



Обкладинка роботи  
Ю. Матушевського

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

# ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

т. IV

УСТНА ТВОРЧІСТЬ ПІЗНІХ КНЯЖИХ І  
ПЕРЕХОДОВИХ ВІКІВ XIII—XVII

Видавниче Товариство  
„КНИГОСПІЛКА”  
Нью-Йорк 1960

Фотопередрук з видання, що вийшло у Києві  
в 1925 році.



**Mykhailo Hrushevsky**

**HISTORY**  
**OF**  
**UKRAINIAN LITERATURE**

**V o l u m e s   I V**

Published by  
KNYHO-SILKA  
New York 1960



## Передне слово.

В першій частині сеї праці, що вийшла в трьох томах у Львові, в 1923 році, поданий був перегляд всього важнішого, чим розпоряджає нинішній дослідник для пізнання найранішніх стадій нашої словесної творчості. Старались ми там, насамперед, дослідити останки найстаршої, перед-книжної доби народньої творчості, та за поміччю їх відтворити образ словесного мистецтва, що відповідало господарським і соціальним відношенням в перед-історичних часах життя наших племен. Сьому був присвячений перший том сеї праці. Два дальші були віддані старшим книжним пам'яткам. Використовуючи перед усім краще датовані й певніші що до походження з українських культурних огнищ, а доповнюючи їх матеріалом менш ясним що до своїх зв'язків з українською творчістю, старались ми начеркнути можливо повний круг ідей і образів, котрі займали нашу культурну, книжну верству, що витворилася в економічних і політичних умовах полудневого розселення: перших зав'язків торговельного капіталу, розцвіту міських громад і дружинної верстви—оборонниці сих перших економічних успіхів. Характеризували ми форми, в котрих ці ідеї викладались, оцінювали ступень оригінальності сих творів і вложений в них ідей, літературно-естетичну вартість форм і втілених в них образів.

З черги належить нам перейти до розсліду, як ті ідеї й образи, теми й форми з книжних кругів переходили між широкі верстви не книжної людности та поширювались тут дорогою устної передачі—входячи при тім у ще тісніші сполучення зі старшими мотивами і темами, що розвинулися в устній словесности в попередній добі.

Такий процес сполучення, в більшій або меншій мірі, ці ідеї й образи, теми й форми переходили вже при своїм літературнім обробленню в книжній словесности. Але виходячи відси в широкий масовий оборот, вони підпадали ще глибшому, довшому і затяжнішому перероблюванню в тім же напрямі комбінування і перемінювання в щось нове третє в своїх сполученнях з матеріалом устним: заразом народнім в обробленню і широко інтернаціональним в своїм складі. Нераз почавши такий транс-

формаційний процес свій в княжій добі, вони переходять його аж до наших часів. Отже так, як перед тим, в томі першій (котрого продовженням служить сей четвертий з ряду том) старались ми вирізнити найстарші верстви усної традиції і ті новіші, що відповідали новим формам господарства в умовах полудневого розселення, зв'язаним з ним космічним поняттям та магічним мотивам творчості, а пізніші на верствовання по можливості вилучали, або відсували для дальшого розсліду,—так тепер пильнуватимемо вибирати як раз ті елементи усної словесності, які найбільше підпали впливам дружинних та церковних течій, що відповідали ідеології пануючих верств княжої доби й характеризували книжну творчість вже нами перейдених століть.

Робота ся буде не легка і результати її далекі від пожаданої повноти. Наша етнографія й фольклористика досі дуже мало спинялись над питаннями історичного характеру. Вони брали нашу усну творчість в її теперішнім стані, мало застановляючись над її еволюцією, ще менше заглиблюючись в реконструкцію форм і типів, які вигасли не доживши наших часів. Так було напр. в питанні про долю нашого героїчного епосу. Коли вирисувалася в перших своїх зарисах великоруська епічна традиція, так званих билин, українські дослідники усної традиції, в особах Максимовича, Бодяньського, Костомарова, вдовольнилися побіжними замітками, що ся епічна традиція зародилася на Україні, але вигасла тут під натиском нових переживань, інтересів і тем, які захопили суспільність в епоху народної боротьби з польсько-шляхецьким режимом. Сконстантувавши неіснування у Українців сеї дружинної епічної традиції вони заспокоїлись на антитезі великоруських билин і українських дум козацької доби, не думаючи ставити собі питання, яке ж місце в розвою усної української поезії займала колись ся епічна традиція, котру нині бачимо в посіданні великоруського народу? Що з неї можна і повинно взяти для освітлення еволюції української словесності? Що заховалось в ній з колишньої української епічної традиції, а що мусить уважатись за відміни, набуті на ґрунті великоруським?

Ще більша байдужість виявлялась до релігійно-поетичної або легендарної творчості, що старалась опанувати релігійні мотиви, піддані церковними і не церковними кругами, які проводили між народню масу той різнородний, сінкретичний ре-

лігійно-легендарний матеріал, що збиравсь на Україні. Наші дослідники знали українську віршу пізнього шкільного походження, канти новітньої формації, але без уваги полипали, як щось чуже українському життю духовні стихи старшого складу, що задержалися в репертуарі головно великоруських каліків, і на Україні стрічалися часто в формах покалічених церковно-словянських. Вони здавались їм чимсь чужим і до історика української літератури не приналежним.

Таким чином прогалина, яка виявлялася в книжній традиції XIV—XVI в. ставала ще страшніша і сумніша, бо поруч неї відкривалась ще більш прикра і депримуєча порожнява в духовнім життю народу, що повинно було проявляти себе в устній словесности. В XVII—XVIII вв. як раз в ній, в устній словесности лежала вага нашої творчости. Як же було перед тим? Чим жили, що думали, яким богам молились сі покоління XIV—XVI вв., коли затишли княжі співці, клирошане-вітії, книжники і філософи, що кидали окрухи від свого багатого столу між маси „простих“? Що оповідали, що співали сі „прости“ покоління?

Се питання стає пекучим, як тільки хочемо відтворити неперервану тканину духового життя нашого народу,—і розв'язання його неминуєчо потрібне хоча б для того, щоб вияснити собі умови повстання і розвитку тої нової верстви словесної, поетичної творчости XVII—XVIII вв., що становила довгий час—та й нині ще становить—головну окрасу української творчости, так би сказати—культурне свідоцтво української нації. Коли пок. Житецький в 1890-х рр. поставив собі завданням вияснити початки так званих дум—найбільш визначної категорії сеї творчости XVII—XVIII вв., він, обертаючися в тім пізно-українським репертуарі, котрий вимежували собі українські дослідники XIX в.—шкільної словесности і устної творчости XVII—XVIII вв., навіть не пробував пошукати для неї прецедентів в попереднім. І новіший дослідник думи, Ф. Колесса, задовольнившись теоретичним признанням, що „в московських билинах (льоґічно треба було додати також—і духовних стихах“, котрих тісний зв'язок з билиною в формі і змісті автор вповні признає) треба шукати за останками українського героїчного епоса не лише по змістові, як се досі роблено, але й по формі“,—фактично не перевів дослід у сім напрямі і спинивсь перед незглубимою суперечністю: з одного боку дума повинна продовжувати стару лицарську по-

езію, задокументовану „Словом о полку Ігоревім“, з другого— вона являється новотвором, до потреб лицарської поезії приладженим тільки в козацькій добі.

Отже те що робиться в отсій книзі властиво повинно було зробитись уже піввіка тому. Коли усвідомився факт, що великоруська народня традиція виявила більше консерватизму в захованню старих типів і тем устної творчості (а таку гадку висловив уже Костомаров в 1840-х роках, в своїх „Мыслях“), ясно було, що деякі сторони старої української творчості не можуть бути відтворені без помочи великоруської традиції. До таких власне частей старої української словесности, де під натиском нових образів і тем, підданих різко зміненними умовами українського життя, українські традиції поблідли або й зовсім позаникали,—належить епіка на теми героїчні і релігійно-легендарні. У Великоросів вона дуже богата і досить архаїчна в своїм змісті і формі, у Українців—оскільки йде мова про традицію часів княжих і переходових століть XIII—XVII, вона досить слаба, фрагментарна або деформована. Вважаючи на такий її нинішній стан деякі дослідники не від того були навіть, щоб звести українські останки до відгомонів зайшлих великоруських творів: і сліди богатирських тем, і останки духовних стихів старших типів. Але уважніший розслід цих останків, в звязку з загальнішими умовами словесної творчості, не полишає сумніву в тім, що в основі і героїчного епосу і епосу релігійно-легендарного, захованого у Великоросів, мусить залягати стара полуднева, київська творчість—яким би пізнішим змінам вона не підпадала. Півстоліття тому се усвідомилось уже зовсім ясно, особливо в приложенню до богатирської, билинної традиції, що досить займала дослідників. Традиція релігійно-епічна менше обговорювалась, але що до неї властиво не може бути навіть і серйозних сумнівів: настільки ясно, що репертуар український і великоруський мусів бути оден, і в основі його лежить традиція київська.

Тому скоро б тільки стали на черзі завдання історичного представлення нашої устної творчості взагалі, чи спеціально—нашої епіки, так неминучо великоруські пережитки і богатирської і релігійної епіки мусіли б бути притягнені до реконструкції українського репертуару княжої і переходової доби, там де бракує нам матеріалу свійського, щоб повязати до купи і обєднати в однім образі фрагменти і відгомони українські.

Але на жаль—як я то вказав ще в І т. сеї праці (с. 140), досі у нас так як і у Великоросів—навіть і не ставилось скільки небудь серйозно се завдання історичного представлення розвою устної творчости поруч із творчістю писаною.

Устний репертуар у них і у нас, як я зазначив на вступі, розглядався переважно в його теперішнім стані, данім записами ХІХ в. Не бракувало при тім иноді дуже влучних і цінних помічень над історичними наверстованнями його,—ніколи одначе не ставились завдання історичного представлення устної творчости паралельно з книжною. А без того для народу, у котрого устна творчість грала таку переважаючу ролю, історії літератури властиво нема,—як то я вже підніс ранійше.

Рішившись зробити початок в сім напрямі і бодай в грубших рисах зазначити паралельний розвиток нашої устної і книжної творчости, я присвячую сей черговий том епіці пізніх княжих і переходових віків: приблизно від останніх десятиліть ХІІ в. і до поч. ХVІІ в.,—чотирьох століть, кругло рахуючи. Він нав'язує з одного боку до осадів сеї творчости, які задержались в обрядовій поезії й казці і були обговорені в першім томі, з другого—до тих останків дружинної епіки другої половини ХІІ в., що заховалися в писаних пам'ятках: в записі Слова о полку Ігоревім і в фрагментах поеми про Кончака (див. т. II). Матеріал український я доповняю великоруським в розмірах потрібних для того, щоб мати поняття про обсяг, мотиви і поетичні засоби нашої епіки тих часів. Навіть починаю від сього великоруського матеріалу, щоб зачеркнути ті загальні зариси, котрих не дають нам українські фрагменти, і тільки зрідка виповнюють їх своїм змістом. З огляду що до точних, прецизних типів і великоруський матеріал ще не зведений, мушу давати його в розмірах більших, ніж які вказує загальний план праці, щоб дати змогу читачеві виробити собі якийсь суд про характер заниклого українського репертуару. Маю те пересвідчення, що не осягнув би сього завдання голословними узагальненнями, тим більше, що й до якоїсь антології великоруської епіки—чи билинної, чи духовних стихів, відіслати читача не можу. Тому мушу дати в натурі той матеріал, який, по моему переконанню, доповнює нам наші українські фрагменти.

В особнім розділі міщу кілька вірців утворів посередніх між старою героїчною епікою і релігійною легендою, що заховались в великій свіжості в великоруській традиції, а мають

також співзвучні мотиви в традиції нашої. Вони відповідають думам мішаного, історично-моралістичного змісту, і я думаю, що такий посередній легендарно-героїчний рід епіки існував колись і на Україні також широко, а в кождім разі він дуже гарно ілюструє тісні зв'язки між епікою героїчною й релігійно-легендарною. Сі зв'язки, виявлені головню новітніми студіями великоруської традиції, дуже важні для зрозуміння розвою старої творчости, і головню з сих мотивів я дав місце сим вірціям. Вони виясняють нам багато в нашій літературній еволюції.

Начеркнувши таким чином сі загальні рамці, я в другій половині книги випроваджую те, що заховалось в українській традиції легендарній — багатшій і живучішій, ніж традиція богатирська, котрої ф'рагменти і відголоси піддав я переглядові при відповідних групах билинної традиції.

Хоча старші типи релігійної поезії у нас теж ослабли або й позагигали, під натиском нового репертуару, шкільного походження, але релігійно-легендарна традиція, не вважаючи на всі пережиті перетурбації (уніятсько-католицькі з одного боку, московсько-синодальні з другого), все таки трималася твердше ніж стара героїчна. Тут не було такої катастрофи, як повний майже зник старої дружинної суспільної верстви, що сотворила епос богатирський. Тому легенда донесла нам з сих переходових віків без порівняння більше, ніж героїчна епіка. Розуміється, мусимо і тут рахуватися з ріжними пізнітшими елементами. Але так як рахуючися з такими ж пізнітшими навестуваннями в магічних формулах, в обрядовій пісні і в казці, я дав все таки суцільний перегляд сих родів устної поезії в огляді старої доби, в т. I,—так і тут уважаю вказаним дати суцільний перегляд легенди в ріжних її формах, лише одмічуючи пізнітші відміни.

Питання словесної форми при тім лишаю на боці, відкладаючи до одного з дальших томів, де треба буде спинитися на сім складнім і досі мало виясненім питанню про розвій ритмічних форм в сих віках. Тут же сліжу тільки за змістом, за літературними мотивами, як вони приймалися і перероблювалися українською людністю. Веду огляд по темах, подаючи відповідно тому всуміш матеріал прозовий і віршований, обрядові й иньші пісні, стихи й думи. Пізнітше буде переведена систематика сього ритмічного матеріалу, тут забігати вперед у сі питання я не вважав доцільним, бо для завдань, яке ставить собі



огляд поданий в сім томі, се не має особливої ваги. Він має дати образ поетичних тем, ідей і мотивів, які займали українську людність, як спадщина пережитого складного суспільного і культурного процесу.

При бідності книжної традиції з сих століть, XIII-XVI (аж до першого нашого відродження при кінці XVI віку) сей огляд усної традиції послужить доповненням історії нашої книжності, вказуючи багато такого, що не лишило сліду в її нинішніх бідних останках, а проте існувало безсумнівно. Завдяки своєму більшому багатству і різноманітності, вона, усна традиція, збагачує і прикрашує не одною яскравою подробицею монотонний і убогий образ книжної творчості, і тільки в сполученню сих усних і книжних матеріалів виступає ясніше духовий зміст сих, покривджених історією століть.

Підходивши з різних сторін до з'ясування їх буття в попередніх працях, я сим разом підхожу до сього завдання з боку літературної творчості, як відбиття життя сих століть. Сей і дальші томи нинішньої праці таким чином послужать за доповнення до IV-VI тт. моєї „Історії України-Руси“, де я свого часу подав огляд соціально-економічного, культурного і політичного життя Українського народу в сих століттях. Містились там і начерки літературної творчості того часу <sup>1)</sup>. Нинішня праця розгортає їх ширше і доповнює матеріалом усної традиції.

Книга була написана за кордоном, але я маю змогу друкувати її вже дома, і в зв'язку з сим міг переглянути ті видання, котрих не міг добути за кордоном — вони використані в відповідних місцях. Тепер тільки міг я зазнайомитись і з новішим оглядом усної великоруської поезії, особливо билинної, зробленої проф. Сперанским <sup>2)</sup>. В дечім мої погляди і способи трактування зійшлися з цінною працею московського ученого. З приємністю зазначую ці згідності, бо коли працюючи незалежно, приходимо до аналогічних вислідів, є в тім деяка певність, що виводи з матеріалу зроблено не випадково.

---

1) Історія України-Руси т. VI с. 294 дд., с. 463 дд., 539 дд., VII с. 402 дд., VIII. I с. 73 дд., VIII. II с. 89 дд.

2) Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера.

## Відгомони дружинного епосу.

Памяти Осипа Бодяньського.

**Загальні уваги.** Стара княжо-боярська держава падала. Зпочатку Київська, потім Галицько-волинська. Останки княжої династії замішались в панській верстві, витвореній новими окупаціями українських земель. Останки боярської верстви почасти знайшли своє місце в ній, почасти позакопувались між сільську людність, в більш або менш привілейованих ролях. Стара українська церква — митрополія київська і всея Русі стала на Україні порожнім звуком: від неї теж зістались тільки фрагменти — церкви, подекуди монастирі, намістництва і кілька владичих катедр, часто обсаджуваних людьми цілком чужими, котрі — як кожде чуже тіло в організмі, приносили йому тільки розстрій і руїну.

Але культурна надбудова — в ширшій значінню слова, збудована протягом кількох століть сими двома силами: боярською державою в союзі з церквою, і церквою в союзі з княжою владою і боярською верствою, — соціально-економічний лад, право, мораль, культура, творчість, — все се не зникало з їх упадком. Загально-соціальне помічення, що соціальна надбудова звичайно відстає в своїх змінах від змін в економічних підставах життя, і запізнюється тим більше, чим вищу (далше віддалену від бази) верству соціальної надбудови творить певна категорія соціальних чи культурних явищ, — блискучо виправдується тут, коли приглядаємося змінам в сфері права, моралі, мистецької творчости сих переходових віків української історії. Все се стояло, — хоч давно і до решти поруїнувалась та економічна база, на котрій виросло київське право, київська книжність, київська церковність, київська словесна творчість.

Зникло те київське боярство, що покликала до життя київську культуру і київську книжність, продиктувало князям свої дезідерати в праві, духовенству свої побажання в моралі. Спустів київський форум, де колись гуділи віча під камертон сих „кращих людей“, розвалився княжий двір, простяглися в печерах київських старі богатирі, і під престолом Ярославової Софії, як оповідали пізнійші легенди, дикі звірі виводили своїх дітей. Але ідеї, образи, книжні форми і поетичні засоби, витво-

рені кількома століттями літературного і артистичного життя, викликаного правлящими княжо-боярсько-церковними верствами, жили і настирливо кермували уявою, словом і пером тих нових верств, що творились на руїнах старої київо-галицької державности.

Та були й окремі соціальні групи, чи й цілі верстви, заінтересовані в їх консервуванні, захованню їх сили і авторитету. Вони працювали над дальшою популяризацією, переведенням в життя і закріпленням принципів того старого права, моралі, релігії, творчости. Не вважаючи на те, що джерела їх змаліли або й зовсім висохли, ідеологічні напрями дані, старою державою і церквою, закорінялись і опановували народне життя далі, навіть глибше й ширше, ніж се було в часах розцвіту київської державности, церкви, мистецтва й письменства. Навіть там, де з певною приємністю приймався упадок старої княжої влади та її утяжливой опіки, правні принципи й культурні основи, колись накинені нею, залишались основами життя та його дальшого руху. Княже право ставало звичаєвим, офіційна церква народньою, книжна творчість розпливалася в устній.

Глибокий соціальний процес пройшов в рамках устрою Київської держави. Се був розклад і ліквідація старого родо-племінного устрою. Уже самі переселення на півдennі простори сильно його підірвали. Княже право, церковна релігія, нова візантійсько-християнська культура дали викінчені форми тим соціальним і культурним явищам, які виникали й кристалізувались в сім розкладовім процесі, і санкціонували ці явища. Патріархальна родина, з одного боку, територіально-громадські (сусідські) відносини на місці старого роду, індивідуальність на місці колективу, індивідуальна (чи родинна) власність на місці колективного ужитковання, і відповідні тому форми моралі, образи релігійного і поетичного думання — такі глибокі зміни і переломи переживала суспільність. Процес не закінчився в рамках київо-галицької державности — але вона дала йому ясно означені й усвячені релігією і правом функції. Він ломив стару мораль і тому відчувався часто як явище нечестиве і погибельне: низче ми побачимо, в формі поетичних роздумувань над упадком Правди, осудження таких яскравих проявів нового ладу, як індивідуальна власність землі (відгорожування ґрунтів і дворів, ставлення парканів і меж, забирання ґрунту панамі), як роз-

клад старої родової солідарности (свари і незгоди між родичами) і занедбування старих обрядів (святочних церемоній). Але хто дорожив чимсь в своїй соціяльній і економічній позиції, даній новим ладом, ті в своїх інтересах старались підносити і скріпляти авторитет, святість і богоустановленість тих традицій, права, релігії, які дала київсько-галицька державність. Особливо тому, що приходилось того всього боронити перед новими окупантами, перед їх владою й законами.

Коли монастирі, церкви, громади й поодинокі фамілії починають фальсифікувати різні надання старих руських князів, або відкликуватись до їх надань і розпоряджень, мовляв затрачених, але звисних усім і додержуваних в дійсности,—се тільки зовнішній, найбільш формальний і докладно сформований вияв тенденцій життя—відкликатись до старих державних традицій, щоб ними санкціонувати все що було цінного і позиточного в старім життю для тої чи иншої класи, групи чи інституції. В життю ж ся тенденція мусіла себе виявляти незвичайно широко і різнородно. Всіми правдами і неправдами, за помічю не тільки традицій, але й усяких аналогій і нарешті чистих фікцій і вигадок, все пожадане і потрібне віддавалось під охорону традицій старої держави і її богатирів-героїв. Стара державність віяла як протекційний дух над сим життям—тим симпатичніша, відколи її реальні недогоди вийшли з життя й перестали дошкуляти. Тисячними голосами сучасне відкликалось до старих імен і подій, будило й витягало їх з забуття, в нових змінених поетизованих, ідеалізованих формах, щоб поставити на сторожі своїх інтересів.

Звісна фамілія волинських Киселів, з котрої вийшов голосний ідеолог української шляхти XVII в., виводила себе від того легендарного старця, що під час облоги Білгорода Печенигами вирятував своє місто, навчивши своїх земляків здурити їх киселем. Ся припадком захована генеалогічна легенда дає нам взірець тих ріжних родинних переказів, котрими люде тих переходових віків любили привязувати себе і свої права і претензії до яких-небудь більш або менш реальних образів старої державности та її героїчної традиції.

Не тільки ті останки старої боярщини, що з часом все глибше всякали між сільську масу; не тільки кожний монастир, кожна визначніша церква мала щось росповісти, що звязувало її з сею традицією колишньої слави та світлости українського

народу, церкви, імени. Певно кожда родина, що панувала себе й претендувала на якусь повагу й авторитет в своїй суспільності, вміла приодягти свою минувшину, своє походження, своє соціальне становище чимсь з тої традиції: якоюсь причетністю свого роду до вікопомних героїчних діл, війн за руську землю, боротьби з невірними, зв'язком з старими дружинами, княжими дворами, воеводами і под.

Кілька століть пізніш пунктом чести, і не тільки чести—але й соціального свого права—було для кожного роду чимсь зв'язати себе з Козаччиною, з Запоріжжям, з козацьким військом, чи принаймні—з гайдамаччиною. Доки не виросла оя нова соціальна санкція—козацька, доти княжо-боярська, дружинно-богатирська традиція мусіла підтримувати ідеологічне оправдання реального буття, як ті лярі що стережуть межі в полі—пильнують економічного посідання і соціального права.

І знов повертаюся до сказаного вже раз: кілька дуже впливових соціальних груп було спеціально заінтересовано в консервованню, ідеалізованню, величанню традиції старої державності та її носіїв: княжої та дружинної верстви.

Перш за все всі ці вищі верстви, що старались утриматись на верхах соціального життя, відкликуючись до різних старих, одідичених прав—князі, бояре і все що зв'язало себе з ними, а переживало свою соціально-економічну аґонію довго, стараючись тим чи иншим способом приліпитись до нових командних верств та органів—аждо козаччини і російського благородного дворянства включно. Вже на нашій пам'яті недобитки старого боярства,—як напр. овруцька шляхта, старались дістатись між російську дворянську верству відкликуючись до різних привілеїв, які сягали до „гідної пам'яті княжат руських“ (див. в V т. Історії України с. 98), і се було свого часу приємне відкриття для царської адміністрації, в тодішній боротьбі її з польщиною, коли викрилось се гніздо старого боярства, що не втратило своєї національності, своїх історичних традицій, й адміністрація могла протиставити се тубільне „руське дворянство“ польській шляхті. Отся аґонізуюча аристократія мала тенденцію супроти явного вигасання своїх економічних і політичних засобів, тим більше підчеркувати високу славість свого походження—так як заявляла устами свого оратора на Люблинській соймі 1569 р., що вона повагою і благородством свого походження не поступиться ні перед якою иншою аристо-

кратівю на світі. <sup>1)</sup> Можемо собі уявити, скільки робила вона в тих переходових віках для підтримання слави і популярності тих героїчних мотивів, в котрих бачила обґрунтування своїх соціально-економічних претензій!

Далі православне духовенство в своїй боротьбі за існування против натиску католицизму, унії, польщини, латини і т. д. будувало свої соціальні і масткові права на тій же традиції Київської держави: „Ярославового Свитку“ та всяких інших більш або менш апокрифічних документів. В її уяві княжо-боярська, київо-галицька державність була одним великим протекторатом „грецької“ церкви і віри—тим джерелом, з которого пішло все що було спасенного і доброго в Руській землі. В її представленню представники тої державности були насадителі віри християнської, борці против невірних, фундатори єпископій, ктитори церков, надавці мастків і доходів,—вони повинні були служити прикладом пізнійшому громадянству і чужим урядам, як належить поводитись з православним духовенством, як його наділяти і ним опікуватись. Та й потомки старих династій тоді ще не перестали правити і володіти в сусідніх краях, на Московщині, і до їх жертволюбности можна було відкликатись іменем старих фундаторів і протекторів, як їх далеких родичів: випросити від них щось на предківські гроби, на надгробні лямпади, на предківські фундації—як се й робили потім в XVII в. нові київські митрополити.

Та не тільки духовенство, а вся взагалі письменна верства, духово звязана з церквою, і в значній части таки й приналежна до неї: всі ті, що хотіли користати з свого знання письма, книжної мови, книжного почитання,—вони теж для піднесення вартости свого знання і престижу старої книжности і мови перед лицем латини і польщини, що грозили ранійше чи пізнійше позбавити їх хліба і заробітку, мусіли висувати славу минувшину староруської, київо-галицької культури, вартість книжних скарбів списаних її старою книжною мовою, святість традицій в них замкнених. Мусіли можливо високо підносити і популяризувати славу і вагу старих династій, завоювань, походів і війн „руських монархів“ та їх богатирів.

Припадко́м заховані відзиви—з котрими матимемо нагоду познайомитись низше, свідчать про те, з яким пієтизмом пере-

<sup>1)</sup> Див. Історію України IV с. 404.

ховувано пам'ять і перекази про могили князів і богатирів по старих українських центрах, в церквах і монастирях—навіть при кінці XVI і на поч. XVII в., коли вже до останку майже вигасла стара українська аристократія, закинула предківську віру і перейшла на культуру польсько-латинську. В київських печерах, в старій катедрі, на переяславських руїнах показувано нетлінні тіла, могили, намогильні камені старих богатирів, зв'язані з різними переказами про їх подвиги. При охоті певно можна було послухати й пісень про ці подвиги, котрі з часом все більш і більш переплітались з рухомими казковими мотивами й ставали все фантастичнішими.

Вище, говорячи про останки героїчної поезії в наших літописах, ми мали нагоду пізнати різні стадії, через котрі вона переходила. На спочинку по битві, в поході, при повороті під свіжими вражіннями події складається „піснь славна“—похвала головним героям походу і заразом усім дружині—учасникам<sup>1)</sup>. Вона, очевидно, носить характер переважно ліричний, вхоплює деякі моменти пережитого, вставляючи сі короткі натяки, алюзії в традиційні, вироблені рамці похвали. Такий характер має пісня про Мстислава, зачерпнена з якогось старого джерела, і похвала Романові, котрою відкривається нинішня галицька літопись. Епічний елемент в них мінімальний, зміст—поетична фразеологія, дана старшими взірцями такої дітирамбічної лірики. Такий закид, як знаємо, робив автор „Слова о полку Ігоревім“ Бояновим пісням,—що в них „билина“, фактичний зміст, цілком пропадала серед „замішплення“—поетичних фігур зібраних з цілого світу. Але й саме „Слово“, як було показано, орудує тільки алюзіями, тільки моментальними знімками акції, вкладеними поміж ліричні рефлексії. В пісні про Кончака маємо більш згущений, „скондензований“ епізод про Отрока та його гудця Оря. Поміж парафразами старих поетичних творів, використаних літописцями, знаходимо й таке густо-епічне оповідання, як повість про Рогнідь-Гориславу. Розуміється на підставі таких випадкових та розрізнених фактів, маючи в руках тільки парафрази, витяги, виривки, трудно ставити які-небудь категоричні висновки. Тим не менш дуже правдоподібною—в світлі аналогічних фактів інших літератур—представляється загальна тенденція нашій старій героїчній традиції: йти від героїчної лірики до героїчної епіки: з початку до повісти більш

<sup>1)</sup> Див. т. III стр. 145.

історичного характеру, в дальшій—до фантастичних казкових, або новелістичних і моралістичних перерібок.

Правдоподібно, в таких перероблених і сильно розпущених фантастикою і релігійно-моралістичною легендою формах стара героїчна традиція культивувалась в переходних століттях в кругах професіональних співаків і всіх тих вищезазначених верствах, прихильно настроєних до популяризованя старої княжо-дружинної традиції.

Низше спинимось на питанню про ті професіональні співацькі верстви, що мусіли перенести сю традицію через переходові століття та в власних заробкових інтересах повинні були з свого боку старатись підтримати серед публіки-суспільности можливо живий інтерес до старого репертуару, в котрім героїчні теми займали, без сумніву, дуже визначне, коли не головне місце.

Але зазначимо вже тут, що сей же заробковий інтерес мусів впливати і на зміни сього репертуару, і на ті переміни, які переходили старі героїчні теми з огляду на попит і інтереси сеї публіки. На співцях останніх століть можемо слідити, як під впливом сього попиту та всяких інших „незалежних обставин“ сей репертуар переходить різні зміни: обминаючи теми історичні—коли вони перестають інтересувати публіку, співець переносить центр ваги на теми моралістичні, релігійні або гумористично-сатиричні, чи казкові, та вносить відповідні зміни в самі твори, скорочуючи одно, розширяючи друге, замінюючи третє. Тема ся, на жаль, докладніше не розроблена, хоча за останнє півстоліття для неї набралось досить цінного матеріялу і скомбінований з анальоґічним великоруським та білоруським матеріялом та й анальоґіями інших літератур він може дати важні вказівки для освітлення тих змін, які мусіла переживати наша стара героїчна традиція в пізніх княжих і переходових століттях.

Поки що на основі вищесказаного зазначимо такі тези, що здаються нам уже тепер майже безсумнівними:

В соціально-економічнім і культурнім українським життю пізніх княжих і переходових століть існували обставини, які сприяли консервованню старої дружинної традиції.

Церква теж використовувала її в своїх інтересах.

Загальний розвій сеї традиції йшов від елементу ліричного до епічного, закрашеного казковою фантастикою і релігійною легендою.



Подивімся тепер, що дозволяє вложити в ці теоретичні рамки наш український фольклор, доповнений більш архаїчними елементами, краще захованими в традиції великоруській.

**Становище української науки супроти билинної традиції.** Чому українські дослідники досі не використали билинної традиції для можливої реконструкції героїчного епосу України пізніх княжих і переходових віків, се само по собі становить цікаву сторінку розвою історичних та історично-літературних студій.

Перед усім на се вплинуло зазначене вище статичне освітлення устної творчості, що панувало однаково як в українській так і в великоруській науці протягом всього часу: пізнання і освітлювання продуктів устної творчості в їх теперішнім стані, а не в їх розвитку. Коли майже одночасно дослідники стали знайомитися з сими різними покладами східно-слов'янського героїчного епосу: великоруською билиною, українською думою і великоруською історичною піснею, по сучасній географічній та мовній приналежності їх зареєстровано в літературнім інвентарі: перше й третє за племенем великоруським, друге за племенем „малоруським“. На сім літературнім добрі перші дослідники східно-слов'янської поезії—Максимович, Бодянский, Костомаров і заходились реконструувати характеристичні прикмети народньої поезії, а навіть і національні прикмети одного і другого племені, загальні тенденції історичного процесу й впливу його на народний характер Великорусів та Українців.

Як відомо, сим особливо займався Костомаров, що виловив кінець кінцем свої спостереження в славнозвісних „Двох руських народностях“—виходячи в значній мірі власне від помічень над фольклором одної й другої. Але такі помічення над народнім духом по памяткам героїчної поезії стали робитись значно раніш, і самим Костомаровим й іншими дослідниками<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Костомаров писав в 1843 р.: „Разница между историческими пѣснями Великой и Малой Руси чрезвычайно значительна. У Великоруссовъ остались преданія о глубокой старинѣ кievской, о Владиміръ и богатыряхъ его, хотя народъ представляетъ себѣ славную эпоху превратно. Казалось бы, у Малоруссовъ скорѣе должна была сохраниться исторія ихъ отечества, и однако мы еще ничего не видали въ такомъ родѣ. Дѣятельная жизнь послѣдующихъ временъ, участіе цѣлаго народа въ политическихъ дѣлахъ, кажется, стерли всю старину. За то исторія позднѣйшихъ временъ отразилась въ пѣсняхъ полно и ясно“. Объ историческомъ значеніи русской народной поэзіи, ст. 90.

Сю тему потім розвинув А. Котляревський в своїй критиці Погродінської теорії. „Когда вспомнимъ, какъ слабо исторія коснулась великорус-м. грушевський. устна творчість хіи-хви вв.

Билинна традиція при тім все зіставалась за великоруським племенем, як його виключне добро, з котрим дослідник української минувшини не має що робити, і аж звісна теза Погодіна, що в своїм отвертій листі до Срезневского зробив такі несподівані виводи з усіх звісних фактів історії мови і літератури, і між иншим також і з неіснування дружинної традиції у Українців доводив, що в княжій добі Українців не було в Києві<sup>1)</sup>, змусила ближше застановитись над історією сеї епічної традиції на Україні. Конкретно стало питання: великоруська епічна традиція стоїть в генетичнім звязку з українською епікою княжої доби, чи ні? Була нинішня билина колись перенесена на північ з України, чи розвивалась від неї незалежно? І от тут досить цікаво зазначилось дві течії.

Ол. Котляревський, збиваючи тезу Погодіна, в виразах не дуже докладних, але все таки доволі ясно висловив переконання, що та епічна поезія, яка існувала на Україні в княжій добі, там забулась і вигасла; та ж яку донесла великоруська традиція, хоч спирається на якійсь спільній праруській основі, але розвинулась і сформувалась на ґрунті великоруським, чисто механічно вхопивши деякі українські ймення:

„При всій неповности і недосконалости наукових студій руської поезії—писав він в 1862 р., ми не рискуємо зробити

---

ского племени въ сравненіи съ малорусскимъ, мы не удивимся, что старинный эпосъ могъ удѣлѣть въ своей первобытной свѣжести на такихъ окраинахъ, какъ земли Олонецкія, Пермь, Сибирь, куда даже не доходила исторія. У Малоруссовъ—грозная событія казацкой эпохи всколебали до дна народныя массы: народъ не былъ только зрителемъ, но и актеромъ кровавой драмы, актеромъ не по неволѣ, но по глубокому сочувствію общему дѣлу, по восторженному убѣжденію въ святости и правдѣ его... На эту новую, полную великой поэзіи, сторону исторической жизни обратилось народное поэтическое воодушевленіе и старыя образы помѣркли, уступили мѣсто новымъ, современнымъ, для которыхъ создавалась и новая поэтическая форма, извѣстная подъ именемъ думы“. Были ли Малоруссы исконными обитателями Полянскій земли, передр. з Основы 1862 г. в I т. Собранія сочиненій с. 632.

<sup>1)</sup> „Малороссіянне есть народъ самый пѣвучій: почему же не сохранилось у нихъ никакихъ пѣсень о древнемъ нашемъ времени, между тѣмъ какъ эти пѣсни о Владимірѣ и его витязяхъ поются у насъ вездѣ, въ Архангельскѣ и Владимірѣ, Костромѣ и Сибири. Слѣдовательно, опять тоже заключеніе: не Малороссіяне жили въ Киевѣ во время Владиміра, а Велико-россіяне, которые разнесли тамошнія пѣсни по всему пространству Русской земли“. Записка о древнемъ языкѣ рускомъ. Извѣстія Акад. Наукъ по отд. рус. языка, V, 1856, ст. 77.

велику помилку, сказавши, що на те аби великоруський епос назвати київським—нема твердих наукових підстав: етнографія наших билин, хоч акція здебільшого відбувається „во стольномъ городѣ во Кієвѣ, у ласкова князя Володимира“,—не може бути названа полуднево-руською у властивім розумінню; богатирі майже всі не-Кияне; народи, з котрими їм приходить ся воювати, частіше сусіди Великорусів, ніж Українців. Сим обставинам надаємо значіння стільки, скільки се потрібно для ствердження нашого переконання, що початок і утворення нашого богатирського епоса сталось раніше від племінного поділу на Велико і Мало-русів; се епос руський, але ніяк не виключно великоруський; корень його, може бути справді виник на київській ґрунті, і тим самим Київ ввійшов до великоруської галузі руського дерева, як казкова столиця ще більш казкового Володимира — краснаго соннышка. Тепер про нього нема що й говорити, бо нема найменшої причини бачити в нім історичного Володимира, а єсть багато причин приймати за пізнішу заміну — давнішої мітичної постати—Волотомана або Волота<sup>1)</sup>“.

Подібно, але далеко рішучійше, висловився п'ятнадцять літ пізнійше Костомаров, в одній рецензії. Він назвав тут билини „твором чистої руської півночі, виключно великоруського племена, всьому малоруському племені зовсім чужим і незвісним“.

„В наших билинах, в своїм теперішнім виді сформованих тільки на півночі, виключно серед великоруського племена, і то під впливом чужоплеменних народів, що впливали на великоруське плем'я, до київської старини належать тільки власні ймення Києва, князя Володимира, та деяких його богатирів, а поза тим в билинах чисто київського. незвичайно мало<sup>2)</sup>“.

З таким різким відзивом (навіяним, правдоподібно теорією азійських впливів на билинну епіку, розвиненою перед тим В. Стасовим), розуміється доволі слабо погоджувався метод самого Костомарова, котрим він притягав в звітній уже нам своїй праці тих же часів, ті ж великоруські билини для об'яснення слідів старої української епіки, захованих в старій київській літописі. Про те осуд даний ним доволі відповідав поглядам на билину, які в тих часах панували в українським громадянстві і підтримували в нім байдужість до билинного питання, як чогось взагалі доволі індиферентного для пізнання розвитку української творчости.

<sup>1)</sup> В цитованій статті, с. 633 передруку.

<sup>2)</sup> Русская Старина 1877-г., січень, рецензія на працю Забеліна.

Але в науковій формі сей погляд не був тоді заведений ані докладніше обґрунтований. Попробував се зробити уже в 1880-х рр. молодий тоді харківський словесник, вихованець Потебні Мих. Халанський, в праці демонстративно затитулованій ним „Великорусскія быliny кievскаго цикла“ (1885). Він намірявся нею, як незручно висловивсь сам,—„розвінчати будову київського епосу“: довести, що „північно-руський київський цікль былин се не перерібка чи викривленне епічних тем Київської Руси, а самостійний великоруський епос“—він сформувався в Московськiм царстві в періоді від XIV до XVI в., на підставі місцевих північно-східних епічних переказів і тих що ріжними часами замандрували з Полудневої Руси; а старо-київський епос, почасти прилучившись до північно-східного руського епосу і збільшивши його склад в кількості та вплинувши на те, що при централізації великоруського епосу (яка наступила за московських князів-собирателів), епічними центрами стали Київ і Володимир (князь, очевидно)—в полудневій Росії існував і розвивався самостійно (самъ по себѣ)“.

Одначе при певних позитивних прикметах сеї праці (до котрої далі ще повернемо), загальні висліди її були зроблені так хитко і слабо з методологічного боку, що замість збити тезу про полудневе походження быliny (поставлену перед тим особливо імпозантно Ол. Веселовскцм)<sup>1)</sup> праця Халанського була прийнята як невдатне зусилля, котре своїми негативними сторонами тільки скріплює ту тезу, против котрої було звернене. Тим більше, що непомітно може для себе, рядом різних обмежень і застережень в тягу своєї праці сам Халанський кінець кінцем повернув питання властиво на ті позиції, проти котрих виступив. Серед великоруських былин він признав кілька богатирів і епічних тем київського і полуднево-руського походження:

„Так до полуднево-руських богатирів ми повинні порахувати Володимира, Добриню, може Вольгу, Ставра, Івана Даниловича, Чурила Пленковича і по часті Івана Годиневича. Тяжше вислідити, які епічні теми зайшли на північ і північний схід з Полудневої Руси. Безсумнівно, ймення богатирів приймалися разом з оповіданнями про них. Але з одного боку старий зміст з часом заступили подробиці пізнійших часів; з другого—багато полуднево-руських або київських богатирських образів за-

<sup>1)</sup> „Великорусскія быliny кievскаго цикла“ Халанського самим титулом очевидно мали заперечати „Южно-русскія быliny“ Веселовського.

булось на півночі. Дійсна сума старих полуднево-руських або київських переказів була мабуть більша від тої, яка тепер відкривається нам за татарською та московською верствою“ (розд. 18).

Се дійсно зовсім не далеко відбігало від того, на чім стояли дослідники, які приймаючи київське джерело великоруського епосу рахувались, бодай в теорії, з пізнішими змінами й верствами, що налягали на сі київські основи його в пізнійших часах на півночі. Адже навіть праця Леоніда Майкова, в котрій київське походження билин і відбиття київського дружинного укладу були проголошені найбільш рішучо, теж рахувалася з пізнішими наверстовуваннями, бодай принципіально<sup>1)</sup>. Правда, автор при тим припускав, що билини в нинішнім вигляді, не вважаючи на значні пізніші верстви, дають доволі повний образ народнього життя і народніх понять княжої доби; се була занадто оптимістична оцінка, і взагалі дослідники билинного епосу дуже часто прогрішались тим, що занадто багато жили на нинішню букву, як відбитте первісної творчости. Загалом же всі оборонці київського походження признавали, бодай в теорії, повторюю,—потребу рахуватися з пізнішими змінами в традиції, з домішками інших тем і комбінаціями з північними переказами. Так, напр., Орест Мілер в своїй праці про „Ілля Муромця і богатырство київське“, приймаючи полудневий (український) початок билин, надавав велике значіння пізнійшим наверстовуванням суздальським і московським, „Смутної доби“ і петербурзької імперії. Навіть дав своїй книзі дуже обіцяючий титул „порівняно-критичних студій над верствами руського епосу“<sup>2)</sup>, хоча в дійсности небогато дав в сім напрямі в сій своїй роботі. У інших дослідників, які признавали київське походження билинного епосу, теж більш або менш виразно підчеркувались інші елементи в нім. Таким чином теза Халанского—як логічний вираз скептичного погляду на київську основу билинної традиції, кінець кінцем не дала нічого більшого по над такі ж самі давніші признання, що в великоруській билині є відгомони полудневих елементів, призабутих на полудні, і їх треба б, очевидно, вислідити як в інте-

<sup>1)</sup> О былинахъ Владимірова цикла, 1863, ст. 24 і д. Див. про його ще нижче, ст.

<sup>2)</sup> Сравнительно-критическія наблюденія надъ слоевымъ составомъ русскаго эпоса. Илья Муромецъ и богатырство кievское, 1869.

ресах розуміння еволюції билинної традиції, так і розвитку української творчості<sup>1)</sup>.

Ріжні спостереження приводили до сього констатування полудневих основ билинного епосу. Прихильники історичного толкування сього епосу вказували все більше історичних відгомонів київської доби в билинній традиції. Оборонці „літературних взаємин“ відкривали комбінації місцевих традицій з елементами балканськими і візантійськими, котрі не могли бути правдоподібно об'явлені інакше, як тільки на ґрунті відносин княжої України. Фольклористи знаходили все нові аналогії й звязки билинних тем з українською устною словесністю: обрядовою піснею, казкою, легендою. В сім от напрямі й пішли досліді другої течії, викликані „на про“ тезою Погодіна, ніби то билинний епос утворений в княжій Київі, не лишив останків серед української людности, бо вимандрував на північ разом з старими Киянами, які належали не до українського племені, а до великоруського. Опоненти Погодинської теорії сеї другої категорії противставили їй дві основні тези:

Билинний епос виявляє органічні звязки з українською устною словесністю — отже не може вважатись твором якогось чужородного племені.

Він не вигас на Україні з татарською добою і гіпотетичним переселенням української аристократії на північ, а жив на Україні ще довго потім, і чи вигас чи перейшов в інші форми словесної творчості значно пізніш.

З великоруських дослідників в сім напрямі працювали особливо Орест Мілер і Олександр Веселовский, з українських М. Драгоманов, Мик. Петров, Мик. Дашкевич<sup>2)</sup>. О. Мілер з нагоди київського археологічного з'їзду літом 1874 р. поставив питання: „Чи в Полудневій Русі заховались якісь останки Володимирового епосу, коли не в формах пісні то казки, коли

<sup>1)</sup> Се й констатував офіційльний рецензент дисертації Халанского Ол. Веселовский, в рец., надрукованій в „Вѣстн. Европы“. На місці, в Харкові, П. Безсонов, що займав тоді катедру рус. літератури, рішучо висловивсь против дисертації, так що Халанский мусів з нею податись до Петербурга.

<sup>2)</sup> Я поставив пок. Миколу Івановича Петрова в ряді українських учених з огляду на місце і характер його занять, а не походження. Покійний був Великорос родом, але виховавшись в київській школі всю свою наукову працю, дуже довгу, інтенсивну і користну, віддав українознавству. Хто знає, якою українофобською ex officio була духовна школа на Україні, тим вище мусить цінити наукову об'єктивність покійного нашого товариша.

не в устах народу, то в якихось рукописних збірниках“? Під час сього з'їзду Антонович і Драгоманов уділили О. Мілєрові коректурні аркуші своїх „Історичних пісень“, і він покористувався їх матеріалом для свого реферату: „Великорусскія быliny и малорусскія думы“, де старався в'яснити зв'язки між ними в темах, в літературнім стилі і в моральнім характері. Тема і аргументація викликали велике заінтересованнє; наукова дискусія перейшла в публіцистичну полеміку й дала київським українофобам привід до різних інсинуацій, які потім принесли свої політичні наслідки, включно до указу 1876 р. В науковій літературі вона продовжилась рядом студій, статій і заміток, ще потяглися на кілька років.

Драгоманов, який ще перед тим зазначив свою позицію в сій справі, в отвертій листі до Мілєра вибрав з українського фольклору різні сліди билинних тем, підніс споріднення їх на оден бік — з темами обрядових пісень (вважаючи се важнішим для старшої верстви билинної традиції), на другий бік — з темами казковими і баладними, новішої верстви. Підніс також живу серед українського люду ідею богатирства, ілюструючи її сучасним оповіданням з Чернигівщини про появу богатиря та його коня, анальоґічним з раніше наведеними нами матеріялами Манжури й Савича. <sup>1)</sup> Петров в кількох статтях <sup>2)</sup> розвинув сю ж тему, вказуючи різні споріднення в українській народній обрядовості, в казках і легендах — тема котру потім ґрунтовніше розвинув в своїй монументальній праці про обрядові українські пісні Потебня <sup>3)</sup>. Олександр Веселовский (в pp. 1881-5) опублікував серію розвідок, в котрих розсліджував літературні споріднення билинних тем з різними візантійськими і західними творами, доводячи, що ці споріднення могли утворитись переважно чи виключно тільки на київськім чи взагалі полудневім ґрунті, і при тім докинув чимало інтересних вказівок на те, що ці билинні теми істнували на Україні, і то досить довго, ще при кінці XVI віку.

Паралельно з його студіями, які, кажучи словами пок. Дашкевича, більше ніж які небудь попередні праці перекону-

<sup>1)</sup> В т. I с. 301 і 314-5. Статті Драгоманова в т. I його Розвідок.

<sup>2)</sup> О народныхъ праздникахъ въ Югозападн. Россіи, Труды Кіевской Академіи 1874 г. Слѣды сѣверно-русс. былевого эпоса в южно-русской народной литературѣ, тамже 1875, V.

<sup>3)</sup> Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень, т. I (веснянки), 1883, т. II — колядки і шедрівки, 1887.

вали в існуванні на Україні багатьох билин до досить пізнього часу, — сам Дащкевич надрукувавав інтересну студію по цьому питанню, взявши за основу тему про Альошу Поповича — котрого вже попередні дослідники звязали з Олексієм Поповичом, думи про бурю на Чорному морі. На сій темі автор постарався намітити головні моменти в еволюції билинних тем і поставив тезу — на жаль ближше ним не розвинену — що билинний епос став зникати на Україні тільки з 1640-х років <sup>1)</sup>.

Таким чином під кінець 1880-х років завдання досліду над билинною традицією взагалі, і спеціально — з становища еволюції творчости нашої, української, були зазначені доволі повно і твердо, і можна було сподіватись, що дослідники підуть далі

---

<sup>1)</sup> „Полуднева Русь не може похвалитись в такій мірі (живою епічною традицією княжої доби), але відси не можна робити тих висновків, які були проголошені Погродіним та його прихильниками.

„Після татарського наступу прийшло роздроблення Руси на три окремі великі частини: 1) Русь Малу, або Галицько-Волинську, 2) Русь Білу і Чорну і 3) Русь Новгородську і Східню, але старий билево́й епос в перших віках розділу, здається, був такий же відомий на Полудні як і на Півночі. В XVI в. тут, у Києві добре знали подвиги Іллі Муромця, співали про Михайла Ігнатовича, которого пізнійший малоруський варіант обернув у Михайлика, що забрав Золоті Ворота; знали билини про Солова Будимировича. Всі ці „вигязі“ звалися тут богатирями, і слово се перейшло до тодішньої польської мови. В Галичині ще й тепер звісно імя Чурила. Можна відтворити ще подробиці тодішніх малоруських оповідань, що нагадують теперішні билини. Але від 40-х років XVII віку — коли полуднево-руському народові прийшлося напружити всі сили в тяжкій боротьбі за існування, здається загально-руський „билево́й“ епос зачав вимирати. До старих ворогів, Татарів, що заступили місце Печенігів та Половців прилучилися нові — Турки. Під впливом завзятої боротьби з ними і з сими, билини стали по волі переходити в думи. Старий епос тим скорше міг забутись, що новий в своїй ідеї був його продовженням. А вже й старі билини оповідали найбільше про боротьбу з степовими кочовниками, походи на полудне, під Царгород, а деякі говорили й про плавання по морю. З часом вони в деяких місцях діставали козацьку закрутку.

„Цікаво було б вяснити, чи богатирський епос підпадав в таким разі козацьким впливам, чи навпаки — він був переходом до них? Здається, що сучасні билини почасти перейнялись козацьким духом на Дону. В Полудневій Русі могло відбуватись таке приладжування старого епосу і повільна (постепенна) заміна його героїв новими. Поруч з останками старої творчости повинне було мати своє місце й нове, але і в нім, в південно-руських історичних піснях, які з'являлись під впливами боротьби з Татарами, Турками й Поляками, часами лунали відгомони старого епосу княжого періоду, повторялись деякі з його епізодів, відзивались його способи представлення, так само як деякі давні спомени заціліли в піснях і колядках“ Пт. 248-53.



в зазначенім напрямі та вилучаючи пізнійші наверстовання, вишукуватимуть ті первіснійші форми билинних тем, в котрих вони обертались в стадії своєї формації на „полудневім“ ґрунті. Таким чином поволі мала бути заповнена та прогалина в історії української творчості, яка існує тепер, через затрату дружинного епосу в старій традиції. Але так не вийшло, і після таких надійних праць 1880-х років наступила певна застоя в студіях над билинною традицією—власне з становища історії української творчості. З того часу і до нинішнього се питання майже не поступило наперед, хоч література билини зроста дуже значно і поповнилась цінними працями.

Що було причиною того? Здається мені, завинили тут несподівані проби цілком нової інтерпретації билинної традиції, які збентежили наукові круги, показавши, як взагалі ще хитко стоїть ся інтерпретація, коли можливі в ній такі несподіванки.

Такою була студія Всеволода Мілєра, що на початку 1880-х років раптом поновив стару теорію Стасова про залежність билинних тем від східних перовзорів<sup>1)</sup>. Автор ніби то признавав історичну основу сього епосу, і вітчиною його вважав „простору країну Полян і Сіверян—басейн середнього Дніпра та його східних допливів“ (очевидно, ближше до азовських і кавказьких степів, звідки мали йти іранські впливи через половецьке і всяке инше турецьке посередництво). Але він так енергійно видвинув при тім ірансько-кавказько-турецькі впливи, що перед ними відійшли на другий план всі инші складники сеї билинної традиції і роля самої творчої української сфери. Потім він, що правда, сам признав свої здогади перебільшеними, а свою методу інтерпретації в значній мірі хибною. Але на місце своєї ірано-турецької теорії видвинув иншу, розроблену не менше талановито і не менше сторонниче—гіпотезу новгородського походження більшости билинного репертуару, і то походження доволі пізнього, після-татарського<sup>2)</sup>. Поруч новгородської групи він вказав серію билинних тем галицько-волинського походження XII-XIII в. Найбільш типові богатирські билини зв'язав з полудневою великоруською областю. А Українське Подніпрове,

<sup>1)</sup> Экскурсы в область русскаго народнаго эпоса, 1892; про сю працю ще вказше.

<sup>2)</sup> Найбільш важна в сій новій серії студія „Наблюденіє надъ географическимъ распространеніємъ былинь“ вийшла в 1894 р., два роки після „Екскурсів“ (передр. в книзі: Очерки русской народной словесности, 1897).

Київщина та Чернігівщина — та „простора країна Полян і Сіверян“, котру він сам так недавно вважав вітчизною билинного епосу, раптом десь зникла і втратила всяке значіння в історії билинної традиції.

Крайности цих поглядів викликали опозицію, яка внесла різні корективи до них <sup>1)</sup>. Без сумніву, в цих поправках було багато зовсім вірно і влучно завважено, й інтерпретацію билин-

---

<sup>1)</sup> Ґрунтовну критику допущених В. Мілером перетягань дали українські дослідники: Дашкевич (в рецензіях ХХХVІІ присудження уваровських премій), Коробка (Сказанія обь урочищах Овручского у. и быliny о Вольгѣ Святославовичѣ, 1898), Лобода (Рус. быliny о сватовствѣ, розд. І, 1902). Новгородську теорію В. Мілера розвивав потім особливо А. Марков в своїх статтях і найбільше в своїй лекції: Поэзия Великого Новгорода и ея остатки въ Сѣверной Россіи (в ХVІІІ т. Сборника Харьков. истор.-фил. общ.) — написаний з великим спочуттям до сеї новгородської спадщини, але теж досить скороспішний в багатьох інтерпретаціях. Ак. Сперанский, підсумовуючи результати досліду над билинами в своїм курсі 1916 р., до новгородських билин крім Садна і Василя Буслаєвича зараховує ще тільки Вольгу-Волхва і Сорок Каліків, інші здебільшого вважає творами полудневими, або переробленими на полудні, і висловлюється загалом так:

„Перегляд билевих пісень \*) показує в сумі, що коли тепер в Полудневій Росії ми билин уже не стрічаємо, то пояснюючи се особливими місцевими умовами ми пізнаємо сю полудневу пісню в її північних перерібках, що почасти носять і сліди сеї мандрівки на північ: відбитки того середньоруського (московського) осередка, через котрі ся полуднева пісня перейшла в дорозі на північ. Інше спостереження, одержане з зробленого перегляду, се те, що майже вся полуднева пісня, — скільки ми з нею познайомились, підпала ґрупуванню коло головного центра — Київ: першівс місцева — часом чернігівська, часом галицька, часом навіть ростовсько-суздальська, вона втягається до кола пісень з Київом як ареною дії; се змушує пропускати поруч з сею централізацією инший процес — місцевого-зародження й розвитку пісень; сліди сеї „місцевої“ закраски знаходимо і в „централізованій пісні“. Поза тим єсть і пісні, що зацілили від сього централізаційного процесу. Крім пісень про Саура до нас дійшли й инші пісні, які не вийшли до київського центрального циклу. З них можна назвати пісні про Гліба Володєвича, про князя Романа, котрих полудневе походження дуже правдоподібне.

„Отже для полудневої Росії можемо припускати крім Київ а слабші центри пісень — Чернігівську область, Галич з Волиню, Брянську область й ин., себто дістаємо образ розвитку билевої пісні на ґрунті місцевої традиції. Серед цих пісень бачимо билини й бойового характеру і новелю. Але бойова билина переважає — се відповідало загальному характерові київської доби, де бойові інтереси — боротьби і оборони — грали переважну ролю в життю людности, починаючи з гори і кінчаючи сподом суспільности“ (с. 277-9).

---

\*) Перед тим автор переглянув билини про Добряню, Іллю, Альошу, Саура і Михайла Даниловича, Дуная, Дон Сухмана і Ніпру, погибіль богатирів, Дюка, Потока і Чурила.

ної традиції посунено значно наперед. Але загальне вражіння від усього інциденту в його цілості не було користне для студіювання билинної поезії. Такі крайности в інтерпретації, такі кочування авторитетного дослідника на протязі яких небудь двох-трьох років від одної гіпотези до другої майже протилежної, лишили по собі, як я зазначив—вражіння хиткості дотеперішнього досліду, надмірне навіть почуття непевности самого ґрунту—билинної традиції. Можу сказати се з власного досвіду, бо саме тоді обробляв свій перший курс історії України: я не зваживсь ужити билинної традиції для історичних реконструкцій, під вражіннями останніх праць Мілера. Вона здавалась ще не готовою для історичного вжитку. При другім виданні Історії України, в 1904-5 рр. я був відважнішим і притяг деякі билинні мотиви до ілюстрації історичної традиції, але в цілості визначити її українську підставу не рішився—як не рішались узятись до сього й інші дослідники. Даремно в передмові до своїх „Начерків народньої словесности“ (1897), в котрих були зібрані його студії з тих літ про билинну традицію, сам Мілер висловляв надію, ще полемізуючи то з тим то з иншим поглядом, він в головнім недалеко відходить від инших дослідників, і детальне студіювання билин в недалекім часі приведе до збудовання повного об'яснення сього кола народньої творчости. Його відважні екстратури не заохочували до будови таких синтетичних праць. І два десятиліття, що пройшли по тім до нинішньої наукової праці, хоч були досить багаті студіями про билини, але дали тільки праці частинні, головно викликані припливом нового матеріалу, зібраного в Архангельській губ. і опублікованого в перших роках сього століття. Ширшого синтезу не було дано ні загалом, ні спеціально з українського становища. Українські дослідники як Дашкевич, Сумцов і Любода—автор найбільшої монографії, яка появилася в останніх десятиліттях, брали доволі показну участь в праці. Але основне питання—реконструкція української епіки княжо-переходової доби <sup>1)</sup> за поміччю билинної традиції, намічена в 1880-х рр., не посунулася наперед.

