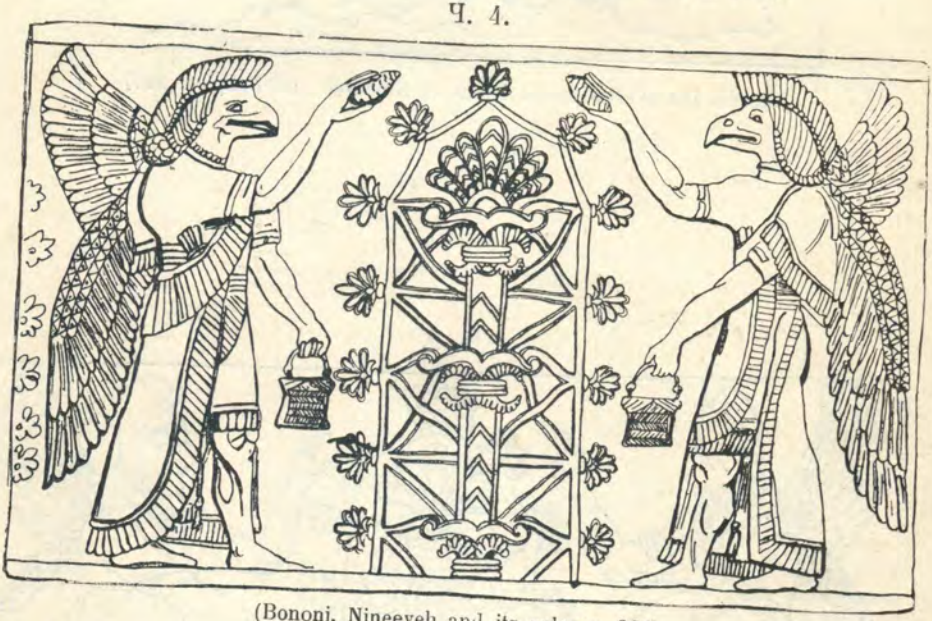
(Bononi, Nineeveh and its palaces, 267).

Ч. 3.



(Lajard, Rech, s. le culte de Mythra. Atl, pl. LIV. C. f. 10.

Ч. 4.



(Bononi, Nineeveh and its palaces, 262).

Ч. 5.

(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. LVII, 8).

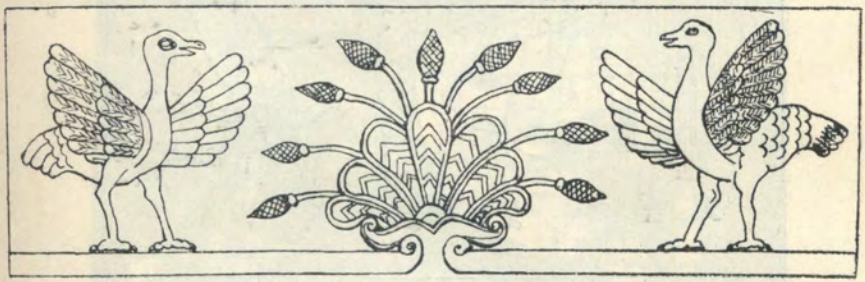
Ч. 6.

(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. LVI, 6).

Ч. 7.

(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. LXI, fig. 6).

Ч. 8.



(Lajard, Nineeveh and its remains, pl. 77).

Ч. 9.

(Lajard, Rech. s. le culte de Mythra, pl. I, fig. 1).

Ч. 10.

(Lajard, Disc. in the Ruins of. Nineev. a. Babylon, pl. 48)

Ч. 11.

(Lajard, Rech. s. le culte de Venus, pl. I, 2).

Ч. 12.

(Lajard, Mythra, pl. LIV, fig. 3).

Ч. 13.

(Lajard, Mythra, pl. XVI, 4)

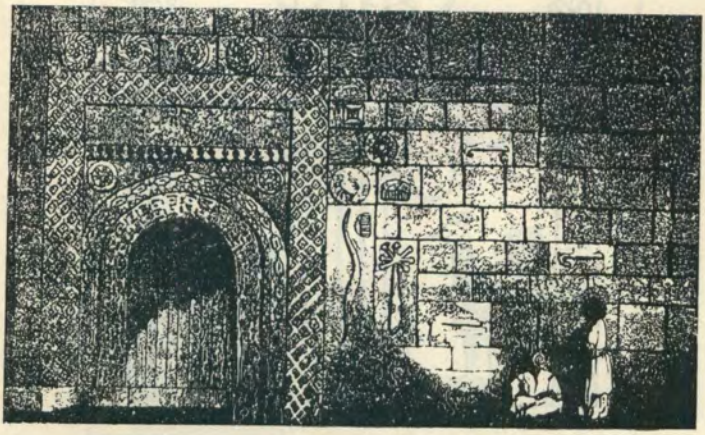
Ч. 14.

(Lenormant, Hist. de l' Orient, I, 37).

Ч. 15.

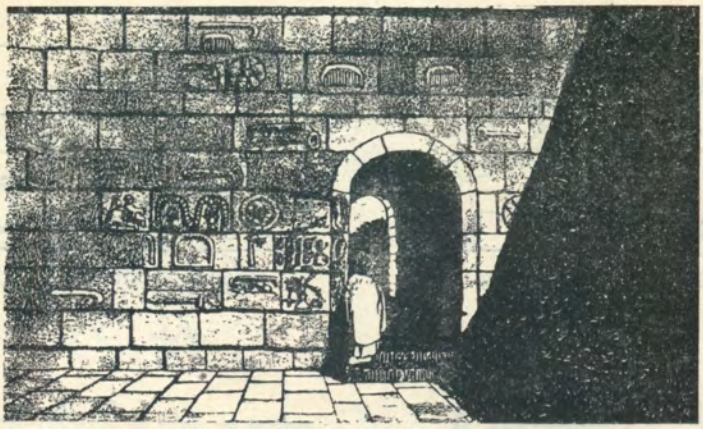
(Lajard, Venus, pl. XIV, h. 11.

Ч. 16.



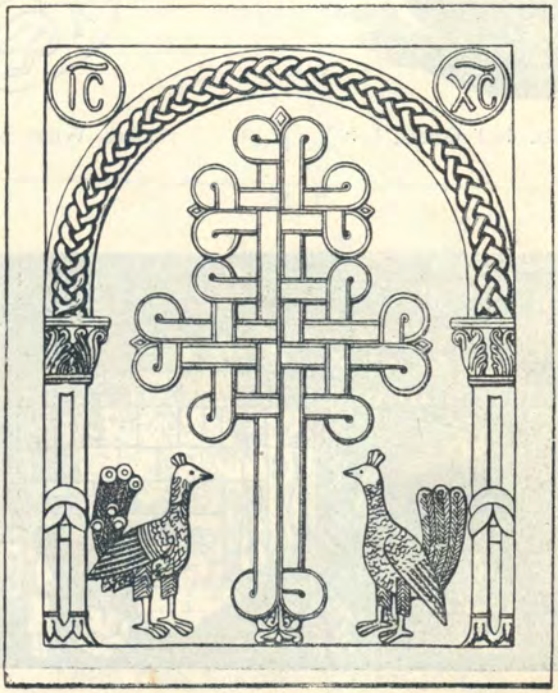
(Badger, Nestorians, I. P. 107).

Ч. 17.



(Badger, Nestorians, I, P. 107).

Ч. 18.



(Didron, Iconographie Chrétienne, 374).