---

<sup>1)</sup> Я позволив собі вжити таку складну назву для словесної верстви, яка з одного боку характеризує, а усякою очевидністю, останні століття княжо-дружинного ладу, що місцями стояв тільки в XIII-XIV, але місцями переживався ще в XV і навіть в початках XVI віку, а з другого—безсумнівно панувала в усній словесности переходових часів України до першого відродження і навіть довше—до великого перелому XVII віку.

Не з'являлося взагалі ширших загальних праць, які почали закрюватися в попередніх десятиліттях. Було кілька користних оглядів студій билинної традиції та їх вислідів: такий перегляд подав в своїй історії етнографії Пипін, спеціально обробив Лобода; перегляд результатів, кінчаючи 1890-ми роками дав чеський дослідник Махаль і трохи згодом пок. Владиміров в своїм вступі до історії літератури; новіший — включно з літературою, викликаною останніми архангельськими записами, подав в своїм курсі Келтуяла; нарешті з'явивсь спеціальний курс Сперанського<sup>1)</sup>. Але все се було зовсім не те „полное и прочное учение“, яке заповідалось перед тим. І коли нарешті сам Мілєр, незадовго перед смертю, задумав дати підсумок всього зробленого для висвітлення „літературної історії билин“,—він скоро спинився перед масою контроверсій—в значній частині ним самим викликаних, і задумана праця спинилась на перших же розділах<sup>2)</sup>.

Тим часом для повноти загального начерку історії української словесної творчості таки доконче потрібно заповнення тої болючої прогалини, що світить пусткою в наших переходових століттях. На протязі трьох століть—відти де уривається галицько-волинське літописання і аж до полемічних писань 1570-1580-х рр. ми ж з наших країв не маємо ніякого значнішого нового літературного твору: ні поетичного, ні історичного, ні навіть релігійного. Ми орудуємо самими дрібними, другорядними слідами якогось літературного уміння, наведеннями, натяками на якесь духове життя, рух думки, інтелектуальні течії, письменську роботу, а самої її—нема! В сім стані—при болючій потребі суцільнішого образу, тяжким—майже неможливим стає даліше відтягання зужитковання того, що може дати на його доповнення устна епічна традиція, героїчна і релігійна, хоч би захована головно чи й виключно на великоруським ґрунті.

<sup>1)</sup> А. Пипинъ, Исторія русской этнографіи т. I і II, 1890 г. Machal, O bohatýrském epose slovanském, 1894. А. М. Лобода, Русскій богатырскій эпосъ, 1896. П. В. Владиміровъ, Введение въ исторію русской словесности, 1896. А. Келтуяла, Курсъ исторіи русской литературы, вид. 2, 1913, I, 805, і II с. 114 дд. М. Сперанскій, Русская устная словесность. Введение въ исторію устной русской словесности. Устная поэзія повѣствовательнаго характера, 1917.

<sup>2)</sup> Вони вийшли в III т. «Очерків» В. Мілєра, 1924 року; я познайомився з ними коли вже ся книга була віддана до друку. Моя оцінка сеї посмертної праці В. Мілєра—в III кн. «України» за 1924 рік.

Маю те переконання, що від билинної великоруської традиції і при сучаснім стані билинних студій можна взяти чимало такого, що з певним приближенням, з певною імовірністю характеризує стан героїчної традиції в Українських землях переходових віків. Часто не можна настоювати документально на тій чи иншій деталі, але в сумі єсть багато такого, що можна вважати правдоподібним, майже певним відгомонам української епічної традиції, скажім XIV-XV і XV-XVI вв. Допустимо—як приймають тепер деякі московські дослідники, що нинішні билини перейшли через нові редакції московські в XVI або XVII в. Все ж, вилучуючи сю московську верству і все можливе непевне, можна знайти багато такого, що безсумнівно мусить іти від архетипів XIII-XIV вв., які жили в українських варіантах. І воно, за браком поетичних пам'яток писаних, дуже важне для висвітлення поетичного змісту тої словесности, яка жила в українським народі, приймала нові наверстування (всю ту невольницьку верству, напр., до котрої потім перейдемо) та творила підставу для нової епічної верстви—козацької.

Отже в дальшій розділі подам перегляд студії над билинами і мішаними героїчно-легендарними творами, котрі орієнтують нас у тім, що приблизно можна взяти від сеї традиції для нашого завдання. Перейду зміст творів, ближше зв'язаних з історичною традицією України, і вкінці подам вибір тих поетичних засобів (загальних місць), котрі можна вважати останками поетичної форми, в яких епічна традиція жила в наших землях в вище вказаних віках.

**Билини — їх студіювання.** Назва билини для великоруських поетичних творів спеціального віршового складу, в яких відбиваються старші верстви героїчного епосу <sup>1)</sup>, настільки прийнялась в науці, що я теж уважаю за краще вживати сеї назви, неважаючи на її апокрифічне походження, ніж звертатись до більш обґрунтованих, але менш спеціалізованих в своїм уживанню означень, як „богатырский эпос“, „былевой эпос“ і т. п.

Пустив назву „билини“ в курс І. Сахаров, дуже популярний, але дуже слабкий московський етнограф свого часу (1830-

<sup>1)</sup> „Эпическія пѣсни, въ которыхъ воспѣваются событія изъ жизни свѣтскаго правящаго класса княжеско-дружинной Руси“—таке означення їх дає Келтуяла I-1, 1913, ст. 805.

1840-х рр.); посилавсь він в тім на „рукопись купца Бельскаго“, що ніби то містила збірку сих „билин“. Тепер загально приймається, що ся „рукопись“ взагалі не існувала. Сахаров в дійсности передруковував свої биліни з збірки Кирші Данилова, довільно поправляючи їх під подкривкою сеї „рукописи“, а назву „билин“ узяв з „Слова о полку Ігоревім“, де се слово вжито одначе в зовсім иншій значінню. Для означення творів, які за Сахаровим зовемо билінами, традиційною назвою являється „старина“. Дослідники вишукали сю назву в старих памятках починаючи від XV віку <sup>1)</sup>, вживається воно в збірці Кирші Данилова, XVIII в., і досі живе в устах „сказителів“, які найповнійше заховали сю билінну традицію — в Олонецькім та Архангельськім краю. Тільки вона має тут ширше значіння: значить і те, що тепер означається назвою „історичної пісні“, й усякі инші пієси з репертуару скоморохів, передані ними разом з билінами.

Се, очевидно, й змушує дослідників переважно триматись билінної назви, не вважаючи на її випадкове і не реальне походження—тому що з нею вже звязалось докладне історично-літературне представлення, подібно як ми наші українські думи називаємо також сим властиво їм неналежним іменем, тому що з ними звязавсь уже певний конкретний, докладний зміст. Инші ж терміни, якими пробувано заступити сю апокрифічну назву—як „історичні“, „билеві“ пієси, „билевої“ або „богатырський епос“—все застаються занадто широкими і неозначеними.

Предметом наукового досліду билінна традиція стала розмірно пізно—хоч почала звертати на себе увагу книжників давно. Зовсім натурально, так як укладчики старої київської літописи вжили собі для реконструкції та декорації старої історії героїчних пієсень і переказів, що були прототипами пізнійших богатырських пієсень билін, так і редактори нових літописних компіляцій XIV, XV і XVI віку стали використовувати

<sup>1)</sup> „Стихъ старина за пивомъ“—в рукописи XV в. т. зв. Псалтири Жидовствующих, моск. Чтенія 1907. „Сравненіе дѣлъ бога и дьявола“ (мабуть XVII в., в копії XVIII): „Господь оставилъ челоуѣкомъ евангельское учение, а бѣсъ—старинъ сказаніе и ложное обаяніе“) Изв. отд. рус. яз., 1901, III с. 96—8). В „Описаніи Архангельской губ.“ Молчанова, 1813, про храмові трапези оповідається: „При сім старші люде поють старини, в котрих вхваляются подвиги стариннихъ руськихъ героївъ як св. Володимира, Добрині, Сури й ин. (Этн. Обзор. XII с. 66).

сучасні богатирські пісні для декорацій княжої київської та володимирської доби, що стала для них далекою минувиною, яка могла знести не протестуючи всяку таку епічну прикрасу. Так Шахматов, реконструуючи свій гіпотетичний „Володимирський Поліхрон“ 1420-х років, мав те переконання, що в нім містились уже більші й менші витяги з пісень і згадки про героїв-богатирів, які читаються в різних компіляціях XV і XVI вв., особливо в т. зв. Тверській та Никонівській літописи <sup>1)</sup>. Не входячи взагалі в оцінку сеї гіпотези про „Володимирський Поліхрон“, ми в кождім разі мусимо рахуватися з фактом, що в історичних компіляціях, які склалися на півночі в XV і першій половині XVI в., були вже цілі серії переказів і натяків на билинні теми, очевидно добре звісні і цінені в тодішніх літературних кругах. Так напр. в Никонівській літописи і в компілятивнім житію Володимира св., включенім до Макаріївських Миней, в пол. XVI в., крім „Яна Усмошвеця“, переяславського кожемяки, фігурують ще „Рагдай Удалий“, що міг сам оден виходити против 300 ворогів, „Александр рекомий Попович“, „Малврьдъ Сильный“, „Андрихъ Добрянковъ“ „и инии мнози“ <sup>2)</sup>. З оповіданнями про переяславські події першої пол. XII в. в Никонівській літописи зв'язано крім звісної вже нам повісти про Демяна Куденевича (що дає не що иньше як переповідання анальоґічного з нинішніми билинного твору, тільки в нинішній устній традиції не захованого) <sup>3)</sup> ще кілька згадок про „храбрих“ (себ-то богатирів по старшій термінології) і про „Івана Данилова, богатира славного“—і вони вважаються за відклики до звісних тоді билинних тем, і пережитки їх вищукуються, з більшою або меншою правдоподібністю в нинішнім репертуарі <sup>4)</sup>. В різних збірках XVI в. „два храбри“, Олександр Попович і Тимоня (вар. Добриня) Золотий Пояс виступають учасниками голосної битви на Липиці 1216 р., котрої героєм

<sup>1)</sup> Общерусские летописные своды, Журнал М. Н. П. 1901, XI ст. 73 ; да Пор. вище т. III с. 5.

<sup>2)</sup> Соболевский, Къ истории русских былинъ, 1889, VII. „Малврьдъ“, правда не більше, як літописна Малфрідъ, про котру буде мова далі, і „Андрихъ Добрянковъ“ теж підозріло нагадує „Андриха“—Ольдриха чеського, котрого стара літопись згадує як Володимирового сучасника. Але „Рагдай“ стається ближше незвісним.

<sup>3)</sup> Див. т. III с. 215.

<sup>4)</sup> Особливо в працях Дашкевича, Халанського, В. Мілера.

був Мстислав галицький<sup>1</sup>). В цілیم ряді літописних компіляцій з битвою на Калці зв'язується історія про смерть Олександра Поповича, Добрині й інших „70 хоробрів“: найстаршу таку дописку бачили ми в Академічній кодексі Суздальської літописи, XV віку<sup>2</sup>); найширшу історію Олександра Поповича оповідає при сій пригоді Тверський збірник, посилаючись при тім на якісь „писанія“,—правдоподібно, анальогічні книжні записи билин, які маємо тепер з XVIII, XVII і можливо таки з XVI в.

Найстарша з них переписана в першій пол. XVII в., судячи з деяких помилок—уже з ранійшої записи, мабуть не молодшої XVI в. Приписки показують, що рукопись ся—збірник ріжних статей—в XVII в. належала селянській родині Турчасовської волости Олонецької губ., можливо що там він і був списаний разом з паломником XVI в. і повістю про київського купця Дмитра. Більш ніж котра инша з ранішніх записей<sup>3</sup>), копія ся наближається до нинішнього типу билин, хоч має все таки виразні сліди книжної редакції: і в формі своїй (сильно знищеній ритміці) і в змісті справленим на московське копито XVI в. Сама тема значно відмінна від теперішніх устних трактовань сих богатырських мотивів. В. Мілер, перевівши детальний розбір сього „сказання о кievскихъ богатыряхъ“ і устних варіантів сеї теми, прийшов до виводу, що се книжна перерібка билинних пісень, в якій скомбіновано дві ріжні теми—про побіду Альоші Поповича над Тугарином і Іллі над Ідолищем<sup>4</sup>). Отже се

<sup>1</sup>) Аналіз особливо у Дашкевича в цитованій статті.

<sup>2</sup>) Див т. III с. 82.

<sup>3</sup>) Видав сю запись власник рукописи Е. Барсов, в 1881 р. в 28 т. Сборника отд. рус. языка, п. з. Богатырское слово въ спискѣ начала XVII в. Сі слова „Богатырское слово“ читаються в закінченні записи: „Простилися и сами поѣхали в чисто поле. Богатырское слово. Во вѣки аминь“. Заголовок в рукописи такий. „Сказание о кievскихъ богатырехъ, как ходили во Царьград и как побии цареградскихъ богатырей, учинили себѣ честь“. Під сим заголовком воно і передруковане в „Былинахъ новой и недавней записи“. Инший варіант сеї ж записі в збірнику, що належав Буслаєву, має заголовок: „Сказаніе о седми русскихъ богатыряхъ“. В сім збірнику—„першої чверти XVIII в.“, як його означають, оправлені разом три записі билин (крім сеї ще билини про Ставра і про Ілля Муромця та Соловія Розбійника—всі вони видані в збірці „Былины старой и новой записи“, вид. Тихоновим і В. Мілером, 1894), і цілий ряд инших повістей, казок і пісень, які в сумі дають дуже цінний репертуар московської популярної літератури першої пол. XVIII в., до котрої входили і записи билин, як бачимо.

<sup>4</sup>) Се той пункт, в котрім я поділяю аргументацію В. Мілера (Очерки народ. русской словесности, 1910, ст. 136 і д.), звернену против виводів ак.



все ще тільки книжна парафраза билин, хоча й досить зближена до оригіналу, так ще місцями, очевидно, доволі докладно переказує билинний стиль і ритм.

Найстаршою записсю — небездогаданною і не свідбною від поправок, розуміється, але досить все таки близькою до „сказаного“ тексту, являється супроти того друга в порядку хронологічним запись билини про Михайла Потока, привезена в 1880-х рр. з одної екскурсії в Олонецьку і Архангельську губ. (тепер в Петерб. Публичній Бібліотеці) <sup>1)</sup>. Вона писана в останній чверті XVII в. в районі південно - великоруського діалекту, правдоподібно такою людиною, яка сама вміла „сказувати“ сю билину, тому йшла доволі докладно за речитативною репродукцією. Хоча текст писаний без поділу на вірші, але доволі добре віддає ритмічну будову, опускаючи лише різні слівця, які вставляються при „сказуванні“ для ритму. Таким чином ця запись дає вже доволі авторитетну билину <sup>2)</sup>.

З XVIII віку є вже чимало записей, більше або менше докладних — поодинокі билини і навіть цілі серійки їх, що стрічаються в збірниках різної повістєвої і поетичної літератури та свідчать про те, що поруч свійських казок та перекладів західних романів записи і парафрази богатирських повістей мали теж свого читача: переважно між тодішньою пів-інтелігентною публікою, але не тільки поміж нею: заходили вони і між тодішню інтелігентну верству.

Цікаво, що такі записи обертались і на Україні, як показує напр. запись билини про Іллю Муромця і Соловія та Ідолище, знайдена Барсовим і на жаль досі не видана, а тільки досить побіжно ним описана. Вона була знайдена в північних краях,

---

Веселовського, що в своїй праці „Южнорусскія былины“ (розд. X, 1885, с. 356 і д.), аналізуючи дуже детально ці записи і порівнюючи з устними текстами доводив, що запись дає первіснійший варіант билинних тем, який потім розділився на дві билини про Ідолище і Тугарина. Мені здається теж, що не варіант „Указанія“ розділився, а билини в нім зложені й штучно скомбіновані разом. Інші виводи В. Мілера (напр. що до пізнішого зложення самого походу на Царгород) мене менш переконують.

<sup>1)</sup> Былины старой и новой записи с. 25.

<sup>2)</sup> Хронологічно між „Сказанієм“ Барсова і билиною про Потока стоїть маленький фрагмент про Альошу Поповича і Тугарина, по письму другої пол. XVII в., але вже списаний з ранішої записи. Через свої невеликі розміри він не має значіння.

але писана на Україні двома руками XVIII в. — мова її українська („буль“, „що“, і т. под.) <sup>1)</sup>.

Але найцінніша і найбільше дотепер звісна збірка походить з Уральських країв, з заводів звісного російського промисловця Прокопія Демідова. Се голосна „збірка Кирші Данилова“, якій припала честь спопуляризувати билинну традицію в культурній верстві та викликати ширший інтерес до неї. Завдячуємо її науковій екскурсії офіційального російського історіографа XVIII в. Герарда-Фрідріха Мілера, що під час своєї наукової подорожі до Сибірі в 1760-х рр. заінтересувався піснею про боярина Романова, почувши її десь у Демідова, і просив її для нього списати. Демідов в 1768 р. прислав йому сю пісню, а пошукування за нею і за аналогічним матеріалом, очевидно, дали причину до повстання цілої збірки билин і пісень, списаної в 1780-1 рр., мабуть для того-ж Демідова якимсь „Киршею Даниловим“, професіональним чи півпрофесіональним співаком і поетом заразом (судячи з заведеної до збірки пісні, зложеної, очевидно сим самим „Кирилом Даниловичем“, де він просить товаришів „купити винця“ йому на похмілля) <sup>2)</sup>.

Вона містила в собі понад сімдесят пєс, з голосами, в тім числі до тридцяти билин, цілих і в фрагментах, досить добре записаних, так що деякі з них і досі дають найкращі варіанти билин.

Сей цінний збірник, що яскраво розкриває нам багатство билинної традиції, вийшов одначе перед широкий світ із рук свого мецената досить не скоро, а до того часу, протягом XVIII

<sup>1)</sup> Звістка у Кірпічнікова, Поэмы Ломбард. цикла с. 158, пот. у Лободи Эпосъ с. 37.

<sup>2)</sup> Вона не безінтересна, ся пісня, для характеристики тої сфери, де переховувалась билинна традиція. Говорить вона про якогось Ів. Сутиріна, людину з сеї богеми, котрому трапилося бути пограбованим і побитим, і сій пригоді протиставляються муки похмілля (Katzenjammer) поета Кирила:

А и не жаль мне ка битова, грабленова  
А и тово ли Ивана Сутырина,  
Только жаль доброво молодца похмельнова  
А тово ли Кирилы Даниловича:  
У похмельнова доброва молодца буйна голова болитъ!  
А вы, милы мои братцы, товарищи, друзья,  
Вы купите винца, опохмелят молодца!  
Хотя горько — да жидко, давай еще!  
Замените мою смерть животомъ своимъ:  
Еще не в кое время пригожусь я вамъ всемъ.

віку появлялись друком тільки дуже незначні фрагменти билинної традиції — в тодішніх співаннях, збірниках казок і повістей, що почали з'являтися в значнім числі. Часто билинні теми бували також предметом літературних перерібок. Так напр. в 1750-х рр. в царській театрі виставлявся балет про Іллю Муромця. Цариця Катерина між іншими своїми літературними забавами зложила оперу про „новгородського богатиря“ Ваську Буславича. Славний потім Карамзін видав в 1793 р. „богатирську казку“ про Іллю Муромця. Син голосного в історії великоруської громадської думки публіциста Радішева був автором віршованих „богатирських повістей“ про Альошу Поповича, Чурила і т. д.

Але матеріал цей трактовано при тім цілком безцеремонно, як казку, і з наукового становища не цінено його зовсім. Перший московський історик В. Татіщев знав билини<sup>1)</sup>, зужиткував навіть при нагоді билину (мабуть про Соловія Будимирівничу), де згадувався „Путятин двір“ — але не вважав можливим користати з цього матеріалу. Його наступник в історичній роботі Болтін, взагалі досить схильний до народньої стихії, дав суворий відгук про билини, який дуже добре характеризує взагалі становище наукових кругів тих часів (1788). Вичисляючи історичні джерела, на котрих мусить спиратись образ „смаку і звичаїв народу“, він вказує на літописи, юридичні пам'ятки, письменні останки, „старинні-ж пісні про Володимирові пири і под.“ — се твори пізні, „вони відбивають в собі смак свого часу, але не народу, а черни“, людей неграмотних, можливо тих волюг, що годувались сим ремеслом — складали такі пісні й співали випрошуючи милостиню, як тепер старці, складаючи недорічні вірші, співають їх по торгах, де збирається чернь“. І треба сказати, що такий погляд, потрохи слабнучи, що правда, протримався в російських наукових кругах ще яких років тридцять-сорок, поки романтична народність XIX в. дала цьому матеріалові нову оцінку. Такого зневажливого погляду навіть не змінила поява в друку згаданого збірника Киріші Данілова, не вражаючи на все багатство змісту і високі прикмети тексту.

<sup>1)</sup> «Я прежде у скомороховъ пѣсни старинныя о князѣ Владимирѣ слыхалъ, въ которыхъ женъ его именами, також о славныхъ людѣхъ Ильѣ Муромцѣ, Алексѣѣ Поповичѣ, Соловьѣ Разбойникѣ, Дюкѣ Стефановичѣ упоминають и дѣла ихъ прославляютъ» — Исторія Россійская I. с. 44. Тут особливо цікаве се свідство, що билини співали скоморохи. Татіщев слухав їх на переломі XVII і XVIII в.

Поява ся звязана з іменем нашого українського мецената Дмитра Трощинського (для котрого Василь Гоголь писав свої українські пєси, кермуючи його домашнім театром в Кибинцях). Будучи людиною близькою до царського двору, він між иншим довгий час був також шефом російської пошти; збірник же Кирші Данилова, перейшовши кілька рук, від Прокофія Демідова і далі, опинився в 1802 р. в посіданню начальника московської пошти Ключарьова. Не знати, чи самому Ключарьову, чи одному з підвладних йому урядників А. Якубовичеві, вихованцеві московського університету і великому любителєві літератури прийшла гадка потішити шефа-мецената книжним дарунком. Досить, що в 1804 вийшла з друкарні звісного вже нам Селівановського вибірка з збірки Кирші Даниловича, зроблена Якубовичем, під з. „Древнія російскія стихотворенія“, з присвятою Трощинському і віршованим побажанням до сього „любителя древностей“: „и ежели найдешь когда свободный часъ, словенской музы сей простой услыши гласъ“. В передмові глухо говорилося, що видавцеві (теж не названому по імені) дісталась ся рукопись „припадком“— без усякого близшого пояснення її походження, змісту, часу і т. д. З збірки було вибрано 26 пєс і подано без усякого коментарія: видавець обіцяв дати їх в разі потреби „при другім виданню“.

Може бути, така обстановка сеї публікації причинилась до того, що сей незвичайно цінний матеріал не був оцінений скільки небудь-відповідно. Тодішні учені круги прийняли його зовсім легковажно. Карамзін, що працював тоді над своєю історією, зовсім з'їгнував його. Євгеній Болховітін, пізнійший митрополит київський, оден з найбільших тодішніх авторитетів, легковажно відізвався про сі билини, що вони виявляють „мішанину старинних подій і звичаїв з новітніми“, і не вважав вартим входити в близший розбір їх.

Та нема чого й дивуватись сьому, коли десять літ пізніше Калайдович, котрого ми вже пізнали при історії „Слова о полку Ігорєві“ як одного з найкращих тодішніх знавців старої літератури, теж недалеко відбіг від таких поглядів, взявшись до нового видання збірки Кирші Данилова. За той час (в 1816 р.) сей збірник перейшов уже до найбільшого з російських меценатів гр. Румянцева, і він доручив Калайдовичу зробити нове, повнійше і науковійше видання його. Воно вийшло в 1818 р., в тій же друкарні, в гарнім для того часу вигляді, з нотами го-

лосів. Видавець старався видати його як найповніше і упустив тільки те, що не могло пройти через тісні ворота тодішньої цензури: сім пєс з огляду на їх „неуважение к стыдливости“ і дві з огляду на „неприличие“ трактовання духовних тем (в тїм і славну „Голубину книгу“, сю перлину старої релігійної поезії). Викреслив також в ріжних місцях поодинокі слова і вірші з подібних же мотивів, але загалом поставився до своєї праці вповні серйозно.

У вступі, як передмову, подав розвідку про сю збірку, на 36 стор. широкого друку. З огляду, що се була не тільки перша студія про билини, а протягом яких тридцяти лїт зіставлялась і потїм одинокою, варто над нею трохи ближше застановитись. Хоч якою наивною і незугарною вона здається нам,—але мусимо мати се на увазі, що вона не тільки не мала попередників, але, видима річ, тема ся взагалі не представлялась яснїшою тодішнім науковим кругам, коли так довго не з'являлось серйознїшої праці про неї.

Дві принципіальні хиби, на наш нинішній погляд, поспували працю Калайдовича. Одна, що дослідник не вмів вилучити билину як літературній рід з-поміж иншого матеріялу; друга, ще більша—що він на укладчика збірника, „Киршу Даниловича“, дививсь так як на тих ріжних перерїбщиків билинних тем XVIII в., котрих вище я згадував. Для нього Кирша такий же автор билин, як і тої пісні про своє похмїлля, яку я навів вище. Ті місця, де в билинах щось говорить ся в першій особі, Калайдович всі готов приложити до Кирші. По його гадці одначе він не скомпонував всього на ново: „можливо, що він мав давнїйші останки народніх пісень, але на жаль — їх переробив“. Джерелами його Калайдович вважає історичні перекази, пісні і особливо казки: тут він розуміє прозаїчні переповїдження билинних тем, які з'являлися в ріжних збірниках казок і повістей XVIII в. Прикмети поетичного стилю билини, їх „загальні місця“, їх ритміку, їх мову трактує як індивідуальні прикмети творчости Кирші,—навіть ті оригінальні фрагменти билини, які проходилися в виданнях XVIII в., він готов толкувати тим, що видавці користувалися „стихотвореніями Данилова“.

Не вважаючи на сю принципіальну похибку, яка заводила Калайдовича на кожному кроці в безвихідні суперечности, порівняння билин Кирші з ріжними перерїбками XVIII в. та літописною традицією, добре тоді звісною, наводили його на вірні

гадки про Володимирів билинний цікль,—котрий він порівнював з Каролінгським ціклем. Він схарактеризував сей богатирський круг Володимира, вказав одноіменні історичні особи, які могли послужити прототипами билинних богатирів, і відділив постаті сього старшого ціклю від пізнійших героїв. Все се побіжне, коротке—як і характеристика поетичного стилю, мови і ритміки сих творів. Але серйознішого інтересу вони не викликали й тепер, так само як і в виданню Якубовича, і те що сказано було з приводу їх Калайдовичем, очевидно, вповні вдовольнило учену публіку на довгі часи.

Не зістався без впливу також той факт, що сама збірка Кирші — сей дорогоцінний документ билинної традиції, і в тім часі єдиний корпус текстів, загадково зник після публікації Калайдовича. Цілий ряд питань, насунений нею, вимагав докладнішого аналізу самої рукописи—а коли нею зацікавились, не могли знайти. Пізніше видання Калайдовича було кілька разів передруковане, але його дефектність і різні непевності видавничого методу змушували ставитися з певним скептицизмом до сього матеріялу. Тільки в 1894 р. напали на слід рукописи, в бібліотеці внука звісного нам Маліновського, видавця „Слова о полку Ігоревім“, що, очевидно, взяв був рукопись до дому—і тільки в 1901 р., вернувшись до Петербурзької Публичної Бібліотеки, вийшла вона в новім виданню <sup>1)</sup>.

Отже довгий час в науковій літературі про билинну традицію не було нічого крім побіжних заміток. Бодянський в своїй дисертації про народню поезію—першій науковій праці того роду <sup>2)</sup>, з великим ентузіазмом схарактеризувавши українські пісні, дуже коротко збув поезію великоруську, переказавши де-що з заміток Калайдовича про збірку Кирші—котрого зовсім категорично записав в українські козаки (Калайдович здогадувався тільки, що він взагалі був козак <sup>3)</sup>). Н. Полевой в начерку

<sup>1)</sup> Сборник Кирши Данилова. Изд. Публ. Библиотеки подъ ред. П. Н. Шеффера, СПб. 1901.

<sup>2)</sup> О народной поэзии славянскихъ племенъ. Разсужденіе на степень магистра перваго отдѣленія, кандидата московскаго университета Іосифа Бодянского. Москва, 1837.

<sup>3)</sup> Ще далі в сім напрямі пішла статейка в Енциклоп. Лексиконі Плюшара: «Данилів Кирило, більше звісний під іменем Кирші, український козак, родився недалеко від Київa прикінці XVII в. Обставини його життя зовсім не звісні, крім того, що він учивсь у Київi і служив в Сибирі за часів Петра Вел. Маючи потяг до стихотворства, він спочатку збирав, нарешті на-

руської літератури в кількох словах розвинув ранійшу замітку Болховітінова про подібності билин з скандинавською поезією. Сахаров, передруковуючи в своїм корпусі (1841) билини Кирші (ніби то з того апокрифічного збірника „купця Бельского“) дав кілька малоцінних заміток. Вартне було тільки те, що билини введені були в систему літературні старини, начеркнену Сахаровим, що своєю грандіозністю зробила сильне вражіння в тодішніх літературних кругах.

В тім часі (від р. 1830) збиранням народньої поезії займався уже далеко серйозніший народолобець, оден з провідників московського словянофільства П. Кірэвський. Але його збірка билин з'явилась значно пізнійше, після його смерті, і сам він не опублікував нічого замітного з приводу зібраного ним дуже багатого матеріялу. Тільки Хомяков, инший провідник словянофілів, дав кілька небезінтересних заміток на ту ж тему скандинавських аналогій, в передмові до одної з частинних публікацій матеріялів Кірэвського (1852). Властива ж наукова література про билинну традицію розпочалась в 1856 р. студійкою К. Аксакова про богатирів Володимирового цікля. Досить уділив їй місця також звітний нам Шевирьов в новім виданні своєї історії літератури. В цілу книгу розрослись замітки П. Безсонова до пісень зібраних Кірэвським—по смерті збирача поручених до видання сьому Безсонову—тільки змістом були досить малоцінні.

Все се були праці писані з словянофільського становища і вони старались не стільки оцінити зібраний матеріял з історично-літературного становища, скільки використати для угрунтування словянофільської історіософії. Вони підіймали інтерес до народньої творчості, переконували про її вагу й значіння, але дуже небогато посували наперед наукове об'яснення її. Важнійше значіння мало публікування текстів. Збірка Кірэвського, після його смерті московським товариством любителів словесности поручена для видання Безсонову, була ним доповнена ин-

---

писав кілька своїх стихотворів, що виявляють у нім не або який талант, хоч він і не одержав потрібної освіти».

Все се тільки натягання, зроблені з заміток і здогадів Калайдовича. З огляду, що титулова сторінка рукописи з іменем Кирші загубилась безповоротно, ближше нічого про нього і тепер не можна сказати. Але ся Пляшарова біографія Кирші не раз передруковувалась і переказувалась потім.

шими записями (Кириші в тім числі)<sup>1)</sup> і перетворена таким чином в корпус великоруської епічної традиції. В такій формі вона й стала виходити від р. 1860. Не вважаючи на різні дефекти свого методу та дуже претенціозні і зовсім не наукові коментарі Безсонова, щедро додавані до цього видання, воно було цінною вкладкою в пізнання билинного епосу і багато причинилось до піднесення наукового інтересу до нього. Стара збірка Кириші, поставлена тут поруч з устними варіантами, записаними в різних частях великоруської території, набирала нарешті відповідного освітлення, як стара запись усної епічної традиції, розширеної майже по цілому великоруському розселенню: в збірці були тексти записані в північній Росії, в центральній московським районі, в краях уральських і в Сибірі. Круг тем, представлених збірником Кириші, доповнявся цілим рядом нових мотивів і новітших варіантів.

Але тут сталась сенсація, котрої не передбачив ніхто з тих, що стали інтересуватись билинною традицією. Виявилось, що вона в незвичайнім багатстві і розмірній свіжості живе в сусідстві самого Петербурга, в глухих рибальських та хліборобських оселях наоколо Олонецького озера, старого новгородського розселення. Відкриття се зробив молодий ентузіаст великоруської старини Павло Рибніков, московський вихованець. Походячи з московської старовірської родини, він виявив „небезпечний“ по тодішнім обставинам інтерес до старовірства, їздив по старовірських осадах (Чернігівської губ.), за своєю неприємною цікавістю був в 1859 р. висланий до Олонецької губ., й тодішнім звичаєм був приділений до місцевої адміністрації в відділі статистики. Своїми службовими поїздками в сих статистичних справах (які, що правда, з початку йому, як адміністраційному засланцеві не давались легко), він користувався, щоб збирати фольклорний матеріал, і побачивши у місцевих інтелігентів між иншим також тексти билин, записані від одного селянського кравця Чукова, призвищем Бутилки, зачав

<sup>1)</sup> Збірка зладжена була таким чином, що напереді давались записи Кіреєвського, потім варіанти з инших записей, на кінці текст Кириші на дану тему. Тому титул видання „Пѣсни собранныя П. В. Кирѣевскимъ“ не вповні відповідав змістові. Билини згрунтовані головню в перших пяти випусках, що вийшли в рр. 1860—1863, але деякі доповнення стрічаються і в дальших—всіх випусків вийшло 10, останній в р. 1874; корпус кінчався історичними піснями на теми XIX в. В сумі вийшов доволі хаотичний і для користування не дуже догідний.



його шукати. Се не вдавалось йому довго, кілька літ, але цілком несподівано, весною 1860 р. виїхавши на екскурсію, він тут же під губерніяльним містом, тільки на другім березі озера стрів одного сказителя <sup>1)</sup>, не дуже мудрого правда, але він напровадив Рибнікова на властиві огнища традиції і її найкращих носіїв, що держали в пам'яті чималий репертуар. Рибніков і кинувсь записувати її, сам і через „чинів“ губерської адміністрації. Протягом кілька місяців у нього вже зложився великий корпус билин, який перевищав не тільки збірку Кирщі, але й Кірэвського-Безсонова своїм числом, а при тім мав ту важну прикмету, що записувався з перших рук, доповнявся і перевірявся при нових стрічах з тими ж „сказителями“ чи іншими репрезентантами тої ж „школи“, отже мав вартість вповні документальну. Першу частину зібраного матеріалу Рибніков вислав тому ж московському товариству любителів словесности, що публікувало збірку Кірэвського, і в 1861 р., одночасно з другим випуском сеї збірки вийшов перший том збірки Рибнікова під редакцією того ж Безсонова <sup>2)</sup>. Вражінне було величезне, — але zarazом виявилось певне збентеження. До збірки не було додано ніяких пояснень, і знов з'явилися підозріння, чи тут нема якоїсь містифікації. Ак. Срезневский приватно запитав олонець-

<sup>1)</sup> От як записує він ці перші незабутні вражіння від першої стрічі з живою билинною традицією: „Я ліг на мішку, коло бідного огню, заварив собі чаю з казанка, випив і поїв з подорожнього запасу і загрівшись коло огнику непомітно заснув. Збудили мене дивні звуки: до того часу я багато чував і пісень і духовних стихів, а такого співу не чував. Жвавий, вибагливий (причудливий) і веселий, він часом швидко, часом уривався, і ладом своїм нагадував щось стародавнє, забуте нашим поколінням. Довго не хотілось прокинутись та прислухатись до поодиноких слів пісні: так радісно було зіставатись під цілком новим вражінням. Крізь дрімоту я розібрав, що кроків за три від мене сидять кілька селян, а співає сивий дід з широкою білою бородою, швидкими очима і добрим виразом на лиці. Присівшись на почіпки коло огню, що загасав, він повертався то до одного сусіда, то до другого, і співав свою пісню, перериваючи її іноді усміхом... Богато я чув потім рідких билин, памятаю старі прегарні мотиви, співали їх співці з прегарним голосом і майстерною дікцією, а скажу правду, що ніколи вже не відчував я того безпосереднього вражіння, яке зробили на мене лихі вар'янти билини, проспівані розбитим голосом старого Леонтія на Шуй-Наволоці“.

<sup>2)</sup> Пісні зібрання П. Н. Рыбниковымъ, часть I Народныя быliny, старинныя и побывальщины, 1861. Ч. II 1862. Частина III з додатком в титулі: „и пѣсни“ вийшла в 1864. Ч. IV („пѣсни, сказки, повѣрья, суевѣрья, заговоры и т. п.“) 1867.

ких своїх знайомих, і опублікував потім витяги з їх листів, які доводили повну автентичність матеріалу. Сам Рибніков тільки до третього тому своєї збірки, виданого вже на місці, під його доглядом, подав нарешті докладні відомости про те, як він вишукав сказителів, як записував від них матеріал, подав їх імення, місця пробутку, і т. д. Невважаючи на детальність сих запізнених відомостей, перше недовіре не розійшлось таки відразу, і тільки як Гільфердінг в початках 1870-х р. ще раз пройшов слідами Рибнікова, та наново, докладніше записав ті самі твори, а декотрих сказителів виписано до Петербурга і Москви, і вони тут репродукували свій репертуар, — сей скептицизм розійшовсь і на його місце прийшов загальний ентузіазм перед таким, мовляв, нечуваним в культурнім світі фактом, що епічна традиція давнього, трохи не мітольоґічного (як, декому тоді здавалось) походження дожила в такій свіжості і силі до нинішніх часів.

Гільфердінг, хоч не казав сього виразно, щоб не ображати Рибнікова, котрого інформаціями і порадами він користувався, головним мотивом своєї подорожі мав власне перевірку на місці билинної традиції, переданої Рибніковим. Знайти щось нове він не мав великої надії. Оголошений Рибніковим корпус виглядав так імпозантно, вражіння від його відкриття держали всіх у власти своїй настільки сильно, що знайти щось нове на сім терені, де Рибніков працював літами, в спеціально користних умовах, як здавалось, — виглядало мало ймовірне. Отже взявши у Рибнікова потрібні інформації Гільфердінг задумав використати свої двомісячні вакації літом 1871 р. на те аби побувати в головних огнищах олонецької традиції, з'ясованої Рибніковим, та послухати описаних ним сказителів. Але над всяке сподівання йому вдалось дуже значно збогатити скарбницю зібрану його попередником. Виявилось, що Рибніков, звязаний подвійно своєю ролею засланця і адміністраційного урядника, не до всього мав приступ. Гільфердінг, по спеціальности славіст, не тільки був краще приготований — мавши за собою ще й результати праці і досвіду того ж Рибнікова, але міг і працювати свободніше та успішніше, а крім того йому взагалі таки пощастило. З перших кроків, зовсім припадком напав він у своїм фурмані на дуже доброго сказителя старовіра і мав нагоду переконатись в помилковості гадки Рибнікова, що серед старовірів билина не тішиться популярністю. Потім згодивши собі за помічника і

провідника другого визначного сказителя, Абрама Євтіхівва, селянського кравця ремеслом, він дійсно використав його чудово. Той його провадив, розшукував і приводив сказителів, так що вони не раз чекали по дню і по два, доки Гільфердінг вислухав і „запише“ тих, що прийшли раніше. Сам він працював феноменально, незвичайно зручно, записуючи з співу (тільки можливо повільно співаного — фонографа ще не було), старанно перевіряв записи, і протягом 48 днів виготовив запис, яка в останнім обробленню для друку, по викиненню неужиточного, або такого, що без усякого цінного додатку повторяло тексти Рибнікова, дало 318 текстів, понад 50 тисяч віршів, записаних від семидесяти сказителів, чоловіків і жінок (тим часом, як репертуар Рибнікова, 230 текстів, походив від 20 з чимсь осіб).

Нових тем, нових пісень майже не добуто; з сього погляду Рибніков використав олонецький район, як виявилось, досить повно. Де в чім за ті десять літ матеріал погіршився, старі сказителі повимирали, або позабували багато. Але в записах Гільфердінга сей олонецький репертуар виступив ще з більшим багатством, докладністю, безпосередністю. В його корпусі все було записано безпосередно від сказителів, далеко краще ніж то робив Рибніков; зовсім не було текстів, взятих з других рук, непевних що до своєї докладности.

Гільфердінг одначе ще не вважав свого діла скінченим: другого літа вибрався він знову до Олонецького краю, але в самім початку захорів тифом і вмер. Збірник його вийшов вже по смерті<sup>1)</sup>, і досліді над билинною традицією на ґрунті не продовжувались. Навпаки, той факт, що при всій масі варіантів, нових тем Гільфердінгові знайти майже не довелось, зробило таке вражіння, що билинний репертуар, збережений в „руській Ісландії“—Олонеччині, вичерпаний вповні, і на нові відкриття на сім полі надій нема<sup>2)</sup>. Від збирання матеріалу лишається перейти до його студіювання.

<sup>1)</sup> Онежскія былинныя записанныя А. О. Гильфердингом лѣтомъ 1871 г. 1873, в однім томі. Нове видання, в трьох томах, вийшло в Сборнику отд. рус. яз. т. 50, 60 і 61, 1894-1900.

<sup>2)</sup> Сей загальний погляд висловлював і А. М. Лобода в своїм огляді билинної традиції, писанім за яких 3-4 роки до нових записей на Білім морі: «Розглядаючи руський богатирський епос треба признати, що пора відкрити для нього минула. Європейська Росія вповні досліджена і понад те, що вже відомо, не можна дати. Сибир, на котру так надіявся О. Мілер, в теперішнім насі досить звісна, і по всім познакам богатирський епос до її

Справді, паралельно з публікацією згаданих корпусів билинної традиції починається нарешті серйозна наукова праця над її дослідом — почасти викликана раніше розбудженою увагою (головно писанням словянофільської школи), але в значній мірі пришпорена саме збірками Кірэвського-Безсонова і Рибнікова. При тім, нагадаю, ці публікації не стояли самотньо, а з'явилися як складова частина великої маси надзвичайно цінного матеріалу фольклорного і літературного, великоруського і українського: 1848 р. вийшла цінна колекція духовних стихів Кірэвського, за котрою пішли аналогічні збірки Варенцова і Безсонова; 1855 року почалась публікація корпусу казок Афанасьєва, за котрою пішла його ж збірка легенд (1859), на жаль — по виході заборонена; в 1860-х рр. вийшла цінна збірка книжного легендарного і апокрифічного матеріалу, зроблена Костомаровим і Пипіним (Памятники старинной русской литературы, 4 томи), за нею збірка апокрифів Тихонравова (Памятники отреченной литературы, 1-2, 1863). Паралельно виходили цінні публікації української словесности (збірки Метлинського, Куліша, Закревського, Номиса, Головацького). Билинна традиція таким чином освітлювалася в своїх зв'язках з спорідненим матеріалом — легендою, піснею, казкою. Дослідники мали змогу поставити на ширший ґрунт студії билинного епосу, і дійсно поставили. Власне 1860-ми роками датується серйозне студіювання билин. Протягом десятиліття твориться показна і цінна література про неї, так що хотівши оглянути її в подробицях треба було списати цілу книгу <sup>1)</sup>. Для наших завдань вистарчить спинитись лише на найважливіших працях і на головніших напрямках сього досліджу, які мають значіння і нині для реституції нашого старого героїчного епосу.

Таких головніших напрямів було три, в зв'язку з загальними методами інтерпретації старої словесної традиції <sup>2)</sup>: толкування історичне, толкування мітологічне (з прасловянських

---

богачств не належить. Зусилля дослідників повинні тепер звертатись не на безплідні і в кождім разі невдачні пошукування нового матеріалу, а на систематизацію вже добытого“ (88, 1896 р.).

<sup>1)</sup> Такої праці на жаль нема; найбільш для своєї теми дала свого часу Історія рус. етнографії Пипіна, в т. II, 1891, і дещо додала потім названа вище книга Лободи, що в значній мірі йшов слідами Пипіна в своїм огляді; але вона занадто коротка.

<sup>2)</sup> Пор. в т. I с. 322.

індоевропейських мітологічних образів) і виводження з чужосторонніх літературних впливів (теорія запозичень), яке розділилось на дві відноги: впливів східних і византийсько-романо-германських, як головних джерел східно-слов'янського запозичення.

З історичного становища, на котрім, як ми бачили, став уже перший дослідник, Калайдович, була написана дисертація Леоніда Майкова „О былинахъ Владимирова цикла“, 1863,—серйозна наукова праця, яка для свого часу доволі повно висловила те, що можна було сказати з цього становища. Автор хоча й признавав в билинній епосі присутність таких тем, „котрі можемо довести до епохи перед-історичного споріднення індо-європейських переказів“, але аналізував їх в пізнійшій історичній обстанові — тому що вони виступають в таких редакціях, які можуть бути зв'язані з певною історичною добою. Виходив при тім з заложення, висловленого в приложенні до кельтського епосу Вільмарке, в приложенні до новогрецького Форіелем (пізнійше що до слов'янської традиції повтореного Мікльосічем, а що до української спеціально—Дашкевичем) — що „народний епос загалом в своїм первіснім творенні завсіди буває сучасним або з подією, котру оспівує, або принаймні з живим вражінням сеї події в народі“. „В билинах же Русь малюється скупленою під властю великого князя Володимира“, і „розглядаючи зміст билин Володимирового цікля з історичного погляду, бачимо, що не вважаючи на значні пізнійші наверстовування, вони дають доволі повний образ народнього побуту і народніх понять того часу, коли вони сформувалися“. Аналізуючи історичні відгомони, Майков вказує, що в билинах виступають діячі, літописями датовані X-XIII віками; Москви ж навіть як князівства, не тільки як царства, в них нема. Отже „маємо підставу думати, що зміст билин Володимирового цікля вироблявся протягом X, XI і XII вв., себто першої половини удільної доби, а сформувався не пізнійше від часів татарського панування, і навіть тої власної доби, коли Москва ще не скупчила в собі всеї державної сили Руси, і в народі була свіжа пам'ять київського першінства. Такою епохою можна вважати другу половину удільно-вічевого періоду—віки XIII і XIV“.

Ся праця надовго зісталась найповнішим виразом історичного методу толкування билинного епосу. До історичних відгомнів вказаних Майковим попробував докинути ще більше Кваш-

нін-Самарін <sup>1)</sup>, але він ішов часто задалеко, і допущені ним натягання зробили неприємне вражіння. Справедливо ж вказана хиба праці Майкова — що він замало звернув уваги на „пізнійші наверстовання“, поки ще не викликала значнійшої праці-корективу з історичного становища. Натомість мітологісти, закинувши йому занедбанне мітологічного елементу билинного епосу, дуже енергійно заходились заповнити сю прогалину з свого погляду.

Перші серйозні праці в сім напрямі дав звісний нам прихильник методів Гріма Ф. Буслав. Збірки Кіреєвського-Безсонова і Рибнікова дали йому привід перевести ревізію своїх попередніх поглядів <sup>2)</sup>. Від дав її в студії „Русській богатырській епосъ“, 1862 р. <sup>3)</sup>, коротко перейшовши в ній пережитки старої космогонії і мітологічного мишлення, як вони йому уявлялись в билинній традиції і в різних споріднених творах. Се була одначе досить поміркована мітологічна інтерпретація, яка не вдовольняла більш рішучих прихильників мітологічних теорій. Афанасьєв в звісній уже нам праці про словянський поетичний світогляд <sup>4)</sup> постаравсь дати космічні пояснення билинним мотивам до останніх деталей, з становища теорії Куна і Шварца, яка всі поетичні мотиви виводила з образів грому і бурі. А ще далі в тім же напрямі пішов проф. Орест Мілер в своїй монументальній праці, названій уже вище, про Іллію Муромця і київських богатирів (1869). Признаючи в повній мірі, що в нинішнім вигляді билинний епос виявляє ряд наверстовань включно до петербурзької епохи, він своїм близшим завданням поставив вияснення найглибшої верстви його — мітичної, і дійшов до крайнього схематизовання своїх тез у сім напрямі <sup>5)</sup>. Володимир для

<sup>1)</sup> Русскія былины въ историко-географическомъ отношеніи, Бесѣда, 1871.

<sup>2)</sup> Сі ранійші свої статті він випустив в 1861 р. під спільним заголовком „Историческіе очерки русской народной словесности и искусства“.

<sup>3)</sup> Передрукована в збірці статей під тим же загальним заголовком: „Русскій богатырскій эпосъ“ в Сборнику петерб. акад. т. 42 (1887).

<sup>4)</sup> Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу, 3 томи, 1866-9.

<sup>5)</sup> „Основа наших билин може бути зведена до одного знаменника з цілим множеством загально-арійських мотивів. Гадка ся почасти була вже висловлена д. Буславим, що виразно признає Володимира князя пізнішою заміною сонця мітичного“.

„Коли ж вглибитися в основу більшої частини епічних оповідань, то в ній навідмінно мусять знайтись три ества, майже так само необхідні тут, як для речення необхідні три його складові части. Як в реченню може їх

нього космічний образ сонця. Ілля Муромець—центральна постать київського богатирства і найактивніша його сила—біг-громовик. Богатирські діла се боротьба ясних небесних сил з темними силами—тучами, бурями, зимою і т. д. Але сій космічній метеорології, в стилі Афанасьєва, одночасно даються моральні толкування. Богатирі втіляють в собі певні позитивні моральні поняття, етичні ідеали народу, і то народу селянського (центральна постать, найідеальніший характер епосу се селянин—Ілля). Вони відбивають ідеологію вічево-громадського укладу, яким словянофіли і з ними О. Мілер уявляли собі Київську Русь. „До всього пізнішого, нам ближшого, нарід показав себе неуважним і непамятливим“. Як старий дід, він з особливим замилованням спиняється на молодих літах—київській добі, „з її добрим і ласкавим князем, з її сторожевою заставою, з першим відблиском християнського проміння на її вдячнім громадським ґрунті“.

Ся мітольогічно-моралістична концепція, з додатком патріотично-націоналістичної закраски (автор, сам не що давно зросийщений Німець, ставить в обовязок дослідникові думати і робити виводи „по русски“, і слідкування в науці за Німцями вважає дуже непохвальною прикметою), дуже пошкодила солідний науковий праці, положений в основу сеї книги. Вона зісталась до нинішнього дня працею не тільки найбільшою (880 ст. дуже тісного друку), але в деяких своїх вартостях і досі не заступленою новітніми студіями про билинний епос, бо крім перегляду добре простудіованого і систематизованого билинного матеріялу давала цінні (особливо для того часу) порівняння його з епосом західнім, по часті і східнім. Але тенденційні толкування автора настроїли неприхильно до його праці. Мітольогічний метод був дискредитований такими безпардонними його надуживаннями. Голова мітольогічної школи Буслаєв почув потребу протестувати против викривлювання сього методу. В

---

бути й більше, можуть бути часті другорядні, так можливі вони і в оповіданню, але основними (существенными) являються завжди три: а) ясне ество, що повстає на темне; б) темне ество, що які б не були тут вагання щастя, в кінці невідмінно таки мусить бути переможене; в) ество, за для ко трого нападають на злу силу—ество нею полонене, ясне, що визволється від неї першою ясною силою“.

„Коли ж в основі і всій взагалі богатирській діяльності Іллі Муромця лежить повсечасна оборона ним Києва та його стольного князя, то початково в сім мусіла бути оборона соняшного бога богом-громовиком“ (с. 274-5).

просторій статті п. з. „Бытовые слои русского эпоса“ (1871), з усею можливою обережністю, але рішуче поставив він поправки до інтерпретації свого нездержливого одностайця, пояснюючи, що мітологічні елементи старого епосу, коли навіть можуть бути помічені, давно набрали форм побутових і історичних, і з цього становища мусять бути толковані. Взірці такого толкування він і давав у своїй статті. Інші прихильники мітологічної інтерпретації були також змушені до більшої обережності в її уживанню. Якраз же і в німецькій науці почалась сильна реакція проти старих мітологів. Мітологічна інтерпретація в критичних дискусіях початків 1870-х рр. була „похована“, як висловився наш Потебня—сам її щирий прихильник <sup>1)</sup>).

Так само грубоваті переборщення О. Мілера в словянофільським толкуванню билинної традиції, як „земської“ ідеології сільського народу, втіленої в богатирських постатях <sup>2)</sup>), сильно підірвали охоту до словянофільського освітлювання, і вже ні одна визначніша праця про билинний епос не пішла так явно по дорозі виточеній Хомяковим і Аксаковим, як се поспробував був зробити Ор. Мілер.

<sup>1)</sup> Див. т. I с. 325. Там же про загальну реакцію против мітологічної інтерпретації, виразником котрої виступив особливо помітно Веселовский, сам перед тим досить прихильний до цього напрямку.

<sup>2)</sup> Він так напр. характеризував билинний епос з соціального боку: „В наших епосі перед усіма виступає богатырь-селянин, і майже завжди в тіні сам Володимир київський з князями-боярами, і се поруч багато иншого дає підставу до виводу, що протягом наших середніх віків нарід був активною історичною силою, принаймні в порівнянні з тим, що було тоді на заході. В кождім разі походження головного богатыря нашого епосу з народу служить самим простим і рішучим поясненням його (Іллі) сорозмірної людськості і свободного духу“.

„Все життя самого Іллі Муромця проходить поза домом на громадській службі, і з сеї служби можемо судити, в якій мірі його індивідуальність перейнята духом „общины“. Не знаючи ніякого потягу ні до особистих, ні до родинних цілей, він узявся до очищення хрещеному народові дороги, зложеної віковим руїнником“, і т. д. „Але коли таким чином через головніші пригоди Муромця переходить ся об'єднуюча „общинна“ течія, то епічна верства, яка відповідає часам розвою у нас „общины“ рішучо переважає в наших билинах. До сеї верстви повинні належати і стольний Київ, і Чернігів город, і мати Дніпр-ріка, і старий Володимир київський—ся епічна спадщина від сивої старини—того южноруського періоду нашої історії, коли вічовий уклад зіставався і при княжій власті явищем пануючим“ (с. 805 д.)



Черга приходила на інтерпретацію літературну. Але перша проба її—власне приложення теорії Бенфея про мандрівку індійських тем через Монголів до Східньої Європи, зроблена на билинній матеріалі В. Стасовим <sup>1)</sup>, була дуже ризикована. Я мав нагоду, говорячи про наші казки, згадувати про сю працю, що вийшла майже одночасно з книгою О. Мілера (трохи раніш від неї—так що О. Мілер мав уже можливість поразитися з сим замахом на „самобутнє“ походження богатирського епосу). Заінтересувавшись східними паралелями деяких східньо-слов'янських богатирських казок (особливо казкою про Бруслана Лазаревича, котру він признав відгомонам одного з епізодів іранського епосу про богатиря Рустема, а з другого боку в зв'язок з нею поставив билину про поєдинок Іллі Муромця з сином), Стасов прийшов кінець кінцем до цілого ряду тез, які ґрунтовно відкидали з одного боку—історичне трактування билин, а з другого—їх вивід з пра-індоевропейської мітологічної традиції.

По гадці Стасова цілком безнадійно шукати в билинах не тільки історичних осіб і фактів східньої Слов'янини, а навіть якогось відбиття загальних історичних умов східньо-слов'янського життя, так само як і старої індоевропейської спадщини його. Бо ближша аналіза, мовляв, виявляє, що билинна традиція тісно зв'язана з казковою: се відміна казкових тем. Східньо ж слов'янська, богатирсько-казкова традиція се знов не що инше, як відгомони індійських тем, що в буддійських перерібках перейшли через турецьке запозичення і турецькими народами були перенесені до східньо-слов'янської людности, і то більше в часах пізніших—не раніше татарського наступу. Тим пояснюється, що найбільше подібностей у билин з східніми оповіданнями новішої формації у народів найближче присунених до Росії. Зміст билин—„се останній розділ історії східніх поем і пісень, се виклад долі колоністів азійської поезії в Європі“. Князь Володимир се в дійсности цар Кейкаус згаданого іранського епосу; імя Київа цілком механічно підставлено в образах резиденції Кейкауса, або різних індійських міст; наступ орди на Київ—се в дійсности війни різних азійських народів між собою християнські ніби то форми билинного оповідання покривають собою побут і подробиці життя нехристиянських азійських опо-

<sup>1)</sup> О происхождении русских былинъ, 1868 (в часоп. Вѣстникъ Европы і окремо). Про неї в т. I с. 324.

відань; поодинокі богатирі се персонажі різних мітів, казок і легенд східніх, дещо змінених в своїм складі і привязаних до звисних осіб з руськими йменнями, без додатку чогось свійського, оригінального. При тім, як то буває взагалі при таких механічних перерібках та запозиченнях, первісна логіка оповідання і психологічні мотивування вчинків героїв дуже сильно потерпіли: часто заховалась тільки схема, скелет оповідання, і то досить покалічений; оповідання збідніли, стратили свою рацію, і не раз тільки реставруючи затрачені епізоди, звисні в азійських первовзорах, можна зрозуміти первісну логіку їх.

Ся праця викликала велику бурю. Ідеї її не були цілком нові<sup>1)</sup>, але висловлені так рішучо, безоглядно, і з таким, як здавалось на перший погляд—імпозантним апаратом, з таким богатством доказів і подробиць, вони робили сильне вражіння. Майже всі дослідники, які працювали над билиною, вважали своїм обов'язком протестувати більш або менш різко против різних переборщень, допущених Стасовим. Якраз прихильники літературного виводу билини мусіли підчеркнути поверховні і некритичні уживання сього методу, механічні оперування зверхніми подібностями в деталях з повним ігноруванням генетичного розвою самих тем. (для котрих Стасов навіть не старався конкретно вказати їх азійські прототипи, відзиваючись загально, що різні подібності оповідань велять шукати сі прототипи в центрально-азійській сфері, і так само для даного моменту вважав неясними дороги і часи, котрими ті оповідання попереходили між східньо-словянську людність). Але Стасов не полишив сих критик без дотепних реплік, і багато людей зісталось під впливом його поглядів, так що в сумі ся полеміка, потягнувшись на кілька літ, не зісталась без користних наслідків і для висвітлення билинної традиції. Мітологічні толкування її, в зв'язку з загальною реакцією против надуживань мітологічної інтерпретації в фольклорі<sup>2)</sup>, були підірвані безповоротно,—так само й морально-символістичні пояснювання билинних типів і ситуацій з „народного світогляду“, „народної моралі“ і т. под., самотницьким методом старих словянофілів.

Против одностороннього виводження билинних та казкових тем зі Сходу, рекомендованого Стасовим, прихильники літера-

<sup>1)</sup> Давніші голоси, які не раз дуже близько подібні до пізніших виводів Стасова, від перших років XIX в., підібрав Лобода в своїм огляді, с. 184.

<sup>2)</sup> Див. в т. I с. 325—6.

турної інтерпретації висунули їх звязки з християнськими, візантійськими та середньовічними романо-германськими джерелами. Християнський елемент, цілком злегковажений Стасосовим, недоцінюваний і мітологістами, висунувся на перший план. В студіях над християнськими запозиченнями вияснялись тісні звязки й обопільні впливи староруської легенди і духовного стиха з одного боку, билини казки—з другого, і все ясніш ставало, яку величезну роль відіграла середньовічна християнська фантастика, і взагалі легендарний круг ідей, в формуванні образів і тем героїчного, богатирського епосу. Праці над історією християнської легенди таким чином стали самі собою дуже важними передвступними студіями в напрямі генетичного освітлення епічної традиції; і в сім напрямі пішла результата того плідного змагання наукових течій, що розвинулось з початком 1870-х рр.

Треба признати, що вже в працях Буслаєва, почавши від першої його дисертації (1848) про впливи християнства на слов'янську мову (написаної під впливом аналогічної німецької праці Равмера), а особливо в пізнійших „Историческихъ очеркахъ русской народной словесности и искусства“ (1861) було уділено досить уваги сим впливам. Одначе в порівнянні з попереднім праці 1870-х рр. були важним кроком наперед у вказанім напрямі і становили цінний набуток для освітлення епічної східно-слов'янської традиції. Про билини се десятиліття не принесло таких великих спеціальних праць, як 1860-і рр. (праці Майкова, Безсонова, Ор. Мілера, Стасова); але воно значно посунуло розуміння епічної традиції взагалі і сього богатирського епосу спеціально в ряді більших і менших праць, які кидали проміні світла на його розвій. Відкрила їх ряд важна і незвичайно впливова дисертація А. Веселовского про східно-слов'янську Соломонову легенду, про котру мали-сьмо нагоду говорити. Вона підіймала принципіальні питання про обмінні відносини народної творчости і християнської релігійної легенди (краще сказати християнізованої, бо теж, в основі, зложеної з дуже ріжнородних елементів). В студіях про християнські легенди і духовні стихи, що пішли за нею слідом, і в цілім ряді окремих статей,<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Калики перехожіє и богомилскіє странники, В. Евр., 1872. Отрывки византийскаго эпоса въ русскомъ, там же 1875. Объ одномъ эпизодѣ въ былинѣ о Святоторѣ, Р. Фил. Вѣстн. 1876. Die Sage vom Babilonischen Reich 1877 й ин.

оперуючи величезним книжним матеріалом, дав Веселовский цілий ряд яскравих і влучних прикладів такого обопільного впливу, часом правда, занадто сміливо інтерпретованих, але в кожному разі цінних для дальшого поступу студій. Ак. Ягіч висловив також влучні замітки в тім же напрямі про вагу християнських тем і духовних стихів в процесі формації народньої епічної традиції („Християнсько-мітологічна верства в руській народній епіці“)<sup>1)</sup>. Проф. Кіріпичников в двох дисертаціях про паралелі східно-слов'янського і германського епосу і легенду про св. Юрія,<sup>2)</sup> проф. Жданов в студіях про сліди східних запозичень в билинній епіці (билини про Самсона і Святогора, стихи про Анику-воїна, спір Життя і Смерти й його німецьке джерело),<sup>3)</sup> дали кілька інтересних взірців запозичень і паралелів в східно-слов'янському, візантійському і германському епіосі та легенді. І нарешті ця робота вінчалась згаданою вище капітальною працею Веселовского: „Южнорусскія былины“ — найважливішим що в сім напрямі взагалі дали досі наукові студії.<sup>4)</sup>

Праця ся, на жаль, зосталась незакінченою, і автор не дав загальних висновків, обіцяних на після-слово її. Тому вважаю користним навести отсі пояснення того, як розумів він свою тему — вони були дані ним принагідно, в рецензії вище згаданої праці Халанского:

„Коли ми дозволили собі назвати свою студію „южно-русскія былины“, то не в тісній „київській“ розумінню сього слова, а в ширшій, в котрій Київ тільки перший приступний нам пункт епічної циклізації, а епос на руській півночі — епосом на вигнання. З такого погляду завдання дослідника в сій сфері

<sup>1)</sup> Archiv für slav. Philologie т. I, 1876.

<sup>2)</sup> Опытъ сравнительнаго изученія западнаго и русскаго эпоса. Поэмы ломбардскаго цикла, 1873. Св. Георгій и Егорій Храбрый. Изслѣдованіе въ области христіанской легенды, 1879.

<sup>3)</sup> Къ литературной исторіи русской былевой поэзіи, в Киев. Унив. Изв. від 1879 р., окремо вийшло 1881 р., передр. в I т. Сочиненій, 1904.

<sup>4)</sup> Перша частина в 22 т. Сборника отд. рус. яз., 1881 р.: I. Михайль Данилович и младшіе богатыри, II. Илья Муромецъ и Соловей Будимировичъ въ писмѣхъ XVI вѣка, Друга частина там же в т. 36, 1885; III. Былины о Салулѣ Леванидовичѣ, IV. Былины о Иванѣ Гостинномъ сынѣ, V. Богатыри-Сурожцы. Суровець-Суздадецъ и Чурила Пленковичъ, VI. Дюкъ Степановичъ, VII. Какъ перевелись на Руси богатыри, VIII. Царь Константинъ в русскихъ и юго-слав. пѣсняхъ, IX. Бой Ильи Муромца съ сыномъ, X. Алексѣй Поповичъ и Тугаринъ, Илья Муромецъ и Идолище, XI. Алеша „бабій пересмѣшникъ“. Доповненням стали „Мелкія замѣтки къ былинамъ“ 18 статей друковані в Журн. Мин. Нар. Просв. 1885—1896 рр.

ускладнюються: не досить порішити між полуднем і північчю, між Київом і Москвою, а виступає питання про найстарші пісенні елементи, може й не руські, які тільки виявились в руській місцевості, і тільки згодом ввійшли в організм київського билевого циклу“.

І автор з приводу кавказьких паралелів згадує поединок Мстислава з Редедею, ватажком Касогів, похід Святослава на Ясів — „мабуть за Доном“.

„Тут в долині Дону, коло Яських гір (Jösurfjollum), котрі знав на Кавказі й руська літопись (Воскрес. лѣт. II, 291: „горы высокія, Яськія и Черкаськія“) по словам Нерварсага й сталася битва Готів з Гунами — страшенна битва, в котрій Готи бились за свободу і вітчину, ріки запрудились і долини заповнились множеством трупів. Касоги, Яси, Готи і Гуни на полудню Росії; відгомони русько-готських переказів або бойових пісень в Нерварсага і пісні готських дів у „Слові о полку Ігоревім“, північний переказ про вихід богів Азів з країни Готів, пізнійше толкованої як країна богів (godheimar) — себто полудневої Росії, або Азії, себто країни Ясів, — от полуднева перспектива, в котрій укладалися спомини, по черзі виступали вороги-суперники старої Руси, доповнялись і складались епічні теми“<sup>1)</sup>.

Майже одночасно з'явилися згадувані вже не раз праці Потебні, що освітлювали образи народньої епіки з погляду традиційної символіки, і цитована праця Дашкевича, яка давала ревізію питання про билинну традицію з історичного погляду, виложеного свого часу Майковим. На жаль, нездійсненою зісталась инша праця, котру він розпочав слідом: про кийво-галицькі билини і епос короля Артура — вона увірвалась на вступних розділах не дійшовши до самих билин.<sup>2)</sup> Натомість праця Халанського<sup>3)</sup>, незалежно від своїх методологічних хиб, зібрала доволі цінний порівняний матеріал полуднево-словянський. Се був літературний набуток 1880-х рр., дуже серйозний, як бачимо.

<sup>1)</sup> Вѣстникъ Европы 1888. VII с. 164.

<sup>2)</sup> Древне-Кельтскій епосъ о королѣ Артурѣ и витязяхъ Круглаго стола и былевые пѣсни Кіево-Галицкой Руси, Унив. Изв. 1886, кн. 9-12.

<sup>3)</sup> Великорусскія былины Кіевского цикла, в Рус. Фил. В., окреме видання 1885 р. Южно-Славянскія сказанія о Королевичѣ Маркѣ въ связи съ произведеніями русскими былевого эпоса, там же і окремо в двох томах 1893—1895. Треба зазначити, що хоч ці праці з огляду на їх методологічні хиби були оцінені досить неприхильно, однак мали чималу вагу і вплив в дальших студіях.

Дев'яносто років зазначились головню працями Всеволода Мілера. З поч. 1891 р. почали друкуватись його „Екскурсы вь область русскаго народнаго эпоса“. Свого часу бувши одним з рішучих критиків теорії Стасова, Мілер в сій праці доволі несподівано виступив з новою версією теорії Стасова: про відбиття в билинах передньоазійських, головню іранських тем. Студії над кавказькими Осетинами та їх фольклором, привели його до ріжних здогадів що до ролі, яку могли мати колишні безпосередні звязки словянського розселення з іранським: безпосередню, на Подоню, і посередню — через Половецьку орду<sup>1)</sup>. Се були гадки аналогічні з вищезазначеним образом прикавказьких стріч, начеркненим Веселовским. Але під впливом їх В. Мілер вернувся до гадок Стасова про відбиття іранської Рустеміади в київськїм циклі, про Іллю-Рустема і Володимира-Кейкауса, хоча й не доходив до таких крайностей як його попередник. Як ми вже бачили, він признавав одночасно в сій самій студії й історичну основу билини („присутність в нашім епосі значного числа історичних імен показує, що в основі бодай декотрих билин лежали історичні пісні“). Більш рішучим і безоглядним наступником Стасова в теорії турецьких запозичень в європейських епосах виступив тоді ж заслужений дослідник Монголії Потанін,<sup>2)</sup> що без дальших розслідів кожду подібність толкував як запозиченне від Тюрків. Через се його паралелі переважно не збуджували ніякої серйозної уваги. Але й обережніші здогади Мілера більше наробили замішання серед дослідників, ніж послужили дальшому розвитку дослідів. Кінець кінцем конкретного ґрунту під тими всіми гіпотетичними запозиченнями бракувало, сам автор скоро признав неможливим дійти чогось певного в тім напрямі, і нераз потім сам називав свої здогади хибними, чи невідповідно направленими. Тож відложивши їх на бік слідом пустивсь на нову дорогу — розслідження еволюції билинних тем в собі, вітчизни ріжних груп їх на східно-словянськїм ґрунті, історичної й географічної обстави, місця, обставин і часу їх походження.

<sup>1)</sup> Осетинскіе этюды — т. III вийшов в 1887 р. Отголоски иранскихъ сказаній на Кавказѣ — Этнограф. Обзор. 1889. Кавказско-русскія параллели — тамже 1891.

<sup>2)</sup> Головна праця: Восточные мотивы русскаго былиннаго эпоса, Вѣстн. Европы, 1894; багато поменших, спеціальніших статей головню в Этнограф. Обзорѣніи.

Серія цих статей, відкритих згаданою вище програмовою розвідкою про географічне розповсюдження билинної традиції (1894), зложила першу книжку його „Начерків народньої словесности“ (1897), що не вважаючи на вище схарактеризовану однобічність нових висновків цього імпульсивного, але талановитого дослідника, мала великий вплив на дальші дослід.

Заразом В. Мілер чимало прислужився самому зростові епічного матеріалу. З участю проф. Тихонравова він дав дуже цінний збірник текстів „Билин старої і нової записи“, як він їх назвав, що мав служити доповненням чотирьох головних дотеперішніх збірок: Кирші Данилова, Кіреєвського-Безсонова, Рибнікова і Гільфердінга. В першій частині, порученій Тихонравову, і на жаль не доведених ним до задуманого кінця через смерть, мали бути зібрані всі доти звісні записи билин, старші від збірника Кирші. В другій всі тексти нової записи, XIX в., які з'явилися по-за згаданими вище чотирма головними збірками.

Далі, В. Мілер заохотив декотрих своїх слухачів зайнятись збиранням билинних текстів на біломорським побережжю, з якого в 1870-х рр. видав інтересний матеріал наш пок. етнограф П. С. Єфименко (засланий в Архангельську губ. і тим способом з етнографа українського перероблений царським урядом на дослідника етнографії північно-великоруської, котрій віддав дійсно великі заслуги). Літом 1898 р. оден з слухачів Мілера Олексій Марков, добре підготовлений фільольог і етнограф виїхав на т. зв. Зимній берег Білого моря (його східне побережжя) і там в однім селі, з якого опублікував кілька билин П. С. Єфименко, записав інтересні тексти, навіть з новими темами, котрі зараз же були видані В. Мілером з його замітками. Такий успіх заохотив Маркова і ще другого слухача В. Мілера А. Григорьєва до дальших і більш планових пошукувань. Протягом 1899—1901 рр. вони зробили кілька довгих екскурсій, які дали дуже добрі результати. Григорьєв в останню свою подорож вибрався вже з фонографом і збирав билини на фонограф. Третій дослідник, Н. Ончуков звернувся за билинними текстами на долину Печору, і протягом 1901—5 рр. збирав тут також показну збірку. Таким чином крайня північ, біломорський і океанський район, перед тим представлений якимись трьома десятками текстів, раптом став в одній лінії з Олонецьким краєм— „Ісландією руського епоса“: в збірниках Маркова, Григорьєва.

і Ончукова, що стали виходити від 1901 р., <sup>1)</sup> знайшлось стільки текстів, скільки дали Рибніков і Гільфердінг з Олонецького краю. Що правда, записаний на 30—40 літ пізніше, сей архангельський репертуар носить далеко більше слідів розкладу і занепаду билинної традиції, ніж репертуар оленецький, але містить в собі чимало й добре захованих пес, дав кілька зовсім нових текстів, а також і своїми новотворами не раз кидає дуже цікаві світла на історію билинної традиції.

Не такі великі, але теж цінні збірки билинних фрагментів стали в тім часі виринати і з різних кутів козацького (великоруського) розселення: з-над Дону, з-над Терека, з-над Волги і Уралу. Доволі несподівано виявилось, що старі пісні билинного походження живуть і користуються великою популярністю серед великоруських козаків як співи хоріві. <sup>2)</sup> Коли адміністрація при кінці століття заінтересувалась утриманням і регулюванням козацької традиції, козацька пісня стала також предметом сеї адміністративної опіки; 1902 р. воєнний міністр видав загальне розпорядження про збирання пісень в кождім козацькім війську, і в збірках, які стали наслідком того виходити—не стільки для наукового, скільки для практичного вжитку, появилися в немалім числі і ці хоріві останки билин <sup>3)</sup>. Відповідно до хорового способу вживання вони змінили свій уклад і ритм, зменшилися в розмірах: нова така пісня звичайно вхопила тільки якийсь епізод з старої билини (найчастіше початок), та скомбінувала не раз з яким небудь популярним ко-

<sup>1)</sup> Бѣломорскія былины, записанныя А. Марковым, Москва 1901, 116 чисел.

Архангельскія былины и историческія пѣсни, собранныя А. Д. Григорьевымъ въ 1899—1901 г. г. 1904, т. III 1910. (т. II не вийшов). Разом 424 №№, але ту не тільки билини.

Н. Ончуков, Печорскія былины, 1904 (відбитка з XXX ч. Записок Географ. Общ. по отдѣлу этнографіи), коло 90 билин і коло 10 істор. пісень.

Матеріали собраніе въ Архангельской губерніи (літом 1901 р.) Марковымъ, Масловымъ и Богословскимъ—Труды музыкальной комиссiи московскаго этнографическаго общества.

2) С. Арефинъ, Среди пѣсенниковъ-козаковъ, Вѣстникъ Европы 1912, X

3) З публікацій останніх років XIX в. і перших XX ці билинні фрагменти вийшли до збірки: „Былины новой и недавней записи“, випущеної в Москві 1908 р. Потім з'явилися ще такі билинні збірки козацького репертуару: Пѣсни Оренбургскихъ казаковъ, вип. I—IV, 1904-1910 рр., вид., А. Мякутинъ. Былины и пѣсни Астраханскихъ казаковъ, I, 1911, вид. А. Догадинъ. Пѣсни донскихъ козковъ, I вип, 1911, видав А. Листопадовъ.



зацьким мотивом. Але всетаки затрималось і тут дещо інтересне, останки і відгомони де-інде затрачених мотивів і тем, а крім того сей козацький осад колишнього билинного репертуару дав цінні доповнення образу його колишнього розпросторення і вигляду. В. Мілер, піддавши його старанному аналізу в 1914 р.,<sup>1)</sup> нарахував коло 20 билинних тем, що заховались іще козаками (головно звязані з іменнями Іллі й Добрині), як свідоцтво колишнього великоруського репертуару часів козацького розселення, XVI—XVII вв.

Цінною вказівкою на район билинної традиції були нарешті записи, котрі вдалось зловити політичним засланням у Східній Сибіри, в Якутській області, на рр. Колимі та Індігірці—останні відгомони майже завмерлої, правоподібно також козацької традиції.<sup>2)</sup> Відомости про недавно померших рапсодів, що мали в пам'яті значно більше число билин, в зв'язку з записаними останками, дозволяли здогадуватись, що сто літ тому східньо-сибирська традиція була мабуть не бідніша від західньо-сибирської, урятованої збіркою Кирші Данилова, а дещо з захованого мало таки й самостійну вартість (напр. билини про Михайла Даниловича, в варіанті ближшій до старої записи XVII в.).

Сей новоззібраний матеріал та відомости зібрані ново про стан билинної традиції яскраво показали всю помилковість гадки, ніби то ся традиція вже вичерпана і нові відкриття на сій полі неможливі. Всі дотеперішні збірники були зібрані екскурсіями більш або менш щасливими, але випадковими в виборі місць, обмеженими часом і обставинами та цілком далекими від систематичного використання певного району. І хоч, розуміється, кожне десятиліття робить великі спустошення в сій традиції, систематичний дослід, переведений в широкіх розмірах, з відповідними науковими і технічними засобами<sup>3)</sup>, міг би ще дуже і дуже збільшити дотеперішній билинний скарб. Розуміється, в обставинах теперішніх, коли я се пишу, про се трудніше думати ніж коли небудь. Але двадцять літ тому, коли перед дослідниками билинного епосу раптом відкри-

<sup>1)</sup> Козацькі епіческія п'єси, Журналъ М. Н. П. 1914 г., кн. V і VI.

<sup>2)</sup> Записки Богораза в I т. Очерків Мілера і Изв. отд. рус. яз. 1900. I (разом 11 текстів), і Зензінова в Етногр. Об. 1913, I (2 тексти).

<sup>3)</sup> Цікаво прочитати в справозданню Григор'єва, які елементарні труднощі прийшлося йому поборювати з своїми пробами записування на фонограф.

лося ще раз його незвичайне багатство, вони мусли взяти собі з того осторогу і не повторяти помилок 1860—80-х років, не бути скорими в категоричних выводах, і не вважати билинного репертуару вичерпаним і замкненим, а навпаки рахуватися з можливістю ще нових цінних доповнень.

Такий психологічний вплив дійсно й помічається на науковім досліді билинної традиції в останніх десятиліттях перед війною. Дослідники вичікують. Видання біломорського матеріалу тягнулись довго, навіть не закінчились—а судячи з сих екскурсій 1900-х років можна було що року сподіватись якихось нових відкрить. Студій появляється небагато, і вони мають частинний, аналітичний характер. Праць сінтетичного характеру широко зачеркнених, які дали особливо 1860-і рр., не виходило.

Головним огнищем сеї праці стало московське етнографічне товариство, котрим провадив В. Мілер—з нього вийшла ініціатива до згаданих екскурсій, в нім же дискувались, з участю того ж В. Мілера та його учеників: його, так би сказати—школи, нові спостереження, в значній мірі навіяні новим матеріалом, принесеним тими екскурсіями. Ряд рефератів і більших студій дав там Ол. Марков<sup>1)</sup>, й інші ученики і співробітники проф. Мілера: Мандельштам, Якуб, Ярхо; але найбільш цінне було дане самим Мілером. Ряд статей на билинні теми, головнo з рр. 1907—9, друкованих по різних виданнях, був ним випущений в 1910 р. як II том „Начерків руської народної словесности“, потім він продовжував сі студії—до самої смерті, що несподівано перервала їх—в осени 1914 року. Смерть В. Мілера, в переддень світової війни, що потягла за собою загальну затримку в науковій праці, закінчила сю стадію дослідів билини (за ним пішов і його найблизший ученик О. Марков).

Відложивши свої попередні орієнтальні теорії<sup>2)</sup>, в сім останнім періоді своїх студій В. Мілер став на чисто історичнім

<sup>1)</sup> Бытовые черты русских былинъ, Этнограф. Обзор. 1903-4, т. 58-59, окремо 1904, Изъ исторіи русскаго былевого эпоса, друге там же і окремо, два випуски 1905 і 1907, і окремі статті, головнo в тім же органі москов. етнограф. товариства.

<sup>2)</sup> Ось як він відзивавсь про них в одній статті 1907 р. „В той період моїх занять биднями, коли мені здавались можливими в значній кількості мотиви іранських епічних переказів з нашім епосі, я між иншим вказав на деяку подібність билини про Ілля і царя Калина з іранським переказом про бій Рустема з тюркським богатирем Калюном.. Тепер я не повторив би наведеної схеми“.

становищі, стараючись вислідити в билинній традиції відгомони певних історичних фактів, образи історичних діячів, яким пощастило чимсь заінтересувати народню уяву, та відтворити еволюцію сих образів в середині самої билинної традиції. Сі студії його<sup>1)</sup> визначаються значно більшою обережністю й тверезістю виводів і становлять найбільш вартісну його вкладку до билинної літератури; хоч дотепні його здогади і тепер бували занадто сміливі та не всюди витримували критику, в них лишалось багато цінного, як побачимо далі.

З інших дослідників ак. Веселовский в останніх роках свого життя взявся до великої праці на стару тему—до котрої він не раз перед тим підходив: про відгомони східньо-слов'янського епосу в германським, але смерть, в 1906 р., перебила сю важну працю многозаслуженого дослідника<sup>2)</sup>—так само як недокінчені зістались студії підняті в сім напрямі проф. Халанським<sup>3)</sup>. З українських дослідників Дашкевич і Сумцов відійшли від билинних студій, і їх наступник в сій роботі А. М. Лобода після студій про билинні сватання (1904) теж не дав більш нічого на сім полі. І так уже перед війною відчувсь в сій сфері певний застій.

**Нинішній стан билинної традиції і її колишнє розповсюдження на Україні.** Нині билинна традиція зісталася головно уділом північно-великоруського, колишнього новгородського<sup>4)</sup> розселення.

<sup>1)</sup> „О нѣкоторыхъ мѣстныхъ отголоскахъ въ былинахъ (Колыванъ-Святогоръ), Изв. отд. рус. яз. 1911. IV. Въ былинахъ объ Ильѣ Муромцѣ и Соловьѣ Разбойникѣ, тамже 1912. IV. Къ вопросу о возрастѣ и козачествѣ Ильи Муромца, Журнал Мин. Нар. Пресв. 1912, II. Къ былинѣ о боѣ Ильи Муромца съ Добрыней, тамже 1912. VIII. Къ былинѣ о Соломонѣ и Василю Окуловичѣ, тамже 1913, III. Цитована вище студія: Казацкія эпическія пісні XVI и XVII в.в., тамже 1914, V і VI. Останні праці перервані смертю—се був корпус великоруських історичних пісень, виготовлений і початий друком, але закінчений вже по смерті, в 1915 р. (Сборникъ отд. рус. яз. т. 93), і розпочатий 1911 р. „Опытъ исторіи русскаго былиннаго эпоса“, в котрім небіжчик хотів дати нову концепцію, на основі останніх дослідів, але очевидно, як одмітив вище, сей новий сіятез йому не пішов, і перервався на другім розділі написанім 1912 р. Сі розділи появилися в III т. Очерків, 1924, разом з вище вичисленими студіями 1911—1913 рр.

<sup>2)</sup> Русскіе и Вильтины въ сагѣ о Тидрекѣ Бернскомѣ (Веронскомѣ)—в Изв. отд. рус. яз. 1906.

<sup>3)</sup> Къ исторіи поэтич. сказаній объ Олегѣ Вѣщемѣ, 1903, дав. про неї в т. II с. 153.

<sup>4)</sup> Про значінне сього терміну див. в т. III с. 56.

Хоч останні відкриття, 1900-х рр. навчили не вважати її скарбницю запечатаною, а рахуватися з можливістю нових находок, проте сей факт ледви чи буде ними захитаний. Коли взяти за підставу статистичні підрахунки, зроблені в 1890-х рр.<sup>1)</sup> і доповнити їх новішими фактами, ми дістаємо такий образ в головних зарисах: Олонецька губ.—край при Онезькім озері, то значить—одинока краще захована частина старої Новгородської території<sup>2)</sup>, дала коло 300 текстів. Біломорсько-печорські край—приблизно стільки ж. Уральські і західньо-сибирські (кольонізованій виходнями переважно того ж новгородського походження)—до 60 текстів, рахуючи сюди і збірник Кирші Данилова. Край долиньної Волги і Уралу—мішана територія, теж з північно-великоруською кольонізацією—до 50. Центральні і полуднево-великоруські край до 20. На Україні і в Білоруси ні одного значнішого тексту.

Крім статистичних цифр велика різниця виступав також і в самій якості билинної традиції. В тім північнім новгородським поясі, що від побережжя Онезького озера через Біломор і Уральський край іде в глибину Східної Сибіри, билинна традиція визначається розмірно добрим станом і багатим репертуаром. Сибірський репертуар навіть по зв'язним тепер оказам (зовсім випадково зібраним) мало що бідніший від Олонецького. Натомість Уральсько-волзький район має невеликий репертуар, переважно козацько-розбійницьких билин, і то в доволі лихим стані, так само як і відгомони їх серед донського астраханського, уральського і терського козацтва. А полуднево-великоруські записи визначаються дуже лихим станом билинної традиції.

Нема сумніву, що більш систематично переведені пошукування за билинною традицією значно підняли б число текстів. Але ледви чи значно змінила б вони сю перспективу, або пропорцію епічних осадів. Навпаки, можна думати, що при систематичних розслідах билинна традиція на території новгородського розселення виступила б ще в більшій перевазі супроти досить

<sup>1)</sup> Миллерь, Очерки нар. слов. І с. 67 дд., Лобода, Русскій бог. зпосъ с. 89—90.

<sup>2)</sup> Близька околиця Новгорода стратила свою стару людність, вона була виведена московським правительством і на її місце оселена московська; глухі ж часті „Онезької п'ятини“ старого Новгорода, очевидно, потерпіли найменше.

скупих і в якості своїй низших останків билинного репертуару полуднево-великоруських та відгомонів її на Білій Русі і Україні.

Як пояснити сей факт? Ті скороспішні пояснення, які були дані деякими старими дослідниками: що серед української і білоруської людности билин не було здавна, вони істнували в старім Києві, але були винесені відти на північ старою київською людністю після татарського погрому, а місце її заступила західньо-українська людність, котрій богатирська поезія була незвісна,—сі пояснення нині відкинені наукою, мабуть безповоротно. Та вони й не могли пояснити того факту, чому билинна поезія скупилась якраз на території новгородського розселення, куди ніяка еміграція з України XIII—XIV вв. зовсім не сягала, тільки могла йти до полуднево-великоруських країв, на Білорусь і Західню Україну. Не пояснили і того, чому не заховалось її на Білорусі особливо консервативній в своїм фольклорі; не пояснили її браку в Україні західній, яка прийняла на себе культурну спадщину Київщини. Згадані пояснення, крім того що оперті на нереальних і неправдоподібних припущеннях, самі по собі нічого не годні пояснити в нинішнім стані билинної традиції. Тому деякі дослідники пішли далі, як ми то вже бачили: вони припускали, і що в Києві ніколи не було того билинного епосу, який дійшов до нас в билинній традиції; що се на великоруським ґрунті різні епічні мотиви звязано з Києвом, Володимиром й иншими київськими героями; що се від Великоросів Кияне почули про богатирські діла Іллі Муромця, котрого тіло лежало в київських печерах (Халанский).

Але показалось, що й сю гіпотезу також неможливо розвинути логічно; вона так само як і попередня стрілася з фактом глибоко закоріненої на Україні богатирської традиції, хоч і анонімної переважно, але в істоті своїй більш мабуть живучої і сильної, ніж в тій великоруській землі, котра ніби то породила той богатирський епос.

З того часу як почалась розправа на сю тему: існування або неіснування на Україні богатирського епосу, зібралось досить багато виразних свідoctв і проречистих доказів того, що хоч в новітших часах Україна і Білорусь богатирських пісень того типу як великоруські билини XVII—XIX вв. не мають, але мотиви богатирської поезії й самі ймення билинних героїв були тут теж звисні в ранітших століттях: в XV, XVI і XVII —до половини XVII в., скажім, як приймав покійний Дашкевич.

Я почну від загального, вже раз мною порушеного на сторінках сеї праці: від популярності самої ідеї богатирства на Україні і Білоруси тепер і в давнину <sup>1)</sup>. Мушу при тім одначе спинитись на самім терміні, бо і він має тут своє чимале значіння.

Назва богатиря для епічного героя не належить до найдавніших. В наших старих пам'ятках передтатарської доби воно не стрічається. Правда, се слово могло бути звисне у нас і перед Татарами з мови половецької, мабуть і від інших кочових турецьких племен (так напр. цитується половецька Гльоса, де „багадур“ значить могутнього, сильного чоловіка) <sup>2)</sup>. Але щось не видно, щоб воно перейшло до нас. Галицько-волинська літопись починає вживати се слово від приходу Бату, для означення татарських воєвід<sup>3)</sup>. За бідністю наших пам'яток дальшого розвитку цього слововживання не можемо вислідити—аж раптом, при кінці XV в., стрічаємо його вже в означенню „героя“, героїчного—в тім спеціальнім значінню, котре характеризує героїчний епос пізнішої після-татарської формації. Се текст української Четії 1489 р., писаної в місті Кам'янці на Підляшшу:

Братия! Што нинешнего врѣмени мужей добрых смѣлых видим, как своими хоробрими дѣлы чѣти великое достойни бывають, а коли который храбор добрая дѣла богатырьская вдѣлает на осподарьском дворѣ, и вси збирають ся тут, мужскій полъ и жѣнскій, и очи свои на него стромяють, хотячо видѣти мужество его, а как видѣвши да опят идут взадъ, а истого им прибытка ничего нѣтъ“ <sup>4)</sup>.

Текст, докладно датований, інтересний тим, що виразно показує, як нова епічна назва комбінувалася з старими, вживаними в наших пам'ятках: „муж добрый“, „храбр“, „воїн“, „кметь“. Сю останню назву (західне comes, товариш по зброї володаря-князя) бачимо як почесну назву для воєака в Слові о полку Іго-

<sup>1)</sup> Дяв. т. I с. 301.

<sup>2)</sup> Куип. Codex Cumanicus, с. 28.

<sup>3)</sup> В війську Бату, що приступе під Київ (повість про Батигеве побоїще); „Себѣдлѣй богатуръ (вар.: богатырь) и Бурундай богатырь“ В оповіданні про поворот Бату з Угорщини: „Отрядилъ есть на тѣ два богатыря... Манъмаа и Балаа“ Про події 1269 р.: „Василко князь съ богатыремъ воевал землю Литовскую“ (Іпат с. 522, 528, 585). Давнійше назву богатиря виводили з індоєвропейського кореня того що в словах „бог“, „богатий“. Тепер сю фізіологію облишено, але вона відзиває ще з XVI в., як я думаю—в наведених нижче звістці Сарніцького і його поясненню:—богатирі-півбоги.

<sup>4)</sup> Чтенія въ Истор. общ. Нестора IV с. 119.

ревім<sup>1)</sup>. В слові Серапіона, що являє собою теж рід поетичного плачу над погибіллю Руської землі, бачили ми назву „храбрів“ („князій нашихъ воевод крѣпость исчезе, храбрїи наши страха наполньше ся бѣжаша“<sup>2)</sup>). Назва ся приходила також в дописці до повісти про Калецьке побоїще, не пізнійшій від XV в.—що там згинуло „сімдесять храбрів“ разом з Олександром Поповичем“<sup>3)</sup>.

Покійний Халанський пробував навіть довести, що се власне був питомений технічний термін для воєнного, епічного героя, заміщений в сім розумінню пізнішим „богатирем“. Зібраний ним матеріал наших старих памяток переконує, що се справді був дуже популярний в старій нашій словесности епітет воєнного геройства<sup>4)</sup>, але в нім все таки зіставалось загальне значіння воєнної відваги, і скорше хіба для пізнійшої, після-татарської доби можна прийняти се слово: „храбръ“, „хоробръ“ за спеціальний епічний вираз, рівнозначний з „богатирем“, котре його з кінцем XVI віку очевидно заступило. Так в інших варіантах повісти про Калецьке побоїще замість „70 храбрів“ говориться про „70 богатирів“, і пізніше слово „храбрый“ втрачує свій спеціальний епічний характер, витиснений назвою „богатира“, а також „козака“ („молодця“).

Власне кінець XV і початок XVI в. можна прийняти за той момент, коли назва „богатира“ в спеціальнім характері епічного терміна поширюється і на півночі і в україно-білоруських землях. Пок. Владиміров, який звернув увагу на сей текст Четі 1480 р., одмітив також, що в перекладі біблії Скорини Самсон мовиться „богатирем“. Се розповсюдження слова „богатир“ в спеціальнім виключно-епічним розумінню надає особливе значіння випадкам в пам'ятках XVI-XVII в. про пам'ять по богатирях на Україні і Білоруси. Ми не багаті взагалі книжною літературою тих часів, отже навіть такі прості згадки набирають вартости.

Але ми маєм і більше. Маємо ясні вказівки, що у нас жили цілі циклі переказів про богатирів—будемо тепер вживати се

<sup>1)</sup> Дяв. т. II с. 205. <sup>2)</sup> Т. III с. 2. <sup>3)</sup> Т. III с. 82.

<sup>4)</sup> Напр., в вищенаведених парафразах поеми про Рогнідь (II с. 117): «Доряни восвода, хороборъ и наряденъ мужъ». Пор. літописну повість про Ігоря Святославича: «Гдѣ бояре думающе, гдѣ мужи хороборствующи, гдѣ рать полчнныи? гдѣ кони и оружїя многоцѣнныя?» (Іпат. с. 434)—тут ясно, що «хороборствование», як геройське поведіння в бою протиставляється з одного боку «думі» і «нарядови» (діяльності стратегічній), і з другого—маєвим операціям «полчного» війська.

слово в такім епічному розумінню. Вони зв'язувались з ріжними місцями, оповитими легендою, як центрами такої епічної традиції. В переказах, захованих польськими письменниками другої пол. XVI в. таким місцем перед усім виступають Київські Печери — київський некрополь, де спочиває те, що колись було славного, могутнього, „хороброго“ на старій Руси, з чим зв'язувалась пам'ять її минулої слави і будучого відродження.

Польський хроніст Йоахим Бельський, що писав свою хроніку в останній чверті XVI в., подаючи історію загибелі Романа галицького, згадує, що його тіло „Русакі викупили за тисячу фунтів срібла і поховали межі своїми богатирями в Києві“<sup>1)</sup>.

Його старший сучасник Сарніцький, в своїм „Описі Польщі“ (виданім 1585 р.) оповідає про Київ:

Київ старий осідок (резиденція) князів Руси. Те що колись Римляне пустили про північні і індійські чуда, в тім Русини пробують переконати інших про чуда і героїв своїх, котрих вони звуть богатирями,<sup>2)</sup> себто півбогами<sup>3)</sup>. Вони звичайно ховають їх в печерах скель, що як ходи підземні ідуть безконечно — аж до великого Новгороду, як то вони в своїх байках оповідають<sup>4)</sup>. Але се треба признати — і се пілігрими, котрі туди збираються, мають за чудо, — що монахи показують там тіла князів нетлінні. Прикмети сього місця переховують їх без усякого пеування протягом довгих часів. Мешканці пояснюють се релігійно і покладаються на святість місця<sup>5)</sup>.

Отже київські печери, про котрі оповідалися різні чуда, в XVI в. вважались схоронищем різних князів і „богатирів“. Сі легенди з дальшими подробицями знаходимо у пізнішого Гербінія в його книзі: „Святі печери київські, або підземний Київ, в котрім підземний лабіринт і в нім шістьсот літ тому померших святих і героїв греко-руських і нетлінні тіла поіменно і наглядно витягнув з словянського Патерика Іоан Гербіній“. Він переказує і збиває легенди оповіджені в книзі *Florus Polonicus*, надрукованій в Нирнберзі 1666 р., що від київських печер підземний хід іде в Смоленськ, попід Дніпром і попід Дністром, і він весь виложений в середині „литим металем“, „з чого можна зміркувати колишню розкіш сього місця“,

<sup>1)</sup> Kronika Polska вид. 1830 р. II с. 74.

<sup>2)</sup> De... heroibus suis quos boharios, idest semideos vocant.

<sup>3)</sup> Псевдо-учена етимологія автора, чи його інформатора — пор. вище с. 62 прим. 3.

<sup>4)</sup> Fabulantur.

<sup>5)</sup> Вид. 1711 р., при хроніці Длугоша II ст. 1093.



„а будова сього потаємного ходу називається ділом Італіян“. Так само оповідання, що Київ се стара Троя, зруйнована Греками—„до котрої байки додається вигадка, що в печерах київських можна оглядати гігантські тіла Гектора, Пріама, Ахіля й інших троянських і грецьких героїв, нетлінні протягом такого часу“<sup>1)</sup>.

Атанасій Кальнофойський в своїй повісті про печерські чуда, виданій 1638 р., оповідає, що „пани земяне, як тільки приходять до дому печерського“, зараз починають розпитуватися „з великими інстанціями“ особливо про св. Іллю, „як про якогось велетня, називаючи його не знати чому Чоботком (чому вже не Біряревм!) і конче хочуть бачити його велику довжину, — ніби другого Поліфема“<sup>2)</sup>.

Сі записки дають добре зрозуміти, які різнородні перекази, свійські і чужі (з Троянських повістей, з Александрій і бозна ще з яких джерел) чіплялися київських печер і похованих в них „богатирів“. Другий аналогічний богатирський некрополь, менше звісний, бо ще далше положений від сфери проникання „панів-земянів“ і всяких сучасних літератів, описує анонімна записка якогось великоруського паломника, перехована в статті „о градѣхъ и о рѣкахъ и земляхъ“ одного соловцького збірника XVI в.:

„Переяславль Русскій напротив Києва за Днѣпромъ по лѣвой рукѣ Олто-поля, а на Олто-полѣ церковъ стоить мурована велика, на крові св. Бориса, а вокругъ его роцъ березова, а отъ Русскаго Переяславля до Києва 60 верстъ, а тутъ богатири кладутся рускіе по кладищу тому, а кругъ городища того каменія много великаго по всполю, а кругъ городища того озеро Трупезъ, изъ него же течеть рѣка Мцица (читай: Лтица) и пала въ Днѣпръ“<sup>3)</sup>.

Очевидно, се камінне велике, завважене паломником наоколо старої церкви Бориса-Гліба пояснялось або уявлялось йому як велетенські надгробки похованих тут „богатирів“, або може й скаменілі їх останки.

Як бачимо, Україна XVI в., а що найменше — українське Подніпров'є в районі його старих центрів — Києва, Чернигова і Переяслава, були повні памяток про богатирів, які скінчили

<sup>1)</sup> Липське вид. 1675 р. с. 8, 31, 75. Витяги в перекладі в Сборнику матеріаловъ для исторической топографіи Києва.

<sup>2)</sup> Tetaturgema ст. 70. Витяг у Лободи, Рус. богат. зпосъ с. 217.

<sup>3)</sup> Уривок, опублікований Барсовим, Слово о полку Игоревѣ І с. 400.

своє життє то в київських печерах (так в однім з сучасних билинних варіантів), то на різних славних полях битв, як Летське поле під Переясловом — місце прославленої битви Ярослава з Святополком.

Були й імення билинних героїв. Рей з Нагловіц, перший національний польський письменник, в своїм „Звіринці“ — збірнику анекдот, жартів, епіграм, писаним десь при кітці 1560-х років і виданім 1562 р., в епіграмі присвяченій його землякам, подільським магнатам Чурилам, пише: „Якийсь Чурило баламут <sup>1)</sup> був славний в Києві, але теперішні Чурила здасться не його потомки (не подібні до нього): скорше б їх звабив до чогось иншого, але ти, Купидоне, з того не поживишся!“. Очевидно, Рей знав добре Чурила як київського героя — дон-Жуана; не просто тільки згадки про нього як баламута, які ми маємо в теперішніх західньо-українських піснях, а як билинного героя, аналогічного з нинішніми північними билинами. Припускав, видко, і між своїми земляками добре знання сеї билинної теми, коли робив такий натяк на неї, як річ усім звісну.

Кільканадцять літ пізніше Філон Кмита, київський землянин, староста чорнобильський і оршанський, пише під час безкоролівя, що настало з утечею Генриха Вальоа з Польщі, літом 1574 р. з московської границі, з своєї резиденції Орші, — жалується на непорядки в адміністрації, на те що його засипають інструкціями, а не дають ніяких коштів, і каже буквально таке: „Нещасний єсми дворянин, згиб єсми в нендзі, а больш з жалю! Люди на каші переїли кашу, а я з голоду здох на сторожі! Помсти, Боже, государю гріхопадєніє — хто розумієть! Бо прийдець час, коли будець надобі Ілії Муравлєніна і Соловія Будимировича. Прийдець час, коли будець служеб наших потреба“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Czurylo jakis gamrat byl w Kijowie, Lecz zda mi się nie jego to dziś potomkowie; Rychlel by je wyciągnął do czego inszego, Ale panie Wenusku, ty nie masz nic z tego (Zwierzyńiec, передр. 1895 р. с. 137).

Gamrat з італійського camerata, товариш, в дальшій значінню баламут, розпустник. В словнику Лінде: Gamrat fryjerz, gach, der Buhle, Vind. vesuvauz, lubel, ross, волокита. Gamraci, to jest miłosnicy. Oiczyśnę twoję z gamraty, s ktořemіś dziewictwo utracila, pożarle; przetoі jako nierządnicа mówisz.

<sup>2)</sup> Zrzódła do dziejow polskich II с. 287. З огляду, що текст тут однаково надруковано довільною латинкою, я переписую сучасною укр. правописом.

Лист, адресований до литовського магната Остафія Воловича, в приятельським тоні<sup>1)</sup>, і так само свідчить, що серед українсько-білоруського тодішнього панства були добре звісні билинні теми. Не входячи ближше в коментування самої згадки<sup>2)</sup>, поки що вдовольнююсь констатуванням, що український пан знає і вважає загально звісними імена двох билинних героїв і билинну тему про невдячність князя Володимира за службу „Іллі Муравлена“.

Друге свідцтво про нього походить від цісарського посла Еріха Лясоти, що 1594 р. приїздив до запорозьких козаків для порозуміння про операції проти Турків. По дорозі він оглядав Київ та його пам'ятки, і згадує, що йому показували могилу „Іллі Муровлина“ в церкві св. Софії. Він називає його „славним героєм або богатирем (bogater), як вони називають, про котрого оповідають багато байок“. Його могила була тоді зруйнована, „могила ж його товариша в тій же каплиці — ціла“.

„Велетня і богатиря званого Чоботьком“ (Czobotko) він згадує окремо від Іллі — той лежить в печерах. Про нього йому оповідали, що своє ім'я він дістав після того, як вороги напали на нього, коли він обувався, не маючи при собі ніякої зброї. В оден чобіт він взувся уже, другий ще був не обутий; отже вхопивши сей другий чобіт, богатир боронивсь ним і побив усіх ворогів, і з того так його прозвано. Пізнійший Кальнофойський, як ми бачили, каже, що за його часів люди мішали Чоботька з Іллею печерським, але Печеряне відрізнявали їх. Він каже, що з наказу свого старшого він міряв тіло св. Іллі, і переконався, що зростом він не перевищав нинішніх людей (мав шість римських стіп і 2½ части сьомої), а оповідання про його велетенську постать пішли з того, що тіло Іллі лежить в печері в такім місці, що з одної сторони видко його голову, а ноги виступають по другій стороні „земляної стіни“, яка виступає серед коридору печер.

<sup>1)</sup> Ак. Соболевський навіть характеризує його як «сатирическо-юмористическое произведение, имѣющее форму письма» (Журн. М. Н. П. 1889, V, с. 15). Але се така нілже «произведеніє», а лист, хоча й писаний в гумористичнім тоні.

<sup>2)</sup> Трудність її полягає в тім, що Соловій Будимирович в билині не має стор жової служби, і взагалі не виступає товаришем Іллі. Тому було висловлено здогад, що тут мова про Соловія-Розбійника, який мовляв в старших варіантах міг стати, після своєї неволі у Іллі, його товаришем в богатирській службі Володимирові (слід такого варіанта добачається).

В печерських гравюрах, приготовлених для видання „Патерика“ звісним печерським гравером Іллею в 1650-х рр. єсть образок Іллі Муромця, в виді аскета-старця, голого, прикритого тільки плащем, з піднесеними до гори руками, без яких небудь прикмет його богатирства, з написом: „Прдб. Илия муромскій іже вселіся в пещеру прд. Антонія в Кієвѣ, идеже до нинѣ нетлѣнен пребывает“. Московський священник Іван Лукьянов, що звідав Київ 1701 р., натомість знає Іллю як „воїна“: „бачили ми хороброго воіна Іллю Муромця, ростом як теперішні великі люде; ліва рука його пробита списом, рану всю знати, а права рука зложена для хрещення“<sup>1)</sup>.

Що на Україні були також книжні записи богатирських текстів, згадувалось вище — про запись билини про Іллю, списану в XVIII стол. з українського оригіналу. Про популярність сього богатиря на Україні XVIII в. свідчить „Енеїда“ Котляревського, згадуючи між тодішніми фольклірними темами, поруч подвигів Гаркуші та Кармелюка, також і се „як Муромець Ілля гуляє, як бє Половців, проганяє, як Переяслав боронив“. Жемчужніков в 1850-х рр. записує казку про сліпого царевича з епізодом про Соловія-розбійника, що сидить на трьох дубах і вбивав своїм свистом людей за п'ять верстов, та іншими характеристичними билинними подробицями (кінь спотикається — „як не спотикатись, коли везу двох вас богатирів, а третій свиснув“) <sup>2)</sup>. Київський етнограф Трусевич в 1860-х рр. записує оповідання місцевого діда про Соловія приведеного Іллею на князівдвір <sup>3)</sup>. В дальших десятиліттях минулого століття, в 1870-1880-х рр. прибуло ще кілька текстів, в різних кінцях України, з різними епізодами, які приходять в билинах про Іллю <sup>4)</sup>. Найбільший походить з Волині і сплітає билинні епізоди про Іллю з темою казок про Єруслана Лазаревича. Ілля Мурин, селянський син, сидить сиднем 45 літ, поки святі подорожні Петро і Павлю не уздоровили його й дали йому сили в міру; він корчує ліс, добирає коня та зброю і вибирається в путь. Полонить Соловія і привозить його до якогось купця; братається з неназваним богатирем, який кінчить життя в гробі, як Святогор. Решта взята з казки про Єруслана <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Сборникъ матеріаловъ для истор. топографіи Кієва с. 121.

<sup>2)</sup> В Запискахъ о Южн. Руси Куліща II с. 48.

<sup>3)</sup> Кієвлянинъ 1866, ч. 6.

<sup>4)</sup> Бібліографія в замітках Каллаша в Етн. Об. III. 1889.

<sup>5)</sup> Аналіз зроблений В. Мілером в XII т. Етнограф. Об.

Два тексти з Катеринославщини (Александрівський пов). містять тільки історію уздоровлення Іллі (котру дослідники взагалі вважають новішим елементом в сім билинним циклі). В однім уздоровлений Ілля Муромець викорчує поле і загачує деревом річку; через ненависть односельців кидає село, визволяє царівну від змія, що залягав воду, і по різних казкових пригодах жениться з нею.<sup>1)</sup> В другім, дуже короткім і схематичнім він виступає під іменем „Іллі Пророка“ (що зустрічається і в деяких великоруських та білоруських казках). Після уздоровлення і виривання дубів він стає розбійником, і казка переходить на мотив великого грішника та його покути; „тепер його мошні у Києві“—отже оповідання сходить на Іллю Печерського.<sup>2)</sup>

Текст опублікований Руліковским, правдоподібно з Київщини, теж оповідає про уздоровлення Іллі, вибірним коня і зброї, потім стрічу з Соловієм в пущі де нині село Соловіївка (не знати, чи пояснення оповідача чи записувача?). Далі казка переходить на змієборство—Ілля вбиває змія капелюхом, як Добрина, і жениться з царівною<sup>3)</sup>.

Нарешті текст записаний Порф. Мартиновичом від лірника Пашковського оповідає про уздоровлення Іллі Муровця на тридцятім році і надання йому сили в міру; Ілля корчує ліс, дістає коня, а щоб змусити батьків аби пустили його погуляти з Соловієм розбійником, він загачує річку, так що та заливає село. Пустившись в путь Ілля на-сам-перед приборкує розбійників, далі бере Соловія, в дорозі з його поміччю побиває нечисту силу. Завозить Соловія до Києва, до кн. Володимира і тут убиває його за сильний свист, а сам вертає до дому.<sup>4)</sup>

Як бачимо, не вважаючи на всю фрагментарність сих текстів єсть деяка постійність в тих мотивах про Іллю, які виступають в українських оповіданнях, так що не годиться їх вважати безвартісними відгомонами великоруських побивальщин.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Надр. у Еварницького, Очерки по історії запорожскихъ козаковъ с. 169.

<sup>2)</sup> У Сумцова, Очерки історії южнорус. апокриф. сказаній, с. 125.

<sup>3)</sup> Zbiór wiadomości do antrop. krajowej III с. 68.

<sup>4)</sup> Киевская Старина 1904 г., VII. Аналіз цього тексту зроблений Ів. Прохоренком в 13-т. Сборника Харків. істор. філ. тов.

<sup>5)</sup> Так видимо оцінював В. Мілер тексти в порядку нашого огляду 3—6 в своїх статтях про Іллю (Очеркы I с. 379 д.д. див. особл. с. 388); перший з двох катеринославських текстів він вважає „занесеним з Великоросії“, але близше не мотивує свого погляду.

(Не без значіння й самі форми імени Ілли, які в них виступають — як отсей Муровець).

З інших билинних героїв, Олексія Поповича звісної думи про бурю на Чорному морі багато дослідників уважало й уважає далшим розвоєм билинного Альоші<sup>1)</sup>.

Билинний джигун-баламут Чурило виступає в весільних піснях галицьких і подільських:

|                            |                       |
|----------------------------|-----------------------|
| Ішов Журило з міста,       | Куди до тебе зайти?   |
| За ним дівочок триста —    | — Поза гуменю, Ксеню, |
| — Чекай, Журило, пане,     | Не толочи ячменю.     |
| Де твое військо стане?     | Куди Журило ішов,     |
| — У лісі на нивонці,       | Туди ячменик зішов,   |
| При зелененькій ліщинонці. | А куди Ксеня ішла,    |
| — Ой ти, Журило, ой ти,    | Туди пшеничка зішла.  |

(Жовківський пов., Автонович—Драгом. с. 54).

|                          |                                 |
|--------------------------|---------------------------------|
| Гой ти, Джурило, гой ти, | На місті при долині,            |
| Куди ж до тебе зайти?    | При червоній калині.            |
| Ледом, дівчата, ледом,   | Казалась ми тоту брати          |
| В мене горілка з медом!  | Ту що скуловока —               |
| Гой ти, Джурило-пане,    | Одно око до Джурила,            |
| Де твое військо стане?   | Друге до Потока <sup>2)</sup> . |

Імя Дуная в деяких (чернігівських) варіантах весняної гри—парування носить удовець, що шукає собі нової пари між дівчатами:

|                  |                       |
|------------------|-----------------------|
| Посадили удовця  | Приспів:              |
| Посадили молодця | Дунай мій, Дунай,     |
| У середині двору | Син мій нежонатий!    |
| На скамісчці     | Дунай шапочку зронив, |
| Проти дівочки    | Дунай дівочку просив. |

По кожній строфі „Дунай“ кладе шапку коло котроїсь дівчини. Хор відповідає за неї спочатку: „Не твоя, Дунай, слуга, не послухаю тебе!“ Потім: „Я твоя, Дунай, слуга, я послухаю тебе!“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Веселовський, Ю.-Рус. был. II. 380., Лобода Рус. былины с. 49.

<sup>2)</sup> Kolberg Rokucie II, с. 101, 155.

<sup>3)</sup> Записано Оп. Марковичем в Борзенщині—в цитованій статті Драгоманова. В звісній польській монографії про Волинь Стецького згадується в виразах не дуже ясних, без наведення тексту, що в одній пісні „відомій на Вкраїні і на Волині“ співається про „Дуная Селивановича в рудожовтім кафтані і чорній шапці мурмашці—майстра грати на звончатих гуслях“, „на од-

### Східно-подільський варіант:

Дунай танчик виводить  
І на дівчат поглядає,  
Що всі дівки в танку є,  
Тільки нема їдної,  
Як повної рожі.  
Мати дочку чесала,

Чешучи навчала:  
Підеш, дочко, у танчик,  
То не ставай край Дунаю,  
Бо Дунай за ручку хватає,  
Золотий перстень здіймає  
За нелюба питає<sup>1)</sup>.

Але найбільш яскравим останком билинної традиції в сучаснім українським фольклорі зістається все таки повість про Михайла Семилітка і Золоті Ворота, з котрою ми знайомились уже в попереднім і ще докладніше приглянемося їй в дальшім. Вона, цілком ясно, являється прозаїчним переповідженням (подекуди з захованням ритмованих розмов) старого епосу, який в великоруським билинним репертуарі виступає як билина про молодого Михайла, сина богатиря Данила: українські оповідання се те що в великоруським фольклорі носить назву „побивальщини“. Вони звісні тепер в великім числі варіантів, так що їх автентичність і домашність тепер не підлягають сумнівам (в-супереч зусиллям пок. Халанского, що хотів їх представити відгомоном великоруської билини, занесеної з півночі до Київів великоруськими богомольцями). І вони кидають дуже інтересне світло на долю героїчної традиції на Україні, як побачимо далі.

Окрім сих згадок іменних ряд дуже близьких, тільки анонімних подібностей між мотивами української обрядової пісні й казки, з одного боку, і нинішньої великоруської билини—з

---

ній забаві сподобалась йому донька вдови, він заграє перед нею й упустив свою шапку-мурмашку. Дівчина підієсла її і Дунай був ушасливлений тим“. Не знати чи був справді такий текст, чи се коментар до описаної вище гри, викомбінований гіпотетично.

<sup>1)</sup> К. Стар. 1904, IV с. 16. Розмір очевидно попсований. Могло бути щось таке:

Дунай танок виводить,  
Дівчат оглядає,—  
Всі дівчата в танку є,  
Їдної немає—  
(Тої що хороша)  
Як повная рожа.  
Мати дочку чесала,

Чешучи навчала:  
Підеш, дочко, у танець,  
Не стань при Дунаю:  
Дунай ручку хапає  
Злотий перстень здіймає (2),  
За нелюба питає.

Часто пісня співається без імени Дуная, замість того напр. „Туман“, див. збірку Ястребова з Херсонщини, с. 94.

другого, ми бачили вже в попереднім<sup>1)</sup> і ще побачимо. Фольклорний матеріал, що нанизувався на певні образи-постаті й події, які захопили творчу уяву, і ті поетичні загальні місця, котрими виповнялись рямці епічного оповідання, перед нашими очима цілі досі в поетичнім українським інвентарі. Пок. Драгоманов, виясняючи сей факт, вказав на се також, що новелістичні теми билин в великім числі виступають в українських балядах<sup>2)</sup>).

Матеріал отже зістався. А поруч нього в свіжій пам'яті живе сама ідея богатирства, що колись оживляла й групувала його навколо себе—навколо своїх „богатирів“: технічної назви для героїв сеї епічної верстви, які в інших верствах її виступали під назвою „молодців“, „лицарів“, „козаків“<sup>3)</sup>. В попереднім я навів кілька переказів, які ілюструють сю свіжість богатирського образу серед українських мас другої половини минулого століття<sup>4)</sup>. Найбільш яскраве оповідання, записане на Чернигівщині Лоначевським в 1860-х рр., справедливо оцінив уже Драгоманов в тій же статті про пережитки богатирського епосу на Україні; я відложив його до сього розділу і наведу тут його в витягу:

Коли ви кажете, що то такий кінь був, що в дванадцяти насилу держали, то то непевний кінь був, не простий, а богатирський. А такий кінь зроду не вдержиться у простого чоловіка, а як прийде йому уремя, безпримінно втече і знайде собі хазяїна-богатиря. Ото ж є у нас москаль одставний, так він ходить на заробітки у Чорноморії і розказував штуку про сев... Був між нами один, Бог його знає відки: скільки не розпитували, не казав. Чоловік як і всі люде, і косив так як усі. Тільки було як посядемо їсти, так він зроду не сяде вкупі з людьми, а набере собі хліба там і всього, та сяде оддалік і їсть. От косили ми, каже той москаль, неділь три чи що, аж якось біжить проти нас кінь, та такий, що я, каже москаль, увесь світ сходяв, а такого доброго коня не бачив. От отаман і каже „А ну, хлопці, піймаймо сього коня, то певне буде нам од когось на порцію!“ От ми всі до коня. А той чоловік: „І не

<sup>1)</sup> В т. I с. 224 і дд.

<sup>2)</sup> Цитована стаття: До питання про сліди великоруського богатирського епосу на Україні. Розвідки I.

<sup>3)</sup> Не що давно пок. І. М. Каманін в спеціальній студії пробував в козацькім епосі визначити перехідний тип козака-богатиря: Українські богатирі козацької доби, київські Записки т. XI. Я сподіваюсь ще повернути до сеї теми.

<sup>4)</sup> Див. в т. I с. 301-2, 314-5.



турбуйтеся, каже, дурно: не піймасте ви сього коня; опріч мене нікого він не підпустить!“ Ми в регот, та все таки до коня. Оступили ми його, чоловіка в двадцяти, давай підступать, а він як вискалить зуби, як зарже—наче грім прокотивсь, та на нас! Ми в ростіч, а він через так і перелетів, наче птиця, та одбіг трохи і став як укопаний.

„А що, братя, каже той чоловік, піймали?“—„А ти піймав?“ питає отаман. „Я то піймаю“—„Гляди ж“, каже отаман,—„не піймаєш, то лопаток спитаєш!“ А отаману та й нам досадно, значить, що ми всі не піймали коня, а він береться.

От той чоловік іде до коня—той стоїть як овечка! Підійшов зовсім взяв за гриву, по шиї, по голові гладить всміхаючись. Стоїть кінь. Погладив так та й каже: „Здоров, товаришу! Довго я ждав тебе, та таки дождався! Тепер, каже, не розлучимось!“ А кінь на це як зарже, та так прегарно, приязно. „Ну, погуляй же“, каже. Та до нас (а кінь стоїть): „Ну—каже на хазяїна,—тепер нам треба розсчитатись, та й роспрощаємось!“

А він, значить, грошей за роботу ще ні копійки не брав. Хазяїн давай було просить, щоб зостався, так ні! „Не можна—каже, прийшов мій час, треба йти, куди мене Бог посилав“.—„Пошли ти, каже на хазяїна, купи півтора відра горілки на мої гроші, випемо на прощання!“ От узяв один там два бочонки: один в піввідра, другий відерковий, сів на хазяйського коня, в мент придув з горілкою. От той чоловік узяв піввідерковий бочонок,—„Отце ж мені, каже, братця, порція, а це вам“. Та й дав нам відрове барильце, а сам одоткнув воронку, притулив рильце до рота, закинув голову та так духом піввідра й видув. „А закусувать, каже, не буду! Не хочу вас обижать, бо як почну сії порції закусувать, то не стане усього того хліба, що вам хазяїн наготовив“. Та кришечку хліба і кинув у рот. „Ну, тепер, каже, прощайте!“ Та прийшов до кова, взяв його за гриву, та так без сідла і гнуздечки й сів. Кінь як стрибне, так усіма чотирма ногами по копцю й вибив, у коліно заглибоко, та й пішов далі. З півверстви ми його бачили, а там і счез, Бог його знає, де й дівся.

От ми, каже той москаль, пішли по сліду, аж усюди так і знать: де ступне той кінь ногою, так конець у коліно. Так з півверсти слід був, а далі вже й не знать нічого. А він, значить, горою пішов, на крилах, бо богатирські коні крилаті.

Значить той чоловік був прирощений богатир, та коня йому до якого часу не було. А вони без коня нічого. От він і був так як простий чоловік: і косив й все робив, як і всі люди. А прийшов його час, найшов його той кінь, що йому приділен,—от він і пішов на своє місто, на службу... Кажись, десь на границі, чи зміїв стережуть, чи Бог його знає.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Малор. преданія, збір. Драгомановим, с. 252.

В 1870-1880-х рр. звернув особливу увагу на переживання ідей богатирства між українським народом пок. Манжура. Його оповідання про богатирів збирані в полудневій Україні, головню на Катеринославщині.<sup>1)</sup> Я наводив з них де що вже попереду (І. 301), тепер додаю ще деякі характеристичніші:

Поздоровляв нас батюшка з богатирем.—„Я, каже, як він причащається, не можу видержати його духа. Як наведу причастія півчаші, так вона стане повна, а як трохи не повну, так верх вижене—тільки що не пролеться“. Піп і зна, хто такий той богатир, так йому заперщено людям казати. Отож батюшка сказав нам, тоді і люде стали помічати, як той богатир шуткував. Раз такого дубка, що на млинове крило на рамена годиться, нагнув до землі, привязав кобилу до вершечку та й пустив... Та була у нас за селом могила, а на ній млин стояв; так він було візьме млиновий камінь, витягне з млина та й котить з могили, а тоді настромить на кілок, підвихне на плечі та й несе на могилу. Так хтось підгледів, він з того часу і пішов на острова.

Пройшла раз у степу буря, усе чисто порозвертала, і тільки люде сіли полуднувати, дивляться, аж іде до їх чоловік, так наче у манахеському одіянію, у наряді (зброї) і коня веде. „Що, питає, ви тут нічого не бачили?“—„Ні, кажуть, була тільки страшенна буря“.—„Знаю, каже, вже він далеко, та я його дожену“.—„А чи нема у вас води напитись?“—„Та он баклаг“—„Цього мені мало“. Та пішов до барила, як узав його за утори та трохи усього не випив. Тоді попрощавсь та пішов собі. Люде і бачили, як і на коня сідав, та не угледіли, де і дівся.<sup>2)</sup> Пішли його слідом, так де ступив кін, або він, так скрізь яма у пів-аршина. Це ж богатир на своїй черзі упустив змія та й гнався за ним, а він поперед його бурею пройшов.

Раз люде ночували в лісі. Сидять, гріються біля вогню, а ось підїздить до них чоловік верхи, так у куцоу одитий і весь в оружжі, а кінь у нього хоч і не великий та здоровий. І пита він тих людей: „Чи не бачили, ніщо тут не бігло?“—„Ні, кажуть, не бачили.“—„Ну та я його, каже, дожену“. Та витяг люльку—так у добрі два кулаки, закурив, та як подавсь, аж ми, кажуть, полякались! Копита у коня,—як добра покришка. Оце як стрибне, так землю у дерево за-звишки й кине, і кине! То ж богатир десь за змієм гнавсь.

Раз у Дурасівських плавнях, вище Каховки—а там Дніпр на шість верст розливається, плив у половодь богатирський кінь у наряді. Зібралось тих робочих може чоловік із 300, щоб того коня піймати, так де тобі! Тільки до берега доплив, та як

<sup>1)</sup> Друковані в Київській Старині 1837 і дд., Живій Старині 1892, Етнограф. Обзорѣніи т. XIX, Сборнику харьк. истор. фил. общ. т. II.

<sup>2)</sup> Низше побачимо сей самий епічний вираз в билинній матеріалі.

перснув, так таку хвилю погнав на берег, що трохи усіх не потопив, та тільки його й бачили. Це його богатир визивав, а він до його і добивавсь.

П. Смола (Куц), що збирав перекази про богатирів в полудневій Україні на початку цього століття, констатує ту ж живучість народньої пам'яті про них, і так характеризує типові погляди на богатирство:

Матір'ю богатиря буває звичайна жінка, найбільше вдова, неодмінно дуже гарна, а до того ще чиста й непорочна душею. Батьком же неодмінно буває богатир. Він літає (в нього кінь такий що завше літає, хоч крил і не має) до вдови о півночі, коли всі люди сплять. Богатир родиться таким, що відразу вже розумів все, що розуміють тільки дорослі люде, але ні сили свої ні розуму він не має виявляти до 20 літ (менше варіантів каже, що до 30). Одночасно з ним родиться і коняка для нього, бо звичайні коні його не в силі понести. Також одночасно родиться для нього й змії. Коли богатиреві буде 20 літ і до того часу ніхто його не визнає хто він <sup>1)</sup>, то для його богатирської сили буде іспит: він мусить сісти на коня, який сам до нього в той час прибіжить; і їхати на яку небудь могилу—там його буде чекати змії. Коли богатир полетить битися з змієм, то змії знаючи, що йому смерті не минути, часто тікає, летить у повітрі, й люде часто його „бачуть“. Коли ж буває місячно, то бачуть також і богатиря, що женеться ззаду, де далі то ближше. Б'ються ж вони на землі, неодмінно на могилі. Коли богатиря до 20 років не пізнали, тоді змія він неодмінно подолав. Але ж як трапилось, що він не оберігся і стало відомо, хто він такий, то в ту годину, коли його пізнали, він мусить іти зараз битись з змієм. Тут оповідання не хоче сказати, що змії побиває богатиря, а каже, що „обидва попадали мертві, добившись до краю“. Як тільки богатир убіє змія, то тоді він летить просто „на гори“, де збираються всі богатирі—де й буває їхнє кішлю. Гори сі такі високі, що з них буває видно всю країну, за життям якої вони й стежать. Цікаво, що богатирі вартують на горі по черзі, що нагадує „заставу богатирську“, про яку кажуть у билинах. Вони найпевніші оборонці рідного краю (якого краю саме, не згадується)—без них нас посіли б усякі вороги (се підкреслює кожне оповідання). Ї оповідання, що задунайська війна тільки через те скінчилась щасливо для Росіян, що туди полетіли трохи не всі богатирі і невидимо рубали Турків.

От деякі з поданих ним текстів:

До вдови в Качкарівці, Херсон. повіту, став літати богатир. Коли вона родила від нього сина і понесла до причастя, то як

<sup>1)</sup> Паралельно і змії також не може бути підгледений, інакше не виріс би—про се особливо в переказах гуцульських.

мале дихнуло на попа, так він ледви встояв. Потім несподівано той удовенко незвісно де подівся, а коло його двору була вирита яма в сажень завглибшки. Се так вирвалася земля від копита богатирського коня, коли він метнувся у повітря.

В селі Меловому теж на Херсонщині, у одного чоловіка був жвавий хлопчина, з яким батько завше рибальчив. Коли він став уже парубком, то батько його взяв з собою на лиман тягати невода. Невід був такий здоровий, що ледве тридцять чоловіка могли його потягти. Один раз тягнули зимою по льоду. Був дуже холодний вітер, а тягти доводилось проти вітру. Як найжвавішого, мелівського парубка поставили попереду. Всі поодвертались од вітру та й тягнуть собі абияк, а далі дехто почав пускати, а невід усе йшов. Тоді дехто давай навмисно кидать—а невід усе йде. Кинули всі двадцять дев'ять чоловіка, а той мелівський один усе тяг. Тоді всі як крикнуть з дива. Він почув, оглянувся—аж він сам оден за тридцятьох тягне. Всім стало відомо, що се богатир. Він тоді як побачив, що вже його пізнали, кинув і собі ляму, плюнув та й каже: „Отже ж ви мене тепер і зіли!“ Ще, кажуть, заплакав і пішов на високу могилу, що стояла недалеко. Увечері всі бачили, як до тої могили летів змії, страшенно сиплячи іскрами. Ідучи на боротьбу до змія, богатир вирвав собі з землі тридцять-пудовий якір, обламав йому лапи і тим бився з змієм. Але йому не було ще 20 літ, і не доля йому була побити змія. Бились вони так, що земля трусилася. Рибалки цілу ніч не спали, молились за богатиря Богу. Але коли пішли, як сонце зійшло, то побачили, що могилу вороги розрили аж до низу і тут же лежали обидва мертві <sup>1)</sup>.

Та найбільш яскраве свідоцтво живучости богатирських образів в Східній Україні XVIII і першої пол. XIX в. дають ороблення переказів деяких історичних осіб недавнього минулого—особливо Палія, героя такого недавнього часу: кінця XVII і початків XVIII. Хоча ці перекази не вилились в якусь суцільну поетичну форму, зістались в формі кількох розріжнених пісень і оповідань, але вони ясно вказують, що епічні представлення, аналогічні з билинними, були тоді серед нашого народу настільки-ж яскраві, живі й активні, як і в „Ісландії східньо-слов'янського епосу“—Олонеччині.

Палій родиться чудесним образом з попелу або порохна якоїсь велетенської мертвої голови (черепу), знайденої селянином. Здивований її величиною, селянин сказав: „Мабуть ся голова багацько хліба переїла“, а голова відповіла: „Буде вона ще їсти!“ Селянин зрозумів, що се недобра голова, і спалив її, але

<sup>1)</sup> Перекази про богатирів—Записки львівські, т. 103.

донька, помилкою лизнувши того поцілу, заваготіла і родила хлопця—безбатченка. Своє ім'я він дістає через те, що спалив чорта<sup>1)</sup>. За се він одержав від святого, що тоді перед ним з'явивсь (згідно з віруваннями мусів то бути Ілля-пророк) чудесну зброю (рушницю, або меч) і обіцянку безсмертя: обновлювання разом з місяцем. Відти ж, очевидно, походять різні чудесні його знання і здібности, котрі він виявляє потім (хоча в деяких варіантах він доходить свого лицарства у якогось великого лицаря). Він був „знатник“ (знахор)—„тільки по божому“. „Воював не волшебством, а ангельським чином“. „Їздить по чужому війську—ніхто його не бачить, а як гляне кому в вічі, то зроду не видержить“. Міг також підноситися в повітря. Коли йому прийшлося битися з Мазепиним військом, він просто заткнув свого списа в землю (звичайний легендарний мотив),—і від того Мазепине військо стало само себе рубати: не треба було й битися з ним. Поза тим Палій характеризується звичайними богатирськими рисами. Чарка його завбільшки в піввідра. Шабля його важить п'ять пудів. Кінь звичайний його не може вдержати: він перебрав усіх царських коней і вибрав того, що воду возив: „Оцей тільки мене вивозить“. Стріляє він предивно: пустив стрілу в ворожий табір і трапив у печеню, або до миски, до шклянки, що перед Мазепою та шведським королем стояла,—по тім і признали, що Палій прибув, та й пустились тікати. Коли Петро або Мазепа замурував його на 30 літ у стовбі, він чудесно виживав тільки зрідка колись не колись поданим шматком хліба (або по иншому варіанту—одним ріжком табаки). Коли Петро зламав свою обіцянку—віддати Україну Палієві за те що pomoже перемогти Мазепу, Палій пішов „на острови“, і там живе і досі—відмолоджується з кожним новим місяцем: „як місяць нарожується, то й він молодіє; а як місяць старіє, то й він старіє (безсмерте се переноситься далі також і на Палієве військо). Житиме він так до кінця світу, а колись ще зведе війну з царем за простий люд<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Є кілька варіантів сього пояснення імені: Палій спалив курінь кошового, спалив вистрілом Мазепу, спалив чорта-змія; перший найбільш розповсюджений, але вказує на ослаблення епічного образу, останній—найбільш традиційний. До сих оповідань ми повернемо ще низше.

<sup>2)</sup> Ся провіденціальна роль Палія як борця за простий люд особливо яскраво виступає в записях Мартиновича з Шахівки, 1882 р. (Києвск. Стар. 1904, VII). «Цар зняв образ і поцілував, що собственно оддам Гетьманщину

Веселовский і Драгоманов вказали на близькі споріднення епічних мотивів історії Палія з легендою про Константина Вел. (аналогічне сербське оповідання про народини Константина від попідку богатирської голови), та індійські первотвори деяких з цих мотивів,—які, очевидно, довго жили на Україні, перше ніж нарешті були притягнені Палівною легендою. Та для нас тут далеко інтересніші не первотвори, а ближчі паралелі сеї легенди з старшими верствами східно-словянської епіки: перенесення на Палія різних мотивів з легенд про змійборців, про Михайлика, загально богатирських епічних подробиць (напр. вибір коня). Вони дають нам змогу констатувати, що українська творчість XVIII—XIX в. ще вповні вільно орудувала сими епічними мотивами. Їх можна вказати і в переказах про різних популярних розбійників XVIII—XIX в., особливо Довбуша—такого ж демоноборця як і Палій. Але образ Палія зостається останнім найсильнішим, найяскравішим продуктом народньої епічної творчості, і як документ її активності має велике значіння в розумінню богатирської традиції на Україні.

В дальшій нам припадуться особливо ці мотиви змійборства:

Раз виїхав кошовий з Семеном, їздили вони довго і заїхали в таке місце, що тільки одні скелі та пуща. Став при сонці і чистому небі гримати грім, а се архангел Гавриїл хотів убити полоза (змію). Грім ударить, а полоз вилізе з скелі та й засміється. „Еге, отака ловись“, сказав Палій. Ухопив з плеча янчарку, приложився, випалив—і на тім місці, де показувався полоз, потекла смола.—„Іди ж ти тепер, куди знаєш“, сказав йому кошовий—„іди у свою країну і ріж усяку нехристь, бо ти esi чоловік угодний Богу!“ (Київщина).

Сів він і спочива. Ось насунула хмара, став крапати дощ, потім грім, блискавка. Дивиться він на скелю—коли вискакує лукавий. Як загремить грім, він під скелю. Як затихне—він вилізе і гнівить Господа. Семен і дума: „Що ж тепер робить?

Палієві. Семен Палій хотів панів вивести, щоб не було: щоб уся Росія була одна—простолудіє. Ці пани сперше приїздили з чужих земель до нас гроші заробляти, а тепер бач як стало: куди не глянь усе їхне. Так Палій хотів перевести усіх чисто, щоб не було цієї погани. А Мазепа був чужоземець, він хотів усіх сплюндрувати. Цар змолвив перед Семеном Палієм, не дав йому Гетьманщини: клявся та й скриводушав. Палій подався од царя на острова. Він колись буде воювати з царем за простолудіє.

Вар.: Цар пожалів Гетьманщини. Значить, наплодилися пани та жида. Спершу вони приїздили заробляти грошей, та й бач скільки тепер стало їх. Так Палій хотів перевести усіх чисто, щоб не було цієї погани. Кажуть люде, що він живий і досі. Колись його буде ще треба.

Або йому смерть, або мені!“ Тільки що вискочив він на скелю, Семен прицілився і убив. „Ой бий, ще раз бий!“ просить лукавий. „Буде з тебе і раз!“ Він знав, що як випалить вдруге, то побіжить (оживе)... „Коли ось показався дід, старий, старий та білий. І став йому Семен розказувать... Далі показує дід свою рушницю, і каже: „Тут таке цілке, тільки наведеш так і є, давай поміняємось“. Добра, каже Семен, рушниця, а моя ще лучча; я не такого звіря убив“. От дід упять і каже: „Ну, коли мінять не хочеш, то дарую я тобі і цю рушницю, за те що убив сатану, тільки шануй її! Будеш ти мінятися як місяць: місяць зостаріється—зостарієшся і ти; віjde молодик—будеш молодим і ти... Сказав се дід і Бог зна де дівся—бо не простий чоловік він був, а святий апостол. (Катеринославщина) <sup>1)</sup>“.

Паралельно з епічною ідеалізацією Палія його противник Мазепа переходить в страшну нелюдську істоту теж з надприродними прикметами. Коли Палій доганяє Мазепу й пробиває його списом, Мазепа прожер оден спис, другий і третій—аж двадцятим списом Палій (Плаха) забив його, спалив його і попів по світу розвіяв. На горі Мазепа повно кісток—все се люде загублені Мазепою, т. д.<sup>2)</sup>.

Аналогічні епічні мотиви можна визнати в легендарній історії Довбуша, такого ж демоноборця як і Палій:

Довбуш як був хлопцем то служив у ґазди за вівчаря та й пас вівці. Але до овець приходив десь медвідь та й халав по одній. То вже так докучило Довбушеві, що він раз став ся скаргувати ґазді, аби того чорного котюгу (собаку) не пускав, —бо як ще раз захопить коло овець, то вбє: він гадав, що той ґазда має такі котюги. ґазда каже: „Не бійся, вбий; я тобі нічого не скажу“. Раз він присокотив (підстеріг) і ймив того котюгу (медведя) живого, та й склав усі ноги до купи, та й приніс ґазді. ґадза як уздрів та й каже: „Що хочеш за се?“, Нічого не хочу, ино дайте мені ваш кріс (рушницю)“. ґадза дав йому кріс, а той з того кріса стріляв кожду звірь, птаху, лишь людей не бив. Аж раз ударив дощ, він став під смерекою коло скали. А в тій скалі була печера: наколи блисло, то з печери вибігав гей (як) чоловік чорний—виголився (показав голий зад) та й ховався в печеру; грім ударить—а то пусто (даремно) в скалу.

<sup>1)</sup> Тексти зібрані В. Калашем—Етногр. Обзор. II с. 108, 110, 115.

<sup>2)</sup> В. Калаш, Палій и Мазепа въ народній поезіи. Етнограф. Об. П. 1889 (тут старша література і перегляд текстів). Драгоманов, Політичні пісні україн. народу, I, і Словянські оповідання про народж. Константина Пол. передр. в III т. „Розідок“. Веселовскій, Южнорусскія былины, VIII: Царь Константинъ въ русскихъ и южно-славянскихъ пѣсняхъ, Мелкія замѣтки къ былинамъ, Жур. Мин. Нар. Просв. 1889 З новіших публікацій текстів особливо Мартановича, К. Старина 1904, VII.

Так вихоплювався той з печери кілька раз. Він (Довбуш) ся придивив та й склав ся з креса, націлився та й убив. Дивиться — а то лиш покотилося. Він ся наблизив — а то чорний чоловік. „Господи може то такі люде чорні, а буду мати гріх, що вбив?“ Аж підійшов чоловік сиденький, а Довбуш так ся верг (кинувся), що впав до землі — гадав що то дедьо (батько) того що він убив<sup>1)</sup>. Але той сиденький чоловік каже: „Не бійся, ти біду (чорта) вбив, вона до того Богові глумилась, та й багато громів нагрималось та й не вбило; що хочеш у Бога, що ти його біду вбив?“ Довбуш каже: „Нічого не хочу, лиш аби над мене не було дужчого, буйнішого, жвавішого, аби мене не ловились (не чіпали) ні кулі, ні залізо, ні вогонь, і хочу аби я ніколи не вмирал!“<sup>2)</sup> Але той чоловік сиденький каже: „Сус Христос був Бог та вмер, то й ти вмиреш — але будеш доти жити, доки сам захочеш! Як схочеш смерти, то згинеш від ярої пшениці, від золотої (вар.: срібної) кулі і від золотого волосу, що у тебе на голові — як над тим дванадцять попів дванадцять служб одправлять. Тою кулею, тою ярою пшеницею і тим золотим волосом що у тебе на голові можна тебе застрілити під праве плече, — під ліве плече не застрілять тебе“. Тоді той дід викроїв з хробаки ямку, поклав там кулю й яру пшеницю, а в голову дав вирости золотому волосові. — „Іди і за це нікому не кажи — як скажеш то загинеш!“

(В однім з вар. Довбуш потім вертає до стада, і як пастухи з нього почали глузувати як давнійше, він кинув одного за другим до гори як камінчиками і так показав свою силу).

Пішов відтіль Довбуш світами, гостив усяко. Раз імали його Угорці та й варили його в зерівнім (мідянім) кітлі в суровиці (соляній ропі), а він собі грав у фльояру: його не парило, сміявся. Його стріляли в рот, а він харкне в жменю, вихаркне в кулю та як верже у того чоловіка, що його стрілив, то на смерть убив.

Дідушкові — богачеві, що похвалився його вбити, він стяв голову, „виніс у Синиці (гора), — де мав свої хати в скалі. Там на ту голову набив залізний обруч, а в обруч поклав каганець, а в каганець поклав діямент, що ще й тепер світить серед його хати у Синицях. Голову завісив на ланцах, що навхрест у тій хаті протягнені від кута до кута. У кождім куті п'ять кітлів червоних, а та голова висить на ланцах посередині, а на ній у каганці світить діямент. До тої хати не можна дійти, бо змії не пускає, а не можна знайти дверей.

<sup>1)</sup> В иншим варіанті чорт дровичься з Богом в виді кози, і вобразі кози Довбуш убиває того чорта.

<sup>2)</sup> В иншим варіанті: „я жадаю, аби я був дужчий над дужчими, смерти аби не мав, ніхто аби мене не міг перебити, ні порубати, ні спалити, ні скувати, ланці аби ся мене не ловили, замки аби мене не спирали, мури аби ся від мене розсипали, пальці аби на фльояру (сopilку) грали“.



Довбуш ходив до Дзвінки, і поклав (збудував) їй хати самі тисові. Раз Дзвінка обіськала його і найшла в його голові той золотий волос і вирвала його. Випитувалась його, від чого мав би смерть. (Довбуш сказав їй, коли вона присягла, що нікому не скаже). Так вона той волос, ту пшеницю і золоту кулю від нього добула і дала своєму Штефанові (чоловікові), аби на тім відправили 12 попів 12 служб всеночних. — Та й на ту памятку ще й тепер на кожній всеночній святять пшеницю.

Кажуть, що він угиб на Угорщині, і там Дзвінка на Угорщині жив. За це що Дзвінка вбив Довбуша, то цар наклав на Угорців таку кару, що тепер ще Угорці платять стільки золота скільки в Довбушів череп увійде. Довбушів череп цар велів викопати: той череп є донині, завеликий такий, що ґелетка (чверть кірця), чи пів ґелетки в нього ввійде. І той череп стоїть у Гутині на Угорщині, і там Угорці змітують золото у той череп, доки не наповниться <sup>1)</sup>.

Порівнюючи ці перекази, не тяжко помітити в них різницю, при певній спільності в обробленню: в східньо-українських переказах про Палія героїчний богатирський стиль виступає далеко сильніше, тим часом як в західньо-українським епосі про Довбуша переважають і нероздільно панують риси легендарні. Палівва легенда дає яскраве свідоцтво живучості богатирського стилю в Східній Україні XVIII—XIX вв.

З другого боку, аналіз великоруської билинної традиції, як ми побачимо низше, цілком безсумнівно відкриває приглушені, стерті й напів забуті, але зовсім ясні що до свого колишнього значіння спомини подій, імен, ситуацій, котрі не де инде як тільки на Україні ж могли вийти в епос і стати тими опорними точками, наоколо котрих творча фантазія колись почала громадити свої загальні місця героїчної повісти. Досліди над билиною, підняті в сім напрямі в останніх десятиліттях, по різних екстра-турах в напрямі мітольоґічного та символічного толкування, або викриття запозичених східніх турецьких тем, принесли дуже багато цінних вказівок що до таких полудневих домашніх, українських елементів.

Вони виявили також інтересні звязки з візантійсько-балканськими ціклями, що могли вийти до билинного репертуару також головно, а часом і виключно—тільки на Україні.

Все се доводить тепер уже цілком ясно, що принаймні дуже значна частина билинного епосу в його первісній формі мусіла повстати на Україні, і тут же жила протягом княжо-

<sup>1)</sup> Гуцульщина V с. 174—7 (скорочую, та справляю діялсктичні відміни).

переходових часів. Коли ж вона тут не дотягла до новітніх часів, так як у Великоросії, на се треба шукати причин в зверхніх обставинах, в яких перебувала традиція, та в її еволюції. На вислідження цих обставин деяке світло кине дальший розслід: коли постараємось вяснити собі, в яких кругах повставав герсичний епос, представлений в нинішній билинній традиції, і хто був його носителем в різних часах.

Нинішні носителі билинної традиції та її походження. Билинна традиція дожила наших часів головно в устах селянства. Рибнікову лише зрідка вдавалося знаходити професіоналів „калік“, які співали „старини“ поруч духовних стихів, що являються їх спеціальністю: співаючи стихи на відпустках, на кладовищах і ярмарках збирають вони милостину. З билин же звичайно включають в свій репертуар лише деякі, що ближше підходять під стиль духовних стихів. Рибніков небезінтересно описує таких каліків. Старий каліка, якого він викликав через адміністрацію, проспівав йому дев'ять билин і пояснив, що він їх навчивсь від „досюльних“, себто старинних каліків, а тепер їх мало хто знає між каліками; сам він поки був молодший, ходив по селах і заробляв співанням „стихів“, але останніми роками, через старість, доживає у родичів. Інший каліка пояснив йому, що він ходить в своїй околиці по ярмарках і торжках з товаришами каліками, співаючи „стихи“, билин же доводиться йому рідко „сказувати“, бо тутешні старовіри не люблять „мирських“ пісень, в Архангельській же губернії багаті селяне і навіть урядники слухать їх раді. Свої билини він перейняв від столітнього каліки з найбільш глухої сторони Онежського побережжя — з-над р. Моші <sup>1)</sup>).

Сю репутацію старовірів, що вони не люблять билин, збив потім Гільфердінг, знайшовши дуже добрих сказителів-старовірів. Маркову довелося чути таких, що навчилися своїх билин в старовірських скитах, і одна стара сказателька оповідала йому, що по келіях скитських співано „про князя Володимира“ <sup>2)</sup>. Але помічення Рибнікова, що професіональні каліки тільки зрідка співають билини, було ще в більш категоричній формі стверджені Гільфердінгом, який поспішив навіть зробити з того загальний здогад:

<sup>1)</sup> Вид. Грузинского I с. 89. і 91.

<sup>2)</sup> Гільфердінг I с. 11, Марков с. 12.

„Співання билин не розвинулось на нашій півночі в професію, як то було в старинній Греції, в середніх віках на заході, і як ми бачимо в Малоросії, а лишається ділом домашнього дозвілля людей, котрим пам'ять і голос дозволяють присвоїти собі „старини“. Професійний характер має співання духовних стихів, що служить джерелом доходу для старців „калік“ на ярмарках і під час храмових свят; але каліки майже не знають народніх билин. Я стрів тільки одного такого професійного співця, який сполучав з співанням духовних стихів знання билин; але на сі другі він дивиться як на щось другорядне і стороннє для його професії. Але за те майже всі селяне і селянки, що співають билини, понад то знають і духовні стихи, особливо про Олексія чоловіка божого, Єгорія храброго, Аніку-воїна, царя Соломона і Голубину Книгу. Я думаю, що сі стихи вони цінять вище й співають частіше, ніж народні билини“<sup>1)</sup>.

Помічення важні, їх треба належно оцінити.

„Старинні“ каліки могли знати билин більше і виконувати їх в своїм репертуарі частіше. Одначе помічений симбіоз билини і духовної пісні і повільне підпорядкування героїчного епосу духовному репертуарові і пересякання його впливами, се літературний факт не новий, очевидно, і ми ще „повернемось до його оцінки. Поки що піднесемо ще, що збирачі одмічують незвичайний піетизм до билинної традиції у деяких сказителів. Марков оповідає про стару селянку Крюкову, з великим поетичним репертуаром, при тім людину дуже релігійну, що вона вважає співання старин так само як і „стихів“ ділом дуже шановним, і найчастіше співає їх в різдвянім пості. „Перше ніж „сказувать“ старину, вона наперед її обдумує, побоючись, щоб не збрехати, бо як каже: „упустиш або додаси (в змісті, але не в складі старин)—такі прокляті, а стихи—ще гірше“<sup>2)</sup>.

Але на сучасників зробили особливе вражіння помічення, що билини розповсюджені виключно між селянами, і то найбільш статочними і порядними:

„Билини заховались тільки серед селян. Вказували якогось паламаря, в иншій місці дячка, що ніби то знають „старини“; але виявлялось, що паламар оповідає лише якісь казки, а дячок—оповідає анекдоти“.

„Найкращі співці були zarazом відомі як добрі і розмірно заможні хазяїни. Здається, билини складаються тільки в таких головах, які сполучають прирощений розум і пам'ять з порядністю потрібною і для практичного успіху в житті. Скільки разів мені говорено, що я в тім а тім селі знайду такого і та-

<sup>1)</sup> Там же с. 15. <sup>2)</sup> Там же с. 99.

кого старця або коршемного „засідателя“, що потрапить співати різні „історії“; але професійні старці, як сказано вже, знали духовні стихи, а пропиті в коршмі мудрі приходили з запасом пісень більш або менш „разгульних“, та анекдотів більш або менш дотепних, але рішучо ні оден не був епічним рапсодом. З селян, від котрих можна почути билини, багато зовсім не пють вина, а такого щоб був звісний за п'яницю, я не стрів між ними ні одного“.

Однак і Гільфердінг й інші збирачі підносять се, що спеціальні обставини тутешнього селянського життя впливають на засвоєння і розповсюдження билинного знання серед селянства. Билини співаються при хатній роботі і при таких промислах, які вимагають довгого вимушеного вичікування, напр. при деяких родах рибних ловів і звіриного промислу, коли ватага з кількох або й кільканадцяти душ цілими тижнями сидить десь на глухій безлюдді цілком бездільно. Коли трапляється тут людина з билинним репертуаром, її слухають цілими днями й переймають її знання. Про одного з сказителів Рибніков оповідає, що коли він бував на рибних ловах, товариші заступали його в черговій роботі, аби він натомість співав в гурті билини. Дуже підходящо для цього обставиною являється також плетіння сітей, що робиться гуртом, і робота кравецька. Мандрівні селянські кравці що ходячи з села до села працюють цілими днями то в тій то в іншій хаті, не раз являються найкращими рапсодами і провідниками билинного знання. Присутні в хаті діти звичайно найкраще переймають ці співи з маленькості, і тим способом від старих співців вони часто переходять до покоління молодшого о 50, 60, 70 літ, і се разом з вищезгаданим обережним і консервативним пієтизмом до змісту цих пісень сприяє їх захованню в далекій архаїчності. Коли Рибніков записував в 1860-1 рр. свої записи, серед тих співців, що йому співали, жила ще пам'ять великого рапсода XVIII в Іллі Елустаф'євичча (Евстаф'євичча), що вважався найкращим сказителем цілого Олонецького краю, знав безконечне число билин і міг співати цілими днями про одного богатира; не раз селянські збори закликали його співати перед ними, і навіть платили йому за се: „А ну, Ілля Елустаф'євич, заспівай нам билину“ „Положи но полтину, я й заспіваю билину“. „Тут хтось з багатих положить полтину, і стане Ілля Елустаф'євич казувати“. Рибнікову і Гільфердінгу довелося застати ще безпосередніх учеників цього рапсода і його сучасників, що донесли таким чином в значній

свіжості традицію XVIII в. Деякі з них визначились пам'яттю просто таки феноменальною, знали по кількадесят текстів, не раз великого розміру, віршів по 500 і навіть по тисячі, і тільки в глибокій старості починають забувати свій репертуар. Теж саме і по інших місцях. Від згаданої вище сказительниці Крюкової Марков в 1898 р. записав 60 старин, в сумі понад 10.000 віршів!

Ся обстановка, в якій виступила билинна традиція в 1860-х рр., як поезія спеціально селянська. Також той факт, що центром сеї традиції явилися билини про багатиря-селянина, Іллю Муромця, селянського сина з села Карачарова, котрому билинні багатирі дають перше місце, признаючи його моральну висшість і він являється, в порівнянні з ним, якраз носієм вищих моральних і національних ідеалів—бездоганним лицарем їх. Поруч його в верстві так званих старших багатирів, такий же величавий образ ідеального „оратая“ Микули Селяниновича, представника селянської громади, що насмівається з безрадности і претензій князів і дружини.—Сі факти на ґрунті московського словянофільства з його романтичним народництвом і ідеалізацією селянської громади і „земщини“ в противстваленню до аристократії і бюрократії, вплинули на утворення спеціального поняття про билинну поезію, як поезію селянську. Я вище зазначив, що якраз люде словянофільського напрямку були першими збирачами і дослідниками билини, отже під їх впливом і зложились ходячі і дуже поширені представлення про билинну традицію, як творчість специфічно сільську, в котрій селянство звеличало епоху староруського громадського ладу, незакріпощеного селянства, культ свободної індивідуальности й ініціативи, в докір пізнійшому абсолютизмові, неволі й задавленню всякої індивідуальности і громадського почину.

„Нарід тут зіставався завсіди свободним від кріпацької неволі“, писав Гільфердінґ, виявляючи ті причини, які вплинули на особливе захованне билинної традиції Олонецького краю. „Почуваючи себе свободною людиною, руський селянин Заонежа не тратив спочуття до ідеалів свободної сили, оспівуваних в старинних рапсодіях. Навпаки, що могло бути близького в типі епічного багатиря людині, яка почувала себе невільником?“

„Заразом свободний селянин Заонежа жив в глухих куті, що охороняв його від впливів, які розкладають і забивають примітивну епічну поезію: до нього не дійшла ні салдацька кватера, ні фабрика, ні нова мода; його ледви що навіть письменна

людина між тутешніми селянами рідкий виїмок. (Між кращими рапсодами дійсно не було ні одного письменного). Таким чином тут могли затриматись в повній силі стихії, що являються неминучою передумовою заховання епічної поезії: вірність старині і віра в чудесне“.

Розуміється таке трактування билинної поезії, як поезії селянської, або „народної в ширшому розумінню слова“, мусіло викликати резонні поправки. Так уже в 1870-х рр. ак. Ягіч, в цитованій статті, підкреснувши широкі впливи християнської легенди на билинні теми, з огляду на ці впливи висловив здогад, що початок східньо-словянської епіки, представленої билинами і духовними стихами, пішов не з народніх мас, а „від людей добре ознайомих з святим письмом, нечисленними легендами і різними побожними, але апокрифічними повістями, що здобули се знання почасти подорожами та відвідуваннями славних святинь, почасти пильним читанням побожних книг. Сим великоруська епіка відрізняється від епічної поезії інших словянських племен. Ніде християнське не з'єдналось так тісно з національним як тут!“

Недавно сей погляд відновлено в дуже яскравій формі, але з іншої сторони: звісним уже нам великоруським фольклористом, покійним тепер Анічковим. Вказуючи на праці французьких медіавістів, Поля Мейєра і не раз цитованого Жозефа Бедье про залежність старо-французьких епічних пісень (*chansons de geste*) від паломницьких оповідань, він запропонував приложити ці спостереження і до вияснення початків билинних тем. Поль Мейєр звернув увагу на категорію жонглерів-паломників, що проходили по так званій французькій дорозі, котрою ходили паломники з Франції через Альпи до Риму; вони складали пісні, викладаючи в поетичній формі зміст тих легенд, які оповідались в тих монастирях і святих місцях, де приставали і оглядались ці ватаги пілігримів. Цілий ряд старо-французьких епічних пісень з легендарно-християнським підкладом, згадані дослідники толкують як відгомін різних монастирських і церковних легенд, неписаних і писаних. Саму пісню про Ролянда з цього становища вважають за відгомін місцевої легенди, переказуваної в Ронсевальському монастирі, на місці смерті Ролянда, де приставали прочане, що з Франції ходили на прощу до св. Якова Компостельського, і завдяки сьому така мало помітна подія стала темою найславнішого в світі епосу. Анічков поставив питання, чи не належить аналогічно і билинні теми про Володи-

мера, Добриню, Олега-Вольгу, Рогнідь і т. д. виводити з різних фундацій сих осіб, де могли оповідатись про сих героїв героїчні і релігійно закрашені легенди, які потім перекладалися в пісні, більш менш побожного, християнізованого характеру, котрими духовенство пильнувало заступати поганські пісні, співані на пирах і при різних святочних okazіях<sup>1)</sup>.

Інші дослідники намагались походження билинної традиції вивести з кругів дружинно-боярських. Сю тезу поставив апіорі ще Майков в згаданій праці. „Давніші билини не були виключним добром простого люду, як тепер“, писав він. „Восний, богатирський епос виник і тримався з початку в кругу княжої дружини“, подвиги богатирів—се діла дружини, оспівані дружинним епосом.

Сі тези, в звичайній для нього обережній формі, були повторені потім в студії Дашкевича, який ставив своїм завданням дати нову ревізію питання з становища історичної інтерпретації. Пісні складались сучасно з подіями „храбрих“, князів і „витязів“, і співались серед дружини. Ледви чи мали вони загально-народний характер від початку. Величання селянства в билинах про Іллю й Микулу Селяниновича се наслідок пізніших перерібок, котрим билини підпали обертаючися в селянській верстві.

Кілька літ пізніш образowo представив сю еволюцію билини Вс. Мілер в передмові до своїх екскурсів:

„Нащ билинний епос представляється мені грандіозною руїною, великою многовіковою будовою, повною таємничих ходів і переходів, з прибудовами і надбудовами різних часів“, писав він. „В сім будинку жили колись князі, прибудовуючи до нього терени й верхи, прикрашаючи його візантійською мусією й східними килимами. Свого часу побушували в нім Половці й Татари; свого часу жили в нім московські бояре, ночували козаки<sup>2)</sup>, і нарешті в деяких ще можливих для життя закутках примостивсь невибагливий олонецький селянин. І от блукаючи по загадковій руїні археолог надібує сліди різних наверствувань: раз перед ним візантійська фреска, другий—орієнтальний орнамент, або розмальоване склепіння московської палати, або деревляна селянська комора, а в сховках він з здивованнем знаходить цілий ряд прецікавих предметів: тут поруч лежать і колпак землі Грецької, і боева булава 90 пудів, і східній шолом, і яворчаті гуслі і німецькі трубки“.

<sup>1)</sup> Язычество в древняя Русь, ст. 195 і дд.

<sup>2)</sup> Автор розуміє тут московських козаків „Смутного часу“. Будемо далі бачити його здогади про їх роль в розвитку билинної традиції.

Новішими часами сей погляд знайшов собі горячого і завзятого прихильника і популяризатора в А. Келтуялі, який формулу його в таких виразах: „Билевий епос зложився не в мужицьких хатах, як гадають люде, що стоять під впливами народницької мітології, а за столом княжого пиру серед „боянів“ — особливого класу співців-поетів, що виокремився з староруської аристократії“.

Очевидно, тепер, з пізнішої перспективи, дуже тяжко уставити, в якій мірі домішувались елементи християнської легенди при творенні і розвою героїчної пісні, що складалась по горячих слідах події для звеличання її героїв. Згідно з сказаним свого часу про дуже ранні проникання елементів релігійного сінкретизму поміж українську дружинну (і патріціанську) верству, таку домішку можна приймати в доволі ранніх перед-Володимирових часах, особливо елемент фантастичний, чудодійний. Анальогія дружинної повісти, захованної в літописи, — її зверхня християнська закраска, не заперечує сього. В сучасній билині християнський елемент дуже значний, і в значній мірі його треба покласти на паралельний розвій билини з духовною піснею і обопільні їх впливи. В репертуарі каліків могли бути паралельні пісні, які підходили близько до деяких тем і осіб дружинної поезії, виходячи з церковних легенд, страстей і чуд,—таких як ми маємо напр. по Бориса і Гліба, Ігоря Ольговича і т. под. Проте ясно, що основний нерв героїчного оповідання, яке лунає в нинішній билині,—богатирській билині в тіснішій значінню,—таки дружинний! Пісня в кожному разі творилась з дружинного становища, для дружинної аудиторії, незалежно від того, чи її співець був більше або менше вишкolenий в сучасній церковній школі, розпоряжав більшими або меншими засобами християнської легенди і поезії.

Тут в повній мірі можна повторити антитезу світської і церковної творчости, висловлену Кирилом турівським на вступі його слова на собор св. отець:

„Пророки і вітії, себто літописці і піснетворці, прихилиють свої слухи до бувших між царями ратей і битв, щоб прикрасити словами тих, що їх слухають та звеличити тих, що кріпко храбрували і мужествовали за свого царя і не дали в битві плечей ворогам,—їх вінчати славою і похвалою. Тим більше годиться нам хвалу до хвали приложити хоробрим і великим воеводам божим, що кріпко подвизались за сина божого, свого царя, а господа нашого Ісуса Христа“.



Отже коли церковні вітії й піснотворці славять святих, літописці і складачі героїчних пісень величають своїх героїв в кругу їх самих і їх товаришів. Образок, правдоподібно, відповідає дійсно сим двом сучасним аудиторіям—церковному зборові і княжій грядниці, де творяться паралельно два великі словесні циклі нашої старини, від котрих походить билина і духовний стих.

Образ віщого Баяна змальований Словом о полку Ігоревім, як він підносить руку над „золотими струнами“, вибираючи в мислях своїх тему прославлення котрогось князя чи героїчного діла, ми повинні доповнити, очевидно, збором слухачів, зложеним з таких князів і дружини—до котрих звертає кінцеву „славу“ автор Слова (Здрави князи и дружина, побарая за христьяны на поганья плъки! Княземъ слава и дружинѣ!).

В нинішній билині (про Добринін виїзд) заховалась подробиця, яка посередно дає нам зрозуміти, хто був носителем справжньої, високого стилю гербїчної дружинної поезії. Були то самі члени вищої дружини, наділені відповідним поетичним і музикальним хистом і уявним потрібною технікою.

Коли Добриня перебраний за скомороха приходить на весілля своєї жінки з Альшою і дістає посліднє скомороше місце, на печі,—він своєю високою грою зараз же дає пізнати присутнім, що перед ними не скоморох, а оден з їх же товаришів, з високої дружини:

„Скоморошина тим місцем не погордував, скочив на піч муравлену, заграє в гусельки яровчаті, грає то він Добриня у Київї, а виїгриш бере у Царгороді, а від старого до малого повигравав поіменно (вар.: грає в Царгороді, а на виїгриш бере у Київї. Грає в Київї, співає від Єрусалима. Струну натягнув наче від Київї, другу від Царгороду, третю від Єрусалиму—тонці повів великі, приспівки приспівував з-за синього моря. Перший раз грав від Царгорода, другий раз грав від Єрусалима, третій раз став награвати, все своє походження розказувати). Всі за столом позадумувались, всі тої гри позаслухувались, всі за столом та заговорюють: „Не буде то удала скоморошина, буде то дородний (родовитий) добрий молодець, свято-руський могутний богатир“.—І Володимир кличє його з печі зайняти місце за столом між його богатирями—одно з „трьох любимих місць“<sup>1)</sup> одно коло князя, друге против князя, третє де сам захоче!).

<sup>1)</sup> Гільфердінг ч. 5 (ст. 988 дд). Рибніков ч. 26, 41, 129, 178. Кірсевський II. с. 37.

Отже справжній співець високого героїчного стилю, обізнаний з героїчними темами так щоб оспівати всіх поїменно,—се міг бути тільки оден з своїх, з тої ж високої дружини, а не з мандрівної скоморошої братії.

Тут на місці буде нагадати, що і в наших величальних піснях гуслі виступають нерозлучним товаришем старинного князя чи боярина,—як бандура подорожня подругою пізнішого козака. „Княгня Іванко“ „на головочці сокола носить, в правій рученці коничка водить, в лівій рученці гусельки носить“<sup>1)</sup>. Одним з улюблених мотивів обрядового величання се образ „молодця“, що сидить в наметі, чи в золотій хаті, на золотім кріслі, красно грає, ще краще співає, а деякі варіанти заховують і ту подробицю, що за столиками сидять „панове“, „а перед нього гордовиночка, царева дочка, вигинається, вихитається, свого пана випитується“,—„хто його навчив так красно грати, ще краще співати“. Образ ослаб і деталі його потемніли не раз до того, що назва музичного струменту (віргани, китара і под.) в деяких варіантах прийшла в „карти“ („у карти грає, красно співає“) <sup>2)</sup>. Але проте не тяжко пізнати первісний мотив „молодця“, який чи то сам на самоті, як Гомерів Ахіль, чи в товаристві за пировними столами грає і співає, збуджуючи загальний подив.

Професійні співці, об'єднані в пізнішій північній традиції загальною назвою скоморохів, переймаючи і популяризуючи сю героїчну дружинну поезію, мовчки признавали, словами вищенаведеної билини про Добриню, що вони не можуть дорівняти своїм дружинним первовзорам: не можуть утримати дружинний епос на його первісній висоті, широті поетичного і політичного світогляду. Що в таким разі понуджувало їх виносити дружинну пісню хоч би в таких недосконалих формах з княжих і боярських дворів і передсінків в широкий світ, між міський і сільський люд? Очевидно, мотив міг бути подвійний; сі пісні, їх теми і форма цікавили ширші круги людности, котрим княжі пири не були приступні; а друге — скоморохи чи инакшого імени професіонали були чим багаті тим і раді: давали людям той репертуар, який був в їх розпорядженню, а в сім репертуарі дружинний епос був одною з найважливіших складових частей.

<sup>1)</sup> Т. I с. 296.

<sup>2)</sup> Етногр. зб. XXXVI с. 73 дд.

Пок. Кірпічніков свого часу<sup>1)</sup>), аналізуючи пізніші московські відомости про скоморохів, висловив цінний здогад, що ватаги сих скоморохів в своїх початках могли бути княжими та боярськими двірськими трупами. Він клав при тім натиск на те, що скоморохи в своїм початку були власне театральними трупами, перейнятими в Візантії, відмінно від співців та грачів місцевого походження, але в сю сторону його здогадів я тут не вхожу. Натомість хочу скористати з зробленого ним помічення, що в московських уставних грамотах, які надають привілегованим сільським громадам право не пускати до себе скоморохів, сі артисти виступають всуміш з княжими і боярськими людьми: посланцями, конюхами, псарями і под. Сільські громади звільняються від обов'язку гостити і утримувати скоморохів, так само як і всяких княжих і боярських двірських людей — „прошатаїв“. Вони забезпечуються однаково від насильних представлень скоморохів, як і від тих „боярських людей“, які приїждять „незвані“ до них на пири і братчини (на храм): громадам дається право не приймати ні тих ні сих, і безкарно виганяти їх від себе, або арештувати і відставляти до великокняжої адміністрації. Кірпічніков нагадав ще один аналогічний документ: чолобитню боярських скоморохів — двірських скоморохів одної з старих княжих династій московських великих бояр: годі в першій пол. XVII в. сі скоморохи „для свого промислу“ ходили по світу і заробляли досить великі гроші як на той час. Збираючи сі факти до купи, він пригадав аналогічні сучасні явища західні: трупу англійського лорда-камергера (до котрої належав Шекспір) й інших магнатів. Сі трупи для зарібку їздили по містах і селах, користуючи з протекторату своїх могутніх хазяїв, і теж більш або менш „сильно“ (силоміць) експлуатували провінціальну публіку. Пригадка влучна. Отже скористуємося цими московськими пережитками XV-XVII в., щоб витягнути з них деякі вказівки для наших старих звичаїв.

По всякій правдоподібности на княжих і так само великих боярських дворах (згадаймо старе суперечство родини воеводи Генецького з династією Ігоря, що лишило такі цікаві сліди в нашій традиції)<sup>2)</sup> поруч властивих великих співців — поетів,

<sup>1)</sup> Къ вопросу о древне-русскихъ скоморохахъ, Сборникъ отд. рус. яз. т. 52, 1891.

<sup>2)</sup> Див. т. II с. 136 дд

які засідали на почесних місцях пиру чи трапези, як рівні з рівними, і вели провід в дружинній творчості: давали їй вірці й високі приклади, мусіли бути в великій кількості співці-професіонали, які переймали сі вірці, помножали їх своїми варіантами, робили їх популярнішими, приступнішими для ширших кругів. Вищі категорії цих професіоналів знаходили місце в високім товаристві князів і бояр, коли не траплялось поета вищепоставленого, або доповняли своїми продукціями їх виступи в програмі пиру. Вони ж помагали князям і боярам заповняти сірі будні їх існування. В нудний слотливий день, в безсонну-ніч вони давали розривку своїми оповіданнями, співами, штуками господареві, членам його родини, його близьким товаришам. Звісне слово про милостию, описуючи життя богача, чи то місцевого старо-руського (коли сей епізод був місцевого походження), а в кожному разі приподоблюючи його до місцевих звичаїв<sup>1)</sup>, згадує і про те, як то такий богач, лежучи на розкішнім ліжку не може заснути, і тоді „одні гладять йому ноги, інші гладять по бедрах, чешуть плечі, інші оповідають байки і всілякі сміхи, інші грають“<sup>2)</sup>). В добре звіснім двірським обиході пізніших московських бояр, князів і царів, що підтримували у себе старі звичаї Київської Русі, звісні спеціальні казкарі, оповідачі і співці, що мали своїм обов'язком забавляти своїх панів, особливо довгими зимніми вечорами або безсонними ночами.

Низші категорії цих професіоналів служили таким самим потребам розривки й забави молодшої княжої і боярської дружини, служби і челяди. Скільки такої професійної словесної братії мусіла бути велика, більш ніж треба, і цілком природно, що низші категорії її з давніх давен шукали „промислишка“, в додаток до невеликих приходів, які сі забавники низшої марки діставали на дворах своїх патронів. Ходили для того в районі влади чи впливів своїх патронів, по містах і селах, звані й незвані з'являлись на пирах і братчинах, на рокових святах, празниках, весіллях і похоронах. Хоч не хоч казали слухати своїх пісень і оповідань, дивитись їх штук і випрошували за се ріжний гонорар в грошах і натурі.

<sup>1)</sup> Про се слово дав. історію України III с 396, тамже і витяг з нього.

<sup>2)</sup> Інни бають ему или гудуть ему, вар.: инни гудуть, инни бають ему и кощонять.

Вони зливалися таким чином непомітно з вільними майстрами того-ж куншту: штукарями, грачами, співаками, ворожбитами і знахарями. Переймали їх репертуар, навзаєм передавали їм свій, і разом з ними кінець кінцем покрилися спільною назвою скоморохів. Але все таки дуже довго для сієї категорії — популяризаторів дружинного репертуару, опорною базою, захистом і покровом служили двори, резиденції, уряди й титули їх патронів, князів і бояр, йменням котрих вони „прошатали“ і змушували слухати свій репертуар, в котрім не дружинним людям, не боярській челяди може й не все було так дуже близьке й інтересне, щоб воно само собою викликало зацікавлення й послух, давало утіху й насолоду.

Отже коли після татарського погрому княже й боярське життя було підірване на Подніпровю і княжо-боярська верства стала в значній масі виходити відси на захід і північ, — тож і такі двірські, або взагалі чимсь звязані з дружиною верствою групи забавників мусіли мандрувати туди, а з тим і їх репертуар, поскільки не був присвоєний вільними співцями і людиною, мусів слабнути і зникати на старих місцях. На півночи-ж, в Московськім царстві взагалі, прийшла на них біда з тим, як воно почало централізуватись і бюрократизуватись. Уже московський „стоголовий собор“, середини XVI в., підніс дуже різко проти них свій голос, століттям же пізніше, в 1640-х рр. прийшла нагінка скоро і немилосердна. Московський уряд наказав скоморохів з домрами, з гусями, з волинками (козою) і з усякими грами в дома до себе не закликати, з медведями і сучками не танцювати... ніяких бісовських див не творити... богомерзких і поганих пісень не співати, самим не танцювати і в долоні не бити і ніякої бісовської гри не слухати, кулачних боїв між собою не робити, на ніяких гойдалках не гойдатись... „личин“ (масок) ніяких на себе не накладати, ні кобилок бісовських і на весіллях безчинства і поганого говорення не чинити. Де знайдуться домри, сурми, гудки, гуслі, маски („харі“) і всякі гудебні бісовські сосуди (інструменти) — ті відбирати й поламавши ті бісовські гри палити. А котрі люде від того богомерзкого діла не відстануть і держатимуться далі такого богомерзкого діла, тих нашим указом велено карати: де такі безчинники знайдуться, або на кого таке безчинство буде доведено, тих бити батогами. А котрі (і потім) такого безчинства не відстануть, і знайдуться у них вдруге такі бого-

мерзькі гри, — тих непослушних бити батогами. А котрі від того не відстануть і виявиться така вина втретє і вчетверте, тих вислати в далекі українні городи“<sup>1)</sup>).

Коли того ж часу підпали всякого роду заборонам і репресіям дружини скомороші, чи як би там вони не звалились, — і у нас на Україні. Оживлєннє церковного духу і християнського ригоризму, принесене відродженнєм XVI в., пройшло в широкі круги і безсумнівно відбилось на всім тім, що не встигло вчас покрити себе церковним або моралістичним плащиком. Ми чули вже грізні слова Вишенського против обрядів і забав, які одгонили, на його вибагливий погляд, поганством чи просто — світською утіхою. Не так може ригористично, але загалом також неприхильно настроєні були до світської пісні, забави, продукції й інші діячі відродженої православної церкви, братського руху і реставрованої єрархії України. До схолястичної поезії, театру, навіть жарту і пародії, ставились вони поблажливійше, цінячи в них „свідѣцтво пильности“, „твір науки“, — але до нашої старої домородної поезії не мали ніякого милосердя, не добачаючи в ній нічого позитивного поза свободою вислову, яка їх скандалізувала, і проявами примітивного натуралізму, в котрих вони відчували подих поганства. Отже в міру того, як братський рух, а далі зреформована могилянська єрархія опановували ширші маси, тісно приходилось від нового церковного курсу домородній творчості, в тім і пережиткам старої дружинної традиції тих вільних співацьких дружин. Тим часом як двірські верстви їх вигасали, з тим як останні представники княжих та магнатських родів приймали латино-польську культуру і зневажали останки свійської традиції, — вільні дружини рапсодів, чи співаки одиночки, які ще репрезентували старий скомороший репертуар, бачили, що з ним нема де дітись. Не тільки репресії, але й конкуренція інших форм його забивала. З одної сторони — духовні пісні, що користувались протекцією церкви, з другої — творчість на нові теми, невільницькі і козацькі, котрі знаходили більш інтересу у народі, і по всякій імовірності — більш толерувались релігійними кругами, з огляду на свою чистішу моральність, ідейний аскетизм, котрий відчувався в них — можливо також не без впливу того ж релігійного відродження.

<sup>1)</sup> Указ 1648 р. — И в а н о в ъ, Описаніе госуд. арх. старыхъ дѣлъ 296, у Фамінцина с. 186.

Бо старий героїчний, чи богатырський репертуар — як ми вже можемо його безсумнівно назвати для цього часу, сильно затратив свій колишній високий стиль, переживши кілька століть в скоморошій репертуарі. Його великоруські останки дають з цього погляду інтересні вказівки, якими ми з усією правдоподібністю можемо покористуватись, щоб уявити собі зміни внесені скоморошими продукціями в склад і характер старого героїчного епосу. На цей рахунок треба, очевидно, перед усім поставити грубі, цинічні, масні подробиці, котрі тепер стрічаються в билинній репертуарі, а цілком чужі старому героїчному епосові і повісти (так само новому епосові козацькому). Вони виступають напр. в билинах про Ставра, в опізнаванні його перебраної жінки, про поодинок Добрині з бабою-поленицею, в історії Соломона і Василя Окульевича. Стрічаються в різних інших як цинічні натяки. Сей цинічний елемент безсумнівно скоморошого походження.

Теж саме треба сказати про деякі стереотипові заспіви і закінчення, додавані без огляду на зміст до різних билин, — часом ніби то величного характеру, часом сміховинського, з додатком часом таких же скомороших брудноватих елементів<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ог кілька прикладів:

Нашему хозяину честь бы была,  
Нам бы, ребятам, ведро пива было —  
Сам бы испил да и нам бы поднес.  
Мы, малы ребята, станем сказывать,  
А вы, старички, вы послушайте! К.Ш с. I.

И още на том же на почесном пиру  
Жена мужу говоритъ таковы слова:  
«Все люди сидятъ, будто свечки горятъ,  
«Мой то муж на покрусу сел, —  
«Бороду закусят, ус розлощит,  
«Ус розлощит, глаза витаращит,  
«Глядят на меня, будто чорт на попа,  
«А я на него помилее того!» Р. 85.

Ты тулуп ли мой, тулупчик, шуба новая,  
Я носил тебя, тулупчик, ровно тридцать лет,  
Обломил ты мне, тулупчик, могучи плечи. К. II с. I.

А от така пародія на билину:

Бился, рубился Иван Кулаков,  
Он много полонил киселя с молоком,  
Чашки и ложки он под мед склонил,  
Шаньги, пироги в полон полонил і т. д. Н. 254.

Сюди-ж треба зарахувати ті деякі епізоди стилю веселого анекдоту-фабльо, які ввійшли в билинний репертуар (найбільш яскрава тема — про гостя Терентища давно оцінена з цього боку, але таких епізодів є більше). Так само розширення і поглиблення епізодів характеру казкового, фантастичного, треба в великій мірі покласти на рахунок скоморошої братії, що старалась, очевидно, зробити тими способами цікавішими для недружинного загалу теми чисто дружинного змісту.

Що билинний репертуар перейшов до нинішніх північно-великоруських селянських сказителів з скомороших уст, на се ясно вказує присутність в їх репертуарі пєс не героїчних, гумористичних небилиць, які співаються так як і билини і рахуються однаково з ними „старинами“. Така напр, гумористична пісня про Птиць, про Павука-мизгиря, про старця Ігрімича і под.

Припускають, що скоморохи тікаючи від адміністраційних репресій XVII в., забирались в можливо глухі місця, північної Великої Росії, й тут від них перейняло їх репертуари селянство. Се можливо. Інші переходили, очевидно, на побожний „калічий“ репертуар, затримуючи з билин те лиш, що ближше до нього підходило. Таке саме висортовування репертуару переводили на наших майже очах українські старці, і воно кидає світло на подібні-ж старші зміни. Самій билині, поскільки задержувано її в репертуарі, мабуть часто з тих-же мотивів надавано більш ригористичний, моралістичний характер: вона переходила нову редакцію в напрямі можливого зближення з духовним стихом. У деяких сказителів (напр. Щегольонка) вона має досить сильно виражений такий побожний характер; се пояснюють індивідуальністю теперішніх сказителів, але такі тенденції можливі були й раніш.

Досі нема вказівок, коли ставсь сей правдоподібний, але все ще гіпотетичний порехід билинного репертуару до селян. Через се трудно сказати з усякою певністю, що в теперішнім упадочнім стані билини треба приймати на рахунок не-професійної, селянської верстви, через котру вона дійшла до нас, а що може походити і від підупалої скоморошої продукції. Упадочний же стан нинішньої билини не підлягає сумніву. Він виступає і в формі, і в змісті. В формі треба вважати такою познакою занепаду повну затрату музичного супроводу, і той одноманітний, одностайний, речитативний спів, котрим тепер продукується билина. Часто підходячи доволі близько до на-



ного колядкового розміру, він різниться цілком від змінного речитативу дум, і так само від змінних ритмічних форм нашої героїчної пісні старої доби. В тим я не можу зійтися з дослідниками, котрі ритмічну будову сучасної билини, з огляду на її примітивність, готові вважати останком старинної, початкової форми дружинного епосу <sup>1)</sup>. Я думаю, що се форма упрощена,

<sup>1)</sup> Такий погляд розвинув недавно Ф. Колесса в своїй цінній праці «Про істину україн. народніх дум», 1921 (з Записок Львів. т. 130-132). Він ставить тут такі тези:

«Билини виявляють зовсім инший тип версіфікаційний, як українські думи: билини так само як і московські народні пісні, виявляють у своїм ритмічнім устрою тенденцію до складочислення із принципом розтяжимої музичально-синтактичної стопи, із двоколініними і триколініними стихами; одначе складочислення в билинах ще не вповні розвинене.

«При тім у билинах проглядає дуже часто колядковий розмір 5 + 5.

«Таким же свобідним розміром, як билини, визначають ся по більшій часті також в-руські духовні стихи, що мають багато спільного із билинами не лише у своїй формі, але подекуди также у змісті.

«Розширення двоколінного 10-складового стиха 5 + 5 у колядках і двох найстарших групах московської епічної поезії, т. є. билинах і духовних стихах, не є випадкове і веде нас до дуже важних висновків, бо засвідчуючи про старинність сього розміру, дозволяє догадувати ся, що він був формою українського народнього епоса передтатарської доби.

«Показуєть ся, що в московських билинах треба шукати за останками українського героїчного епоса не лиш по змістови, як се досі роблено, але й по формі. Коли зміст билин кийвського круга заховав так багато слідів сього українського походження, то тим більше треба се сказати про форму, що, як відомо, є завжди консервативнішим елементом».

Автор вказує напр. такі паралелі:

|                   |                          |
|-------------------|--------------------------|
| Да все на пиру    | напивалися               |
| Да все на цесном  | паедалися                |
| Да все на пиру    | приросхвастался.         |
| Да иной хвастает  | золотой казной           |
| Как иной хвастает | молодой женой і т. д.    |
| Стой ты, Татарин  | во чистом поле,          |
| Рыкни, Татарин    | по звериному,            |
| Свисти, Татарин   | по змеиному, і т. д.     |
| А відтак пішли    | аж там за гору           |
| Аж там за гору    | та й за третю,           |
| Тай за третю      | за турецькую             |
| Совгнули кіньми   | як громи в небі, і т. д. |

Наведеному твердженню належить противставити такі факти:

Нерівномірний і змінний склад голосинь і закладь, які тільки в деяких варіантах, очевидно пізнійших, наближаються до пісенної рівноскладової будови.

звиродніла, зведена з колишньої різнородности і змінности до найпростішої, найлукшої форми. Збирачі мали нагоду помітити, як самі сказителі упрощують і улукшують форму, коли чують себе утомленими, і я думаю, що такий процес упрощення в формах продукції пройшов в билинній традиції взагалі.

Такими же проявами упадку я вважаю повний зник ліричного елемента, незвичайне упрощення оповідання, зведення його до повної схематичности, і перевагу стереотипових загальних місць, які мандрують з билини до билини, затираючи індивідуальність героїв і подій, і зводячи все до небогатих типових ситуацій. Сепевне „окостеніння“ билинної епіки, аналогічне з схематизацією певних епічних моментів в рамках обрядового величання, де ми бачили різні билинні і казкові мотиви, можливо упрощені, стягнені, зведені до коротких загальних схем<sup>1)</sup>. Оригінальна епіка в своїх первісних рамках мусіла мати далеко більше ліричного, патетичного елемента, і з цього погляду „Слово о полку Ігоревім“ і думи правдоподібно ближче віддають початковий тон нашої героїчної поезії, ніж билини.

Впливом перебування билини між селянством, і ще ранішого приладження скоморошого репертуару до смаку селян, у котрих приходилось скоморохам шукати заробітку, толкують розвій таких селянських постатей як Ілля й Микула Селянинів з своїми доньками. Це питання дуже інтересне, досі однак не досить вяснене. Всев. Мілєр в своїх дослідях старавсь довести, що центральна позиція Іллі в Володимирівім циклі річ дуже нова, і що на нього перейшло багато подвигів, якими величались Добриня і Альоша Попович. По його гадці Ілля демо-

---

Нерівномірну і зміяну, переплітану прозовими уступами будову таких творів як Слово о полку Ігоревім, фрагмент про Отрока, похвалу Романові, ритмовані часті Галицької літописи, які дають підставу думати, що тодішній героїчний склад був близький до змінного ритму дум, ніж билин,

Пор. в сій справі сказано раніш в т. I с. 291 дд. і т. II с. 199 дд. Що до билинної рятмики спеціально, то проф. Сперанський зводить досліді російських учених до такої тези: «В основі (билинного метра) лежить щось посереднє — комбінація стихів дійсно народніх, які стрічаються у більшости індо-європейських народів (так званий індо-європейський метр, що стрічається в поезії грецькій, німецькій і в значній чистоті заховався в нашій ліричній і побутовій поезії, — і ще чогось. Хоч народній метр лежить в основі билинного, але він перероблений під впливами якогось иншого метра, що знає не тільки тонічні акценти, але й певне чергування акцентів в звязку з кількістю складів, (Рус. слов. с. 213).

<sup>1)</sup> Див. в т. I с. 233-5.

кратизувався доперва в царську добу, перейшов через постать „старого (станичного) козака“ і через характеристику корчемного босяка за „Смутного часу“ XVII в. і аж потім, дець в XVIII в. став селянином. Сперанський в своїй новійшій праці приймає також сю схему і перехід билини між селян кладе на часи не раніші XVII та початків XVIII в., коли перевелись скоморохи; а що до Іллі то вказує, що навіть народні друки („лубочні картинки“) середини XVIII в. ще не знають його як селянина. На первісний не-мужицький характер його ясно вказує та форма, в якій „Ілля грецький“, свояк Володимира виступав в німецьких відгомонах нашого епосу, як побачимо далі.

З усіма отсими міркуваннями й острогодами належить в повній мірі рахуватися, стараючися на підставі нинішньої билинної традиції реставрувати наш старий дружинний епос, так слабо сорозмірно представлений в нашій устній традиції.

Пристаючи до цього завдання, властиво роблячи перші кроки до цього завдання, — досі не поставленого відповідно в нашій науці, я пічну з короткого перегляду головніших героїчних тем в нинішнім вигляді <sup>1)</sup>.

### Богатирські цікли (Вольги, Добрині, Іллі, Альоші).

Билинний репертуар досить різнородний. В ній виступає кількадесять героїв (докладно уставити се число доволі трудно, бо деякі постати двояться й трояться, виступаючи не тільки під різними йменнями, але і з деякими відмінними мотивами й епізодами). Число-ж поем, рахуючи й такі варіанти, які дають значніші відміни, можна довести до сотні. Досить виразно виступають серед них деякі льокальні групи — київські, новгородські, галицько-волинські, і поруч них поеми нейтральні, звязані з кн. Володимиром і Київом тісніше або слабше, чи й ніяк не звязані. Тому робились проби розділити сей билинний матеріал на серії.

Свого часу, досить довго і навіть ще недавно, був популярний поділ на богатирів старших і молодших. Дав йому фор-

<sup>1)</sup> Важніші збірки билин цитую скорочено: КД. — Кирші-Данилова, К. — Кірієвського, Р. — Рибнікова (вид. Грузинского), Г. — Гільфердінга, Т. М. — Тіхонравова і Мілера Былины старой и новой записи, М. — Маркова, О. — Олчукова, Н. — Билины новой и недавней записи, Бог. — записи Богораза). Билини цитуються їх нумерами — хіба де означено сторону або стих.

мальну підставу оден з варіантів першого виїзду Іллі (К. I. 78): „Старші богатирі дивуються: нема над поїздку Іллі Муромця“. Билина про уздоровлення Іллі в однім з варіантів доволі влучно вичислює верству старших титанів, наділених надприродними прикметами: каліки забороняють Іллі битися з Святогором-богати-рем—бо його й земля через силу носить; з Самсоном—бо він має на голові сім волосів ангельських; з родом Микуловим—тому що його любить мати сира-земля, і з Вольгою Всеславичем—бо він візьме як не силою то хитрістю-мудрістю“ (Р. 51). Ся от група і була виділена дослідниками в категорію „старших богатирів“—більш мітичного складу. Одначе, як побачимо далі, билина про уздоровлення Іллі викликає підозріння що до досить пізнього свого походження, а вже сама поява в сій категорії біблійного Самсона—постати, яка належить до юдаїстично-хри-стіянської легенди більш ніж до старого нашого героїчного епосу, остерігає від занадто безоглядного слідування за сею класифікацією. Святогора, як побачимо низше, теж скоріш треба зачислити до легендарної верстви, ніж до богатырсько-героїчної. Подібні ж міркування насуваються й що до Микули. Вольга ж рішучо належить до верстви дружинно-героїчної, Отже група не тримається купи, і новіші дослідники спра-ведливо не вважають уже можливим триматись сього старого поділу.

Натомість стараються вони посортувати матеріал по гео-графічним районам, і се цілком правильний замір, тільки ся класифікація ще має досить довільний характер. Порівнюючи невелика тільки частина матеріалу носить скільки небудь виразні прикмети свого походження, в багатьох випадках можливі ваган-ня, і напр. та течія, котру свого часу зазначив особливо В. Мілер —як найбільше матеріалу звязати з Новгородом, часто виносила свої рішення без твердих мотивів.

Ми в своїм огляді можемо зовсім лишати на боці ті поеми, які мають виразні сліди північного походження—оскільки, розу-міється, вони не дають цінних вказівок що до походження і розвою епічної творчости взагалі, або не мають таких „загальних місць“, що явно належать до циклів південних. Нам інтересне те, що походить з України, або тут було перероблене і приладжене колись до тутешнього героїчного епосу. Ми й будемо шукати його в сій пливкій і все ще дуже слабо проаналізованій і про-студіованій масі билинного матеріалу. З огляду на сей стан

нам прийдеться часто звертатись і до таких в своїм походженню неясних поем, де можна сподіватись знайти щось корисне для свого завдання: пізнання старого київо-галицького дружинного епосу.

Виходячи з цього становища ми перед усім спиняємось перед групами тем чи сюжетів звязаних з кількома популярними героїчними йменнями, що творять в київським циклі свої поменші циклі, чи підциклі. Се група тем звязаних:

а) з Вольгою (Олегем) Святославичем або Всеславичем, як він зветься (в паралель таким самим патронімікам Володимира),

б) з Добринею, Володимировим опікуном (в билинах—племінником),

в) з Іллею, звісним в старих германських переказах як брат Володимира, „ярл (державець) Греції“, як його зве Тідрек-саґа, зложена в середині XIII в.

До них долучаємо ще

д) Альошу Поповича, з огляду на тісну спільність його подвигів з Добринею ~~и~~ Іллею.

Мусимо мати при тім на увазі, що билинний цикл Вольги безсумнівно стоїть в генетичнім звязку з епічними пореказами звязаними з Олегом Віщим і Ольгою. Добриня стояв правдоподібно колись в центрі Володимирового циклю. Роля Іллі не так ясна. Германська саґа—одинокє свідоцтво його старої ролі, донесла нам тільки голі ймення Володимира, Іллі, Руси, Смоленська, Полоцька, Новгорода (в деяких копіях—Київа). Але все що про них оповідається, належить до германського епосу (боротьба ґотських королів з Атілею—котрого васалем став Ілля)<sup>1)</sup>. Що було звязане з Іллею в старім київським епосі, зістається незвісним: може боротьба з степом (застава), може пробивання доріг (до здогадів про се вернись низше). Але доволі ясно, що кінець кінцем він став „універсальним спадкоємцем“ старих київських героїв, і згодом позбирав наоколо себе різні епічні теми київського циклю.

<sup>1)</sup> Новійший дослідник, Б. Ярхо, ставить гіпотезу, що тут сталась метатеза: в германських відгомонах імя Іллі відірвалось від своїх тем і звязалось з різними германськими темами, а різні теми, в київським епосі звязані з Іллею, перенесені були на германських героїв. Так розв'язує він, як побачимо низше, питання про германські паралелі бою Іллі з сином, але річ очевидна, се дуже трудно довести певно.

Таким чином в цих трьох під-ціклях ми дістаємо немов три хронологічні верстви в розвою епічних тем, обнятих нинішню билинною традицією. Кожний пізніший такий герой в період найбільшої своєї епічної популярності мав тенденцію перетягати до себе мотиви від попередника. Навпаки—поки він не дістав такої епічної марки, сучасні йому події мали тенденцію звязуватись з старшими, епічно-популярними героями. Відбувались таким чином повільні нагромадження і розпорошування тем, і напр. згаданий Альоша—гіпотетичний прототип пізнішого Олексія Поповича, вважається дослідниками (як я вже мав нагоду згадувати) розграбованою і розвіпанною з своїх колишніх подвигів жертвою такої епічної непостійності.

Орієнтуючись сими загальними міркуваннями, ми й приглянемося на сам-перед групам звязаним з сими найбільш популярними героями.

*Вольга-Волхв.* Теми кількох окремих пісень дуже інтересних і цілком відмінних від пізнішого богатирського шаблону, тепер доволі недорічно комбінуються в билинах про лови Вольги, стрічу Вольги з Микулою і похід Вольги на Індійське царство. Билина по Вольгу-Волхва, чудесно родженого чудодія, звісна з збірника Кирші, через деяку подібність мотивів (ловця-оборотня) очевидно розплилася в сім матеріялі<sup>1)</sup>. В комплексі мотивів можна вирізнити такі моменти:

Волхв чудесно родиться від змія, котрого надибала в городі його мати. Від його уродження задріжала земля і схвильовалось море. Родившись він просить мати не пеленати його, а вбрати в богатирські прибори. Від восьми років він учить грамоти і набиється різних мудростей, вмie обертатись туром, соколом, мурашом. Далі збирає велику дружину; її слава йде скрізь і доходить до царства Індій-

<sup>1)</sup> Найбільш детальний аналіз матеріялу переведений в студії С. Шамбінаго, Къ литературной исторіи старинъ о Вольгѣ, Журналъ Мин. Нар. Просв., 1905, XI. Інші важніші праці: И. Ждановъ, Русскій былевой эпосъ Василій Буслаевичъ и Волхъ Всеславьевичъ В. Миллеръ, Къ былинамъ о Вольгѣ и Микулѣ (Очерки I)—останні гадки в т. III Очерків. Н. Коробка, Сказанія объ урочищахъ Овручскаго у. и быльи о Вольгѣ Святославичѣ (відб. в Справочной книжки Волинської губ. на 1899 г., передр. в Иавѣстіяхъ отд. рус. яз. 1898). М. Халанскій, Къ исторіи поэтическихъ сказаній объ Олегѣ Вѣщемъ, Ж. М. Н. П., 1903, XI. Тексти билин про Вольгу в збірниках Рибнікова і Гільфердинга. Про Волхва після збірника Кирші добув одну запись Марков, але Шамбінаго висловлює підозріння, чи не співалась вона з друкованого джерела, то значить з якогось видання тексту Кирші, бо дуже до нього близька.

ського. Цар індійський задумів забезпечити себе „превентивною війною“, по теперешньому кажучи, й вибирається походом на Київ, але Волхв запобігає тому, нападаючи на Індійське царство.

Тут перехрещується ся поема з другою, паралельною, про Вольгу чудесного ловця.

Ся друга поема оповідала, що коли Вольга тільки родивсь—потікали всі риби за сині моря, залітали всі птиці за хмари, поховались всі звірі в темні ліси. Дійшовши різних премудростей і зібравши дружину, він ловить з нею звіря, птицю, рибу—при тім виходить однак так, що дружина нічого не може вловити, а нагання здобич їй Вольга. З наловленого звіря він справляє їй дорогі убори, куничні та соболіні шуби. Очевидно—слава про се мусить далеко розходитись, але ми не знаємо дальшого, бо ся пісня входить в дорогу першої поеми: спільний мотив ловця-оборотня зв'язує їх і робить перехід з одної до другої. Вольга будучи в Києві зі своєю дружиною хороброю, пропонує післяти когось до Індійського царства (або „Турецької“) провідати про замисли царя-салтана. Ніхто не береться сього зробити, отже робить сам Вольга. Залетівши птахом до двірця, підслухує розмову салтана з його жінкою; в теперешніх варіантах салтан оповідає свій замір іти на Святю Русь, жінка віщує салтанові погибель від Вольги. Тоді Вольга обернувшись вовком душить коней салтана, обернувшись горностаєм нищить зброю в його арсеналі, і вернувшись птахом назад до дружини, іде з нею походом на салтанове царство. Місто щільно замкнене, але Вольга обертається мурашем, дружину також обертає мурашами, проходять до міста через прорізи (підворотні). Тут вони знов стають воюками і побивають салтанову силу, лишаючи живими тільки тисячу дівчат. З ними Вольга женить свою дружину, сам жениться з царицею, і так вони „заселили Індію багату“ і заволоділи нею.

*Вольга й Микула.* Ідея мандрівного князя, що ходить по всіх усядах на чолі своєї дружини, здається була тим зв'язком, що зв'язала поеми про Волхва-оборотня і Вольгу-побідника з поемою про стрічу Вольги з Микулою. Її героєм селянин-велепень, хлібороб Микула, перед котрим смішною і мізерною стає сила і претензії авантюриста-князя і його дружини. Супроти такої провідної ідеї цілком недорічними являються мотиви про чудесні таланти Вольги, і про переполох зроблений в світі його народженням, що причепились до сеї билини з вище розглянутих поем про Вольгу-Волхва.

Були висловлені підозріння, що імя Волги через непорозуміння було причіплено випровадженому тут безбарвному і безталанному представникові дружини: що се був спочатку анонімний дружинник, котрий потім незаслужено дістав імя Вольги. Або що се инший князь того імени—Олег Святославо-

вич, останній деревський князь, що марно згинув в овруцькім рові в усобиці з своїм братом Ярополком, і був оспіваний в поемі про Свенельда<sup>1)</sup>. Одначе можливо, що дійсно істнувала поема про Олега, блискучого представника кнївської дружинности, котра мала завданням „посрамити“ його в стрічі з иншою силою—силою землі<sup>2)</sup>. Тільки при тїм мусимо мати на увазі, як багато преріжних образів спліталось взагалі під іменем Олега-Вольги<sup>3)</sup>.

Вольга що стрічається з Микулою—се племінник Володимира „стольно-кнївського“, дістав від нього три городи і вибрався з своєю дружиною хороброю до тих городів „за получкою“. Виїхавши „на чисте поле“, зачув роботу „оратая“—як він понукує кнзя, скрипить його соха і „почеркує“ по камінню. Поїхав на той гук, але тільки третього дня доїхав „оратая“. Оре той ниву такої довжини, що як заїде в оден кінць, другого не видко. Сохою вивертає коріння, „а велике камінне в борозну валить“<sup>4)</sup>. Привітавшись, і почувши, що Вольга вибрався до своїх городів, оратай остерігає його, що в тих городах живуть „мужики все розбійнички“, домогаються „грошів подорожніх“. Оратаєві довелося туди їздити недавно по сіль, то прийшлося пустити в роботу свою „шалигу“ (нагайку з кулею на кінці)—і тепер ті мужики лежать каліками від такої розплати. Почувши се Вольга просить „оратая“ їхати йому в товаристві, і оратай випригши свою „кобилку“ їде з Вольгою. Але в дорозі пригадає собі, що треба було сховати соху, кинути її в куці, аби мужики не зірвали булатних омешиків (сошників)—нічим буде господарити. Вольга посилає з своєї дружини п'ятьох, потім десятих, нарешті всю свою дружину—але вони не годні витягнути сохи з землі: крутять за ручки, а витягти не можуть. Тоді оратай, поглумившись з такої неумудрої „дружини“, їде сам, одною рукою витягає соху й кидає в куці. (Вар.: соха підкинена чоботом ратая летить до хмар і впавши вся вгрузає в землю до рогака, Г. 45).

Ідуть вони далі, але виявляється, що Вольгин кінь не може посісти за робочою кобилкою оратая. Вольга дивується такій її силі і каже, що якби та кобилка конем була, була б варта п'ятьох рублів; оратай глумиться з „глупого Вольги Святославича“: він за сю кобилку таки й заплатив п'ятьох рублів; а як би вона була конем, то її би й ціни не було.

<sup>1)</sup> Див. т. П с. 145.

<sup>2)</sup> Свої міркування про легендарний характер Микули я висловлю низше. <sup>3)</sup> Див. т. П с. 131 дд.

<sup>4)</sup> Оден з варіантів (Г. 156) описує при тїм розкішне убрання оратая, явші його соху з золотим рогацем і срібним сошником. Пок. Веселовський вказав паралельний образ легендарного французького короля Гугона, що оре в розкішній обстанові, сповняючи божу заповідь—в потї лица добувати свій хліб. Низше я висловлю инший здогад, говорячи про легендарний характер Микули.



Кінець екскурсії оповідається слабо, позабувався сказителями. Мужики з Вольгових городів поставили мосточки підроблені, дружина Вольги провалилася на тих мостах і погинуло її багато. (Се власне та подробиця, яка дала привід звязати сю тему з Олегом деревським, що з своєю дружиною був збитий з овруцького мосту і згинув в рові). Оратай загнув і почав бити мужиків. Вони мусіли перепроситись і покоритись (вар.: вони покорились відразу, скоро тільки побачили з Вольгою Микулу, що їх недавно побив). Тоді Вольга, взявши собі на розум, віддає сі городи „оратаєві“ в державу—поручає йому бути намістником і побирати „дань грошову“ (Г 45). Оратай приймає пропозицію, і прощається з своєю сохою (Г. 255). Він гостить Вольгу, який при тій нагоді довідується імя сього дивного оратая—се Микула Селянинович. (В варіантах недокінчених ся рекомендація відбувається після проби коней Вольги і Микули—на запитання Вольги оратай поясняє, що як він в осени наварить пива та скличе мужичків і напоїть, то вони стануть його величати: здоров був Микула Селянинович<sup>1)</sup>). Я думаю, що в першовзорі відкритте імени творило фінал поеми).

При сім, правдоподібно, бодай в деяких варіантах, слухач довідувався і про богатирське плем'я Микули: його доньки Микулични, полениці удалі, виступають в інших билинах, особливо в історії Дуная—Настасія Микулична його жінка (Р. 3).

*Добриня.* Історія його складається з цілого ряду епізодів, більш або менш органічно звязаних з ним і з первісним змістом епосу. Дискусія над тим, що належить уважати його органічними частинами, а що новотворами, далеко не закінчена, а властиво—тільки що почата. З другого боку єсть підозріння, що дещо від Добриніного епосу притягнене було епосом Іллі, що став більше популярним в пізнійших часах<sup>2)</sup>. Деякі сказителі, очевидно приложили старання, щоб звязати окремі пісні про Добриню в одну цілість<sup>3)</sup>, проте їх окремість і неоднотайність виступають доволі ясно.

<sup>1)</sup> Мілер, стараючись довести новгородське походження поем про Вольгу і Микулу, брав варіант: Селягинович, від слова „сельга“—переліг. Критика його „новгородських рис“ у Владимирова, Коробки і Лободи Рус. былины.

<sup>2)</sup> Головніші студії: В. Мілер, Екскурсы, розд. II, його ж: Къ былинамъ о Добрынь Никитичѣ, в т. I Очерків, останні доповнення в т. III. М. Сумцов, Былины о Добрынь и Маринѣ и родственныя имъ сказки о женѣ волшебницѣ, Этногр. Обзор. т. 13 (1892). А. Марковъ, Добрыня-Змѣборецъ, тамже т. 67 і 70, і окремо: Изъ исторіи русскаго былевого эпоса, 1907. Деякі доповнення в передсмертній праці його: Обзоръ трудовъ В. Θ. Миллера, Изв. отд. р. яз. 1914 і 1915.

<sup>3)</sup> Так в виді одної пісні співав всю історію Добрині славний Рябинін—Гільф. № 5.

В первіснім замислі Добриня—се верх домороднього київського аристократизму. Так як і Вольга, він зветься племінником Володимира. Він родиться в „княженецькім“ домі і дістає відповідне своєму високому станові виховання: „його віжество рожене і учене“ (походить з уродження і з науки), в нім з Добринею не може рівнятися ніхто з богатирів, і він з того погляду відповідно оцінюється між ними.

Паралельний варіант робить його одначе сином багатого гостя рязанського. Се вважається деkim за скомбінованне з історією іншого Добрині, з XIII віку<sup>1)</sup>. Але можливо, що се така ж пізніша перерібка—демократизація старої теми, як і перетворення Іллі в селянського сина з Муромсько-Рязанської землі.

Народження Добрині, так як і Вольги, попереджується чудесними явищами: набігло (на Київ, очевидно) стадо звіря як туча, а на переді скимн-звір,—фантастичне сотворення, яке збивається то на льва (скимн властиво малий лев, львєня), то на мітичного єдинорога, індрика-звіря. Надбігши над Дніпровий берег він закричав, зашипів, засвистів, і від його голосу схвилювалося море, риба поховалася на дно, скаламутився Дніпро, затряслися його береги, попадали з верхів тереми. Се звірі й уся природа відчували народження великого богатиря. Паралельність сього заспіву з початком поеми про Вольгу піддає гадку, що такі вступи були колись загальним початком старших богатирських поем. (Не безінтересна маленька дискусія<sup>2)</sup>, яка велась над тим, чи появу скимна належить розуміти як маніфестацію темної сили, з котрою Добрині судилося поборотись—отже чи скимн се паралельна постать до змія, котрого Добриня побиває, чи навпаки—се виступ сили доброї, божої, іменем котрої Добриня виступить. Билини пізніх редакцій збиваються на перше, скимна лають „собакою“ і кажуть Добрині з ним битись. Але в християнській символіці скимн—лев часто буває символом сили доброї, навіть самого Христа, а тим більше єдинорог, індрик, ще виразніший символ Христа).

Прізвиське Добрині по батьку — Никитич толкують як друге ім'я самого Добрині „Анікіт“, непереможний<sup>3)</sup>. Толкування

<sup>1)</sup> Сюди належить і популярний заспів: Доселева Рязань слободой слыла, нынеча Рязань слыветь городомъ. А жилъ во Рязани тутъ богатый гость, а гостя то звали Никитою“. Одначе є варіант: онъ княжилъ въ Рязани ровно шестьдесятъ годовъ, М. с. 368, пор. 230, 364.

<sup>2)</sup> Миллерт, Экскурсы с. 42. Марков с. 31.

<sup>3)</sup> Веселовскій, Разысканія, II, с. 159.

вповні можливе з огляду на масу елементів християнської легенди в змієборстві Добрині, до якого, очевидно, належить і сей вступ про чудесні знаки при його народженні. В деяких варіантах Добриня так справді й зветься, як другим іменем — Никитою<sup>1</sup>). Один з варіантів вкладає в уста змія згадку, що святі отці і волхви провіщали йому, змієві, смерть від Добрині<sup>2</sup>); але в досі звисних варіантах сей епізод не розвинений.

Билина про поодинок Іллі з Добринею описує дитячі і молодечі літа Добрині. З пяти літ він починає „ходити на улички“, „боротися з дітьми“, і тут скоро не стало йому „посединщика“, навіть між такими „малими дітьми“, що мали по двадцять п'ять літ—такий Добриня був майстер в боротьбі. З двадцяти літ він їздить в чисте поле, на тихі заводи, стріляти гуси-лебеді. Далі починає „полякувать“ (їздити „в поле“), і тут не стає йому поединщика—„мече“ він сильних могучих богатирів<sup>3</sup>). Однак се билина без сумніву дуже нового, збірного складу, навіязує до рязанського походження Добрині і орудює готовими загальними місцями.

З билини про Добриню і Марину, з її вступу, довідуємось, що за-молоду Добриня ніс двірську службу на дворі свого дядька Володимира—три роки він „стольничав“ (послугував при столі, був „стольником“), три роки був при воротях („приворотничав“), три роки був чашником. Але сей мотив в теперішніх текстах не розвивається, він спільний з билинами про Чурила і Дуная, і теж не можна сказати певно, чи се загальне місце належить до архетипу Добрині.

Цілком неосвітленою в нинішній традиції являється сторона діяльності Добрині, котру він характеризує в своїх наріканнях перед матір'ю на свою гірку долю (вони творять тепер вступ в билині про від'їзд Добрині). „Добриня матинці казав, рідненькій наказував: На що ти нещасного породила? породити було б мене білим горючим камінчиком, обгорнути мене тонким біленьким рукавчиком, а спустити в синє море (вар.: Чорне море турецьке), я б до віку там, Добриня, в морі лежав,

<sup>1</sup>) Варіанти сі вчислєє Марков с. 28.

<sup>2</sup>) Запась з Якутської обл, передр. в Был. нед. зап.

<sup>3</sup>) Віломорські билини Маркова ч. 71, перед тим Тихонравов і Мілер II ч. 15. Про сю билину студія В. Мілера, передр. в III т. Очерків: він кладе її на XVII в., але підстава тому дуже гіпотетична—що Ілля зветься в ній „старим козаком“, а се автор уважає продуктом XVII в.

не їздив би, Добриня по Святій Русі (вар.: по чистому полю), не вбивав би, Добриня, неповинних душ, не проливав би крові даремної, не слезив би, Добриня, батьків-матерів, не вдовив би, Добриня, молодих жінок, не пускав би сиротами малих дітей<sup>1)</sup>. Сі нарікання відкривають зовсім інший бік зього прославленого „віжеством“, делікатністю богатыря-княжича. Билинна традиція колись, очевидно, знала його як діяча суворого, кривавого, на котрім багато було людського горя—таким як малює його, скажім, літописна парафраза поеми про Рогнідь, або приповідка про Добриню, що „хрестив мечем“. Але тепер в билинній традиції вже нема сліду сих мотивів.

Історія оженення Добрині з Настасією Микуличною, себто з одною з доньок велетня-Микули, „великою поляницею“, трактується звичайно теж тільки епізодично, в деяких варіантах про Добриню-зміборця, і в сій формі сей епізод має виразний вигляд виродження<sup>2)</sup>.

Найбільш популярний варіант (Гябініна) оповідає се так, що відмовившись від руки визволеної ним княжни, Добриня надібає богатырський кінський слід і передавши княжну на руки Альоші, пускається тим слідом. Надібає богатыря в жіночій одежі, „поленицю-удалцю“, бе її з цілої сили кілька разів, але та зовсім не відчуває його удару, а доглянувши нарешті Добриню, хапає його „за жовті кучері“ й кладе до своєї торби (вар.: до кешені). Возить його так довгий час, поки кінь не запротестував, що йому не під силу возити двох богатырів. Тоді вибравши Добриню з торби вона раптом сватає його звичайною казковою формулою: „Коли ти старий, назву тебе батьком, коли молодий, назву другом милим“, а на випадок коли б він не схотів з нею вінчатись, грозить здавити його, як вівсяний млинець. Добриня не відмовляється; їдуть разом до Києва й „приймають по золотому вінцю“.

В такій формі ся історія, як справедливо було завважено, являється паралельною до оженення Дуная—тільки що там вона витримана льогічнійше. З другого боку, вона збивається на тему стрічі богатыря нового покоління з велетами старшої доби і в деяких подробицях буквально повторяє історію стрічі Іллі з Святогором, що теж возив Іллю у себе в кешені, поки кінь його не запротестував<sup>3)</sup>. При сім треба мати на увазі, що в деяких варіантах билини про загибіль богатырів Добриня загибає пере-

) Кіреевського II с. 31, Гільфердінга ч. 5 й ин.

<sup>2)</sup> Новіший огляд сеї теми у Лободи, Русскія былинны о сватовствѣ, розд. II.

<sup>3)</sup> Про сей епізод далі, в розділі про билинно-легендарні теми.

можений і осоромлений бабою-велетнем. Все се робить правдоподібним, що в його ціклю, так само як в ціклю Вольги й Іллі описувалась стріча з велетами—се було мабуть спільне місце в старих богатырських ціклях, в ціклю Добрині воно могло взяти форму стрічі з поленицею-велетенкою (може се був тільки оден з варіантів сього мотиву), й історія його оженення з Настасією Микуличною може вважатись слабим відгомонам сеї теми.

Натомість ново-записана на Білім морі спеціальна билина про оженення Добрині має характер слабого і неінтересного в своїх мотивах новотвору. На стільки в солодко-іділічних і шаблонних рисах представляє вона сю історію.

Батько Настасії тут уже став „королем Микулиним“. Добриня взявши благословення у матері, іде до нього свататись; король Микулин спочатку хоче його за таку сміливість віддати на смерть, Добриня грозить кровопролиттем, але до того не доходить—Настасія радить батькові віддати її за Добриню по доброму, і той відвозить її до Києва, де й відбувається весілля на княжім дворі.

Як бачимо, все гладко, безбарвно і анемічно. В. Мілер справедливо оцінює сю билину, кажучи, що коли вона, може, складена була пізнім місцевим автором, то цікаво свідчить, що билинна традиція тоді ще визначалась значною свіжістю: місцеві рапсоди орудували її засобами свobodно, і вміли складати такі з формального боку гладкі новотвори, як отся билина і попередня—про поєдинок Іллі з Добринею<sup>1)</sup>. Але вона, очевидно, новотворна.

*Добриня-сват.* Тема стара, ми знаємо її з літописного переповідження поеми про Рогнідь. В нинішнім билинним репертуарі вона зв'язана з іменами Добрині й Дуная, навіть так що Дунай виступає в перших ролях. Але ближший аналіз показує, що властиво добував і привозив жинку Володимирові таки Добриня. Звичайний зміст билини такий:

На пиру Володимир князь почав жалуватись, що всі у нього в Києві переженились, а він оден зістав нежонат; він жадає від своїх бояр і богатырів, щоб знайшли йому княгиню „супротивну“ (щоб була відповідна до нього). На се всі затахли, аж звичайно виступає Дунай з заявою, що він знає таку дівчину і береться її вивести, аби тільки Володимир дав йому в товариші Добриню. Одначе есть і інші варіанти, де або Добриня береться привезти княгиню, просить тільки дати йому в товариші Дуная<sup>2)</sup>, або заявляє, що чув про таку відповідну

<sup>1)</sup> Замітки при першій виданню билини в *Извѣстіяхъ* отд. рус. яз. 1899. II

<sup>2)</sup> Гільфердинг ч. 125.

молодї для князя, а то від свого прибраного брата Дуная, що служив у неї на дворі, тому найкраще його таки й післати по неї—тільки випустити з темниці, куди його посадив Володимир<sup>1)</sup>. Так чи инакше Дунай з Добринею їдуть до тої молодї—звичайно вона зветься донькою литовського короля. Прїїхавши Дунай лишає Добриню на дворі—поки його не покличе в поміч, сам їде до короля. Король найчастіше приймаче се сватання за образу і велить вкинути Дуная до в'язниці. Але тут прибігають перелякані королеві „Татари“ з відомістю, що невідомий молодець на дворі дубаною побив усіх королівських людей. Король спам'ятувався і згодився віддати доньку за Володимира. Дунай і Добриня всають її до Києва, але в дорозі нападають на слід її сестри, котра „полякує“. Дунай посилає Добриню з королівною до Києва, а сам пускається сям слідом. Билина переходить на тему оженення Дуная з „поленицею“ і трагічну долю їх обох—про сю тему буде мова низше. Тема ж оженення Володимира з привезеною Добринею королівною цілком губиться за сею другою темою.

Історія Володимирового оженення таким часом зовсім збита, тема Добрині-свата цілком поблідла, стерлась і стратила колишній зміст—очевидно далеко більш барвистий. Старші варіанти її ми бачили в літописних переказах, дійсно далеко більш яскраві і сильні (II. 148-153).

*Добриня-зміборець.* Ся тема займає центральне місце в тій поетичній матеріалі про Добриню, який маємо тепер, і заховує найбільше слідів-відгомонів старого оброблення. Вона вважається такою-ж головною спеціальністю Добрині, як боротьба Іллі з Солов'єм, або Альоші з Тугарином. Але в теперішнім вигляді вона дуже сильно збита і стерта від уживання; первісні риси поблідли, епізоди зібгані до купи й затратили свою початкову виразність. В можливій короткості, поскільки се дозволяє цікавість теми (одної з найцікавіших!) намітимо головніші епізоди в нинішній традиції<sup>2)</sup>.

В найбільш популярних варіантах історія відкривається порадами матери Добрині: не їздити на гору Сорочинську, не топтати там малих зміят, не купатися в Почайні-ріці (Пучай, Пучайна). Добриня того не слухає, топче зміят і купається в Почайні-ріці, без докладнішого мотивування. В декотрих варіантах дається цілком банальний і не значущий привід: Добриня на ловах розігрівся й захотів купатись у Почай-річці: під час сього купання налітає змій, з котрим Добрині приходить витримати бій. Поява змія стала неумотивованою несподіванкою. Тільки недавно на Біломорським побережжі знайшлися від-

<sup>1)</sup> Біломор. билини ч. 75.

<sup>2)</sup> Досі найбільш докладний розбір цієї теми зроблений в названій вище студії А. Маркова, котрому пощастило своїми записями значно збагатити круг мотивів зв'язаних з Добринею. Не з усім в його студії можна погодитись, але вона дає багато справедливих спостережень.

мінні варіанти, які дають інакше освітлення сьому епізодові: Добриня дістає від князя або від всього богатырського товариства поручення привезти молодильної води з Почай-ріки, „умитись і примолодитись“<sup>1)</sup>. Се звисний казковий мотив<sup>2)</sup>—він і збивається в деяких варіантах на молодильні яблука, котрі стереже, так само як і молодильну воду, лютий змії —отже з ним мусить знести боротьбу Добриня, щоб дістати тої молодильної води, чи яблук. Се дає освітлення мотиву купання Добрині в Пучай-ріці, чи зачерпненью з собою води: Пучай-ріка, себто ріка, де хрестився за Володимира Київ, се не проста собі ріка, до котрої Добриня ліз би на прохолоду—її вода має чудодійне або містичне значіння.

Умисно роздвоюю се останнє поняття. Можна собі мислити початковий мотив або казковим або легендарним. Але в останнім рахунку присутність легенди таки не підлягає сумніву. Купання Добрині в Почай-ріці се копія хрещення Христа в Йордані — так як його малює відбиття цього образу в колядці. Христос купався. Він при тім витягає рукописанне дане Адамом Сатанайлові і заховане ним під камінь, і нищить зміїв, що його стерегли. Се образ дуже популярний. Поломник Арсеній Солунський згадує „кости змієві“ що стеріг „рукописанне Адамово“, — їх показувано паломникам на березі Йордану<sup>3)</sup>. Мотив сей проходить в церковних піснях і іконографії: Христос в Йордані стоїть на плиті, і від чотирьох рогів її підіймаються на нього змієві голови. Українське казаннє XVII віку, переповідаючи апокрифічні повісті, представляє, що Сатана сховав разом з записом зміїні голови, зрізані з голови Каїна, під великий камінь в Йорданській тіщині, „аби там сі голови гніздилися у воді і плодилися“; коли ж Христос зачав „купатись“, „огонь божества у воді спалив там голови змієві“<sup>4)</sup>. Паралель очевидна, і тут маємо один з яскравих прикладів того комбінування паралельних легендарних і казкових мотивів, так характеристичного для цієї творчости.

<sup>1)</sup> Три варіанти видано в „Біломорських билинах“ А. Маркова, с. 59, 372, 553. В першій місці Володимира зайняв Петр імператор з жінкою Катериною! З двох інших, звязаних з Володимиром, в однім Добриня сам береється поїхати по молодильну воду, в другім Ілля Муромець проєктує післати когось на Пучай-ріку по холодну воду і „молоді яблука“, і се припадає Добрині.

<sup>2)</sup> Див. в т. I, с. 319.

<sup>3)</sup> Нове видання тексту В. Адріанової в *Извѣстіях отд. рус. яз.* 1913. III с. 217. Про сі мотови нижше.

<sup>4)</sup> Порфирьева Апокриф. старозав. с. 41-2, Апокрифи Франка II с. 179-80, Калитовського Матеріали с. 29-31.

Повернім до мотиву остороги матери Добрині від небезпек Пучай-ріки; тут маємо два паралельні варіанти:

Вода в ріці Почай сама по собі небезпечна, се ріка сердита, „свирепад“—тому мати Добрині або радить зовсім не купатись, або не запливати в другу чи третю струю. Добриня не послухав, поліз купатись, і посміявся з ріки, що вона в дійсності спокійна як калюжа дощова. Тільки що сказав він се, як з ріки повалив дим і огонь, і налетів змій.

Правдоподібно тут той же мотив, що виступає в билині про смерть Добрині в ріці Смородині: ріка прийняла його ласкаво (може бути—була ним умолена), коли-ж він посміявся з її тихости, вона показала свій гнів (популярна баладна тема).

Захоплений несподівано появою змія, Добриня ниряє під воду до берега, де була його одежа і зброя,—але зброї не зійшов. Деякі варіанти пояснюють, що джура Добрині з переляку відігнав і коня, і зброю забрав,—але се, можливо, належить до другого варіанту. Зістається в кождім разі у Добрині тільки „шляпа землі грецької“, себто калічий колпак, „колокол“, і ним він побиває змія.

В другім варіанті мати остерігає Добриню, що на Почай-ріці лежить змія люта, змія люта сорочинська (сараценська),—кожного хто туди заходить вона заносить (на гору Сорочинську, очевидно) своїм дітям на з'їдення,—скільки їздило туди добрих дородних молодців, руських сильних могучих богатирів, назад не вернув ніхто,—всіх заносить змія люта сорочинська своїм дітям на з'їдення.

Добриня тут таким чином знає, що його чекає, і може відповідно приготувитись. Але нинішні тексти не дотримують цього мотиву і збиваються на те-ж саме випадкове купання Добрині після ловів на птицю. Можливо одначе, що саме в зв'язку з таким приготуванням до бою з змієм стоїть се, що в товариші собі Добриня бере Михайла Потика, спеціального змійборця (Г. 64), і вбирає той незвичайний калічий колпак, який показується такою вірною зброєю на змія—хоч билина тепер не пояснює цього мотиву.

Захопивши Добриню несподівано обеззброєного, змій поспішив задати брехню провіщанням святих, що доведеться йому згинутися з Добрининою руки. Він похваляється зробити з ним що схоче: хоч ажерти, хоч потопити, хоч занести до своєї нори. Але Добриня вдаривши „колпаком землі Грецької“ відбив змієві всі хоботи, наступив йому на груди і готов був зарізати. Тоді змій, чи змія, поченас молитись і пропонує Добрині побрататись: він їй буде старшим братом, вона йому молодшою сестрою, і вона не буде більше літати на Святу Русь і носити людей собі в полон, а Добриня не буде їздити в чисте поле—топтати молодих зміят. Добриня годиться—в деяких варіантах навіть списується на се „заповідь велика“; в інших Добриня тільки ослабив коліно, і змія скориставши з того вилетіла собі геть.

Згодом летячи над Києвом, ся змія вхопила „любиму племінницю“ князя, Забаву Путятичну, коли вона ходила в „зеленім саді гулятися“,



і занесла до своєї печери зміїної. Володимир скаржиться на пиру перед богатирями і питає Альошу Поповича, чи він не піднявся-б її визволити. Альоша відмовляється, складаючи на Добриню — бо він став хрестовим братом змії, і йому змія певне віддасть Забаву „без бою і кровопролиття“. Добриня мусить того прийнятися, і вернувшись, скаржиться перед матір'ю, що не має ні коня, ні зброї. Мати радить відложити клопоти і переспатись („ранок буде мудрійший від вечора“). Потім каже взяти собі занедбаного дідового коня, а замість зброї дає шовкового канчука, котрим належить бити коня між ух і між ніг, приговорюючи, щоб він поскакував і зміят від ніг відкидав. В іншому варіанті Добриня дістає ще також хустку, котрою має утерти лице і відарити коня, коли-б змія стала його перемогати. Добриня їде з там на гору Сорочинську і топче конем малих зміят. Змія виходить против нього з печери з докорами, що він порушив умову; Добриня вказує, що власне порушила умову змія вхопивши Забаву, і радить віддати її без кровопролиття. Змія не згоджується, і наступас бій, в подробицях однак ближше не описаний.

Деякі варіанти згадують тільки голос з неба по трюхденнім бою, він велить Добрині витримати ще три години в бою — „побився Добриня ще три години і побив змію проклятую“. З убитої змії витікає така маса крови, що вона покриває землю від сходу до заходу і земля не може її прийняти. Добриня налякався і хоче їхати геть — не визволивши зміїного полону, але тут голос з неба знов велить ударити, з відповідними словами, землю списом (хоч його віба не було у Добрині під рукою). Добриня ударяє, приговорюючи: „Розступися, мати сира земле, в усі чотири сторони, пожри всю сь кров зміїну!“. Земля розступилась і поглинула кров.

Інші варіанти, більш казкового характеру, не згадують цієї легендарної участі неба й пояснюють перемогу чудесною силою канчука і хустки даних Добрині матір'ю: хусткою відновляє він сили коня і свої, канчуком відриває змії хоботи і голову, і тим справа рішається. Добриня їде до зміїних печер і випускає відти полон — королів, князів, королевичів, королівен і князівен, довго не знаходить Забави, нарешті відшукує її в найглибшій печері — де зміята ссала її груди (все паралельні мотиви з легенд про святих змієборців). Добриня випускає всіх зміїних невільників до дому. Сам везе Забаву до Києва.

Кінець історії урваний. В деяких варіантах Забава сватає собі Добриню, але він відмовляється і віддає її на руки Альоші, а собі знаходить жінку в згаданій вище полениці. Але ця тема, очевидно, цілком механічно сюди прилучена: по духу вона не відповідає мотивові змієборства, — власне тій редакції билини, яка своїм характером зближається більше до стилю духовного стиха: закінчення її мусіло носити релігійно-аскетичний характер. Може бути, що за визволенням зміїного полону слідувало щось аналогічне з боями інших богатирів з Ідолищем, Тугарином Змієвичом, Невіжою (в розумінню „невіри“, невіду-

цього Бога). Але сі теми поприставали до інших богатирів: до Альоші, до Іллі, і тільки з Невіжою, або її дублетом бабою Ягою-Горинянкою, бється часом Добриня, в ідеї своїй очевидно — перший переможець над нечистою силою на Руси. Марков (с. 42) справедливо звернув увагу на незвичайний фінал бою Добрині з Невіжою: Добриня його палить огнем — кваліфікованою карою для єретиків і ворогів віри. В сім дійсно можна добачати відгомон колишнього освітлення сього поединку як акту релігійного, що становив дальший розвиток Добриніного хрещення — „купання в Почай-ріці“, і виволення людських душ з неволі у змія-Сатани.

*Добриня й Марина.* Ми бачили, що тим часом, як одні редакції про Добриню-змівборця впадають в стиль духовного стиха, і могли бути дійсно ділом тих пів-церковних кругів, що фабрикували побожні пісні в конкуренцію бісовським, інші більше схиляються в бік казкових елементів. Мавмо і перемогу Добрині над змієм-Сатаною в таких казкових рисах і зовсім казковім стилі, а саме його поединок з змієм коханком відьми Маринки, до котрої залицяється Добриня.

Вважаючи сю Маринку за звісну Марину Мнішек, жінку псевдо-Дмитра царя московського, деякі дослідники готові вважати сю билину дуже пізньою композицією, XVII віку. Історична Марина в великоруській поезії дійсно набрала казкових прикмет, які виступають в билині. Але се ніяк не значить, що сама тема про Добриню, оберненого київською Цірцеєю в звіря і птаха, не існувала перед тим, хоч би й справді остання редакція її була перероблена в XVII віці під впливами легенди про Марину Мнішек.

Пок. Сумцов і справді пробував доказати раніше повстанне билини, і для сього брав за підставу подробицю, що чарівниця в ній робить Добриню „гнідим туром“: він виводив з сього, що билина зложилась, коли на полудні ще добре звісний був тур, — в сім часі до билинної біографії Добрині причіплено грецьку казку про Цірцею. Але сам він позбавляє се спостереження доказової сили, бо в епітеті гнідого тура бачить помішання тура і зубра (тур в дійсности був чорний, а зубр рудавий, гнідий). Докладніше вказати, коли саме звязано з Добринею популярний казковий мотив про жінку-чарівницю, ми таки не можемо. Але в кождім разі ясно, що ся билина молодша від попередньої, за котрою

йде і в темі, і в композиції. Паралелізм з попередньою билиною виявляється зовсім ясно в зовнішній будові:

Билина про Марину в багатьох варіантах починає так само з поради матери Добрині не ходити тою вулицею, де живе королівна Маринка, бо вона вже перевела дуже багато королевичів, богатирів і простого народу. Добриня не послухав і заблукавши на сю вулицю, стрілив в голубів, що сиділи на вікні Маринчиного мешкання, а втрапив в Маринчиного кохавника «Змія Лютого», інакше Тугарина Змієвича, або Ідолища нарешті. Розгнівана тим Марина хоче відомстити Добрині. Кличе його до себе «на любов», але Добриня на це не піддається. Тоді вона викопала його сліди, поворожила над ними й приворожила Добриню. Добриня сам прийшов шукати її любови, вона-ж обернула його золоторогим туром. Добриня в образі тура старається звернути на себе увагу своєї тітки, також чарівниці, і та дійсно відгадує, що з ним сталося, та грозить Марині обернути її сорокою, коли вона не верне Добрині його людської подоби. Тут деякі варіанти й кінчаються, але в довгих Марина обіцяє Добрині вернути його між люди під умовою, що він з нею оженився. Добриня сповняє сю умову, але Марина далі мучить його, обертаючи в різні звірята, поки Добриня нарешті не знайшов таки нагоди покінчити з нею: зарубав її, а в деяких варіантах—і спалив, як ворожку (пор. історію «Невіжі»).

Сумцов вказав кілька східно-українських, великоруських і білоруських казок, де жінка чарівниця обертає чоловіка собакою, птахом і под.<sup>1)</sup>, поки чоловік, сам діставши чародійську силу, не відплачує жінці тим же, обертаючи її кобилу. Як я вже згадував, він уважав сю тему відбиттем грецької казки про богиню Цірцею (Кірку), що свою найстаршу літературну редакцію лишила в Одисей. Але тема, так загальна, а подібності билини з історією Кірки і Одисея такі далекі, що зовсім нема причини так конкретизувати це запозичення.

Для вступного епізоду—стріляння до голубів, з якого починається вся дальша біда, вказано дуже близьку паралелю в талмудичній версії біблійної повісти про Давида і Вірсавію. Сатана підводить Давида на гріх, птахом сівши над Вірсавією, коли та купалась; Давид побачивши птицю, стрілив до неї, а шукаючи стрілку надібав Вірсавію в купелі, захопивсь її красою і впав в біду. Ця версія пояснює подробицю билини, що Маринка тоді умивалась і убиралась, коли Добриня стрілив до її терему, і очевидно півгола вискочила до нього на вистріл.

Чи як раз з талмудичної версії сталося тут запозичення, чи з мандрівного оповідання, використаного талмудичною ле-

<sup>1)</sup> Чубин. II. 410, Іванова Нар. рассказы о вѣдьмахъ с. 52 и т. д.

гендою, се зістається питанням. Але залежність билинного оповідання від сього мотиву доволі правдоподібна.

*Від'їзд Добрині (Добриня і Альоша).* Се поема-фабльо на звисну новелістичну тему: забутий, уважаний мертвим супруг відкриває себе певними знаками жінці на її весіллі (див. між казковими темами т. I. 321).

Добриня післаний Володимиром з пирю з важкими дорученнями, виливає перед матір'ю жалі на свою гірку долю, далі збирається звичайним богатырським способом в дорогу, а коли його жінка Настасія Микулична, за порадою матері питається, куди він їде і коли його чекати назад, Добриня на се велить його ждати три і три, або шість і шість літ, а часом до того додає ще й знаки, по яких можна буде міркувати, що його нема на світі. По впливі вказаного часу вільно його жінці чи зістатись удовою, чи вийти знову заміж за кого небудь, тільки не за його хрестового брата «бабського пересмішника—Альошу Поповича». З тим Добриня виїздить звичайним богатырським методом: скоком через мійський мур. Трудиться сповняючи тяжкі княжі доручення; час іде, як вода біжить, виходить визначений Добринею час, і Альоша Попович привозить відомість, що Добриня згинув: лежить в полі з простріленими грудьми, з пробитою головою. Володимир всяко намовляє Настасію вийти заміж, і то саме за Альошу, і вона нарешті годиться. Почалось уже весілля, коли Добриня чудесним способом, чи то від птахів, чи від коня, дістає сю вість, що його жінка віддається за Альошу. Розгніваний Добриня в кілька скоків з-під Царгорода прилітає до Києва, непізнаний приходить до матері, іменем Добрині велить дати йому калічу одіж і гуслі, та їде на весілля своєї жінки скоморохом. Приймають його, як скомороха, неувважливо, але, як знаємо — своєю грою він добуває місце при столі, при своїй жінці, і дає їй себе пізнати, кинувши свій обручальний перстень в чарку вина, котру їй підносить. Жінка пізнає, хоче через стіл скочити до нього; відмовляється йти за Альошу, просить пробачення у Добрині. Той її пробаचाє, складаючи все на жіночий розум, за те докоряє Володимирові й його княгині, а самого Альошу перед усіма захопивши «за жовті кучері» порядко побиває.

Образ „бабського пересмішника“, в котрім виступає в сій билині Альоша, з усякою правдоподібністю вважається пізнішою дегенерантською формою сеї колись героїчної постати, і се вказує на пізніше оброблення сеї теми в тій формі, як ми тепер її маємо. Проф. Созонович, спеціально зайнявшись нею, як яскравим, на його погляд, взірцем західніх впливів на слов'янську поезію, підніс близьку подібність деяких деталей билини з польськими і моравськими піснями на сю тему (поворотець, прийшовши на весілля скрипачем, дістає місце коло печі; його жінка, пізнавши

чоловіка, скаче до нього через стіл) <sup>1)</sup>. Особливо підчеркував подібність імені Добрині і польського поворотця, що в великій кількості варіантів зветься „Домбровою“. Се на мій погляд не має особливого значіння, але подібности в розробленню теми дійсно дуже близькі. Як вихідне джерело цього мотиву вказуються романські поеми навіяні обставинами хрестоносних походів, і се досить правдоподібно, хоч особливо близького прототипу західнослов'янських варіантів не вдалось відшукати. Тому докладніш датувати нашої биїни таки не можемо.

*Кінець Добрині.* Не знати, чи в первісних піснях про Добриню оспівувалась також і його смерть. Ті пісні, що тепер оповідають про неї, явно пізнішої формації, але вони цікаві своїми епічними мотивами, між котрими депо може таки походити і від старого епосу про Добриню.

Викрита на Біломорським побережю цікава билина про „Камське побоїще“ дала поетичний коментар до коротких згадок літописних компіляцій про те, що між богатирями, які згинули в битві над Калкою, були також Добриня з Альошою. Богатирі гинуть за свою похвалку, котрою вони розгнівали силу божу <sup>2)</sup>. Добрині за се доводиться дізнати тяжкого збезчещення від баби-полениці „Латин-горки“ (з Латинської гори, або з Летиголи, як інші толкують):

Баба поспіває на поле битви вже по її скінченню, застає Добриню і перемагає його в поединку. «Не було божої милости, не було Добрині щастя: права рука його похибнулася, впав Добриня на сиру землю, сіла йому баба Латингорка на білі груди». Хоч поспів в час Ілля і виручив Добриню з такої тяжкої ситуації: скинув з нього бабу, і Добриня порубав її на дрібні частки та розкидав по чистому полю, проте він не пережив свого безчестя, що баба сиділа на його лиці й безчестила. В однім варіанті ще й Ілля нещасливо пожартував, як то він у Києві буде оповідати про бабу, що їздила задом по лицю Добрині. Добриня сам покінчив з собою—в однім варіанті він вбив в землю свого списа і кинувся на нього ретивим серцем, в иншій—він вергся з берега моря на сирій камінь і забився разом з конем. Ілля знаходить тіло і гірко жалує свого жарту. Кладає труп до колоди (домовини) білодубової й закопує в сирій землі.

З „Камським“, себ-то „Калецьким“ побоїщем кінець Добрині, розуміється, міг бути зв'язаний тільки в далекій ретроспективності. Але насувається гадка, що не тільки бій Добрині

<sup>1)</sup> Къ вопросу о западномъ влияніи на славянскую и русскую поэзію. Рус. Фил. Вѣстн. і окремо, 1898.

<sup>2)</sup> М. 81 і 94. Про саму билину буде ще мова далі.

з жінкою-поленицею, але й смерть його в такому поєдинку (чи наслідком нещасливого висліду його) існувала вже раніше, і потім тільки звязана була з Калецькою катастрофою. Та наскільки правдоподібна сама тема бою Добрині з поленицею—безсумнівно старий і популярний мотив, звязуваний з різними богатирами, постільки сама смерть Добрині від баби в нинішнім вигляді має характер скороспішного використання цього мотиву на те, щоб укорити Добриню за його похвальне „слово“.

Інший варіант смерті Добрині, за похвальне слово, дає пісня, записана свого часу над Волгою. Вона каже Добрині гинути в ріці Смородині, за те що він поглузував з неї, так як в вище згаданих варіантах—з Пучай-ріки. Пісня частіше стрічається без імені Добрині: вона оспівує анонімного доброго молодця, що подався на чужу сторону й опинився над сею епічною річкою Смородиною. Річка перепускає доброго молодця за його ласкаве слово на другий бік, не жадаючи ніякого перевозу; але коли він перебродивши, насміявся з неї,—що се річка тиха, як дощова калюжа, річка зваблює його назад—і на сій новій переправі він потопав <sup>1)</sup>).

В. Мілер висловив гадку, що тут імя Добрині додано не органічно, до готової вже пісні, про те як „загубила молодця честь-похвала молодецька“, по аналогії з згаданим епізодом на Пучай-ріці <sup>2)</sup>). Дійсно, історія оповідається без звязку з епічною біографією Добрині й імя його виступає тільки в середині пісні. Проте ідейний звязок з його біографією таки єсть в сій епізоді, тому зовсім неорганічним додатком його імя в сій пісні я б не важивсь признати.

*Ілля.* Билинна історія Іллі Муромця—третього в правдоподібнім порядку популярности героя билинного епосу, ще більш ніж Добриніна виявляє мішанину старих і нових формацій: героїчних, казкових і новелістичних тем <sup>3)</sup>). Але тим часом, як

<sup>1)</sup> К. II с. 61. Пісня без імені Добрині там же VIII с. 14, Р. 186, Г. 262.

<sup>2)</sup> Добриня і р'єка Смородина, Э. О. т. XXVIII.

<sup>3)</sup> Після монументальної праці О. Мілера, билини про Іллю не були оброблені наново в цілості Ряд питань з ним звязаних піддав переглядові Веселовский в Южнорусскихъ былинахъ, і В. Мілер в статях зібраних в I—III т. його Очерків. Суцільний огляд, в задуманій загальній праці про билинний епос, не був ним написаний; деякі гадки, подані в передсмертних листах, опублікував Марков в Изв. отд. рус. яз. Короткий перегляд звязаних з Іллею тем дав свого часу Лобода в вступній лекції: Былины про Илью Муромца, Київ,

придбання Вольги й Добрині, пороблені в часах їх найбільшої популярності, були потім до певної міри роздані між інших богатирів (з епосу Вольги, як старшого—більше, з Добриніного—менше)—цікль Іллі в момент, коли почались записи книжні, а потім етнографічні, стояв в своїм zenіті і громадив навколо сього героя більшу купу мотивів мабуть, ніж коли небудь. Робота дослідників в останніх часах пішла власне в напрямі вилучування тих чужородних додатків і пізнійших верств в сій епосі. Тим часом, як старші дослідники билинного епосу, слов'янофільської закраски (особливо О. Мілер в своїм творі) з приємністю спочивали духом на сій богатирі-селянині, як центральній фігурі і признаному сеніорові богатирської дружини<sup>1)</sup>, на богацтві мотивів з ним зв'язаних, і їх моральнім змісті, та готові були вважати в сій центральности селянської постати саму есенцію билинної традиції<sup>2)</sup>,—новіші досліди пішли як раз в противнім напрямі. Вони кладуть натиск на вищезазначений факт, що в попередніх відгомонах сього епосу, котрі маємо в пімецькім епосі XII—XIII вв. (в його згадках про Ілля, Володимирового брата), Ілля виступав як член династії, так як і Добриня, і очевидно, тільки потім демократизувався. Пізнійшими наверстовуваннями вони вважають не тільки казкові мотиви, нині зв'язані з ним, а навіть готові,—як В. Мілер (що головно зайнявся сим в останніх своїх працях<sup>3)</sup>), переважну частину мотивів нинішніх билин про Ілля вважати продуктом XVII або й XVIII в. Інші коли й не йдуть так далеко, то в кождім разі дуже рахуються з різними новотворами в сих билинах та припускають,

---

Унив. Изв. 1898, X. Останнім словом являється перегляд сих билин в книзі Сперанського.

Багато між иншим дебатовано над самим іменем Іллі: котру форму його імені треба вважати основною: Муромець чи Муровець, Моровець, і звідки таке ім'я походить (вказувано особливо на Морівійськ на Чернігівщині, також на Муравський шлях і под.). Соболевський пробував розрубати се питання припущенням, що *м і е* являються тут простим фонетичним в'яганням без реального значіння; против сього В. Мілер в посмертній праці с. 87. Нагадаю факт, здається мало завважуваний—що під Київом остров Муромець на Дніпрі фігурує на планах XVIII—XIX вв.

<sup>1)</sup> «Одно красне сонце на білім світі, один сильний богатырь Ілля Муромець», говорять розбійники, Г. 305.

<sup>2)</sup> Див. вище с. 48.

<sup>3)</sup> Сюди належать особливо статті: Къ вопросу о возрастѣ и казачествѣ Ильи, и Къ былинѣ о боѣ Ильи съ Добрыней.

що мовляв Ілля „поживився“ коштом інших богатирів: одні думають, що коштом Добрині, інші—Альоші Поповича.

Досліди в сім напрямі одначе, можна сказати, тільки почалися, і далеко ще не дали твердих вислідів<sup>1)</sup>. Рахуючися в повній мірі з вказаними можливостями нових формацій, треба все таки мати на увазі, що коли не вважати цілого Ілля новотвором, а рахуватися з його існуванням в героїчній епосі в старших втіленнях—чи то княжича, чи високого дружинника (так як у німецьких відгомонах), то в нинішній комплексі зв'язаних з Іллею мотивів можна буде знайти таки дуже старі героїчні і навіть мітично-героїчні мотиви, хоча й значно змінені пізнішими часами. Їх нинішні варіанти можуть бути дуже пізні, їх теперішні комбінації—так само; але в своїй основі вони можуть належати до доволі давніх стадій розвитку епосу про Ілля.

*Уздоровлення Іллі й перші його богатырські вчинки.* Ми мали нагоду пізнати сю тему вище (с. 67-8), говорячи про українські переповідження билинних тем. Головні мотиви такі:

Ілля сидить без ніг з малечкоєсть тридцять літ і уздоровлюється та наділяється богатырською силою перехожими святими особами (Христом, апостолами і под.). Спеціально підчеркується надання сили в міру: коли безногий Ілля, післаний святими принести їм напитись, приносить воду і по їх велінню випиває, він відчуває в собі таку силу, що береться повернути землю. Тоді святі велять йому пити вдруге—і сила його зменшується на половину, то значить від надлюдської, титанічної сили Святогора й інших велетнів сходить до людської богатырської міри<sup>2)</sup>. Потім він дістає від святих поучення, як йому дістати собі коня і зброю богатырську, а також науку на будуще—битись з усіми,

<sup>1)</sup> Сам В. Мілер свою студію «О возрастѣ и казачествѣ Ильи», видану на поч. 1912 р., починає характеристичною заміткою, що «історія билинного типу Іллі Муромця досі являється найбільш темним місцем в наших народних епосах». В листі до А. Маркова, в січні того-ж року, він пише з приводу загальної праці, над котрою працював: «Тепер передо мною стоїть найтяжше завдання, котрого мабуть і не подолаю—се вічний сугх нашого епосу—Ілля Муромець. Пізніша історія цього персонажа мені більш менш ясна—а що до ранньої історії Іллі та його походження, то ця сторінка нашого епосу досі не прочитана. В XII в. нема ніяких слідів Іллі, в XIII його сліди маємо тільки за кордоном—в Тідрек-сазі та Ортніті, і ніяких слідів на Русі... Здається, можна сказати, що так звана Київська доба не знала Іллі, і нитки від Іллі плетуться кудись на захід: може до Полоцька і Смоленська. Взагалі в моїй начерку мені, прийдеться, мабуть, тільки критично розібрати всі гіпотези про Ілля і признатись, що досі ми нічого певного не знаємо про його походження». (Изв. 1915. I. 311).

<sup>2)</sup> Про се ще буде мова далі.



тільки не з Святогорем, не з Самсоном, не з родом Микуловим і не з Вольгою. Ілля показує свою нову силу на батьківському полі, а далі, добувши собі коня і зброю, пускається в світ. Часом дістає при тім ще поучення від батька, але частійше вони зв'язані з його першою богатирською подорожею.

Тема ся звісна в великім числі прозових оповідань і в великім числі ритмічних старин, і з них декотрі мають не дуже то стильний вигляд<sup>1)</sup>. Тому В. Мілер висловив гадку, що ся легендарно-казкова тема була причіплена до Іллі не раніше XVII в., і так таки й не дістала повної билинної фактури. Інші, навпаки, думали, що прозові переповідження—се розложені билини. Істнування українських переказів сеї теми дійсно велить ставитись з певною обережністю до скептичних гадок про не давнє прив'язання сеї теми до Іллі.

Сама по собі вона в кождім разі интересна своєю посередньою позицією між старим героїчним епосом, релігійною легендою і казкою: наче в узлі сходяться тут сі три течії, так що з сього боку вона являється дуже цікавим типом такого сплетення мотивів. Чудесне уздоровлення хорого святими в образі подорожніх—се одна з найбільш популярних тем християнської легенди взагалі, і на нашім ґрунті з-окрема. Чудесне надання сили занедбаному хлопцеві або каліці—се теж незвичайно популярна казкова тема, спеціально в сій формі—наділення силою через питтє<sup>2)</sup>. Незвичайно підхожа паралель в германським епосі—історія Тетлейфа, героя Тідрек-саґи, селянського сина, що до 30 літ лежить в попелі, аж раптом струпує його й стає богатирем. В героїчнім епосі нашім сей мотив по всякій імовірности теж мусів істнувати здавна, хоча не можна бути певним, що він якраз був зв'язаний з Іллею.

*Ілля пробиває дорогу до Київа. Ілля й Соловій.* Ся тема, в противности до попередньої, не будить ніякого сумніву що до своєї народности і мусить рахуватись між найстаршими темами нашого старого героїчного епосу. Сумнів може бути тільки в тім, наскільки давня її зв'язь з іменем Іллі: чи не була вона зв'язана з якимсь старшим героєм, напр. Вольгою-Олегом-Ольгою, що представлявся першим організатором Руської землі, й його

<sup>1)</sup> Після першої студії В. Мілера про сю билину, прибуло кілька варіантів в збірках Маркова і Ончукова, про них його Очерки III с. 191 дд.

<sup>2)</sup> Пор. вище, I с. 321-2; безконечна література сеї теми вказана по часті В. Мілером, Очерки I с. 390.

ділом могло бути пробивання доріг і мощення мостів на київських шляхах, що виступає в сій билині.

Коротшу і простішу схему сеї поеми дають старі книжні записи XVII—XVIII в.:

«В славнім було городі Морові слухав Ілля Муромець заутреню воскресну і в умі держав поїхав до города Київ, до сильного князя Володимира Всеславовича. А завіт положив: за всю широку дорогу гострої шаблі з піхви не виїмати і на кріпкий лук тететви не накладати». Та як їдучи був під городом Себежом<sup>1)</sup> (вар. Себес, Кибер, Сибир), почув крик, гук, іржання коней. Стоять три царевичі заморські, з кожним сили сто тисяч, хочуть город за щитом узяти, а царя в полон. Ілля їх побиває, як «стадо галиче», а царевичів дає в дарунку цареві. Той просить лишатися з ним і дає йому пів царства, але Ілля питає дороги до Київ, і дістає відповідь: «Пряма дорога на Київ на ліса Бриньські, на грязі тѣпучі, на калинів міст, на ріку Смородину», тільки та дорога залягла рівно тридцять літ: ні оден кінний нею не проїздив, ні піший не проходив, через Соловія Розбійника. Ілля пускається сею дорогою. На ріці Смородині заступив йому дорогу Соловій і свиснув так, що під Іллею кінь спіткнувся. Ілля вилаяв коня і стрілив Соловія в праве око, той упав з своїх десяти дубів, як вісяний сніп. Ілля сів йому на груди, щоб витягти з нього серце, але той випросився віддаючи йому все добро. Ілля з ним разом їде на його села по майно; тут 12 синів Соловія хочуть його відбити, але Соловій стримує їх. Ідуть далі до князя Володимира, котрого Ілля дивує тим, що приїхав з Мурова одним днем, коли його гінці їздять два місяці, а найскорше оден місяць. Ілля оповідає свої пригоди, і те, що він привіз з собою Соловія. Володимир велить Соловію свиснути, але той його не слухає, кажучи, що він слухає тільки свого господина Іллі. На слово Іллі він дійсно свисне так, що під богатирами лавки підломились. Володимир дуже тим тішиться і лишає Іллю у себе в службі. (ТМ. с. 1).

Ширші тексти XVIII в., а також билинні записи містять ще кілька інших епізодів:

Ілля званий тут Муромцем, з села Карачарова (під Муромом), перед виїздом бере у батька благословення й приймає від нього науку<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> В. Мілер прийняв був сей варіант за автентичний і на тій підставі приложив сей епізод до облоги Себежа, псковського пригорода, литовським військом в 1536 р., та висловив здогад, що ся подія була звязана з Іллею в XVI або XVII в.; з того він виводив, що імя Іллі тоді було дуже звичне на Білорусі. В дійсности, під сим іменем криється мабуть янесь місто старої Чернігівщини.

<sup>2)</sup> Ся наука багато фігурувала, як доказ високої моральної висоти билинного епосу: «На добрі діла благословення дам, на худі—благословення нема. Поїдеш ти путь-дорогою—не помисли злом (навіть) на Татарина, не убий в чистім полі християнина» (К. I с. 34). Весь сей епізод однак стрічається тільки в деяких варіантах.

Наїзжають на Ілля розбійники, хочуть пограбувати і убити. Ілля для опам'ятання їх пускає стрілу в сусідній дуб. Від свисту тетиви розбійники попадали з коней, від удару стріли по дубу лежали п'ять годин без пам'яті. Очунявши вони просять Іллю бути у них отаманом, але він відмовляється, кажучи, що їде до Київа, „князеві Володимирові на споможення, на його збереження“ (К. 28). Епізод сей стрічається і окремо, і входить також в історію трьох поїздок Іллі.

Місто, котре Ілля в дорозі визволяє від облоги, в билинах найчастіше зветься Черниговом. Визволене місто просить Іллю бути у них воеводою, але він не хоче, не приймає й дарунків, лише питає дорогу до Київа. Епізод сей, як і стріча з Соловієм виступає майже у всіх варіантах і зачисляється до основних мотивів історії Іллі.

Стріча з Соловієм ускладнюється деякими подробицями. Напр. його донька-полениця пробує підступом убити Іллю тяжкою підворотнею, але Ілля калічить її.

Коли Володимир хоче послухати Соловієвого свисту, Ілля, знаючи, що значить такий свист, велить Соловію свиснути пів-свистом. Але Соловій свисне повним свистом, від якого попадали верхи з теремів, і Володимир лежав „без душі“ три години. За се Ілля вбиває Соловія.

Деякі дослідники припускали, що в старших варіантах Соловій міг далі жити й бути товаришем Іллі й служити Володимирові, і що се він виступає в наведеній вище згадці Ф. Кмити під іменем Соловія Будимировича. Вони вказують на оповідання Никонів. літописи про розбійника Могута, що попавши в руки Володимирові, вимолвив собі життя і вів себе до смерти взірцево. Анальоґія досить далека. Важнійше те, що в кількох варіантах<sup>1)</sup> Соловій виходить з руки Іллі ціло: діти його поспівають на княжий двір з викупом, й Ілля пускає Соловія до дому, наказавши більше не сидіти на семи дубах. В однім олонецьким варіанті (Г. 56), після Соловієвого свисту Володимир хоче поставити його воеводою або „строїтелем“ (управителем) монастиря, але Соловій відмовляється. В дорозі до Київа Соловій часом являється богатирем—помічником Іллі (про се ще низше). Все се натякає на існування інших закінчень його історії.

*Три поїздки Іллі.* Се паралельна тема першої подорожі Іллі: часом вона повторює деякі мотиви її, часом та притягає

<sup>1)</sup> Зібрані вони у Мілера III с. 107 дд.

деякі з сеї; в антитезу першої, ся друга робиться часто останнім ділом Іллі: закінченням його богатырської діяльності. З огляду на сей паралелізм я ставлю їх поруч, хоча походження другої теми мабуть значно пізнійше від першої.

«Іздив старий чистим полем—від молодости іздив до старости. Наїхав старий в чистім полі три пути-дороги, три широкі: на розстани лежить сірий камінець, на камені напись надписана: «сею дорогою їхати—убитому бути, другою—женатому бути, третьою—богатому бути». Старий рішає, що йому вже час кінчати життя і їде першою дорогою. Наїздить на розбійників, сорок тисяч, які хочуть його зтягнути з коня. Ілля бє їх чим будь, побиває всіх і вернувшись до розстани, затирає напись і пише: «іздив тою дорогою, убит не був».

Їде другою дорогою, наїздить на палати білокамінні. Виходить відти королівна,—або наперед сорок тисяч дівчат, а королівна потім. Вона веде Ілля до палати, приймає, гостить, нарешті кладе з собою на ліжку. Але Ілля спихає її на те місце, куди вона його хотіла покласти, і королівна падає в погребі глибокі, куди вона скидала всіх тих царів і королів, котрих зваблювала до себе. Ілля випускає їх з погребя, підступну королівну вбиває, і вернувшись до розстани, затирає і другу напись

Третьою дорогою Ілля в деяких варіантах зовсім не хоче їхати, в інших їде, і наїздить на камінь з написом, що з під каменя йому треба дістати гроші і збудувати церкву. Ілля се сповняє, ставить церкву в Києві, їде до печер глибоких і там умирає—«досі там його мощі нетлінні».

В. Мілер поставив новішими часами тезу, що ті пісні, де Ілля виступає (як отут) людиною старою,—всі дуже пізні: в старших, мовляв, він представляється добрим молодцем, або людиною в повноті сили <sup>1)</sup>. Спостереження цінне. Але далі дослідник ступає на хиткий ґрунт, виводячи сей образ з епітета „старий козак“, котрим мовляв, наділила Іллю московська „смутна доба“, першої четв. XVII в.: Іллю нагороджено сим титулом, котрим називали дійсних служебних козаків в протиставленню всякому самозваному розбійничому козацтву, а з того виріс його образ, як старої людини; отже де він виступає старим, все се пісні або редакції не старші XVII в. <sup>1)</sup>. Раніше сам же В. Мілер допускав можливість, що назва козака до Іллі могла пристати значно давнійше (Екск. VII). А образ старого богатыря міг, очевидно, з'явитись і без зв'язку з його „козацтвом“.

*Ілля й син.* Се доволі слабо зв'язане з циклом оброблення в билинним стилі широко розповсюдженої інтернаціональної теми

<sup>1)</sup> Къ вопросу о возрастѣ и казачествѣ Ильи. М. 1912.

про бій батька з непізнаним сином. Воно має дуже відмінні варіанти. Найбільш викінчені представляють справу так:

Богатирі стоїть на заставі. Вийшовши рано з шатра, Ілля побачив в полі якогось незвісного гарн го їздця з соколом. Богатирі посиляють Альошу (або Добряню) розвідати, хто се такий—коли се руський богатир, то побрататися з ним, а коли невірний, то взяти на поєдинок. Стріча для висланого, одначе, кінчиться сумно: він або тікає з переляку, або дістєе прочухана. Тоді виїздить против нього сам Ілля. Богатирі розпочинають поєдинок, довгий і упертий, який одначе кінчиться перемогою Іллі. Він збирається зарізати підбитого противника, але тою чи иншою дорогою довідується, що се його син від якогось випадкового звязку з поленицею. Утішений сям Ілля вітається з сином і пускає його до матери. Але син наповнюється злобою на батька й пробує його вбити сонного. Тоді Ілля вбиває його.

Подібність сеї теми до різних світових епосів здавна викликала особливе зацікавлення до неї. З початку особливу увагу звернено на паралелі германські: бій Гільдебранта з Гадубрантом, найстарший епічний фрагмент, пізнійше включений в Тідрек-сагу; він був розібраний особливо О. Мілером. Пізнійше перенесено увагу на іранський епос про Рустема (бій Рустема з сином Зорабом)—в працях Стасова і В. Мілера. Нарешті був поставлений поруч билинної теми естонський, і різні кавказькі й туркестанські теми. Але новійші дослідники доволі скептично задивляються на можливість звести її до якогось чужоземного впливу: настільки ся тема взагалі розповсюджена, а з другого боку—несимпатична характеристика сина, його злоба і підступність супроти батька різко вирізняє билину з кругу сих інтернаціональних подібностей<sup>1)</sup>. Останній дослідник сього питання Б. Ярхо, опираючись на відмінах билинного варіанту і його посереднє становище між варіантами іранськими і германськими, обстоює тезу, що билинна тема бою Іллі з сином, запозичивши тему з іранського епосу, перейшла потім з *Руси* до німецької епіки, і тим часом, як саме ім'я Іллі, відірвавшись від неї, вийшло в різні комбінації з німецькими героїчними мотивами, зміст билинного варіанту вплинув на молодші редакції старої поеми про Гільдебранта<sup>2)</sup>.

На взірєць сеї билини, очевидно дуже пізно, за помічю загальних билинних місць, зложено паралельну билину про бій

<sup>1)</sup> В. Мілер, Очерки II с. 180 дд.,—проти поглядів Маркова, що вважав тему билини занесеною з заходу в XIII в.

<sup>2)</sup> Ильл, Ильясь, Хильтебрантъ. Известія. отд. рус. языка, 1917, II.

Іллі з донькою—вона знайплась в репертуарі Рябініна, найславнішого з олонецьких рапсодів <sup>1)</sup>).

Далі, з поминенням мотива про супротивника-сина, але тими ж епічними засобами, тими ж деталями, починаючи від богатирської застави і до подробиць бою, описується поєдинок Іллі з якимсь заїзжим хвальком („нахвальщиною“). Найбільш характеристична подробиця сеї версії та, що супротивник Іллі в деяких варіантах зветься „Жидовином“, а се правдоподібно толкується, як далекий відгомін хозарського панування на Україні. Супроти того основа поеми мусить уважатись дуже старою. Ми ще повернемо до неї.

*Бунт Іллі.* Прийнятий Володимиром на службу, Ілля входить в круг київських богатирів і займає між ними перше місце: богатирі признають його своїм старшим братом (близьким товаришом і хрестовим братом його стає Добриня). Постійним заняттям богатирів була сторожа на „заставі“—недопускання до Києва ворогів. На чолі її стояв Ілля. Не вважаючи на сю службу га на різні подвиги, які чинить Ілля, Володимир не цінить його відповідно. Київські бояре також обмовляють його перед князем, що він похваляється сісти на його місце, то що. На сім ґрунті виходять різні інциденти. То Володимир поминає Іллю в дарунках, то не запрошує його на пир. Нагніваний Ілля дозволяє собі різні вибрики і похвалки, попадає до княжого „погреба“ (в'язниці) і сидить там, аж поки не приходиться боронити Київ від ворожого наступу. Або князь проганяє його з свого двору і забороняє приїздити до Києва—знов до тої ж пригоди.

Подібні конфлікти з князем і боярами виходять і у інших богатирів. Мотив княжої неласки оброблений особливо в билині про Сухмана; дослідники бачуть в ній прикмети пізньої московської доби, але сам мотив вороговання бездільників бояр против подвижників богатирів без сумніву старий. Ворогування се приводить часами до колективного протесту богатирів і їх виїзду з Києва та бойкоту княжого двору. Та найчастійше сей мотив зв'язується з Іллею. Відгомін його знаходимо в зв'язі з нятяку Фил. Кмити на клясичну невдячність двору за богатирські служби Іллі Муровця та Соловія Будимировича, як він висловлюється. Очевидно се був мотив тоді дуже популярний.

<sup>1)</sup> Р. 5. Г. 77. Розбір у Веселовского Ю. Р. Былины II с. 321.

Одна з билин спеціально займається бунтом Іллі на князя, малюючи її одначе не стільки в богатирському стилі, скільки скоморошнім-корчемним.

Не покликаний на пир, Ілля розгнівався і став стріляти з лука по золотим верхам церковним, збивати церковні «чудні хрести». Кляче «корчемну голоту» (голі кабацькі), щоб вона здирала золото з тих збитих верхів і пила разом з ним «зелене вино» по корчмах. Голота збігається й починається п'янство. Ілля похваляється сісти на княжій столі, а голоту поробити вояводами. Ситуація стає небезпечною. Князеві моторошно. Він задумує закликати Іллю на пир і перепроситись; думає з князями й боярами (не з богатирями), кого б послати до Іллі на перепросини. Рішають послати Добриню, як хрестового брата Іллі. Добриня іде до Іллі й посилаючись, що в їх братеській присязі не тільки менший брат (Добриня) повинен слухати більшого, а й більший меншого також, він кличе Іллю йти на пир, обіцяючи, що його місце буде вже не найнижче, а найвище. Ілля признає обов'язок братства й дивується двірській хитрості, що так влучно вгадала, ким його можуть затягнути. Але не в усіх варіантах приймає запросини відразу, а деяких ставлять тяжкі умови: напр., щоб у Києві і Чернигові були на три дні відчинені корчми для народу, щоб пир був зроблений спеціально для нього і для голоти—інакше князь не буде довше княжити, як тільки до рана. Князь мусить се все сповнити. Так чи інак, Ілля йде на пир, де йому вже дають найбільше місце; він напивається і в хмелю признається, що мав намір застрілити самого князя і княгиню, але тепер він уже дарує Володимирові «велику вину», заподіяну перед ним.

Ся интересна тема, і взагалі соціальний конфлікт нижчих верств з князем і боярством, що в найбільш яскравій формі виступає в сій билині, викликали загальну дискусію, що потягнула за собою загальніше питання про те, яких се часів соціальні відносини відбиваються в нинішніх формаціях билинного епосу?

Симпатії співців і публіки, очевидно, стоять по стороні богатирів і народніх мас (котрих інтересам служать богатирі), а против боярства і князів. Билинна традиція різко п'ятує бояр як безвартісну, непродуктивну верству ситих нероб, інтриганів і зрадників, що підбивають князя против правдивих оборонців землі—богатирів.

Богатирі, що наслідком сих інтриг покинули Київ і княжий двір, так відповідають на заклик Іллі йти ратувати Київ від ворога: «не будем ми коней сідлати, не будем на добрих коней сідати, не поїдемо в славне чисте поле, не стоимемо за отечество, не стоимемо за стольний Київ-град, не стоимемо за матері-божі церкви, не берегтимемо князя Володимира з Опраксою королівною—єсть у нього багато князів-бояр, годують їх, поїть, обдаровують, а нам нічого нема від князя Володимира». (Г. ч. 75).

Деякі дослідники бачили в тім відгомін клясової ворожнечі княжих часів<sup>1)</sup>. Новішими часами піднялись голоси, які зводять се на пізніші впливи, XVI—XVII в., особливо рефлексії „Смутного часу“: тодішнього повстання низших верств, на чолі котрих стали козацькі ватаги, великоруські й українські. Як в козацькій закрасці, в котрій виступають київські богатирі в нижніх текстах, так і в самім бунтарстві, в ідеалізації голоти вони добачають відбиття відносин сього смутного часу<sup>2)</sup>. Виставлена була гіпотеза, що на остаточну формацію билинного Іллі Муромця, „старого козака“, вплинула постать одного з „самозванців“ тої доби, козака Ілейка з Мурома<sup>3)</sup>.

Все се здогади, досі докладніше не обґрунтовані і не зведені до властивої міри. Вони ніяк не повинні заслонити факту, що ідея невдячності княжого двору для Іллі й його товаришів, очевидно, старша від соціальних московських відносин XVI—XVII в. (пор. згадку Кмити). Але з другого боку не повинні ми спускати з ока і ті впливи, які мусіла наложити на демократичну, чи демагогічну закраску билинних тем зміна скоморошої авдіторії: перехід сього куншту з двірських кругів до демосу.

*Ілля визволяє Київ від Калин-царя.* Билина дуже відмінна в подробицях: очевидно сильно перероблювалась в різних часах, як то вказує вже саме перенесення теми в обставини Татарщини. Оден з варіантів такий:

Володимир всадив Іллю до «погреба» (поруба), він сидить там уже три роки, а не згинув лише тому, що княгиня, або княжна його потайки годус. По інших варіантам—Іллі просто нема під той час в Києві. Тим часом приступає під Київ цар Калин з нечисленною ордою і ставить Володимирові різні ганебні вимоги: напр, щоб опорожнив йому Київ, церкви віддав під стаїні татарські і т. ин. Володимир жалус, що нема кому тепер оборонити Києва, бо Іллі нема, або він умер в в'язниці, а богатирі, розгнівані за се, виїхали з Києва і не бували там уже три роки. Тоді князеві відкривають секрет, що Ілля живий. Князь велить його визволити і він їде по богатирів. Але ті ріпучо відмовляються ратувати Володимира—нехай ратуються своїми боярами; тому на ворогів пускається сам Ілля. (Вар.: богатирі послухали його і поїхали, але поснули в дорозі, й Ілля пустився сам на орду). Історія сходиться на загальний мотив—битви з Татарами, з котрим матимемо діло в дальшім

<sup>1)</sup> Сей погляд і новішими часами обстоював А. Марков в своїй студії: *Бытовые черты русских былин*, Э. О. т. 58 с. 93.

<sup>2)</sup> Особливо див. у Мілера, *Очерки* II с. 307 дд.

<sup>3)</sup> Гіпотезу сю поставив московський історик Д. Іловайский в статті «Богатырь-казакъ Илья Муромецъ, какъ историческое лицо», 1893.



розділі. По кількох днях битви Ілля попадає в підкоп, в татарські руки. Цар Калин пропонує йому служити, Ілля відмовляється; він хапає котрогось Татарина за ноги і побиває ним, як палицею, інших. Свистом закликає свого коня. Стрілою будить найстаршого з богатирів, батька свого хрещеного Самсона Манойловича. Богатирі їдуть виручати Ілля, побивають до решти Татар, а самого Калина приводять до Володимира.

Низше ми побачимо, що мотиви, зв'язані з обороною Києва, зложилися в певну постійну цілість, яка повторюється в деталях, незалежно від героїв і ситуацій, з котрими зв'язується. Тому тут не спиняюся на цих загальних місцях. Згадаю про здогад В. Мілєра, що ім'я царя Калина походить від річки Калки („калкінський цар“<sup>1)</sup>).

*Ілля й Ідолище.* Тема ся підпала, очевидно, ще більшим змінам, ніж попередня. В одній групі варіантів okazія розгортається в Києві на дворі Володимира. В другій її місцем Царгород-Брусалим: ці два міста цілком вільно міняються, іноді навіть в тім самім тексті; тамошній володар зветься царем Константином а його дружина Оленою.

Найчастіше вступом служить стріча Іллі з калікою, котрого він розпитує, що діється в Києві-Царгороді, і довідавшись про ганьбу, яку терпить тамошній двір і місто від Ідолища, міняється з калікою одежою і в образі каліки йде ратувати місто. В деяких варіантах вступом служить наступ Ідолища на Київ на чолі Орди, і повторюються різні мотиви, зв'язані з приходом на Київ царя Калина. Все се новіші записи.

Друга група варіантів, крім нинішніх записей представлена також книжними переповідженнями XVII—XVIII вв.—в тім і вище згаданою найстаршою з записей, виданою Барсовим.

В цих книжних записах діл починається в Києві. Володимир попереджає своїх богатирів, що цар Константин висилає на нього з Царгорода 42 богатирів, отже треба стерігти Києва. Богатирі ж, на чолі з Іллею, рішають замість чекати в Києві, їхати самим на Царгород; Володимир їх стримує, але вони лиш гніваються і таки їдуть. З стрічними каліками міняються одежою, і в образі калік приходять перед царську палату, просячи милостині. Їх кличуть перед царя, що сидить в товаристві Ідола Скоропієвича і Тугарина Змієвича. Ідол всім розпоряжає, каже цареві, що має робити. Розпитує про київських богатирів, про Ілля спеціально, і про їх коней. Радить їм показати царгородських коней. Богатирі кажуть, що мусять їх бачити зблизька, захоплюють тих коней, побивши «Татар»-службу. В полі побивають потім богатирів, висланих на них з Царгороду, а Ідола й Тугарина Ілля бере живими. Цар Константин таким чином визволений від ганебної неволі. Богатирі лишають йому Ідола, а Тугарина ведуть з собою до Києва. Царця

<sup>1)</sup> Очерки III с. 69; против сього аргументи в згаданій статті Маркова М. Грушевський. Усна творчість XIII-XVII вв

Олена по проханню Тугаринової матери, вимовляє йому життє: богатири заручають, що він буде випущений назад ціло. Тугарин перед Володимиром свідчить перемогу Київ над Царгородом, київських богатирів над царгородськими, і богатири відвозять його назад на границю, положивши заповідь, щоб не нападати з Царгороду на Русь во віки.

В сучасних билинах акцію веде сам оден Ілля, супроти Ідолища, котрого роля одначе дуже подобиться до ролі Тугарина в билині про Альошу, й Ілля впадає в ролю сього богатиря. Очевидно, тема двоїться тут між дієвими особами, так само, як і між місцями дії. З сього приводу висловлювались різні гадки <sup>1)</sup>; в ширший розбір їх місце не дозволяє входити, тільки нагадаю здогад В. Мілера, що тема визволення руськими богатирами Царгорода від поганського засилля могла повстати тільки в XVI в., після упадку Царгорода, і ся акція в Царгороді первіснійша, ніж акція в Києві.

Я думаю, що се не правильно, і належить відділити і поставити поруч себе, як дві окремі теми:

похід київських богатирів до Царгороду, щоб паралізувати його заходи проти Києва, і

визволення Царгорода, чи иншого християнського міста від Ідола або Ідолища, що був у нім запанував, спинив службу божу, заборонив давати милостиню калікам і т. д.

Сей Ідол описується, як монстр нелюдського вигляду. Текст XVII в. описує його так: „ростом великий надзвичай, між очима стріла міститься, очі у нього, як чаші, голова, як котел пивний, поглянути на нього—настрашитись!“ В билинах він на 5 сажнів високий, в плечах більше сажня („косая сажень“), хліба їсть по три пуда, вина пє по відру. Се сила в ідеї своїй не людська, втілення темної сили—поганства, як змії, з котрим бється Добриня. Але він мішається з одного боку з „Жидовином“ <sup>2)</sup>, що правдоподібно може вважатись персоніфікацією хозарської влади, з другого боку—з Тугарином-Тугорханом, „поганим Половчином“. В сій другій комбінації Ілля, як правдоподібно приймають—входить в ролю Альоші, чи якогось иншого богатиря, що звільняв київський двір від сього мало приємного гостя. Нижче повернемо ще до нього.

<sup>1)</sup> Веселовский, Южнорус. былины II с. 365 д. д., Миллеръ, Очерки II с. 82 дд., Борис Соколов, Былины о Идолищѣ Поганомъ, Ж. М. Н. П. 1916, V.

<sup>2)</sup> «Идолище Жидовское» в тексті XVIII в.—ТМ с. 49.

*Альоша.* В нинішній билинній традиції Альоша Попович належить до фігур другорядних. Але дослідники звичайно рахують його до головних героїв богатирського епосу і ставляють поруч Добрині і Іллі, припускаючи, що ті „поживились його коштом“ і попритягали різні теми, давнійше звязані з ним. Однак його заразом рахують персонажем розмірно пізнім ототожнюючи з ростовським богатирем Олександром Поповичем. Ростовський літописець першої пол. XVI в. на підставі місцевих переказів доволі докладно оповідає поетичну історію свого красивого героя і представляє її так, що сей Олександр Попович служив в першій чверті XIII в. Всеволодові суздальському, потім його синові князеві ростовському Константїнові; по його смерті, в 1217 р., скликавши інших звісних йому „храбрів“, порішив з ними удатись на службу тодішньому київському князеві Мстиславові, і з ним, та з іншими „храбрами“ наложив головою в Калецькім побоїщі. Дослідники, як пок. Дашкевич й інші<sup>1)</sup>, схилились до думки, що пізнійша билинна традиція про Альошу Поповича пішла від такої реальної постати першої чвертини XIII в., котру вона називає сином Леонтія „попа ростовського“, і тільки під впливом загальної епічної циклізації перенесла її в оточення Володимира Вел. Однак треба рахуватися з тим, що в Володимировім циклі Никонівської літописи—то значить в традиції того-ж XVI в. Альоша вже виступає; тому деякі дослідники, як пок. Костомаров, і тут, як в справі Добрині, допускали існування якогось старшого одноіменного богатиря, з котрим злився образ Олександра Поповича ростовського XIII в. В кождім разі головна тема, звязана з Альошою, власне його конфлікт з Тугарином, століттям молодша ніж Калецьке побоїще: належить до часів Володимира Мономаха і Святополка. Се наказує певну обережність в ототожнюванні героя сеї поеми з ростовським „храбрим“ XIII в.—коли приймати, що він дійсно існував в тім столітті. Годиться зазначити також, що наша пізнійша традиція, котру дослідники приймають за продовження старої богатирської, вважає Олексія Поповича (в думі про бурю на Чорному морю) людиною місцевою—поповичем пирятинським.

<sup>1)</sup> Д а ш к е в и ч, Былины объ Алешѣ Поповичѣ, як вище, 1883. Х а л а н с к і й, Великорусскія былины, 1885. В. М и л л е р ь, Илья Муромецъ и Алеша Поповичъ, 1908 (Очерки II). Б. С о к о л о в, Былины о Идолищѣ, 1916.

Билина починає виїздом Альоші з своїм паробком (або „хрестовим братом“) Якимом, з города Ростова. В дорозі наїхали вони на камінь, що показує три дороги: на Київ, Чернігів і третій пункт, який в різних варіантах має різні ймення. Богатирі рішають їхати до Києва (коментатори се звязують з згаданою вище постановою ростовських хоробрів—перенести свою діяльність до Києва). Прїїздить на Володимирів двір, де в одних варіантах князь приймає їх ласкаво, в інших без належної чести; в кождім разі Альоша з своїм товаришем займає собі скромне місце на княжій пирі (на печі, на підлозі, і под.) Під час пирі з'являється богатир Тугарин, засідає коло княгині і дуже вільно з нею поводитьсь. При тім жере і не по людському, і Альоша з свого скромного місця пускає іронічні замітки про невідповідне поведіння Тугарина та згадує корову (або собаку) свого батька попа Леонтія ростовського, що теж була така ненажерлива, та з того трісла. Розгніваний Тугарин кидає на Альошу ножа, але його ловить Яким, а Альоша викликає Тугарина на поєдинок на другий день, в чистім полі, щоб не споганити княжої палати „собачою кров'ю“. На другий день Тугарин вилітає на поєдинок з княжого терема на „бумажних“ крилах, пускаючи полома з рота і дим з носу. Тоді Альоша помоливсь Богородиці, щоб вона послала тучу і дощ. Так по його молитві й сталося, від дощу Тугаринові крила змокли й він упав на землю. Страшить Альошу, що його спалить, але Альоша бере його на хитрощі, напр. закидає Тугаринові, що він привів з собою, против умови, військо на поєдинок,—той оглядається, а Альоша з того моменту користає<sup>1)</sup> й стинає Тугарина. Володимир з того тішиться, княгиня ж в деяких варіантах нарікає на Альошу, що він позбавив її „друга милого, молодого Тугарина“, і Альоша дуже грубими виразами дає її за таке признание.

Билина заховалась доволі слабо, в дуже відмінних варіантах: підпала явним впливам билини про бій Іллі з Ідолом, хоча з другого боку й та запозичила деякі подробиці з конфлікту Альоші з Тугарином. Очевидно, ці дві пари: Ілля й Ідол, Альоша й Тугарин, сплітались в билинним репертуарі, і подробиці переносились з одної до другої. В одних варіантах Тугарин виступає як молодий і гарний богатир, що завертає голову княгині, в інших малюється грубими рисами Ідола, як якийсь ненажерливий монстр, а не людина. В. Мілер, вважаючи образ Альоші старшим від Іллі, приймає мотив визволення київського двору Альошею від Тугарина за первісний, історію Іллі й Ідола за пізнійший. Але хронологічно образ Ідола треба вважати старшим—з часів християнізації Русі, тим часом як образ Тугарина-Тугорхана по всякій правдоподібності належить часам половецьким, добі молодшого Володимира—Мономаха. Такий

<sup>1)</sup> Епічна подробиця взята з поєдинку Александра Вел. з царем Пором, як припускають.

погляд, прийнятий мною вже раніше, я бачу з приємністю в останній праці Мілера<sup>1)</sup>; його-ж розвиває й останній дослідник сеї теми, Б. Соколов<sup>2)</sup>. Але він признає основою її поєдинок Альоші з Ідолицем, і йдучи за ототожненням Альоші з Олександром Ростовським добачає тут відгомін боротьби з поганством на ґрунті ростовським—аналогічний з переказами про Авраамія ростовського: про те як він знищив ідол Велеса. Мені-ж як ростовське походження Альоші, так і тим більше ростовська локалізація теми про Ідолице здається сумнівною. Я скорше б уважив ростовські перекази за відгомони київських.

Крім сеї героїчної теми, котра становить спеціальність Альоші, він виводиться епізодично в кількох інших епізодах, при чім його образ дуже характеристично роздвоюється: на первісні героїчні риси налягають очевидно новіші сатиричні, які малюють шановного „храбра“ зовсім не лицарськими подробицями. То він перебиває жінку у свого хрестового брата Добрині; то на нього переноситься анонімна історія збезчещення дівчини (сестри братів Бродовичів); то йому на рахунок ставляться „поповські очи завидуці, поповські руки загребущі“. В звязку з сим він загалом трактується зневажливо, а його коштом, як лицарський супротивник, що зчаста понижує і зневажає Альошу, звеличується Ілля.

В. Мілер, який недавніми часами звернув особливу увагу на сю тенденцію билинної традиції вивисшити свого улюбленця Іллю коштом Альоші, підкреснув і ту подробицю, що така тенденція особливо виразно виступає в олонецьким репертуарі, а в біломорським і сибирським не така помітна. Дослідник сей, як ми вже бачили вище, вважав популярність Іллі фактом новим—ділом XVI, а ще більше XVII в., подиктованим спеціально московськими соціальними обставинами, і звязував з сим тенденцію понизити Альошу як попівського сина перед Іллею сином селянським. В сих припущеннях не треба йти одначе занадто далеко й не відкидати цілком старіх тем звязаних з іменем Іллі, бо його фігура в кождім разі належить київській добі. Через се саме нема причини припускати й особливого ограбо-

<sup>1)</sup> Очерки III с. 42.

<sup>2)</sup> Завважу, що Б. Соколов при тім реставрує одну легендарну подробицю, котра може придатись при реконструкції первісної теми про побороження Ідолиця: каліка, котрий освідомляє Іллю про ідолюбське насильство, звється часто „сильним“ або „могучим Іванищем“, і в житті Авраамія сеї святець дістає „трость“ на знищення ідола від „Івана Богослова“.

вання Іллею Альоші, котрого постать в кождім разі не має познак старших від XII в.

Але що прізвище Альоші Поповича могло з часом фатально відбитись на його старшій героїчній репутації, се вповні можливо. Сатирично-анекдотичні теми звязані з духовною верствою безсумнівно були популярні в скоморошім кругу (се показують деякі останки їх в нинішнім селянським репертуарі). Під впливом їх Альоша, як Попович, з першорядного героя (яким бачимо його в старій записи про похід богатирів на Царгород) став підупадати і наділятися прикметами хвалька-боггуза, інтригана, бабія, при тім нечесного в своїх відносинах до жінок—„бабього пересмішника“. В згаданій записи XVII в. він характеризується як найбільш сильний в слові і в мові, при тім сердитий і майстер облаяти. Але в пізнійшій традиції він і тут тратить свою силу і сходить на комічну особу. З сього погляду наш Олексій Попович стоїть ближше до старшого типу, ніж до найновіших великоруських варіантів його.

**Т. зв. Галицько-Волинська група.** Сю групу попробував відокремити в 1890-х рр. В. Мілер<sup>1)</sup>, як се було згадано вище, і його класифікація знайшла признание. Напр., Сперанский в своїм огляді билинного матеріалу приймає таки (в виразах, правда, не надто категоричних) сю групу так як її означив Мілер (Дюк Степанович, Поток, Чурило)<sup>2)</sup>. Підставою для відокремлення сеї групи служить звязь деяких імен богатирів з Галичиною і згадки про неї в билинах. З дальшого викладу буде видно, на скільки тверді ці підстави.

**Князь Роман.** Пісні з його іменем не війшли до київського циклу. Єсть їх три, а властиво тільки одна з них має закінчений, більш постійний зміст і характер билини; дві інші звязані з іменем Романа не так твердо. Зміст першої такий<sup>3)</sup>:

Два племінники литовського короля (що заразом називаються й Татарами) задумують похід на Русь, на князя Романа; в однім з варіантів діється се на пирі, вятім з заспівів Володимирових билин, в інших сього вступу нема: племінники приїздять до короля за дозво-

<sup>1)</sup> Отголоски Галицко-Волинскихъ сказаній въ современныхъ былинахъ, 1896, передр. в Іт. Очерків (остання редакція погляду в т. III с. 49 дд.). Крім Мілера в оім же напрямі працював Веселовский і Жданов; Дашкевич на жаль не довів задуманої праці до здійснення (вище с. 53).

<sup>2)</sup> Рус. устная слов. с. 273: „въсѣ онѣ, повидимому, должны быть отнесены, по мѣсту созданія, къ югу или юго-западу“.

<sup>3)</sup> Р. 45, 135, 152, 164. Г. 12, 42, 61, 71. ТМ. 69. ОН. 37 і 54.

лом, за „благословенням“, за грошима на похід. Король відмовляє їх від такого замислу, бо скільки він сам на Русь не їздив, щасливо відти не виїздив. Радить їм їхати на якийсь иньший край—землю Левонську, Індію багату, або просто в „чисте поле“,—там вони можуть дістати велику здобич, нічим не ризкуючи. Племінники пішли справді на землю Левонську, чи Індію, зруйнували і взяли велику здобич. Але після того все таки йдуть на Русь, на князя Романа. Романа під той час не було дома, оден з варіантів пояснює, що був він в чистім полі, за втіхою (на ловах). Литовські королевичі знищили кілька сіл і взяли княгиню з дитиною; княгиня зветься в однім варіанті жінкою Романа, в інших сестрою, або племінницею. Про се приносить Романові вість віщий птах. Роман впадає в страшний гнів. Збирає велике військо, але з нього вибирає малу частину (в деяких варіантах біблійний мотив, з історії Гедсона: Роман бере тих, котрі пють воду не „нападком“, а черпають). Каже чекати воронячого крику, а сам, як Вольга-Волхв, обернувшись вовком, а потім горностаєм, проходить в ворожий табор, нищить зброю; забігає також до того шатра, де сидить його полонена жінка з дитиною, і син його пізнає батька в горностаю (далі сей мотив не розвинений). Потім обернувшись вороном, подає крик своїй дружині. Та набігла й побила литовську силу, а самих королевичів страшно покалічила—вона, чи сам Роман, як у котрім варіанті. Старшому виїняли очі, меншому перебили ноги, посадили меншого на плечі старшому й післали до дядька.—„Сам князь приказував: ти безокий неси безногого, а ти йому дорогу показуй“.

Тут деякі варіанти й кінчаються. В інших нещасні племінники, прийшовши до дядька й вислухавши його пригадку, як він їх остерігав, а тепер вони йому наробили безчестя, самі просять аби він їх стяв і закопав в землі, — і король так і чинить.

Друга пісня має ще більш розхожі варіанти<sup>1)</sup>:

Князь Роман вибирається на лови або за данями в далекі городи; жінка його стримує, бачивши віщий сон: спав у неї з руки золотий перстень і розсипався; в деяких варіантах сама княгиня толкує сей сон—се значить, що її заберуть від чоловіка. Роман не послухав і поїхав, а без нього дійсно наїхали кораблі з невірної землі й вхопили його жінку. Оден з варіантів, збиваючись на билину про викрадення жінки Соломона, представляє справу так, що корабельщик заманив княгиню на корабель; але первісним мотивом очевидно було захоплення силоміць вірної й доброї княгині. Далі наступає історія її утічі від невірного царя і чудесні способи, котрими вона повертається додому (на „Пучай-ріку“ в однім з варіантів).

Нарешті в деяких варіантах імя князя Романа виступає в популярній пісні про жінку вбиту чоловіком:

<sup>1)</sup> Кир. V с. 92—9, М. 119.

Чоловік убиває свою жінку без вини, щоб оженитися з другою. Він розрубав її тіло на частини і розкидав їх, або пустив з водою, щоб не лишити слідів, і затаїв її смерть перед малою донькою. Але та довідується правди і не хоче молодій мачухи, ні всяких обнов і дярунків від батька, а добивається до рідної матери<sup>1)</sup>.

Безсонов, друкуючи перші олонецькі записи про найзд литовських королевичів на кн. Романа, перший висловив гадку, що тут виступав Роман галицький. Вона була прийнята з наших дослідників Дашкевичом. Жданов в 1890 р. опублікував просто-ру студію<sup>2)</sup>, де спеціально зайнявся піснями з іменем князя Романа і старався всі три переказані вище теми зв'язати з фактами життя Романа Мстиславовича галицького. По його гадці основою билини про найзд двох литовських королевичів на Романа послужила участь Романа Мстиславовича в польських справах, де він спочатку підтримував двох братів Казимировичів, а пізніше розсварившись, воював з ними і наложив в сій війні головою. Друга тема, коли її скомбінувати з першою, говорять про Романову княгиню, що з малим сином (Данилом) пробувала в чужій землі, а потім вернулась до дому. Третя з'явилась через скомбінування першої і другої тем—про жінку вірну захоплену ворогами, з темою зрадливої жінки (Соломонової),—котру Роман таким чином мав підставу скарати смертю.

Сі виводи стрілися з деякими закидами. Так в одній замітці<sup>3)</sup> було вказано, що обставини пісень скорше вказують на XIV в.: „литовські королевичі в деяких варіантах звуться Витвиками, що може бути іменем Витовта. Іловайський висловив гадку, що в билинним Романі можна бачити не тільки Романа Галицького, але й Романа Брянського, тестя Володимира Васильковича,—доволі визначну постать другої пол. XIII в.<sup>4)</sup> Жданов зіставсь одначе при своїй гадці, постаравсь її розвинути і обґрунтувати в новім виданню своєї праці; в головнім її прийняв і В. Мілер в цитованій розвідці. Але з другого боку гадку Іловайського підтримав волинський етнограф Коробка, доводячи, що в билинним Романі—власне першої билини, про литовський найзд, таки треба розуміти не Романа Галицького, а Романа Брянського. Він вказав на географічні назви в ріжних варіан-

<sup>1)</sup> Варіанти з іменем Романа у КД. і Кир. V с. 100 дд., М. 165. Велико-руські пісні на сю тему: Соболевскій 89—96, укр. варіанти—Чуб. V с. 369.

<sup>2)</sup> Передр. в книзі: Русскій былевой эпосъ, 1891.

<sup>3)</sup> Живая Старина кн. I, підп. А. С—кій.

<sup>4)</sup> Богатырь-казакъ Илья Муромецъ, як вище.



тах билини, як ріка Березина, город Сребрянський й деякі інші, котрі він зводив на подібні географічні ймення Сіверщини й горішнього Дніпра<sup>1)</sup>. А кілька літ потім, незалежно від сеї студії, котра йому мабуть лишилась незвісною, новим матеріалом підтримав сю тезу покійний вже нині дослідник билин А. Марков<sup>2)</sup>. Я не буду входити в розбір тих історичних аргументів, котрими одна і друга сторона силкувалась підперти свою гадку. На мій погляд, вона слаба у одної і другої, і взагалі може служити взірцем хибної історичної інтерпретації, коли інтерпретатори вибирають з історичних джерел різні дрібні подробиці, про які трудно взагалі думати; щоб вони могли заховатися в поетичнім образі, та підшукуючи паралелі в данім поетичнім утворі, думають тим розв'язати питання. Кінець кінцем та ситуація, в котрій виступає билинний Роман в своїй боротьбі з литовськими королевичами, така загальна, що її можна припустити однаково добре і на переломі XII—XIII вв., і в другій половині XIII, і в першій пол. XIV. Важніше питання—де ми маємо таку яскраву постать, таку сенсаційну подію, що мусіла б вразити уяву і мала шанси відбитися в поетичній творчості: заховатися в пам'яті поколінь в героїчнім репертуарі. З сього погляду, розуміється, з усіх Романів Роман галицький стоїть поза всяким порівнянням. Як я мав вже нагоду вказати, з приводу повісти про Романову похвалку своїм мечем (III с. 218), сей Роман зробив дійсно сильне вражіння, й зістався в пам'яті поколінь, як могутний, грізний, нестримний в своїм гніві і суворості володар. Спеціально його війни з литовськими племенами, походи в глибину Литви, нелюдське поводження з литовськими бранцями полишили трітку пам'яті. Я згадав уже се оповідання Стрийковського (письменника XVI в., що писав на Білоруси). Гніваючись на литовські бунти (так то Стрийковський розуміє), Роман уживав литовських невільників до тяжких робіт замість худоби, казав їх скованих запрягати в плуги замість волів, переорювати „старини“, корчувати „ляди“, і звідти пішла приказка, як котрийсь Литвин, научившись руської мови, сказав тягнучи плуга: „Ой Романе, Романе,

<sup>1)</sup> Н. Коробка, Пѣсни „Воротаръ“ и пѣсни о князѣ Романѣ, Изв. отд. рус. яз. 1899, IV.

<sup>2)</sup> Историческая основа былины о князѣ Романѣ и литовских королевичахъ—Этн. Обоз. т. 61 (1904) і окремо: Изъ исторія русскаго былевого эпоса.

худим живеш — Литвою ореш!“ Ціле оповідання, розуміється, являється тільки коментарем до сеї приповідки (у Стрийковського вона ще й хибно привязана до Романа Ростиславовича). Але вона дає цікавий документ тої пам'яті про Романа, яка зісталась на українсько-білоруським пограниччю з Литвою: про його суворе поводження, чи навіть пановання над Литвою. Супроти цього документу (не оціненого інтерпретаторами билин про литовських королевичів) можна на боці лишити відносини Романа до польських королевичів і не притягати їх для пояснення билини. Суворий обрахунок з литовськими наїздниками до галицького Романа і так підходить як найкраще.

Але Коробка і Марков вказали, що в одному з олонецьких варіантів билини Романів город зветься Серебрянським, а в нових печорських записях Ончукова герой, на котрого наїздять литовські королевичі, зветься Дмитром (Митрієм) Бранським, без княжого титулу<sup>1)</sup>. Що думати про се? Може Брянськ замішавсь сюди випадком, так як взагалі географічна й історична термінологія сеї билини незвичайно хитка: переноситься на Москву і Золоту Орду, на царя Івана і його швагра Никиту Романова і под. А може й справді з Романом галицьким змішалась постать Романа, брянського князя, що правда не так яскравого, але на українсько-великоруським пограниччю свого часу досить звісного, так що в мандрівці билинної теми з України на Великорусь його ім'я могло скомбінуватися з іменем Романа галицького.

З двох інших пісень—про Романову жінку, я, відмінно від Жданова, не бачу якихось твердих підстав зв'язати пісню про завезення жінки з билиною про наїзд Литовців. Взагалі я не знаходжу якогось епізоду в звісній нам біографії Романа, чи в мотивах з ним зв'язаних, до котрого можна б було прив'язати сю, взагалі дуже хитку тему, яка в своїх біломорських варіантах має сильний нахил в бік релігійної легенди. Ім'я Романа в ній, так як справа стоїть тепер, здається мені досить випадковим. Але сувора розправа з жінкою, оспівана в третій пісні—сі власне різкі, нелюдські риси поведіння („князь Роман жену теряв, тіло дер, до ріки кидав—зліталися птахи різні, звірі лісові, звідкись узявсь молодий сизий орел, узяв він рученьку білу, праву руку з золотим перстнем“...)²)—вона може бути від-

<sup>1)</sup> О. 54.    <sup>2)</sup> КД. й варіанти Кир. V с. 100 дд.

гомоном родинної драми Романа, котру якось призабули дотеперішні коментатори. Тимчасом вона могла свого часу набобити розголосу, бо була звязана з фактами дуже голосними, хоч і мало нам відомими за браком джерел: се похід Романа на Рюрика київського, коли Кияне прийняли були Романа з такими надіями, як свого героя, і за те впали в нову руїну з рук розгніваного Рюрика. Тоді Роман, після блискучого походу на Половців, що теж зробив сильне вражіння, розсварившись з Рюриком наново, постріг в ченці і його самого, і його доньку, а свою першу жінку—котру відправив уже перед тим, посварившись з Рюриком в-перше, і після сього оженився з польською княжною, матір'ю Данила і Василька<sup>1)</sup>. Ся сувора розправа грізного князя, на тлі таких грізних і голосних подій, могла дійсно стати предметом поетичного оброблення з тою ж тенденцією побільшеної суворости і нелюдськості, що стала поетичною спеціальністю тем про Романа, в характеристиках його, головню переказаних нам чужими джерелами—за недостатчею свійських<sup>2)</sup>.

*Билина про Дуку (Дюка Степановича)* цікава перед усім своїм славним заспівом, що яскраво свідчить про існування галицьких мотивів в старім епосі:

„З-за моря моря синього, з славного Волиця, красного Галича, з Корели богатої не ясний сокіл геть вилітав, не білий кречет геть випурхав,—виїздив удача-добрий молодець, молодий Дюк син Степанович“.

По одним варіантам він боярський син, по інших княжич. Але його багатства, розкіш і елегантія підіймаються незмірно не тільки над рівнем боярського, але й княжого побуту:

„Кінь, під ним наче лютий звір, бурий, косматий; грива на лівий бік до сирі землі. Сам (Дюк) на коні як ясний сокіл. Кріпка зброя на могутніх плечах: „куяк“ і панцир чистого срібла, „кольчуга“ червоного золота—тим ціна три тисячі, кольчугі сорок тисяч, коневі п'ять тисяч. Чому коневі така ціна? Бо він броду не питає: коли ріка в цілу версту п'ятисотну, він скаче з берега на беріг. Небогато й иншого майна з ним пішло<sup>3)</sup>. Його тугий лук розривчастий—ціна йому три тисячі: полоси були срібні, роги червоного золота, тетива була шовкова, білого шовку шемаханського<sup>4)</sup>. В колчані було по-над триста стріл, кожда

<sup>1)</sup> Див. се оповідання в т. III с. 77.

<sup>2)</sup> Коробка шукав слідів якоїсь родинної драми в біографії Романа брянського. Але те що він викомбінував, дуже гіпотетичне й бліде в порівнянні з зовсім певною родинною історією Романа і Рюриківни.

<sup>3)</sup> Ірочів!      <sup>4)</sup> Шемаха на Полуд. Кавказі.

стріла по десять рублів, а ще в колчані три стріли—тим стрілам і ціни нема<sup>1)</sup>.

Дука ріпив їхати до Київ<sup>а</sup>; в одних варіантах се радить йому мати, в інших ворон—віща птиця, котру він хотів застрілити. Та найбільш природно виставляється се в деяких текстах, як його власне бажання, подиктоване чутками про красу Київ<sup>а</sup> („що Київ град на красі стоїть“, „в чести та в добрі“, „на красі на убожестві“) та славою його князя й богатирів.

Мати остерігас сина перед ріжними небезпеками в дорозі, і навчає щоб не хвалився в Київі дуже. Дука покладається на свого коня—що він щасливо пройде всі небезпеки, і зрана на обідню, чи в інший короткий час поспіє до Київ<sup>а</sup>.

Завдяки чудесному коневі, се Дуці вповні вдається. Він минає небезпеки, в неймовірно короткий час приїздить до Київ<sup>а</sup>, на княж-двір, і тут, занедбавши науку мудрої матери, пускається в самохвальство. Записи дають тут різні варіанти. В одних Дука, не заставши князя на дворі, йде до церкви, і там пишається своєю розкошею; в других се діється під час трапези на князів дворі. На сам-перед Дука викликає недовіря і підозріння, так як свого часу Ілля, своїми словами, що він з Галича до Київ<sup>а</sup> поспів з ранньої служби на пізню, або „з полудня страстної суботи на Христоську заутреню“. Володимир питає своїх князів і бояр: „хто бугав, братця, хто чував, як велика віддаль від Київ<sup>а</sup> до Галича?“ і йому відповідають, що „простим ходом її на три місяці, а окружної на шість місяців, і то щоб були коні перемінні: з коня на коня перескакувати, з сідла на сідло переметувати (сакви)“. Так само підозріливою здається Киянам похвалка Дуки своїм конем, що йому нема рахунку.

В розмовах Дука зневажливо ставиться до Київ<sup>а</sup>—наговорили про його красу і порядок, а виявилось, що від дощу на улицях болото, і Дука йдучи до церкви замазав свої чобітки зеленого сафяну. „Сказали були: Київ град в чести, в добрі, а в Київі не по нашому: постелені тут мости цегляні, посипані піски рудо-жовті, а у нас в Індії богатій стелені мости дубові, а зверху сукна одинцеві“. Також поводить він за обідом: одну чару випе, другу за вікно виллє. Із калача середяну вість, шкірку під стіл кине. Запитаний Володимиром, він поясняє, що його калачі пахнуть глиною дощовою та „фоєю сосновою“, а напитки його затхли в пивницях. „У нас печимуравлені (кафлені), помелечка шовковії, окунають їх в росу медовою, кроплять під муравлену, печуть калачики крупивчаті: калачик зіси—другого хочеться, другий зіси—по третьому душа горить, третій зіси—четвертий з ума не йде“. А вина та меди стоялі, повішені в глибоких пивницях в бочках на ланцюгах залізних, „тут підведені вітри буйні: як повіють буйні вітри в чистім полі, підуть воздухи по погребях, загудуть бочки як лебеді на тих заводях“, через те в них ні вино, ні мед не затхнеться.

<sup>1)</sup> Опис тих стріл, з огляду на різні інтересні варіанти, відкладаю до вибірки епічних загальних місць, так само опис коня і небезпек котрі він поборює.

В таких же казкових рисах Дука описує багатства свого міста і двора: „тут домики камлні, дахи все залізні, а у нас в Індії багатій, в нашій маєтности („деревеньке“) у Галичі доми стоять мідяні, дахи срібні, ринви золоті, кулі—камні самоцвітні: доми стоять як жар горять“. Дружини майстрів одні за другими приходять на роботу. Дваццять погребів стоять повні золота, срібла, перел: за оден такий погріб можна купити й продати столітній город Кїїв.

Чурило Пленкович, як найбільший київський знавець, *arbiter elegantiae*, виступає проти сих теревенів заїзжого хвалька<sup>1)</sup>. В деяких варіантах висловлює він підозріння, що се якийсь „хлопо“ убив в дорозі купця або боярина, зняв з нього багату одежу, але не зміє поводитись відповідно боярському станові. Йаші тексти не спинаються на сім, просто переходять до закладу на багатство і на рицарство поставленого Чурилом і прийнятого Дукою. Треті всю свою увагу звертають на кінцевий мотив: перевірку Дукових оповідань, котру робить сам Володимир, через своїх послів, посланих до Галича. В повній формі поема мусіла б містити всі ці мотиви<sup>2)</sup>.

Чурило, або Володимир його іменем, викликає Дуку помірятися багатством і виставністю: протягом трьох років і трьох днів ходити по дня в новій одежі і їздити на змінних конях: „щоб кожного дня були коні змінні-перемінні, щоб за три роки не було більше такого, і щоб на всяк день одежа кольорова (цвітна) була змінна-перемінна, з-нова на-нове, щоб за три роки і три дні не було того самого цвіту“<sup>3)</sup>. За недодержання має бути стята голова. Дука вказує, що шанси їх не рівні: Чурило має все на місці, а у нього з собою нічого нема, однак приймає заклад. Пише листа, кладе до „сум“ (сакви, беаги) своему коневі і посилає його до матери. Кінь моментально перебігає „до Індії багатой“. Почувши іржання коня мати Дукова спочатку думає, що се вістун смерті його сина, але знайшовши в саквах листа, довідується, в чім справа; кладе коневі в сакви змінну одежу на три роки і три дні, і відправляє до Дуки. Дука і Чурило тримають заклад, три роки і три дні їздять в змінній одежі і на змінних конях (свій останній пункт в одних варіантах розв'язується так, що мати Дуки посилає синові стадо коней різної краски, в інших Дука що рана викидає коня на росі і кольори його міняються). Нарешті настає останній день-Великдень. Оба конкуренти йдуть до церкви, стають против себе на двох крилосах. Кождий взяв на себе, що мав найкращого. Описуючи їх різні варіанти напружують уяву до крайнього. Чурило має одежу строчену на перемину золотом і сріблом, в гудзиках вплетено

<sup>1)</sup> В одних варіантах ці похвалки коротші, в інших ширші,—коли сюди переносяться різні подіюбачі багатства Дуки, так як вони відкриваються в дальшому оповіданні.

<sup>2)</sup> Так вони й виступають всі разом, у сказавім порядку, в деяких текстах, напр. Г. 152, 159.

<sup>3)</sup> Тут деякі варіанти спинаються на тім, що за Дуку не було кому ручити, аж поручився владика чернігівський. Але се мабуть подробиця з былин про Івана Гостьового сина.

по доброму молодцю, в петельку втянено по красній дівці: як застібнуться—обіймуться, розстібнуться—поцілуються". (Вар.: по петелькам поведе — красні дівчата наливають зелена вина, підносять добрим молодцям; по гудзикам поведе: добрі молодці грають на гуслях, звеселяють красних дівчат). Володимир признає побіду Чурилові, але заскоро: у Дуки капелюх—на переді красне сонце, ззаду ясний місяць, на верху наче жар горить. В інших варіантах Чурило водить качуком по гудзикам: пішли ворони, стали погуркувать, і повзе Зміїще-Горинище, починає свистати. Але у Дуки в петельках вплетено по лютій змії, в гудзиках по лютому звірю, і від свисту зміїного, від крику звіринового скільки було народу коло Дуки, всі на землю лягли, а деякі й обмерли. Володимир мусить просити їх спинати, і Дука виходить горою.

Але Чурило пропонує ще заклад: скакати на конях через Дніпро, або через Почай-ріку. Знов Дука вказує на свої слабші шанси, а сам біжить, припадає до свого коня, запитуючи його, чи зможе він виграти гру? Кінь потішає його, що він за поміччю своїх крил „підкожних“ не уступять Чуриловому коневі, котрий йому з-роду меншим братом. Дука приймає заклад, і богатирі скачуть. Чурилів кінь не доскочив берега й упав, Дука не тільки перескочив, але й вихопив за волосся Чурила з Почай-ріки, і посадив на березі. Чурилові треба б голову стати,—але за нього просять чи то князь з княгинєю, чи то баби з молодницями, і Дука зневажливо дарує його життям.

Наступає остання проба—Володимир посилає послів або посла (найчастіше Добриню) до Дукової матери, перевірити його багатства. Ся місія—ряд компромітацій київських послів, і з ними самого Києва. Починається з того, що послі, підїхавши до „славного Волянн-городу“ (вар. до Індії), бачать огонь, і думають, що то город Дуки огнем горить. Виявляється, що то золочені дахи, самоцвітні верхи,—здаєка наче жар горять. Прийшовши до палати Дуки, описаної відповідно його похвалкам, посол надїбає жінку—„шовку не богато, а вся в сріблі“. Посол вітається до неї, величаючи її „Дуковою матінкою“, але та відказує йому, що вона лиш „Дукова робітниця“, і посилає його до другого покою. Там посол знаходить другу жінку, всю в золоті, котру він вітає за мати, і знов довідується, що се тільки „Дукова прачка“. Такі непорозуміння в різних варіантах повторюються до трьох, до пяти разів, поки нарешті одна з тих непізнаних жінок пояснює, що таких жінок повно в городі, всім не накланятись, а мати Дуки пішла до церкви. Звідти дійсно вона виходить з незвичайною парадом: поперед іде ріжна челядь, далі тридцять дівчат ведуть її саму, над нею несуть „подсолнечники“, „щоб її не запікало сонце красне“. Вона приймає послів, частує, потім показує свої скарби і склади, глибокі погребі, де висять бочки з золотом, сріблом і перлама, і под. В деяких варіантах серед сих скарбів виступає й золота ріка. В інших Дукова мати показує послам три камінці, від котрих по всьому Галичу огні горять, проміння печуть. Кінець кінцем послі перед сими багатствами признають свою безсильність, пишуть Володимирові, що треба б продати на папір весь Київ, а на чорнила Чернягів, щоб списати

Дукові багатства<sup>1)</sup>. Володимир признає Дукову правду; Дука (в деяких вар.) докоряє йому за негrecність, котрою його стріли спочатку, і вертає до-дому; часом роздає монастирям свою нечисленну одіж.

Билина таким чином визначається незвичайним багатством мотивів, які тому й не виступають звичайно в цілій своїй повноті в теперішніх записях (досить численних, до речі сказавши). Зміст очевидно складний, скомплікований. З Галичом-Волинцем раз-у-раз міняється Індія богата, часом „Сорочина широка“ (Сарацинська земля). Дука сам в одних записях зве себе боярським сином з Індії, в інших з Волинця-Галича (Г. 225. збирає се разом: я з города з Галича, з Волинь-землі багатой, з тої Корели упертої, з тої Сорочини широкої, з тої Індії багатой<sup>2)</sup>). Цілком ясно, що тут в рамках галицько-волинського багатства і роскоши міститься образ більш екзотичний: найбільш багатого і розкішного, що було в уяві середньовічної людини—багатої Індії, що бентежила уяву цілої Європи аж до часів Колумба і Васко-де-Гама. Вже давніші дослідники вказали й на джерело, з якого могли бути зачерпнені подробиці, мотиви й фарби для сього образу: се повість про Індійське царство, звісна у нас здавна, з західньо-європейських перерібок<sup>3)</sup>. Деякі подробиці

<sup>1)</sup> В деяких вар. се мати Дуки переказує Голодимирові.

<sup>2)</sup> Імя Корели, яке дуже уперто повторюється в багатьох записях, зістається загадковим. Деякі дослідники заспокоюються на тім, що мовляв в Новгородській землі додано сю сусідню країну (теп. околицю Петербурга); але се цілком неймовірно, тим власне, що до таких екзотичних країв не підходила сусідня і добре вісна, зовсім прозаїчна собі країна. Здогади інших, яка така земля може критись під сим іменем, попсованим в такім разі, досі не дали вдовольної розв'язки. Тут одно з двох—або „Корела“ належить до цілкого мотивів зв'язаних з Індією (вона виступає в деяких інших билинах як пара: Індія і Корела, напр. Р. 114=Г. 12),—тоді її архетип треба шукати в середньовічній номенклатурі (вказувано на „Корлязів“ Повісти врем. літ.). Або се третій пункт до Волинця-Галича: тоді можна добачати тут попсоване імя Перемисля або Теребовлі.

<sup>3)</sup> Див. П. 43. Вже Ор. Мілер вказав на те, що закінчення билини про Дуку вповні відповідають фіналові повісті чи епістолії про Індійське царство, де Пресвітер Іван каже цісареві Мануїлові продати своє Грецьке царство та купити паперу й чорнила, щоб списати чуда Індійської землі. Веселовский звернув одначе увагу, що сей фінал звисний тільки в східно-слов'янських парафразах Епістолії, отже скорше він з билини перейшов до сих парафраз, ніж навпаки. Але в інших подробицях він з усею свєю підтримав гадку про залежність билини від мотивів Епістолії. Дав навіть інтересну реконструкцію такого варіанту її, що міг би відбитись в билині—власне в її останній частині: посольстві до Дукової матери (Южнорус. бы-

тична грецька родина, споріднена з династією Комненів <sup>1)</sup>, стала типом пишного маґната, і в такому значінню се слово перейшло в українську мову: дука — князь, великий пан, богач, <sup>2)</sup> а на великоруськім ґрунті дало теперішню билинну форму „Дюка“.

Чурило становить, як ми бачили, домашню паралелю до сього приїзжого маґната Дуки—найвищий взірць домашньої елеґанції й сибаритизму, що мусить одначе признати перемогу екзотичної, царгородсько-орієнтальної роскоши. Дослідники, які займались сею темою, висували прикмети екзотизму також і в фігурі Чурила: доводили, що в ґрунті річи се також людина приїзжа, тільки прижилась уже в Київі (чи в Галичі) <sup>3)</sup>. Але

<sup>1)</sup> В. Мілер здогадувався, що се ім'я було дане вже в тім візантійськім творі, що послужив основою билини. Нагадують родове ім'я Девгенія—з роду Дуків. Вказують на те також, що вираз *Dux Stephanus*, Дука Степанович, міг бути навіяний іменами угорських та сербських королів Стефанів, і под.

<sup>2)</sup> Так толкує се слово словар Грінченка, I. 454.

<sup>3)</sup> Ак. Веселовський вказував на те, що батько Чурила Пленко носить прізвище «гостя Сароженина» (вар.: Сароженин), і вважав його приїзжим гостем з Сурожа (Сурґдеї, теп. Судака в Криму, визначної італійської середньовічної кольонії), навіть саме ім'я Пленко толкував, як зміну «Франка» (я часто заступає *ф* в слов'янських запозиченнях греко-романських мов). Він таким чином уважав Чурила Пленковича—себ-то «Кирила сина Франка»—одним з тих греко-романських гостей Сурожан, що прибуваючи до Київна дивують своїх більш грубих сусідів блиском своїх культурних звичаїв і обстанови, або виступають і богатирями, як Суровець-Суздаалець наших билин, або Франки старих румунських пісень, котрих д. Теодореску ототожнює з генуезькими кольоністами Крима і Молдавії» (Южнорус. был. 81).

В. Мілер на се відказав, що «гостем Сароженином» Пленко зветься тільки в одній записи, і прізвище Сароженина мабуть походить від ріки Сароги, на якій стоїть його двір. Підчеркуючи галицьке походження Чурила (Очерки I с. 120, III с. 50-1), він всі епізоди його історії, крім приїзду Дуки, розглядає, як продукт новгородської творчости (там же I с. 188 дд.). Але всі аргументи, висунені ним, не мають в собі нічого рішачого, і тому були одкинені иншими дослідниками. Напр., що Чурилова дружина їде на конях латинських (пор. латинські шоломи «Слова о п. Ігоревім» у київських Ростиславичів!); що він підносить Володимирові дари шкірами північних звірів (се була цінна річ в Київі, так само як в Галичі і в яким небудь Сурожі, а не виключна прикмета новгородського побуту); що сніг випадає під Благовіщення і т. под. Річка Сарога, для котрої Мілер шукав чогось реального в Новгородській землі, не дала нічого більш вдовольняючого, як деякі інші малозвісні річки в глухих новгородських кутках, де не можна собі ніяк уявити двору такого блискучого маґната, як Чурило. А вже зовсім нічого конкретного не міг навести Халанський на підперте своєї гадки, що хоч походженням



таких екзотичних прикмет в ній властиво не можна вказати. Більше значіння натомість мають вказівки, що се тип галицький, пізнійше, разом з Дукою перенесений до Києва. В першій версії Дука мабуть застав Чурила в Галичу і тут побив свій рекорд над ним. Виїмкова популярність цього імені і цього типу, як ловеласа, дівочого баламутника, якраз в галицьких і взагалі західньо-українських піснях <sup>1)</sup>, potwierджує гадку про галицьке походження сеї постати. Се вершок галицької боярської роскоші, *pes plus ultra* багатства, сибаритизму і розпаношеної самоволі та деморалізації часів тутешньої олігархії, котру в таких яскравих барвах малює автор повісти про галицький мятеж XIII в. Дослідники, які пробували перенести історію Чурилових авантюр на північ, до Новгороду (на тій підставі, що, мовляв, вони дають інакшу перспективу суспільних відносин, ніж билина чисто київського багатирського циклу, і могутнє, багате новгородське боярство поруч незначної фігури князя краще підходить до Чурилової історії), забувають, що се власне ті характеристичні риси, які відрізняли також і життя галицьке від київського.

Тому нема підстави, признаючи галицьке походження типу Чурила, розривати його історію, як то роблять деякі: лишати, як місцеву тему, тільки конкуренцію Чурила з Дукою, а інші епізоди вважати пізнішим, новгородським або московським витвором. Тема про Дуку набрала з часом самостійного значіння, через розроблення цього вдячного мотива казкового багатства і роскоші, і виступила з комплексу мотивів, звязаних з Чурилом сильнійше, ніж могло то бути в початковім галицькім архетипі. Проте, ніщо не змушує розривати цього комплексу. Розуміється, довгі переказування сеї теми на півночі й її популярність (особливо історія Чурила і Катерини тішаться тут незвичайною симпатією, у жінок спеціально), притягли нові подро-

---

своїм тема про Чурила належить до «Юго-Западної Руси», билина в нинішнім вигляді походить з Московщини (Великор. былины, с. 208). Навпаки, нема в сім комплексі мотивів нічого такого, чого б, у первісній формі, не можна було б уважати продуктом галицького життя XII—XIII вв.

<sup>1)</sup> Завважу, що докази популярності цього імені і теми на Україні спеціально були зібрані В. Калашем в Етногр. Об. кн. III (1889) і дальших. Що до етимології, то толкування Чурило-Кирило викликало свого часу ремонстрації Соболевского (передр. в Сборн. отд. рус. яз. т. 8<sup>2</sup>), але воно здається прийнятим (Сперанский в останнім своїм курсі також приймає його) Пленко=Франко натомість не утримався. Халанский дав своє толкування Пленковича з «Щаплєнковича» (щап—красунь, джигун), котре деякі приймають.

биці місцевого життя й причинились до різних змін. Але той факт, що мотив Чурила-баламута, дон-Жуана, заховав таку незвичайну популярність в Зах. Україні, показує, що ся тема походить в своїй основі також звідси.

В цілості історія Чурила складається з таких частей: знайомість Володимира з Чурилом, служба Чурила у Володимира, його суперництво з Дукою, його роман з чужою жінкою і трагічне його закінчення. Перші два епізоди представлені доволі невеликим числом записей<sup>1)</sup>, тим часом останній, як я вже згадував,—маємо в яких тридцяти записях олонецького й біломорського району. Рибніков зачислив його до бабського репертуару, що особливо співають жінки.

В старій записи (КД) Володимир пирує з князями, боярами і богатырями, але серед пиру з'являються триста молодців, побитих, пораних, булавами голови попробовані, поясами позавязувані. Се княжі ловці, вони їздили в княжій займищі по ріці Черезі (вар.: Сорозі), і не адибали ні звіря, ні птиці, а надибали молодців за триста або й за п'ятьсот, на конях латинських, в кафтанах шовкових, і «однорядках» (свитках) скарлатних, в шапках золотoverхих—вони то соболев, куніць, лисів вилловили, турів, оленів постріляли, а княжих ловців побили й поранили.

Володимир не хоче перервати забави, але прибуває нова, ще більша юрба таких самих побитих, се княжі рибалки. Їздили вони по ріках і озерах, нічого не зловили, тільки побачили знов таки 300—500 молодців, які їх побили. Володимир таки не слухає, але приходить аж дві юрби, одна—сокольніки, друга—кречетники, такі самі побиті. Вони оповідають, що на княжих «островах» вони не анайшли ні сокола, ні кречета, надибали тільки з тисячу молодців, які вилловили соколів і кречетів, а їх побили, себе ж називають дружиною Чурилиною.

На се слово Володимир схопився, питаючись, хто такий сей Чурило. Виступив тут старий Бермята, пояснюючи: «Я Чурила давно відаю, живе він не в Києві, а понизше Малого Київця, двір у нього на сім верст, наоколо залізний «тин», на кождім стовпі по головці, по жемчужинці; серед двору світлиці стоять гридні білодубові, кріті сивим бобром, стеля чорними соболями, і т. д.

В олонецьких варіантах з скаргами приходять Кияне, вони скаржуться на Чурилиних людей і просять князя дати на них «праведний суд». Та під той час сі Чурилині люди наїхали на сам Київ, «їздячи дуріють, цибулю-часник весь повискували, білу капусту повикопували, красних дівок до сорому привели, молодих молодичь побезчестили, старих жінок покалічили». Цілий Київ просить суда на них. Володимир відмовляється, що він не знає Чурила, ні де він живе. Але князі і бояре се знують: його двір стоїть на Почай-ріці, коло хреста Леванидового, коло святих мощей Борисових<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> КД. 65. (К. IV с. 78), Р. 168 і 179; Г, 223, 229, 251.

<sup>2)</sup> Пригадую «Летиське поле»—випс. с. 65.

Одержавши такі докладні відомості, Володимир з княгинєю і з усім двором виїздить на вказане місце, і дійсно знаходять, як їм казали: двір на сім верст, навколо «булатний тин», шкляні ворота, підворотники—дорогий рибій зуб. На дворі теремів до сімдесяти. В котрім теремі сам Чурило жавє, в тім трое сіней кратчастих замкнених. З тих високих теремів виходить старий високий чоловік, в соболиній шубі під зеленим стаметом, з гудзиками чистого золота. Се старий Пленко Сарожанин, він просить Володимира до терема хліба кушати. Веде його через трое сіней до золотоверхого терему, зведеного (склепленого) по небесному; на небі сонце—в теремі сонце, на небі місяць—в теремі місяць, на небі звізди—в теремі звізди, по небі звіздочка покотиться—по теремі звіздочки посиплються, «і всяні утіхи несказанні».

Під час гостини підїздить Чурило з дружиною. Ефект його появи переданий в кількох варіантах. Князь веселиться, аж раптом затрівожується, побачивши якусь блискучу дружину,—він думає, що се під час його неприємності в Київі прибуло якесь грізне посольство, або приїхав король сватати його племінницю. Але старий Пленко заспокоює, що то їде Чурилова дружина, сам він прибуде «в половині столу». В иншім вар. князь, побачивши юрбу молодців на латинських конях одної краски, питає, чи то Чурило їде, але дістає відповідь, що то їдуть Чурилові кухарі. Потім їде друга юрба, про котру Володимир питає так само, і дістає відповідь, що се Чурилові стольники...

Нарешті з'являється Чурилова дружина, молодців більше тисячі. Серед тої сили хупав-молодець, волосся у нього—золота дуга, шия у нього як білий сніг, очі мов у ясного сокола, брови мов у чорного соболя. Перед ним несуть «подсолнечник», щоб не запекло сонце його білого лица. Їде і їдучи «тішиться», виробляє різні чуда лицарської зручності—з коня на коня перескакує, з сідла на сідло перелітає, з третього на четвєрте, вгору списа підкидує, з руки в руку переходить (вар. на спис спирається, на шостого коня, на бігу перескакує). Наперед його прибіг скорохід; побачивши, що двір зайнятий (Володимировим поїздом), він справляє Чурилів поїзд на другий двір. Батько попереджає сина про приїзд князя. Чурило бере золоті ключі, їде до глибоких сховків, виносить золоті гроші, біло-хрещату «камку» (паволоку), чорних соболів і «печерських» лисиць,—покладає все се перед князем. Володимир розохочений тим усім, заявляє, що скільки б не було на Чурила жалів, він таки на нього суду не дасть, і запрошує до себе в службу: «Не годиться тобі на селі жити, годиться тобі в Київі жити, князєві служити». Чурило приймає сі запросини.

Як бачимо, різні варіанти билини прикладають сюди більше-менше ті ж мотиви звеличання роскоші, пихи і сибаритизму Чурила, котрі вживаються, в ще вищій степенуванні, в билині про Дуку, для характеристики Чурилиного переможця на сьому полі. Обидві черпають, очевидно, з спільного джерела, чи епічного запасу паралельно, і прив'язують сі деталі механічно то до одної, то до другої постати. Але в ґрунті речі се багатство боярського двору і його скарбу, перед котрим бліднуть засоби і

ресурси княжі: велика дружина і нечисленні засоби, з котрими боярин може собі ігнорувати всякі скарги і невдоволення княжі,—се зовсім в стилі галицької олігархії і боярської самоволі,—котра, дійсно, саме так повинна була відбиватися в сучасній поезії, судячи хоч би по характеристиках „нечестивих Галичан“ у галицькій літописи.

Переходимо від сеї „політичної“ частини до частини романічної.

Спочатку служить Чурило у князя в стольниках<sup>1)</sup>. Ходить та ставить дубові столи, сам жовтими кучерами поворушує—жовті кучері розсипаються, наче жемчуг розкочується. Молода княгиня Володимирова, задивившись на красу Чурилову, втяла собі руку праву білу. Сама промовила такі слова: «Не дивуйтеся, жони панські (господські): замішавсь у мене розум в голові, затьмилися очі ясні, дивлючись на красу Чурилину, на його кучері жовті, на його перстені позолотисті»<sup>2)</sup>. І сказала потім князеві: «Світ-господарю, Володимир князь! молодому Чурилові Пленковичу не на сій службі бути, а бути йому в постельниках». Володимир докорив їй за таку безсоромну пропозицію, і побоюючись небезпечних наслідків, перевів Чурила на иншу службу: ходити по городу по Києву, закликаючи гостей на почесний пир. Але тут виходить ще більша соблазн. Встає Чурило раненечко, вмивається Щепенкович білесенько, уборає чобітки—зелен сифян, п'яти гладкі, носи рівні, круг п'яти хоч яйцем обкоти, під п'ятю горобець проскочи. Іде вулицями-перевулками, жовтими кучерами потрушує, жовті кучері розсипаються, наче жемчуг розкочується. Задивились на Чурилу всі люди тоді. Де дівчата глядять, паркани тріщать; де молодіці глядять—лиш віконниці дзвенять, де старі глядять—мантії (монаші одежі) на собі деруть<sup>3)</sup>. І знов княгиня не витримує, починає просити Володимира, щоб призначити Чурилу в постельники. Бачить Володимир, що біда прийшла, каже Чурилові таке слово: «Премолодий Чуриле Пленкович, більше мині тебе в домі не треба! Хоч у Києві живи, хоч до дому йди!». З тим Чурило й вернувся<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Р. 179—Г. 233, К. IV. 86. В Р. 168 Чурило служить в «курятниках», а потім в «постельниках». Порівняти службу Добрині вище с. 107.

<sup>2)</sup> До цього епізоду Веселовський вкидав паралелю в Корані, в історії прекрасного Йосифа і Зулейки, жінки Пентефрія, що запросила до себе місцевих пань, які висмівали її закохання в Йосифу, і вони порівали собі руки, коли вона їм його показала. Те ж саме в жидівських переказах. Келтуяла і тут добачив доказ новгородського походження билини, бо мовляв там були особливо поширені юдаїстичні апокрифи. А пішла ж ся юдаїстична течія до Новгороду таки з України!

<sup>3)</sup> Не сп'янаюсь на грубоватих і цинічних виразах в варіантах цього мотиву, що мають, як справедливо зауважено, ясний слід скоморошого любов'яння в грубих масностах.

<sup>4)</sup> Згаданий варіант Р. 168 переводить Чурилу і через обов'язки постельника—Володимир сповняє бажання княгині, щоб Чурило стелив перини

Тут льогічне місце історії Чурилового закладу з Дукою, в котрім він програв свою голову і був випрошений від смерти всіми бабами й молодицями, чи всім Київом. Але образ багатства Дуки так виріс, що вирвав сей епізод з цілості і перетворився в самостійний твір, а натомість трагічний фінал Чурила звязався в деяких варіантах, безпосередньо з його позовничою службою:

Іде Чурило в суконний ряд до старого Бермяти—кликати його на княжий пир, а той посилає до своєї палати білокамяної, покликати його жінку Катерину <sup>1)</sup>. Іде Чурило туди, а прекрасна Катерина з вікна виглядає, кличе в гостину: «У мене столи поставлені—не розібрані, п'яття поставлені—не випиті, наїдки приладжені—не поїдені, все ждала я Чурила Пленковича». «Тут Чурило забарився—ждав його Володимир, аж по якимсь часі Чурило прийшов».

«Другого дня ранесенько зазвонили до заутрені, пішли князі та бояре до заутрені. Випала в той день пороха снігу білого. Знайшли вони свіжий слід і дивуються: чи то заяць скакав, чи білий горностаї? А інші посміхаються: «Видко, не з лць скакав ані білий горностаї, ішов Чурило Пленкович до старого Бермяти, до його молодої жінки Катерини прекрасної».

Ряд варіантів спеціально розроблюють сю трагічну гостину. Старий Бермята в церкві. Катерина гостить Чурила, потім запрошує його грати в шахи. Нарешті признається, що краса Чурила не дає їй змоги грати. Веде його до своєї „ложи“, кладе з собою на ліжку. Але се підглядає дівчина чорна-челядонька, вона грозиться донести старому Бермяті. Чурило робить їй дарунки, обіцяє гроші, але Катерина жалує тих дарунків і грошей, каже віддати краще їй. (Сі подробиці в багатьох варіантах повипадали). Тоді „чорна дівчина“ біжить до церкви й викликає старого Бермяту. Довго той добивається до свого дому. Аж коли застукав він „з усеї могуті богатирської“, так що всі тереми захиталися, всі верхи поламалися, вибігає Катерина

---

пужові, клав зголовицю високу, сидів при зголовиці та грав у гуслі. Чурило сидить при постелі, грає на гуслях, спотішає князя Володимира, «а княгиня Апраксію ще й більше» (вар.: а княгиня Чурила при душі держала). Через те Володимир переводить Чурила в «позовщики».

<sup>1)</sup> Р. 168, К. IV с. 85. Такий перехід в сих двох варіантах, котрі я збираю разом, тим часом, як ті тексти, що спеціально займаються сим епізодом, звичайно починаються просто від того, що Чурило якось не застав Бермяти дома,—або Бермятина жінка його закликає.

Одинцем стоїть Г. 242, з гарною подробицею: Чурило звертає на себе увагу Катерини, загравши против Бермятиного дому на гуслях: «першу дошку грає про Київ город, другу дошку грає про свою поїздочку, третю дошку грає про Бермятин дім».

півгола. Чоловік розпитує її, чому вона не вбрана. Далі помічає різні річі Чуриліні, допитується за них. Катерина викручується доволі зручно, так що в деяких варіантах Бермята готов стратити віру доносові. Але кінець кінцем знаходить схованого Чурила, і в більшості варіантів історія кінчиться криваво: Бермята вбиває Чурила, або і Чурила і Катерину, навіть дівчину, щоб не доносила, а в деяких — і самого себе. Але в кількох вар. Бермята бере дівчину-донощицю за жінку.

*Михайло Потік (з Потуки).* Процитована вже вище коломийка про „скулооку“ дівчину, що має „одно око до Джурила, друге до Потока“<sup>1)</sup>, послужила очевидно першим мотивом на те, щоб включити Михайла Потока, або Потика, Потука<sup>2)</sup>, до галицько-волинського кола, поруч Чурила. В сій фразі коломийки бачать доказ, що ся тема була колись звідна в Галиччині. А що на великорусько-українським пограниччю вона невідома, а тільки на півночі, в олонецько-біломорсько-сибирським районі, — аргументує В. Мілер, — то не можна думати, щоб знайомість з нею зайшла на Україну з Великоруси; тільки навпаки. Зв'язок же сеї теми з болгарською релігійною повістю про св. Михайла з Потуки, прославленого на поч. XIII в., за царя Калояна (вказаний ак. Веселовским і більш менш однодушно прийнятий пізнішими дослідниками), дає підставу думати, що приблизно в тім часі, в початках XIII в., ся болгарська повість про святого змібборця, замандрувавши на Україну послужила скелетом, на котрім стали осідати різні суголосні казково-героїчні мотиви<sup>3)</sup>.

В тім часі, дійсно, ареною таких зв'язків і трансформовань болгарської теми могла скорше послужити Західня Україна, ніж Подніпров'я.

Коли ж додати ще до сього деякі подробиці, піднесені В. Мілером: що жінку свою Поток добуває з землі Подольської, а

<sup>1)</sup> Kolberg II с. 110. Вище с. 70.

<sup>2)</sup> Сю цікаву форму: „Потук Михайло Ивановичь“ маємо в КД, але тільки в заголовку, в тексті — „Поток“.

<sup>3)</sup> Годиться зауважити, що півтора століття пізніше, в другій пол. XIV в., первісне коротке життя сього Михайла було перероблене в похвальне слово звідним болгарським письменником патріархом Єфимом, і могло тим чином попасти в течію середньо-болгарських творів, поширюваних у нас за часів митр. Кипріяна і Цамблака. Але в сім часі такий книжний твір ледви чи міг дати притоку до перероблення в героїчну повість — хіба міг підогріти інтерес до сеї теми.

його вороги завозять її в землю Волинську, то се все в сумі дає певне обґрунтування причисленню сеї теми до галицько-волинської групи<sup>1)</sup>.

Билина одначе дуже складна, вона виявила „кольбосальну силу протягання“, як висловивсь, трохи гіперболічно, новіший її дослідник,—зібрала наоколо себе цілу купу героїчних, казкових і легієндових мотивів дуже різнородного походження, так що маємо перед собою властиво цілий цікль—подібний до тих, які зібрались наоколо Іллі або Добрині, лише трохи більш суцільний. Не входячи дуже в деталі сього дуже складного наверствования, можемо помітити в нім дві головні частини. Перша стоїть в ближшій звязку з болгарським первотвором, який властиво ставив її в кругу тих переходових мотивів від релігійної легенди про змисборців до героїчної поеми, з котрими ми вже мали діло (Добриня) і ще матимемо (св. Федір і св. Юрій). Друга, очевидно прилучена пізнійше, переводить тему в круг мотивів про невірну жінку, з котрою матимемо діло в дальшій розділі (билина про Івана Годиновича).

Заспів має два варіанти. В однім—котрий маємо в старій записи XVII в., згаданій вище, і в кількох сучасних текстах<sup>2)</sup>, Володимир дає поручення своїм богатырям: Іллі, Альоші або Добрині, й Потокові поїхати в ріжні краї, виправити з них дани, і Потокові випадає їхати в землю Задонську (вар. Подольську). Виправивши там дани, він пускається на лови, і надибавши білу лебідь, хоче її застрілити, аж та промовляє до нього, що вона властиво не лебідь, а королівна-Подолька<sup>3)</sup>, і охотиться з ним одружитись.

<sup>1)</sup> Література сеї билини відкрилась згаданою вище студією Веселовського, в серії „Разысканій въ области духовнаго стиха“, IX: Праведный Михаилъ изъ Потуки (1883), яка зробила сильне вражіння вказаним тут яскравим фактом переходу релігійної легенди в билину (очевидно—через затрачену стадію духовного стиха). Паралелі до казкових мотивів, причіплених до сеї теми, вказав Махаль (1894). Що до її еволюції докинув кілька цінних заміток В. Мілер в цитованій уже статті „Отголоски галицко-волинскихъ сказаній“ (1896). Нарешті В. Ярхо в інтересній, хоч і занадто схематичній і короткій студії (Эпические элементы приуроченные къ имени „Михаила Потюка“, Етногр. Об. т. 86, 1911), використовуючи нові біломорські та печорські варіанти, поспробував вилучити різнородні наверствования сього цікля; детальніший розслід деяких мотивів був ним заповіджений на пізнійше, але не знаю, чи ті заповіджені студії його вийшли потім.

<sup>2)</sup> Р. 113=Г. 6, також Р. 166=Г. 52, Р. 196, М. 8.

<sup>3)</sup> Вар. Г. 166: Марія Подолька, донька Лиходія, царя Подільського. В старій записи при крещенню вона дістає імя: Лебідь-біла Авдотія Лиховидівна.

В другім варіанті се Володимирове поручення приходять в иншій формі в дальшій розвою оповідання; на лови ж на Пучай-ріку виїздить Поток або з власної волі, для забави<sup>1)</sup>, або посилає його Володимир над сине море, на темні тихі заводи, постріляти гусей-лебедів до столу його княжого<sup>2)</sup>. Далі сходить воно на одно з попереднім — лебідь вилітає на беріг і обертається красною дівцею, Поток бере її за жінку: везе її до Києва і вихрещує в віру християнську. В старій записи Володимир хотів буя випросити дівчину собі, але Поток не згодивсь, а звінчався сам, — звінчав їх епічний владика чернігівський.

Все добре — тільки Поток з жінкою при тім, з мотивів ближше не вияснених, укладають між собою заповідь велику, з котрої потім виходить біда: хто з них піде перший в сиру землю, другому за ним іти в сиру землю ж (в могилу) на три місці. Даремно Володимир остерігає Потока від так небезпечної умови, Поток стоїть на своїм. „Видко (треба) зробити заповідь велику, з Марією Лебідь-білою, бо вона мінї прилюбилася“. Отже се з боку Потока акт великої любови до жінки; билина не заглиблюється в сю психологію, а стара запис тільки потім принагідно про неї згадує, — через те поведіння Потока супроти його жінки набирає особливого самовідречення (на жаль запис сильно дефектна і не має кінця, так що розвій оповідання приходить ся місцями тільки відгадувати).

Оженившись Михайло зістається таким же завзятим ловцем, він виїздить на лови на два, три, п'ять місяців з дому. В його неприсутности приїхав раз до Києва купець заморський з Золотої орда, і коли Михайлова жінка прийшла між иншими подивитись на товари, впала в око купця її краса, і він скоренько продав свої товари, поїхав до дому і розповів своєму цареві Кошцєви, що найкраща жінка, яку довелось йому бачити, живе в Києві, у богатиря Михайла Потока. Цар Кошій збирається походом на Київ і жадає видачі Потокової жінки. Кияне ладяться її видати<sup>3)</sup>, але наспіває Поток і Кошій відступає. Поток довідується від жінки, що ділось, і сильно висловлюється на адресу Киян („Собаки мужики Кияне, що викручуються чужими жінками, нехай би своїми жінками і доньками платили! а я за свою жінку потраплю постояти і з поганими в чистім полі побитись!“). Він вибиває все Кошцєве військо, вертається до Києва й живе з жінкою. Але два роки потім поїхав знов на лови на три місяці, а цар Кошій прийшов ще з більшою силою і зажадав видачі його жінки. „Горожане і мужики — Кияне“ радять Володимирові її видати, щоб позбутись клопоту: поки в Києві не було Потокової жінки, доти Кошій не наступав. Вони радять, і не знають, що Поток тимчасом уже третій день бється з Кошцєвим військом і його знищив. Кошій утік знов, а Поток спішить до Києва: скаче через стіну, приходить до дому, — але ніхто його не стрічає: виходять слуги дворові, кажуть вісти недобрі, що його жінка переставилась. І тут Михайло, цілуючи помершу жінку, каже, що він сповнить своє слово: хто зістанеться, тому живому в могилу йти.

1) Р. 11 = Г. 82.    2) КД. = Кир. IV. 52.

3) Інтересна аналогія з темою Михайлика.



Так в старій записі. Сучасні тексти оповідають се слабше. Приїздить посол від царя Бухар-заморського, вимагає дани від Володимира; той посилає Потока полагоджувати сю справу. Поток не відмовляється—їде до царя-Бухара й пропонує йому грати в шахи; виграє у нього його претензії на київську дань і його власне царство, аж надлітас серед сеї приємної забави хрестовий брат Потока Добриня і сповіщає його, що тої ночі вмерла його жінка Марія Лебідь - біла. Поток, почувши те, перевернув шахи і двері, лишив хрестових братів своїх Добриню й Іллю правити з царя Бухара вигране, а сам легить до Києва. За службу свою у Володимира нічого не хоче більш, як права піячити безденежно; піячить з горя сильно, але кінець кінцем нічого робити—велить зробити собі домовину, бере туди запасу на три місяці, свіч і ладону, три прuti з різних металів і великі кліщі, й іде з тим усім в сиру землю.

Стоїть в могилі з добрим конем, „для страху“ добуває огня світить свічку воску ярого. Ввечері приходить змія з двома зміятами: проїла камінний гробовець і пустила туди своїх зміят, почали вони ссати груди Потоковій жінці (вар. КД: Першої ж півночі позбирались усі гадп зміїні, а потім приходить великий змії, пече й палить поломам огненним). Або: на третій день приходить змія з 12 хоботами: пролизала колоду дубону, (вар. домовину залізну). Хоче змія зісти Марію і Потока самого, але Поток вхопив її кліщами залізними, почав бити своїми прутами (вар. почав рвати зміят на двос), і змія стала проситись: обіцяла принести йому живої води, оживити його жінку. Як змія принесла живу воду, Поток попереду на пробу подер і окропив зміят; коли вони ожили, тоді Поток окропив жінку. За першим разом вона здригнулася, за другим заворушилася, за третім „проглаголила“: „Фу-фу довго я проспала!“ Відповів їй Поток: „Як би не я, від нині до віку проспала б“. І тут скричав (або засвистав) він своїм голосом богатирським, так що терема захиталися, і всі в городі пострашилися. Відкопали Потока з жінкою з могили, і пішов він знову піячити. (Вар. КД. Поток відрубє голову змієві, мастить жінку його головою, з того вона оживає, а Поток тоді з могили звонить в дзвін соборний, шнуром, що був прив'язаний до дзвону і впущений йому до могили). В біломорських варіантах Маркова зовсім инакше: се жінка напускає на Потока змію, або сама перекидається змією, і Поток її вбиває, та каже себе витягнути з могили. Зараз ми повернемо до сього варіанту.

Отся перша половина поеми, по відкиненню скомороших додатків, являється обробленням звісної мандрівної теми про оживлення помершого за поміччю зіля, чи иншого чудесного засобу, принесеного змієм<sup>1)</sup>. Боротьба з змієм, що при тім відбувається, се та тонечка волосиночка, яка зв'язує билинну тему з легендою про праведного Михайла з Потуки: як би не подібність імені, в голову б не прийшло комусь підозрівати

<sup>1)</sup> Див. т. I с. 318, паралелі у Махалі.

між сими двома творами якийсь зв'язок; тотожність же імен робить його можна сказати—безсумнівним.

Болгарська легенда оповідає, що сей Михайло Болгарин, з міста Потуки, був в римському (візантійському війську), за царя Михайла (в IX в.). На чолі свого відділу здобув славу перемоги над Агарянами й Етіоплянами, і вертаючись з війни до свого рідного міста, спинився над берегом одного озера, щоб припочити й поїсти. Слуга його пішовши на дим, щоб зварити їсти, побачив над берегом дівчину, привезену туди для змія, що виходив з озера і поїдав людей і худобу. Михайло озброївся і пішов над озеро. Коли з озера з свистом піднявся трьохголовий змія, високо на 20 сажнів, Михайло помолившись перед тим, став йому ті три голови, але змія встиг ударити його в лице і в руку так сильно, що він зомлів, аж потім очунав. Сусіднє місто довідавшись вийшло з свічами й кадилами, щоб ушанувати свого збавителя. Святий же Михайло, повернувши до дому, скоро вмер, але гріб його прославився многими чудами, і коли цар Кало-Іван здобув Потуку, тіло св. Михайла з великою честю перенесено до Тирнова<sup>1)</sup>.

Ся легенда, скільки досі звісно, не лишила сліду в болгарським фольклорі, але, очевидно, перейшла на Україну, і мотив визволення хоробрим воїном дівчини від змія перетворився в казково-богатирську повість, котрої сильно змінену версію маємо в сій билині.

Далі, як я вже вказав, билина переходить на мотив невірної жінки. В теперішнім вигляді се не має умотивування; новіший дослідник билини припускає, що мотив злої жінки був вихідним цілої билини: жінка Потока була в першій замислі зла чарівниця змія, як Добриніна Марина (мотив: зла жінка—змія). Вона приймала образ змії, і з нею як з змією боровся Поток, так як се бачимо в біломорських текстах, образи ж зміїв, що приходять до її могили зовні—се пізніші варіації. Але в теперішнім стані поеми сей провідний мотив в першій частині її ніде не зазначений: ослаб ніби то й випав, і тому друга половина, що розповідає алодіяння Потокової Лебеди над чоловіком, являється нічим не умотивованою і внутрішньо не зв'язаною з першою.

Рябінін, співаючи сю билину Рибнікову, пригадав іще небезінтересні подробиці (потім ним забуті), що можуть допомогти уставити зв'язок між сими різними частинами поеми. Після оженення з Марією-Лебіддю Поток в одній з своїх експедицій

<sup>1)</sup> Текст легенди вперше був опублікований арх. Філаретом, 1859; але звернув на нього увагу Веселовський, видавши ще другий текст з рукопису і вказавши на зв'язок сього мотиву з билиною.

відбив від розбійників дівчину і привіз до Києва „под правою пазушкою“. Побачивши се Марія-Лебідь стала підозрівати чоловіка в невірності, і після того захорувала і вмерла, а в могилі обернулася змією, Поток своїми прутами змусив її взяти свій попередній образ і дати заповідь велику „не робити більше ніяких пакостей“. Але вона втікла від нього назад з литовським царевичом. Все се виложено дуже схематично, Рябінін слабо памятав і покорочував свою билину. Але мотив зазисти, пригаданий ним, дуже цінний, і освітлює затрачений льогічний зв'язок поеми.

В інших варіантах Марія-Лебідь в неприясутиности Потока виликае „короля политовського“ щоб приїхав і забрав її від Потока; або ще раз наступае Коцїй, чи инший невірний цар і забирае Потоківу жінку. Потокові дають про се знати, і він женеться за невірним царем—догоняе його з жінкою в полі, коли вони спочивають у шатрі. В деяких варіантах для непознаки персбирається він в жіночу одежу, але жінка однаково знае його відразу. Вона вибігае йому на зустріч, удае радість, що Поток може її відібрати і взяти назад, і частуе його вином з сонним зіллям. Поток бувши неповздержливим („спадливим“) на вино, випивае його душком, і зараз же засипае, а жінка стала будити Коцїя, щоб той убив Потока. Але Коцїй не хоче вбивати: він памятае, що Поток двічі наїздив його сонного в шатрі і не вбивав<sup>1)</sup>. Тоді жінка перекинула Потока через плече, приговорюючи, щоб стати йому білим камінцем і стояти так три роки, а потім пройти в землю до віку. Поток лишився в полі камінцем, а жінка його поїхала з своїм царем чи королем.

Тим часом хрестові братя Потокові, Ілля та Добриня, стужились за ним і перебравшись за каліків пустились шукати його. Вони прийшли до того білого камінця, коли підходить до того ж місця иншою дорогою старий сивий каліка, витае їх і пристає до них в товариші. Разом ідуть вони до короля политовського, стали під окном і скричали сильним голосом „по калічому“. Потокова жінка зараз їх пізнала, прийняла, нагодувала, напоїла і обдарувала, плакала перед ними по Потоку, і як вони стали питати, чи не знае, де він, відповіла, що тяжко за ним плаче, а не знае. Так з нічим пішли вони назад, але як прийшли назад до білого камінця, старий каліка запропонував розділити одержані дари і розійтися своїми дорогами. Ілля й Добриня кажуть йому ділити, і дивуються, що він ділить на чотири частини. Старий каже, що четверта частина буде тому, хто піднесе той білий камінець. Підіймав Добриня—підніс до пояса, а сам по коліна в землю вгруз. Ілля підніс до грудей, а сам по стегна в землю. Тоді старий підніс, перекинув через плече і приговорив, щоб той камінець на двос розбивсь, а Михайло Поток з нього вийшов. Тут справді вийшов з камінця Михайло Поток: „Фу-фу, як я довго спав“, каже. „Як би не

<sup>1)</sup> Тут уривається стара запись.

я, ти б і до віку тут спав“, каже старий<sup>1)</sup>. Поток розповів братам, як зачарувала його Марія Подолянка. Тоді старий каліка велів Михайлові поставити в Києві дві церкви соборні: одну Спасителені, а другу Богородиці і святому Миколі (вар.: одну св. Миколі, а другу своєму патрону Михайлу архангелу). Виявляється, що се св. Миколай, присланий Богородицею. „Упросила мене матівка пресвята Богородиця зійти за для вас на сир-з млю, визволити від смерти напрасної, чарівної („волшебної“).

Богатирі по сім хочуть вертати до Києва, але Поток не годиться закинути справу свою з королем політовським, і не вважаючи на осто-роги побратимів відсилає з ними до Києва дарунки, а сам перебирається за каліку і йде до двору королівського. Знов пізнає його жінка, стрічає, вимовляючись, що вона поступала по неволі, й частує вином. Поток випиває й засипляє, а жінка волочить його сонного до сіней й прибиває на стіну. Прибила йому руки й ноги, а серце хотіла пробити особливим цвяхом,—пішла до коваля, щоб скував їй довгий цвях. (Годиться піднести, що маємо тут знов епізод з кругу християнської легенди, запозиченої з духовного стиха: історія пяти цвяхів, довгих і коротших, та їх виготовлення, належить до Христової муки)<sup>2)</sup>. Ратуючи Потока в неprisутности жінки Настасія королівна політовська: побачивши, що жінка робить з Михайлом, вона пожалувала його, витягнула з нього цвяхи, а на його місце прибила мертвого мерзлого Татарина (вар.: наперед умовилася з Потоком, що візьме її за жінку, тоді визволила). Жінка Потокова повернувшись не розглядаючи пробила великим цвяхом Татарина, та й похвалилася, що звела зі світу свого „ненавистивчика“. Настасія ж вилічила Потока з ран, випросила у батька мовля нби для себе, щоб поїхати в чисте поле „полякувати“—„простудити лице своє жіноче“. Виїхав Поток у поле перебраний за жінку, вернувся з поля богатирем. Тут його жінка знов вибігає з чаркою вина з сонним зіллям, але Настасія з вікна закричала йому, щоб не пив, бо зітне йому жінка голову його ж шаблею гострою (вар.: кричить йому, щоб він подививсь собі на руки—пригадав свої рани). Тоді Поток стримався, випив вино на землю, а жінці стяв голову. Хотів знищити королівство Політовське, але Настасія випросила. Поїхав з нею до Києва, привів її в віру хрещену, прийняв з нею по золотому вінцю (звінчався) й поставив церкви, як йому наказав св. Миколай<sup>3)</sup>.

Через такі нагромадження мотивів билина про Потока розростається до незвичайних розмірів,—належить до найбільших. В виконанню Калініна ся билина має 970 стихів, так що з нею рівняється тільки Добриня в його ж передачі (три поеми про

<sup>1)</sup> Буквальна паралеля до казок американських Індіан (див. Примітивні оповідання К. Грушевської с. 121, 129, 130).

<sup>2)</sup> Для самого розп'яття Потока Ярхо вказує паралель в германським епосі, в Нібелунгах, де Брунгільда вішає нелюбого чоловіка Гунтера на стіну на цілу ніч—с. 70.

<sup>3)</sup> Г. 6, 39, 40, 150, 158.

Добриню співані ним разом дали 1093 стихи). З погляду конструкції билина про Потока одначе більш суцільна, більш ціклізована, ніж билина про Добриню і Ілля, і як взірець такої ціклізації має визначний інтерес—варта як пильнішої уваги і досліду.

*Дунай.* Історія Дуная причислюється до галицько-волинської групи перед усім з огляду на імя героя. Про воеводу Дуная, яко одного з визначніших людей Волинського князівства за Володимира Васильковича, в 1280-х рр., оповідає нам його прибічний літописець. В 1282 р. Дунай іде в числі воевід, на чолі війська, яке Володимир Василькович посилає польському князеві Конрадові в його боротьбі з братом Земовітом. Кілька літ пізніше, коли Люблинці закликали Конрада, щоб він виступив претендентом на краківський стіл, і Конрад просив Володимира підтримати його кандидатуру, він висловив бажання, щоб з ним поїхав Дунай—„аби була честь йому“, Конрадові, у Поляків<sup>1)</sup>. І так маємо визначного воеводу, так би сказати—богатиря, Володимирового, який виступає в польських справах, і тішиться очевидною популярністю і повагою в Польщі. Дуже се відповідає билинному Дунаєві, що служить теж Володимирові—хоч не сьому, а старшому, великому: тим легше міг він потрапити до київського ціклю, так як в французькім епосі особи і події всіх Каролів кінець кінцем збіглись в однім „Шарлемані“, Карлі-великім. Билинний Дунай характеризується теж, як людина особливо обізнана з лядським двором: він жив в Ляховинській землі у ляховинського короля 12 літ—три роки був в конюхах, три роки при воротах стояв приворотником, три роки стояв придверником, три роки при столі стояв (епічне загальне місце,—що характеризує довгу двірську службу)<sup>2)</sup>,—тому він знає всю королівську родину (вар.: три роки конюхував, три стольничав, три роки ключничав: король той молодця любив-жалував, короліха ластила-приголублювала, а Настася королевична при душі держить). Правда в різних варіантах замість ляховинського короля виступають інші епічні фігури (особливо король литовський); але той факт, що в кількох записях з різних околиць виступає все таки „ляховинський“ двір, без сумніву має своє значіння. Коли ще додати до сього, що на Україні імя Дуная належить до небагатьох відомих богатир-

<sup>1)</sup> Іпат. с. 185—6, 598—9.

<sup>2)</sup> Пор. вище с. 150.

ських імен (вище с. 71), та ще деякі менш важні подробиці (напр. що Дунай висилається—правда що в деяких варіантах тільки, на оглядини двору Дуки), то от будемо мати ті вказівки, які дають деяку підставу зв'язувати зв'язок теми про Дунає спеціально з західною Україною.

Але вона дійшла до нас в доволі бідних фрагментах. Правдоподібно, те що становило властивий, спеціальний зміст історії Дунає, розгубилось і поприставало до інших героїв, і навпаки—деякі загальні ситуації зв'язалися більш менш przypadково з іменем Дунає. В результаті не маючи старших записей доволі тяжко судити про те, що становило зміст первісної поеми про нього.

Поминаючи різні комбінації, в котрих Дунай виступав доволі przypadково і неорганічно, маємо властиво три епізоди, де він випроводжується постійно, як їх героїв:

1. Сватання доньки ляховинського короля для князя Володимира. В тій формі як ми маємо тепер сей епізод, Дунай грає другорядну роль поруч Добрині, і ми тому оглянули сей епізод в ряді мотивів зв'язаних з Добринею: правдоподібно, мотив Добриніного сватовства, старший і популярніший, поклав собою аналогічну історію Дунаєвого сватання. Який був зміст його сватання, се ми тепер не в стані вгадати. З деякою правдоподібністю можемо вважати фрагментом старої поеми сей початок, де Дунай рекомендує себе як людину добре знану на „ляховинським“ дворі, та вихвалює тамешню королівну: зростом вона не мала, розумом на стати (вар.: грамоті дівчина навчена), лицем біла як зимовий сніг, очі у неї як у сокола, брови у неї як у соболя, ходить наче лебедця, оком глянє наче ясний день, буде вона тобі „супротивниця“ (супроти тебе—під пару)<sup>1)</sup>. (Вар.: біле лице наче білий сніг, ягодиці (щоки) наче маковий цвіт, ходю як ланя біла пільна золоторога)<sup>2)</sup>.

При добрій знайомості з ляховинським двором, котрим Дунай характеризується, і взагалі делікатним, виученим поведінню, котре теж підчеркує билина,—се сватання ми сподівались би бачити без тих насильницьких подробиць, в котрих воно тепер виступає: можливо, що взято їх з історії Добриніних сватань. Завважу, що епітет „тихого“, прив'язаний до Дунає в билині, очевидно—по асоціації з рікою Дунаєм (що має сей традиційний епітет „тихого“), мабуть таки старого походження (можливо зв'язуваний з воявою Дунаєм ще за його життя), так що він відразу міг би наложити певний вплив на поетичне

<sup>1)</sup> К. III. 54.

<sup>2)</sup> Г. 81. ТМ. 32.

лення історії його сватання. Але можливо, що власне тут уже була заложена ідея контрастів „Тихого Дуная“, що розходившись показує себе нестримним в своїм пориві, в своїй ярості. Тому з цього епітету я не важусь витягати яких небудь вказівок для реконструкції первісного типу Дуная в усіх зв'язаних з ним епізодах.

Другий епізод—се стріча Дуная в полі з поленицею і оженення з нею після поєдинку. З огляду на дальшу метаморфозу ми мусіли б сподіватись, що ся полениця, що потім стала річкою, носила ім'я ріки відразу; але вона звичайно носить ім'я Настасії, як друга донька ляховинського короля, сестра королівни, висватаної за Володимира. Коли Дунай поборов її в поєдинку, вона дає йому себе пізнати, як знайома йому з ляховинського двору. Правдоподібно, і тут маємо скомбінування двох тем про Дуная-воєводу і Дуная-ріку, котра особливо ясно виступає в третім і найбільш характеристичнім епізоді билини—котрому вона головно завдячує свою популярність.

На пирі у Володимира Дунай, вже оженений, напивсь і став похвалитись всякими своїми талантами і між иншим—який то він великий стрілець. На се не стерпіла його жінка-полениця, що стріляла краще від нього, і докорила йому, що він непотрібно хвалиться,—або похвалилась, що стріляє краще його. (Є багато варіантів цього мотиву—і в деяких розхвалюється сама полениця й провокує чоловіка<sup>1)</sup>, але звичайно початок інциденту іде від нього). Дунай закликає жінку зараз же стати до проби. Треба стрілити так, щоб стріла пройшла по вістрю ножа й трапила в срібний перстень, положений на голові. Тричі стріляє Дунаєва жінка і трапляє. Тепер приходить черга Дунаю: його жінка буде мати перстень на голові, а він стрілятиме. Але вона знає, що він не трапить до персня, він застрілить її, а вона вагітна. Вона молиться і проситься—нехай він покарає її за „жіночу глупоту“, за ту нестриману замітку, нехай закопає її по пояс у землю й бе її, але не губить разом двох неповинних голів<sup>2)</sup>: „У мене в череві дитина, нами спільно з тобою посіяна: по локоть ручки в золоті, по коліна ніжки в сріблі, по косочках її густі звізди, на кожній волосиночці по округлій перлиночці,—позад його світлий місяць, з очей його блище красне сонце“ (епічний вираз незвичайної краси—з котрим ми стрінемося далі). Просить приваємні відложати сей розстріл—дати їй

<sup>1)</sup> Григор'єв III ч. 41, 80. На Мезени Григор'єву довелось записати сім варіантів сеї билини, досить відмінних власне через її велику популярність.

<sup>2)</sup> Деякі варіанти, напр. К. III с. 56, Гр. 341, 384, через те далі говорять про близнят (в Гр. навіть про тройні), але очевидно Дунаєва жінка говорить про себе і дитину, і так се в більшості записей.

час уродити дитину. Але Дунай не слухає, „його серце розгорілось“. Стрілив раз—не дострілив, другий раз—перестрілив, третім разом трапив жінці в серце і вбив відразу. Тоді розрізав він жінці утробу, і дійсно побачив таку гарну дитину, як вона казала<sup>1)</sup> Взяв Дунай великий жаль, кинувсь він на свій спис (або на ніж, на паялю), приговорюючи, що де впала лебідь біла, нехай там паде й ясен сокіл, або як потекла одна річка (крови, очевидно) з його жінки, нехай потече і з нього. І так з Дуная потекла Дунай-ріка, а з його жінки друга, котра зветься ріжними випадковими йменнями, як „Чорна ріка“ або „Настасія-ріка, часом ніяк не зветься, бо взагалі сей фінал—початок двох рік з крови Дуная й його жінки здебільше виступає в формі ослабленій і невизначній.

Яснійший слід сього мотиву метаморфози виступає в окремій билині, записаній в олонецькій районі<sup>2)</sup>, яка в початку своїм являється досить побаламученим відгомонам конфлікту Дуная з жінкою, краще представленого в інших билинах:

На княжій пирі Ніпра-королівна на підпиту розбалакалась, розхвалилась своїм стрілецтвом, похвалила всіх, тільки забула свого чоловіка любленого Тихого Дона Івановича. Той викликав її на пробу на поле і застрілив, наговоривши стрілу, щоб вона трапила їй в груди (сей мотив наговору стрічається і в деяких записях про Дуная). Ніпра проситься як в переповіджених вище варіантах про Дуная, але він убиває її, убиває себе,—, і від тої їх крови християнської безневинної потекла тут Ніпра ріка в глибину на двадцять сажнів, а в ширину на сорок сажнів. Так от Донові славу поють і тієї Ніпрі королевичні, а життя їх тут скінчилося“.

В. Мілер свого часу висловив здогад, що оповідання про походження ріки перейшло на Дуная і Настасію від Дону і Ніпри, і до імени богатиря привязалась потім через тотожність його з іменем ріки, сама ж билина про Дуная раніше мабуть кінчилась його женячкою з добутою дівчиною одночасно з женячкою князя з Опраксою. Він вказував, що епітет „Тихий“ зв'язується з Доном, і не підходить до гнівливого богатиря Дуная. Натомість Б. Соколов, аналізуючи новішими часами билинний образ Ніпри в спеціальній студії, під впливом аналогій билин про Сухмана і Дон та Ніпру з повістями про Мамаєве побоїще прийшов до переконання, що билинна Ніпра відбила на собі образ річки Непрядви, допливу Дону, на котрім сталося Мамаєве побоїще. Се, мовляв, вплинуло і на заміну форми „Дніпр“ або „Дніпро“ формами „Ніпра“, „Ніпречка“,

<sup>1)</sup> В деяких біломорських варіантах ще й напише, що був би він силен на землі (Гр. 73). <sup>2)</sup> Р. 113=Г. 50.



„Ніпре“, і на заміну Дуная Доном<sup>1</sup>). По гадці Соколова, основною темою була фатальна суперечка богатиря Дуная з жінкою, а пара рік: Дунай і Ніпра се пізніший варіант. Але сю тезу він висловлює категорично, не аргументуючи ближче, і тому ця теза його мене не переконує.

Натомість я поділяю його гадку, що пара: Дунай і Дніпро виглядає в кождім разі архаїчніше і традиційніше ніж Дон і Дніпро. Походження Дуная і Дніпра від пари велетів відповідає популярному мотиву українського фольклору. „Тихий“—якраз традиційний український епітет Дуная. Пізніша пісня-розмова Дніпра і Дуная прив'язана до козацьких подій XVI—XVII вв., являється, правдоподібно, відгомонам старшої теми, де ці дві ріки виступали разом, як товариші, брати, супруги і т. д.

Питається Дніпро тихого Дуная:

„Тихий Дунаю,

Чом я своїх козаків на тобі не видаю?..“

Промовить тихий Дунай до Дніпра-Словути:

„Дніпре-батьку Словуто, сам я собі думаю та гадаю,

Що твоїх козаків у себе не видаю...

#### Паралельні розмови:

Одна річка Синявочка

Та й та ж тіко в Дніпр не впала,

Дніпра правди все питала,

Рідним батьком називала:

„Ой ти, Дніпре, чим ти ясен...

Жалується Лиман морю,

Що Дніпр робить свою волю,

Свої гирла прочищає,

Лиман-море засипає...

Дунай - воевода, ставши героєм епосу, міг по асоціації імени притягти оден з таких мотивів: диспуту чи конфлікту Дуная з Дніпром, а се мусіло потягнути такі замішання в первісній композиції, що мало що лишилось від основної героїчної теми<sup>2</sup>). Тому в нинішнім вигляді билини про Дуная, як я вже

<sup>1</sup>) Непра рѣка въ русскомъ эпосѣ. Изв. отд. рус. яз. 1912, III. Стаття написана против здогаду проф. Рожисцкого, що форма Непра скандинавського походження. Про Сухмана низше.

<sup>2</sup>) Подібний погляд нахожу і в курсі Сперанського: „билина про Дуная і Настасію доньку литовського короля ускладнилась доданням мотивом про Дунай-ріку; здається імя Дунай—незалежно від імени ріки, притягло до себе мотив, споріднений з переказами про ріки—походження їх назв“. Саму билину про ріки він вважає „можливо—полудневою“ (с. 270).

одмітив, маємо таке накопичення епічних фрагментів, що в нім розпорошився весь той матеріал, який міг бути зв'язаний з волинським героєм XIII в., майже без останку. Правда, що предметом докладнішого розбору ся билина в цілості досі таки й не була.

*Козарин.* Билина ся звернула на себе увагу недавно, коли біломорські розвідки принесли велику силу записей її. До 1900 року вона була зв'язана тільки з записи Кирші Данилова, до котрої потім прилучився ще оден сибирський фрагмент, анальогічного типу; збірки ж Маркова, Григор'єва і Ончукова принесли понад двадцять записей, які дали кілька цінних варіантів і викликали спеціальні студії над билиною<sup>1)</sup>. Правда, В. Мілер розбираючи їх висловив гадку, що старшу форму билини дають тільки сибирські записи, а всі відміни біломорсько-печорські треба вважати перерібками XIX стол., інтересними для психології тої сфери, де персховується билинний репертуар, але безвартісний для реконструкції старших форм сеї билини. Але я думаю, що такий скептицизм не має підстави, і властиво ніщо не забороняє вважати головніші відміни біломорські старшими ніж XIX в. і паралельними з сибирським варіантом.

Сибирський варіант відрізняється своїм вступом, особливо інтересним тим що він власне зв'язує сю тему з галицько-волинською групою.

Молодий Михайло Козаринин виїздить „з далека, з Галича— з кріпкого города Волиця, з Волиця Галицького“<sup>2)</sup>, так само, як „Дюк Степанович“, і самий виїзд описується подібними речами, так що являється дублетом Дюкового. Можна б було вважати се навіть простим перенесенням на Козарина різних подробиць билини про Дуку. Одначе далі побачимо, що деякі факти теми промовлять за первісним зв'язком Козарина з Волинею. До такого виводу прийшов В. Мілер, і він вповні правдоподібний. Отже паралелізм з Дукою може бути первісним, і він дає першу подробицю між тими, що зв'язують билину про Козарина з галицько-волинськими темами.

<sup>1)</sup> А. Якубъ, Къ былинѣ о Михайлѣ Козаринѣ, *Этногр. Об.* т. 65 (1905—6). В. Миллеръ, Къ былинѣ о Козаринѣ, тамже т. 78 (1908), передр. в П. т. Очерків. <sup>2)</sup> КД. і ТМ. 41: «из Волиця города из Галичья» треба очевидно розуміти так, як я переклав: з Волиця Галицького, хоча льогічніш було б: „з Галича Волинського“.

Молодий Козарин їде до Київа, до ласкавого князя Володимира: чудотворцям помолитись, князю Володимирові вірно послужити. Кінь під ним, як лютий звір, молодець на нім, як ясний сокіл; былина описує його зброю, особливо лук і дорогоцінні стріли, коня й його скоки. Приїхавши до Київа на княжий двір, Козарин приймається князем до служби—випиває богатырську чару з його руки й дістає поручення, як Сухман або Поток, в тих же словах,—їхати к морю синьому, настріляти для княжого столу гусей, лебедів, сірих малих качок. Молодий Козарин се сповняє, їде на море саме, на теплі-тихі заводи. На його щастє «привалило» птаства до берегу, настріляв він його стільки, що обвантажив коня від плеч до сирої землі<sup>1)</sup>. Вертаючи, наїздить у полі на старий дуб, бачить на дубі чорного ворона, хоче його застрілити, але той промовляє до нього «руським язиком», вказуючи йому иншу добычу богатырську: з гори побачить він на широкім роздолі три білі шатри і «бесіду» (лавку) з дорогого рибячого зубу: на бесіді сидять трое Татар, а перед ними ходить красна дівчина, руська полоненочка.

Так оповідає старий сибирський варіант. Нові біломорські записи не знають виїзду Козарина з города Волинця<sup>2)</sup>, вони натомість займаються історією героя і сестри-полонянки, котру йому доведеться визволити від Татар. Одні описують його, як дитину нелюблену батьками, що вирікаються його і не приймають потім, неважаючи на пізніші подвиги; инші навпаки, представляють його, як непокірного і недоброго сина. Заглублятися в різні варіації, придбані сею популярною темою в довгим обороті, я не буду, бо вони й не мають вартости для наших завдань<sup>3)</sup>. Натомість спинюсь далі на деяких подробицях полонення Козаринової сестри, що виступають в сих записях (Деякі власне нічого більше не мають, крім короткої історії полонення дівчини Татарами й визволення її братом, котрого навіть й ім'я забулось). Сі мотиви зв'язують сю былину з тим невільницьким ціклем, до котрого прийдемо пізніше.

<sup>1)</sup> Так в КД., фрагмент ТМ. не має подорожі Козарина до князя Володимира: описавши його виїзд, він представляє, як той надибав в полі на купці молодого ворона.

<sup>2)</sup> Дві записи тільки заховують память сього колишнього вступу: в одній Козарин походить з города «Флоринського», в другій з города «Галичина» (Галичина—ц і ч мішаються в сім діалекті). З сього видно в кождім разі, що в старших біломорських редакціях Козарин таки походив з «Волинця Галицького».

<sup>3)</sup> Якуб поділяє її варіанти на 8 редакцій; перегляд їх також у Григорьєва, т. I і III. В деяких записях Козарин стає сином купця чернігівського; в инших—королевичом.

Вислухавши мову ворона, Козарин лишає його і пускається вказаною ним дорогою, наїздить на трьох Татар, перед котрими ходить-плаче дівчина полонянка. Козарин кинувся на Татар, побив, потоптав, а дівчину взяв і хотів з нею «гріх творить», але та вчас розговорила, розповіла своє походження, і так виявилось, що се сестра Козарина, котру вхопили Татари<sup>1)</sup>. Утішений тим Козарин бере її на коня, забирає всю здобич і пускається до Києва, ведучи на поводі татарських коней. Володимир тішаться дуже з такого успіху, забирає здобич Козаринову і похваляє його за вірну службу, особливо ж за приведення коней—бо між Володимировими 300 конями, включно з трьома улюбленими<sup>2)</sup>, не було такого коня, як ті, що привів Козарин.

Біломорські варіанти, які не знають служби героя у князя Володимира, спиняються натомість на його повороті з визвольною сестрою до батьків, розроблюючи сей мотив в різних напрямках: то героя стрічають з радістю, то його подвиг не в силі зломити батьківської неласки; то його спочатку не пізнають, і под.

В сумі билина не визначається інтересним змістом. Вона комбінує загальні епічні місця, звісні не раз в більш органічних і кращих комбінаціях<sup>3)</sup>. Кінець кінцем зістається характеристичне, незвичке імя героя—„Козарина“, і мотив визволення ним сестри-полонянки. З сього приводу В. Мілер звернув увагу на літописну звістку, на кінці старої літописи (під р. 1106), про погром Половців, вчинений під проводом воєводи, що теж носить імя Козарина. В короткій формі вона читається так: „Воювали Половці коло Зарічеська, і післав Святополк по них (наздогін) Яня й Івана Захарича Козарина. Вони догнали Половців і відібрали полон (потім наступає, без зв'язку з попереднім, оповідання про смерть воєводи Яня, сина Вишати). В кодексі Іпатськیم: „післав на них Святополк Яня Вишатича, і брата його Путятю, Іванка Захарича й Козарина; вони гонили за Половцями до Дунаю і полон відібрали, а Половців порубали“. Значне число варіантів, яке має ся коротка замітка, наводить на гадку, що стоячи на кінці одної з редакцій старої літописи вона була підписувана різними приписками, які між иншим дуже збільшили число воєвід, висланих в сю експедицію. Кодекс Ради-

<sup>1)</sup> В однім варіанті Козарин запізно довідується про се, і тому йде в монастир, замолвувати гріх.

<sup>2)</sup> Подобицю сю побачимо далі в билині про Івана Гостьового сина.

<sup>3)</sup> Мотив визволення братом сестри від Татар, такий як в билині про Козарина, в деяких записях виступає з іменем Альоші Поповича, К. II с. 80, М. 64.

вилівський має наче тільки одного провідника: „Яня Иванка Захарьича Козарина“, а в Іпатськiм кодексі їх аж четверо. Можна думати, що в первісній записці провідником був тільки Іван Захарьич Козарин, а імя Яня заблукало з сусіднього оповідання про смерть воеводи Яня; Мілер справедливо вказав на дуже малу правдоподібність, щоб сей найстарший з київських воевод, котрому було тоді 90 літ, і він умер кілька місяців пізнійше, їздив в таку кавалерійську екскурсію, обчислену на швидку й витривалу їзду. Під впливом того ж оповідання про смерть Яня, очевидно заявилось потім імя Путяти, мабуть теж як дописка.

Натомість додаток про погоню за Половцями до Дунаю цілком виразно вказує на якусь поетичну редакцію сеї звістки. Реально беручи, погоня за Половцями з околиць Зарічеська, волинського города між Перемилом і Луцьком аж до Дунаю, річ зовсім не правдоподібна. Коли б Половців так присіли, вони б покидали своїх полонянників далеко скорше, не обтяжуючи себе і не стягаючи небезпеки бути догнаними. Тільки в поетичнім утворі, в якійсь пісні, яка оповідала про погром Пóловців, довершений київською або місцевою волинською дружиною (Волинь належала тоді до Святополка, і той Козарин не канче мусів бути київським боярином) могла з'явитись отся гіперболічна погоня аж на Дунай. Таким чином дістаємо доволі серйозну вказівку, що в поч. XII в. існував поетичний твір, який оспівував погоню за поганими насильниками „хороброго Козарина“, кажучи тодішньою термінологією, і визволення від них полонянників<sup>1)</sup>. Маючи ж літописну звістку, що оспівана подія вийшла з Волині,

---

<sup>1)</sup> В. Мілер так формулював свій погляд: «Сутичка Козарина з Половцями сталася в межах Волинської землі, і як місцева подія, в своїм часі мусіла набрати розголосу і потім передаватись головнo в Волинській землі. Билина виводить Козарина з «Волинця красна Галичя», так само, як галицького ж молодця Дука Степановича. Натурально подумати, що перший автор билини зв'язав виїзд Козарина з Волинцем через те, що імя Козарина було зв'язне на Волині, як воеводи, що прославивсь погромом Половців і визволенням полонянників як раз в землі Волинській». На потвердження сього покійник вказав на дві подробиці. Одна—що в пізнійшій т. зв. Архангельській компіляції, в звістці про погром Половців воевода Козарин зветься Петровичем, так як в билині (можливий вплив билини на запис). Друга—що в деяких записях билини про Дуку ревідує його майно «Михайло Петрович»—так як зветься Козарин в деяких записях—без прізвища (можливий слід зв'язку з темою про Дуку).

а в билині Козарин виїздить з „Галицького Волинця“, можна з значною правдоподібністю думати, що оспівувалась ся подія, як діло волинське, і потім до Володимирового цікля вона вийшла, як подвиг богатиря волинського,—який тому й виїздить „з Волинця Галицького“. Згодом, розуміється, основна подія: погром Половців і визволення від них невільників, притягла до себе різні загальні місця з невільницького цікля, і одно з них—власне стріча брата з сестрою зайняла в ній центральне місце й закріпилась на нім, а місце Половців заступили з часом Татари.

**Билини на теми казкові, обрядово-символічні та новелістичні.** З чималої серії таких билин спинимось на кількох, інтересних чи то своїми мотивами, чи то зв'язками з нашою історичною традицією—даними їх термінологією або відкритими науковими студіями над їх змістом.

*Гліб Володієвич.* Билина ся стала звісна недавно, з біломорських записей Маркова<sup>1)</sup>, але фрагменти її знайдено також у кавказьких козаків<sup>2)</sup>, і се вказує ясно, що маємо діло з матеріалом у всякім разі не молодшим від XVI—XVII в., хоч може й переробленим потім на Півночі на свій лад. У всякім разі його термінологія лунає як відгомін далеко старших часів і звертає на сю билину особливу увагу.

Жив у Новгороді князь Гліб Володієвич, він задумав діло не мале: наладував три чернені кораблі дорогими різними товарами, вивіз їх за синє солоне море. Впала погода з синього моря Корсунського з дощами та туманами, занесло, закидало ті кораблі під славний город Корсунь (вар.: до землі Татарської Арапської). А в тім городі Корсуні не було ні короля, ні князя, жила там Маринка Колдаївка. Вона зажадала від Глібових кораблів немовкливих оплат і заарештувала його товари, прогнала його корабельщиків з кораблів, а настановила свою сторожу. Корабельщики ходили по Корсуню—ходили, думали-думали, купили чорнила та паперу й написали до князя Гліба про все «ярки»<sup>3)</sup> скорописчаті». Князь Гліб прочитавши розгнівався, скликав всю свою дружину—тридцять тисячів, вибрав з неї тридцять молодців під оден зріст, «голос до голосу, а волос до волосу», і вибрався в ними до города Корсуни. Спвняв їх під городом, щоб чекали, аж зазвонить його пабля. Сам же їде під стіну і викликає Маринку,

<sup>1)</sup> М. 50 і 80. Студія Маркова в Етногр. Об. т. 62 (1904): Къ былинѣ о князѣ Глѣбѣ Володѣевичѣ, В. Мілера під тим же заголовком в Жур. Мин. Нар. Просв. 1903, VI. Очерки II с. 294 дд., також Каз. эпическія пѣсни с. 125 дд., Очерки исторіи рус. был. эпоса с. 57 і замітки Маркова в Извѣстіяхъ отд. рус. яз. <sup>2)</sup> Былины недавн. записи 80.

<sup>3)</sup> Татарська назва для грамоти, принесена татарською неволею.

питає, за що забрала вона його кораблі. Виїздить Маринка конем на стіну, каже, що віддасть йому кораблі, коли відгадає він її загадки хитромудрі. Князь Гліб на се годиться. Загадає Маринка загадки, вони в різних варіантах різні, кінцева—що то за гора на княжім дворі, на ній кипарис-дерево, на дереві сидить сокіл? Князь відгадує загадки, остання—се він сам на кипарисовім сидлі, на своїм коні. Тоді Маринка віддає кораблі, відчиняє місто, запрошує князя в гостину, пропонує з нею оженитись. Підносить йому на сам-перед чарку вина,— а в він люте зілля. Та на той час княжий кінь зрушився, вино пролилось йому на гриву, грива загорілась; Гліб злякавшись кинув чарку—земля загорілась від того вина. Тоді князь Гліб перескочив через стіну, дружина його за ним. Він стяв Маринку, всіх людей в Корсуні вирубали, забрали все красне золото й поверталися на святу Русь, до Новгорода.

Дослідники завважили подібність сеї теми з повістю про купця Дмитра Басаргина, що понавши з своїми кораблями до невірного царя, ратується за поміччю малого сина, який відгадує царські загадки, а самого його стинає. Ся повість довго не звертала на себе особливої уваги; в публікованих текстах купець звався Киянином, цар носив нічого не обіцяюче ім'я Несміянина, з первісної обстанови всі географічні й історичні терміни були витравлені,—отже все робило вражіння пізнішого утвору на звисний казковий мотив про розгадування загадок дитиною, яка ратує тим свого батька. Розмірно недавно, пок. Веселовский й ин. звернули увагу на різні варіанти сеї повісти, в котрих прозирає старша термінологія: купець Басаргин (перське „базарган“—купець) їде очевидно з Царгорода, попадає до Антіохійського царства, де томить правовірних християн латинник Римлянин Гордіян або Гордій. Все се переносить нас в обстанову хрестоносних походів, латинських держав в Малій Азії і под.<sup>1)</sup> Се ті часи, коли й Корсунь ще грав ролю в торгівлі й політиці України, як опора грецьких впливів і володіння на північнім чорноморським побережжю.

Знов же Марков, коментуючи билину, пригадав оден, доволі загадковий епізод, переказаний Татіщевим, про похід Гліба Святославича тмутороканського і Володимира Мономаха на Корсунь, що був збунтувався, і візантійський цісар просив київського князя приборкати Корсунян. Епізод, повторюю, досить загадковий, бо незвісний з старших джерел<sup>2)</sup>. Але незалежно

<sup>1)</sup> Веселовский, Нѣсколько данных кт. повѣсти о Басаргѣ, Изв. 1904. II.

<sup>2)</sup> Йому присвятив свого часу спеціальну студію ак. Васильєвский Рус.-виз. отрывки, Ж. М. Н. П. 1875. XII.

від того, се зовсім вірно, що походи тматороканських князів на Крим, на Корсунь, на Кавказьке побережжя в другій пол. XI в., безсумнівно продовжені потім і в XII в., тільки нам не звісні, могли служити темами героїчних поем, на котрі потім поосідали казкові мотиви, як от сі корабельщики арештовані в чужім порті злою чарівницею-отруйницею, її загадки і под. Та можна вказати і зовсім певний факт, що міг послужити притокою до сеї билини. В київській літописи під р. 1065 читається дуже інтересне, барвисте оповідання про предка галицької династії Ростислава Володимировича, Володаревого батька, що позбавлений батьківщини в 1060-х рр. пробував у Тматорокані, і загинув отруйний корсунським „котопаном“, себто правителем (грецьке *katerano, capitaneus*):

Ростислав бувши в Тматорокані брав дань з Касогів та інших країв. Стали боятись його Греки і послали з лестю котопаня. Він прийшов до Ростислава, «увірився» (здобув довіру) у нього, і шанував його Ростислав. Одного разу, коли Ростислав пив з своєю дружиною, сказав йому котопан: «Княже, хочу пити до тебе». Той йому сказав: «Пий». Він, випивши половину, подав половину пити князеві. Ткнув пальцем у чашу, а мав під нігтем смертельне «растворення», і так дав князеві. І урік йому смерть за вісім днів. Князь випив, а котопан, прийшовши до Корсуня, оповістав, що того дня умре Ростислав. І так сталося. Котопана ж свого корсунські люди побили камінням.

Був же сей Ростислав муж добрий, ратний, зростом гарний і лицем красний, до убогих ласкавий. Помер місяця фебруаля в 3 день і похований був там (в Тматорокані) в церкві Богородиці.

Останні фрази книжного походження, але оповідання без сумніву епічне—одно з огнів старого корсунського циклу, котрого відгомін відкрився тепер перед нами в біломорській билині. Імя Ростислава Володимировича, батька Володаревого, звязалося з іменем його наступника в Тматорокані Гліба Святославича (що міг бути теж героєм якої небудь корсунської історії) в синкретичнім імені Гліба *Володьевича*, і се зовсім в порядку билинної техніки. Через якусь корабельну подробицю випелися різні мореходні історії, аналогічні з повістю про Басаргина. Місце підступного отруйника Грека зайняла постать погибельної чарівниці Кірки-Маринки. В. Мілер, присвячуючи спеціальну увагу билинним наверстованням Смутного часу, настоював, що всі билинні Марини і Маринки походять від нещасливої Марини Мнішек, жінки Лже-Димитрія. Теза ся потребує ще докладнішого обґрунтування; але в кождім разі тип небезпечної жінки



типу Кірки-Цірцеї в епічній традиції безсумнівно старий<sup>1)</sup>, і може бути суперечка тільки про давність імени та різних подробиць в представленню сього типу, а не про його старинність.

Сей же тип міг потягнути за собою мотив загадок—але сей останній мотив міг так само бути принесений иншою мореходною історією, незалежно від постати чарівниці. Так первісне героїчне ядро обростало казковими подробицями.

Вплетення Новгорода, як осідка князя Гліба, може вважатися теж пізнішим додатком. Але він цікавим способом відповідає історичному фактові: що Гліб Святославич був князем новгородським.

*Соловій Будимирович (Гудимирович)*. Билина визначається гарним заспівом<sup>2)</sup>:

З-поза моря, моря синього, з лукоморія зеленого, від славного города Леденця, від того царя заморського (вар: По морю синьому Варяйському, по морю Дунайському, з-поза острова Кодольського) вибігало, вигрібало тридцять кораблів і оден корабель: славного гостя багатого молодого Соловія Будимировича.

Або инакше: З-під дуба сирого, з-під в'яза черленого, з-під кущика ракитового (з-під берези кучерявої), з-під камінця білого впала-випадала мати Волга ріка, випадала вона в море Чорне, а морем Чорним виходила в Турецьке. Морем Турецьким, морем Чорним випливало тридцять кораблів—оден корабель поперед пішов.

Гарно ті кораблі прикрашені, а оден корабель найкраще з усіх: нос і корма по звіряному (хоботи мече по зміїному), боки його по туриному. Замість очей було вставлено по дорогому каміню-самоцвітові, замість брів накладено по дорогому соболеві заморському, замість хвоста повішено по дорогому лисові заморському<sup>3)</sup>.

На тім соколі-кораблі зроблений муравлений чердак<sup>4)</sup>, на чердаку бесіда (лавка) з дорогого риб'яго зубу, потягнена ритим (взірчатим) оксамитом. На бесіді сидів «хупавий» молодець (вар.: молодий Соловій Будимирович) і з своєю родительською-матінкою, грає на гуслях яровчати-х, спотішає свою родительську-матінку.

<sup>1)</sup> Пор. вище про Добриню й Марину с. 114. <sup>2)</sup> КД. Г. 36, 208.

<sup>3)</sup> КД: Замість усіх було заткнуто два гострі списи мурзаецькі (пестілийні епітет списа, вар. борземецькі) і два горностаї повішені зимові. Замість гриви прибавано на тім соколі-кораблі два лиси бурнасті. Замість хвоста повішено на тім соколі-кораблі два медвіді білі заморські. Г. 36: Канати були шовкові, лкорі на кораблі булатні, лапочки золочені, паруси на кораблі хрещатої камки—дорога камка заморська.

<sup>4)</sup> Нагадаю, що слово чердак заховалося в галицькій гучульській мові в розумінню вишки, обсерваційного пункту.

Говорив Соловій такове слово: Гей ви гості-корабельщики і всі ціловальники (присяжники) любими! Як я буду в городі Київі у ласкавого князя Володимира, чим я буду князя обдарювати? Відповідають гості-корабельщики і всі ціловальники любими: «Єсть у вас золота скарбниця—сорок сороків чорних соболів, других сорок бурнастих лисів, єсть іще дорога камочка—не так дорога камочка, як хитрий взір: хитрощі Царгороду, мудрощі Єрусалиму, замисли Соловія Будимировича <sup>1)</sup>—на золоті-сріблі, не погнеться <sup>2)</sup>».

Прибігали кораблі під славний Київ город, кидали якорі в Дніпріку, кидали сходні на крутий беріг, платили мито у митниці, сім тисяч з усіх кораблів і з усього майна. Пішов Соловій до Володимира князя, підніс йому свої дорогі подарунки, а княгині окремо (вар.: ще й молодій Забаві Путятичні). Князеві дари полюбилися, а княгині ще й більш того. Каже йому ласкавий Володимир князь: «Гей же ти, багатий гостю, Соловію Будимировичу! займай ти двори княжі, боярські і дворянські (реквізуй собі помешкання, де хочеш, по теперішньому кажучи). Відповідас Соловій: Не треба мені дворів княжих, боярських і дворянських, а дай мені заїгн землі не робленої, не ораної у своїй княжій племінниці, молодій Забаві Путятичні, в її зеленому саду, вишневім, горіховім, поставити собі гарний двір! (Вар.: Дай мені містечко коло себе при боці! Єсть у тебе молода племінниця Забава Путятична: позволь у неї в зелених садах повирубати дуби та вязи, що там повиросли, а поставити три тереми з трьома сінми гарними). Князь дозволяє. Соловій велить своїм людям поставити йому двір через віч. «Звечера пізнім пізно, наче дятли в дерево стукали—працювала дружина хоробря, і до півночі вже двір поспів: три тереми золотOVERХІ, трое сіней косяцятих-кратчастих. Гарно ті тереми прикрашені: на небі сонце—в теремі сонце, на небі місяць—в теремі місяць, на небі зоря—в теремі зоря, і вся піднебесна краса».

Зазвонили рано до заутрені, пробудилася Забава, подивилася через віконечко на вишняк та горішняк, свій хороший зелений сад—аж чудо їй показалося: в тім хорошім зеленому саді стоять три тереми золотOVERХІ. Покликала вона свою службу, щоб подивилася. Кажуть їй її няньки й мамки й красні сінні дівчата: Подивись сама! Твоє щасте до тебе на двір прийшло! Тут Забава вбралася й пішла до саду, до теремів. Послухала коло першого терема: там тільки позвонює золота скарбниця Соловієва. В другім теремі тихенько говорять: моляться Соловієва мати з удовами честними многорозумними. В третім теремі музика грає. Відійшла вона і ноги у неї з чуда підломилися. В теремі сонце, місяць, зорі і вся краса піднебесна. Соловій сидить на золоченому кріслі, гуде на гусях, «тонці» грає царгородські, напівки співає єрусалимські <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Пояснення коментаторів: камка (брокат) зроблена в чужих краях по замислу (взору) Соловія.

<sup>2)</sup> «Не погнеться» — так груба, масивна; зверху дописано іншою рукою *ва*: не погнєватца, і се дало привід до хибних толкувань.

<sup>3)</sup> Первісний мотив, очевидно, той, що Соловій сам на сам грає собі на гусях. Се ясно в тексті КД., хоч він цього виразно не говорить. («Тоді

Тут наступають освідчини. В більшості теперішніх записей Забава освідчається Соловієві: висловляє бажання, щоб він узяв її за себе, і викликає тим його невдоволення на таке порушення ритуалу («всім ти мені, дівчино, в любов прийшла, одним ти мені не любя, що сама себе просватуєш»). В деяких варіантах Соловій настільки тим знеохочується, що каже своїм корабельщикам вертати назад; в інших він все таки сватає Забаву у князя Володимира і справляє весілля. Але се знов таки очевидні затемнення первісного мотиву, де Соловій згідно з весільною співанкою (як побачимо нижче) на те й грає, щоб привабити до себе дівчину. Варіант КД., де Соловій осягнувши сю мету, висловлює повне задоволення і договорюється про весілля, стоїть найближше до первісного змісту, — тільки потім приплітає сюди ще другий мотив — засватання зарученої Забави, під час неprisутности Соловія (варіант теми про Добриню і Альошу). Фінал билини очевидно весільний, але в теперішніх текстах він стерся і затратив свій первісний вигляд.

Такий зміст сеї інтересної билини в її нинішнім вигляді. Основну ідею її — „весільну подорож (властиво сватання) заморського молодця“ правильно вказав ще Веселовский в своїх „Южнорусских Былинах“<sup>1)</sup>. Се пояснення було прийняте і в дечім розвинене Потебнею<sup>2)</sup>, а хоч деякі дослідники пізнійше вважали за правдоподібніше добачати тут відбитте книжної теми про вхоплення чужої жінки і комбінували таке толкування з інтерпретацією опертою на весільній символіці, то властиво не можна вказати ніяких певних слідів тої другої, книжної теми<sup>3)</sup>.

Соловій догадався, кинув свої звончаті гуслі, підхопив дівчину за білі ручки, і потім наступає інтимна сцена без свідків). В деяких інших текстах навпаки виразно говориться, що то грає дружина Соловієва (сидить Соловій Гудимирович з своїми дружинами хоробрими, сидить забавляється: всі скачуть-пляшуть, пісеньки співають, в музики, в скрипочки вигравають — Г. 53). Але се очевидне затемнення первісного мотиву.

<sup>1)</sup> Южнорус. былины. I с. 69 і дд. «В основі се былина про плібну подорож якогось заморського молодця, що зваблює свою наречену розкішними дивами; се не былина про викрадання дівчини».

<sup>2)</sup> Объяснения II с. 668-9, пор. 541, 663.

<sup>3)</sup> Халанский, Великорус. был. с. 148 дд., спочатку прийнявши погляд Веселовського, старався довести, що былина скомпонована з весільних мотивів великоруських. В пізнійшій своїй праці (Южно-славянскія сказанія о королевичѣ Маркѣ II с. 327—50) він завважив подібності билини до повісти про Василя Золотоволого, королевича чеського, і поставив тезу, що былина має походження чуже, се перерібка якоїсь західньої повісти про весільну подорож заморського витязя, може й-королевича (у КД. Соловій іде від царя заморського): незвісна повість могла бути спільним джерелом билини і повісти про Василя Золотоволого. В. Мілєр прийняв сеї останній погляд в своїй студії «Къ былинамъ о Соловьѣ Будимировичѣ», 1895 (передр. в I т. Очерків), при-

Деякі загальні місця бувають спільні, але через саму свою загальність не мають рішачого значіння. Гадка Веселовського-Потебні, висловлена ними більш сумарично, при більшій розборі мотивів билини і порівнянню з обрядовими весільними піснями набирає повної переконуючої сили і властиво позбавляє потреби комбінувати це толкування з якимись іншими—про книжні запозичення, то що.

Символіка засватання представлена тут оповідально, як повість про приїзд заморського жениха по жінку. Молодець зі своєю дружиною приїздить з далекого краю по дівчину. Він просить у її роду вступу до її саду. Він вирубає її сад і ставить там свій двір. Він зваблює дівчину граючи й співаючи; в деяких варіантах він грає з нею в шахи і, очевидно, виграв її

---

пускаючи, разом з Халанським, що весільні мотиви вплелися вже при переробленню сеї чужоземної теми на великоруським ґрунті.

Заразом поспробував він обґрунтувати свою улюблену тоді гадку про новгородське походження винісних билинних тем: «Коли в основі її лежить той же західний прототип, який в детальнішому обробленні знаходимо в перекладеній або переробленій повісті про Василя-королевича Золотоволосого, то в дорозі з Заходу сей прототип билини мабуть не обминув того району Русі, що стояв в близьких відносинах до Західної Європи. При переробленню сеї теми в билину, епічні, здавна вироблені мотиви того краю, де робилась ця перерібка, мусіли відбитись на ній». Такі новгородські риси пок. автор і поспробував вказати в билині. Але крім деяких подібностей з новгородською билиною про Садка, властиво нічого новгородського в билині про Соловія не можна вказати. Аналогії ж з билиною про Садка, прийнявши, що вони були новгородською спеціальністю (а не загальними місцями образу купця-морехода, старшого, українського походження) могли зайти до билини про Соловія в північнім скоморошій репертуарі, і це не скільки не рішатиме про новгородське походження самої теми. Приймати так, як це робив В. Мілер—що раз мова йде про заморського купця, нег'юціанта, а не степового богатиря, то це тема не київська, а новгородська; раз виступає шановна мати вдова—то це новгородський тип; раз князь грає підрядну, не впливову роль—то це новгородський князь,—це такі ж неоправдані натягання, як і колишня теза Халанського, що билина про Соловія великоруського походження, бо мотиви її походять з великоруських весільних пісень. На односторонність такого освітлення вказав свого часу Потебня, нагадавши, що ця ж символіка виступає в українських піснях. В сім ми переконаємось зараз; а супроти дуже малої правдоподібності розповсюдження на Україні великоруських чи новгородських обрядових пісень, ми, очевидно, мусимо вважати первісне оброблення билинної теми українським. Її подробиці так само підходять до Києва, як і до Новгороду. Київ і Новгород були двома великими торговищами в тій самій торговельній системі; тут і там були великі торговці, спеціалісти від

в сій грі. Все се відповідає звісний уже нам з весільних і величальних пісень обрядовій символіці. Свати і свахи висватують дівчину до далекої казочної країни. Дівчина садить сад і не пускає до нього нікого крім свого миленького. Молодий з дружиною заїздить у сад своєї нареченої й нищить його. Дещо на сі теми було вже наведено в розділах присвячених весільному обрядові і величальній пісні (напр. весільна пісня—„Наїхали гостоньки з чужої сторони, ваялися підпивати, Марисю намовляти: у нас

---

заморської торгівлі, техніка мореходна була правдоподібно та сама (від IX—X в.в. під сильними варязькими впливами); ті самі були товари, та сама митна техніка, і под. Теза В. Мілера, що билина про Соловія зложена в XV—XVI вв. (с. 119), теж не має під собою реальних даних, і являється, правдоподібно, вислідом (нічим ближше не умотивованим) його припущення про запозичення західної теми в новгородській області. Популярність сеї теми на Білоруси в XVI в. (лист Кмити) ясно говорить против цього.

Новітніми часами данський славіст Стан. Рожнецкий видвигнув наново і старавсь розвинути давніше вже кинену гадку про скандинавське походження сеї билинної теми. В своїй книзі *Varaegiske minder i den russiske Heltedigtning* (Варязькі елементи в руській героїчній поезії, Копенгаген, 1914), в першій своїй частині присвяченій спеціально билині про Соловія, як найбільш яскравому документові сих варязьких впливів, він доводив, що ся билина просто переспівала якусь скандинавську народню пісню, приблизно десь в XII в. Розвивав гадку Ол. Котляревського, що корабель Соловія—се характеристичний варязький корабель, слідом за Мілковим старався локалізувати на Балтику всі географічні вказівки билини, і г. д

Інакше підійшов до цього питання наш земляк Арк. Лященко, в цікавій, останній зряду студії, присвяченій сій билині (Билина о Соловьѣ Будимировиче и сага о Гаральде, в збірнику *Sertum bibliologicum* виданім в 1922 року на честь проф. Малєїна). Признаючи в билині варязькі відгомони і вважаючи її підкладом приїзд на Русь варязького королевича Гаральда, в Ярославових часах, він уважає її твором київським, місцевим: хоч її автор міг знати варязьке оповідання про Гаральда, можливо й заїу про нього, але се не переспів і не перерібка її, а оригінальний місцевий твір. В первісім своїм вигляді він, по гадці Лященко, мусів містити історію приїзду до Київа Гаральда з півночі, його сватання, відїзд до Візантії, щоб там добути відповідні скарби—без котрих (як оповідає заїа) за нього Ярослав не хотів видати доньки, потім поворот до Київа в образі каліки-паломника і весілля (можливо—і конфлікт з конкурентом, що засватав княжну його неприємності). Але ся друга половина (варіант теми про Добриню і Альошу, приложений до Соловія) мені, як і багатьом иншим, здається неорганічним додатком до теми про Соловія, і се на мій погляд ослаблює цікаві висновки нашого земляка, що на потвердження своєї гіпотези вживав аналогії з заїою про Гаральда однаково з билини про Соловія і з цього додатку про його поворот (мої замітки до його статті—«Україна», 1925, кн. I).

гори золотії, травоньки шовковії, річеньки медовії, сопілоньки золотії<sup>1)</sup>). Депо наведу ще й тут:

Налинув сокіл із чужих сторін  
І сів собі на ганочку —

Наїхав Івашко з чужих сіл,  
Ой сів собі в тестя за столом<sup>2)</sup>.

Ой ходила Марися по новім двору,  
Сіяла сад-виноград з приполю,  
Забула ворітченка зачинити,  
Мусіла батенька просити:

Ой піди ж, мій батеньку, зачини во-  
рітця,  
Як приїде Іван з боярами,  
То витопче сад-виноград копитами<sup>3)</sup>.

Образ Соловія, що сидячи в теремі, серед дівоцького саду, гуде в гуслі, толкується, як не можна яснійше отсею піснею про молодого на заручинах:

Ой у полі садочок некритий,  
Зеленою руточкою обвитий,  
А в тому садочку ніхто не бував —  
Молодий Івашко в гуслі грав

І свою Марусю підмовляв:  
Ходи, ходи, Марусю зо мною,  
Будеш моїй матенці слугою,  
А для мене вірною другою<sup>4)</sup>.

Величальні колядки парубкові або дівчині розроблюють різні подробиці цього образу: зложені разом вони дають цілий ряд паралель до билинного Соловія. Терем, в котрім молодець або дівчина сидить, що правда, перенісся вже на роги казкового оленя, а оскільки вони зісталися на ґрунті, то сидять в наметі під деревом; терем же на оленім розі перетворюється в „колиску“, лектіку, яка потім переходить на білу постільку, на колиску, повішену на галузях якого небудь епічного дерева; але все се не затемнює перед нами первісного образу:

На першім ріжку золотий терем<sup>5)</sup>,  
А в тім теремці можний панонько,  
А що ж він робить — в віргани грає..  
Ой в ліску, в ліску, в зеленім піску  
Стоїть ми стоїть шовковий намет,  
А в тім наметі золотий стільчик,  
На тім стільчику гордай пан сидить,  
Ой сидить, сидить в віргани грає —  
В віргани грає, красно співає.  
Приходять к нему три панни з Відне...<sup>6)</sup>

А в тім теремі нова світлиця,  
А в тій світлиці гречний пан сидить,  
Ой сидить, сидить в китару<sup>7)</sup> грає —  
В китару грає, краще співає.  
Перед ним скаче Подоляночка  
Подоляночка, крулева дочка,  
Ой скаче, скаче, вихитується,  
Гречного пана випитується:  
Хто ж тя навчив в китару грати,  
В китару грати, краще співати?

<sup>1)</sup> Т. I с. 254. <sup>2)</sup> Чуб. № 17 (пор. т. I с. 269).

<sup>3)</sup> Чуб. № 19, пор. т. I с. 276. <sup>4)</sup> Чуб. IV ч. 68 (з «Волини» Стецконого)

<sup>5)</sup> В ориг. «терен» — Етн. Зб. т. 36 с. 77.

<sup>6)</sup> Там же с. 76-7. <sup>7)</sup> В ориг.: а в кита грає, с. 75.

Мене навчила ненька старенька,      А в мід а вині купаючися,  
Ненька старенька ще й хорошенка,      На білих руках хитаючися<sup>1)</sup>.

Грі в шахи (що стрічається також в великоруських весільних піснях) в наших величальних піснях відповідає старша форма—грі „кісточками“, яка однак в деяких варіантах переходить уже на гру в карти:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ой у тім кудрі є колисочка,<br>В тій колисочці городос дитя,<br>В кости грає, красше співає... <sup>2)</sup><br>А в полі, в полі, близько дороги,<br>Там стоїть намет з білого шовку,<br>Під тим наметом дорогий стільчик,<br>На тім стільчику гречная панна,<br>Ой сидить собі в косточки грас,<br>В косточки грає, красно співає.<br>Ой бував туди здавна гостинець, | Надїхав туди гречний молодець:<br>Що ж там такого так красно грас,<br>Та повертає ід наметові,<br>Ой речи словце ід гречній панні <sup>3)</sup> .<br>А в полі, полі близько дороги<br>При тій дорозі світла світлонька,<br>А в тій світлоньці золотий стільчик,<br>На тім стільчику царське дитя<br>У карти грає, красно співає <sup>4)</sup> . |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Поставленим Соловїєм „трєм теремам“ що „звиваються верхами“<sup>5)</sup>, і мають на стелі сонце, місяць і зорі, в нинішніх величальних колядках відповідає церква з трьома верхами, котру ставить парубок,—стараючись о дівчину. Сей останній ідейний зв'язок в нинішніх текстах затрачений, але його легко відгадати за поміччю аналогії—тої ж билини перед усім.

Найчастіше тепер ся церква ставиться за поміччю чудесного коня, і через те сей мотив розвиває тему „коня над конями“.

В колядці збірки Вагилевича оповідання починається від того ж молодця в наметі, що насамперед виграв в „чіть-лишку“ чудесного коня, а той йому ставить церкву з трьома верхами, з сонцем і місяцем:

<sup>1)</sup> Підмет тут не мати, а хлопець. Потебня завважив сю подробицю наших величань, що в них звичайно звеличується мати парубка, яка навчила його тих шток, котрими він пописується в своїм теремі чи наметі. Він поставив запитання, чи нема тут також аналогії з ролю матери билиного жениха? В билині роля матери, очевидно, ослабла і втратила свою рацію; для чого вона їде з вином в весільну подорож, се не пояснюється. Тому аналогію сю нелегко відгадати.

<sup>2)</sup> Головацький, III. II. с. 118.

<sup>3)</sup> Запис Вагилевича, Етн. зб. 36 с. 227.    <sup>4)</sup> Там же с. 86.

<sup>5)</sup> Р 123 = Г. 53: „а три терема золототерехих, что верхи с верхами завивалися“.

|                                          |                                         |
|------------------------------------------|-----------------------------------------|
| Ой в горі, в горі, в шовковій траві,     | Вичітав коня з під короля (йде опискоя) |
| А в тій травіці шовковий намет,          | Срібні копита кремінь лупають,          |
| А в тім наметі золотий стільчик,         | Церкву мурують з трома верхами,         |
| На тім стільчику гордий пан сидить —     | З трома верхами з двома віконця:        |
| Двома яблущка підкидаючи,                | В едно віконце сонічко входить,         |
| Трома горішки та читаючи <sup>1)</sup> . | В друге віконце місяць заходить.        |

Або: Срібні копита камінь лупають,  
 Камінь лупають церкву складають  
 З трома верхами, з трома хрестами.  
 На першім хресті сонце у весні,  
 На другім хресті місяць у креслі,  
 На третім хресті зоря з-за моря,  
 Зоря з-за моря, два-три престоли і т. д.<sup>2)</sup>.

Присутність небесних світил (що нагадує звисні вже нам прикраси палати Дуки) тут теж, мабуть, не без ритуального значіння. Знаємо, що під протекторатом їх відбувається весілля (порівняти весільні пісні в попереднім)<sup>3)</sup>. Отже терем, до якого молодець зваблює своєю грою дівчину, се весільний терем, перетворений в церкву пізнійшими величаннями,—з загальними успіхами християнської символіки.

В зв'язку з тим можна поставити питання, чи з двох варіантів прізвища билинного героя: Будимирович і Гудимирович не належить уважати первісним се друге—Гудимирович, а Будимировича прийняти за пізнішу невдалу етимологізацію його, хоч воно передане нам листом Кмити, XVI віку, і записею Кириші XVIII в., і через те приймається за основне<sup>4)</sup>. Соловій-Гудимир се властиво декоративний епітет молодця, що „гуде“ і сею „гудьбою“, музикою зваблює дівчину, як птах самець самиху (соловій соловіху). Потебня влучно закріпив значіння сього „гудіння“, як терміна парування в весільній символіці: послухати гудіння птахів (голубів) значить засвататись і покинути свій рід:

|                                           |                                              |
|-------------------------------------------|----------------------------------------------|
| Чи ми ж тобі, Марусенько, не казали:      | Вони твоє дівування в поле занесуть,         |
| Не йди, не йди до броду по воду,          | Од батенька до свекора переманять,           |
| Та не слухай голубоньків, де рано гудуть: | З дівчини в молодцю нарядять <sup>5)</sup> . |

<sup>1)</sup> В ориг.: читаючи (наше: чит і лишна, в рус.: чет—нечет). Етн. Зб. 36 с. 97. <sup>2)</sup> Там-же с. 98—9. <sup>3)</sup> Т. I с. 189—40.

<sup>4)</sup> Лященко в згаданій статті дає йому нове толкування, по аналогії в польським budomirca (=mierca): будівничий, архітект, Соловій Будимирович—будівничий терема Запави.

<sup>5)</sup> Метл. 135, у Потебні II с. 667.



Білоруська пісня пояснює сю символіку: „Пусти, пусти, матінко, гусличок послухати, пісеньок навчитися! Не пушту дитино! тебе молоду ті гусличка з ума зведуть, тебе молоду ті пісеньки постаріють!“ В великоруській весільній пісні мати радить доньці так само: „Не слухай гучких гуслі, сі гуслі звабліві, ваблять на чужу сторону, до чужого батька!“

Символічно-обрядовий зміст билини про Соловія з усього наведеного представляється зовсім ясно, я думаю. Се символіка заручин, як я сказав, представлена в новелістичній формі—як оповідання про сватання заморського молодця за княжну. Се весільна пісня, призначена для виконання на весільних чи заручинних пирах співцями-професіоналами. Так вона мабуть і виконувалась до недавня, і тім пояснюється, що з її текстами звичайно вяжуться ходячі скомороші заспіви<sup>1)</sup>. Але зміст її без сьомніву дуже старий, як показує повна згідність змісту її північних записей з символікою наших величальних і весільних пісень. В XVI в. згадує її як загально звісну тему Филон Кмита—хоч, мабуть, не має ясного поняття про сього билинного героя, уявляючи його собі одним з недоцінюваних Володимиром-богатирів—сторожем Руси<sup>2)</sup>. Очевидно, була вона вже тоді ста-

---

<sup>1)</sup> Запись Кирші починається сим чудовим, найкращим з заспівів: „Высота ли высота поднебесная, глубота, глубота Океан море (широко раздолье по всей землѣ), глубоки омуты днепровские!“ Такий же характер заспіву має наведений вище початок сеї билини: А въз-под того вваз с-подъ черленаго, а из-под тог камешка с-под белаго“...

При такім толкуванню билини як весільної ситуації—прїїзду жениха „з чужої сторони“, розуміється, тратять значінне подробиці—звідки саме билина його виводить. Се може бути цілком випадковим добром імен, не безінтересним для поетичної географії, але без значіння для самої теми: море Турецьке, Чорне, Волинське (Хвалинське—Каспійське), Вірянське (Мілюков толкував його в звязку з назвою східної Естонії Vironia, Рожнецкий і Лященко бачуть тут море „Варязьке“); земля Веденецька, можливо Венецька, а може і Віденська; город Леденць—сербський Ледлян (Новакович толкував його з угорського Ледьель, Польща), інші бачили в нім назву Венеції, естонської Lupaņissa, шведської Lupsanissa, і под. Лященко, згідно з своєю реконструкцією прототипу билини бачить тут помішання двох прїїздів жениха=Гаральда: одного з півночі, другого з полудня, і под.

<sup>2)</sup> В. Мілер, новішими часами О. Марков і А. Лященко пробували відгадати, яким чином Соловій попав в таку ситуацію. Вони припускали, що Соловій Будимирович тут помітався з Соловїєм Розбїйником, а той в деяких варіантах являється помічником Іллі в його багатирських ділах, і міг бути товаришем його недолі. В українській казці про Ілля опублікованій Марти-

рою і загальною звісною темою. Не виключене, що на її нинішню форму вплинуло оброблення якогось реального епізоду—напр. сватання Гаральда, вказаного недавно Лященком, чи якого небудь такого іншого, поетично обробленого історичного факту (можливо, що традиційний мотив не раз використовувався для звеличання таких конкретних фактів в поетичні рямці),—але сам мотив загальний і ширший.

Особливо коли прийняти, що назва: Будимирович, наведена Кмитою, була затемненням первісного змісту—чудодійних чар музики і співу! Се ж дає нам незвичайно старий і загальний поетичний мотив!

*Хотінъ Блудович.* Типова билина-новеля про сварку двох значних фамілій:

Був у ласкавого князя Володимира пир на князів, на бояр і на княженецьких жінок (вар.: на князів, на бояр і на різних могутніх богатирів). І були на тім пирі дві чесні вдови: Блудова і Часова. Блудова діставши свою чару солодкого меду (чи зелена вина), підійшла з нею до Часової вдови, похвалила її сімю: девять синів як ясних соколів і одну дочку Чаяну, та й стала сватати її за свого сина єдиного, молодого Хотіня Блудовича<sup>1)</sup>: „Зведім дітей в одно місце, будемо з тобою рідними родичками-свашками“. Хотіла з нею на тім випити чару,—та Часова „уперта жінка богата“, або „зла баба зубата“, „баба богата, занослива, уперта“,—почувши таке скочила на бистрі ноги, вихопила з рук Блудової чарку й виплесла їй мід в лице, замочила її дорогу шубу, збезчестила її родину. Насміялася з іменн її чоловіка, назвала її сина дурнем-юродом, що як ворона літає по місту з своїм парубком, шукає бобового зерна, щоб обід собі справити. Її донька Чаяна Часівна сидить вся в „камці“ (брокаті) в золотоверхім теремі, щоб красне сонце не запекло, часті дощі не обмочили, добрі люди не обговорили, паний паниця не насміявся. Її девять братів, що в чистім полі „полякують“, Хотіня за таку його відвагу вхоплять в чистім полі, привяжуть до стремени і привезуть перед матір (Часову вдову), а та зробить з ним, що схоче: чи покладе в повари, чи покладе в конюхи, а хоч продасть його на боярський двір.

Збезчещена Блудова вдова пішла невесела до дому. Стрічає її при теремі високім, при ганку білодубовім молодий Хотінко Блудович,

---

новичем, Соловій помагає йому „нечисту силу звоювать“. В однім біломорськім варіанті Ілля в дорозі до Києва за поміччю Соловія впаволяє з неволі „город Кряков“.

<sup>1)</sup> Се, очевидно, первісна пара імень: Хотінъ і Чаяна: Хотень, або Хотень, від „хотіти“, як Ждан від „ждати“—бажаний, Чаяна або Чайна від „чаяти“, сподіватись—сподівана. Так само основні прізвища вдів по чоловіках: Блудова й Часова. Їх імення власні натомість очевидно пізніші й дуже вагаються в варіантах. Одинок стоїть ім'я Гордена замість Хотеня в КД.

питає що сталося, що вона така невесела. Оповідає вдова все, що сталося, і всі слова Часової. Говорить Хотінко на се: „Я їй ті сміхи відсмійся!“ Взяв він свого парубка і поїхав під Часів двір. Вдарив по терему булавою булатною (вар.: ратищем, тупим кінцем спису)—звалились стовпи посеред двору, про широкі ворота й слику нема, високий вершок (терема) в чисте поле полетів, в теремі вікна побились, полки і жердки повипадали, піч цегляна розсипалась. І при тім Хотінко посватався: крикнув Чаяні, що коли добром не піде за нього, то віддасть її за свого парубка. По сім виїхав в чисте поле з своїм парубком, поставив шатро і ліг спати, а парубкові велів дивитись, і збудити його, коли б якась сила стала наступати.

Згодом вертає з пиру і Часова вдова. Дивиться і дивується: не було ні бурі, ні вітру, а терем її по вікна знесло, обгорожа поламана, зелений виноград потоптаний. Донька оповідає їй (вар.: донька прикрими словами вилаяла Хотінка, викликала мати з пиру. КД.). Мати посилає синів на Хотіня. Але його парубок навіть не став будити свого патрона, сам їх котрих побив, котрих в полон забрав. Хотінко, прокинувшись і довідавшись, докорив йому, що він зробив все без нього, але поїхав до міста з полонянниками і крикнув Часовій, щоб викупала синів. Часова збирає своїх довжників<sup>1)</sup>, або наймає „бурлаків п'ятсот чоловіка“<sup>2)</sup>, або за багаті дарунки дістає полки від князя Володимира<sup>3)</sup> і посилає їх на Хотіня. Але Хотін з ними навіть не бється: вистало тільки погрозитися,—крикнути, що коли хочуть бути живі, нехай тікають назад та скажуть, що силою Хотіня не взяти<sup>4)</sup> (вар.: нехай зв'яжуться самі та йдуть зв'язані сказати, що взяв їх Хотін в полон)<sup>5)</sup>. Так чи инак, приходить Часовій коратися, викупити синів. Грошей у неї на викуп не стає. Хотін зatkнуv свій спис в землю і казав засипати його сріблом-золотом (звичайна билинна подробиця). Спис його був на дев'ять сажнів довгий: на шість сажнів стало у вдови грошей, на три не стало<sup>6)</sup>. Прийшлося просити Хотіня, щоб узяв її доньку і помирився. Або ролю посередника бере на себе князь Володимир. Хотін дає себе перепросити, вінчається з Часівною, але веде потім її до матери своєї і каже, що вона тепер може своєю невісткою як хоче розпорядити: чи скаже двору стерегти, чи біле прати, хоч як нею обертати.

Так виглядає зміст билини, коли взяти разом її ширші редакції, котрих не так то багато. Хоч маємо її текстів чимало (головно з олонецького району, менше з біломорського і сибирського), але вони переважно фрагментарні. Декотрі розповівши історію вдовиної сварки, вичерпують весь інцидент зараз же після першої погрози Хотінка<sup>7)</sup>. Інші розвивають його пiмсту в кількох стадіях, поданих вище, або стягають до котроїсь одної. Деякі, відчуваючи доволі прикру ситуацію женячки з се-

1) Г. 282 і 308. 2) Г. 164. 3) Р. 53. 4) Г. 308. 5) Р. 53, 71. 6) Г. 308.

7) Р. 15=Г. 84.

строю побитих братів, зовсім виключають весільне закінчення: Хотінко не хоче вже брати Часівни<sup>1)</sup>. Інші навпаки—щоб не захмарювати весілля смертю братів, приплітають чудесне оживлення (х<sup>2)</sup>). Дуже змінні, в зв'язку з тим, і постави Чаяни Часівни та князя Володимира. Чаяна часом продовжує гордовиту і задиркувату ролю своєї матери<sup>3)</sup>, часом навпаки відразу, по першій острозі Хотінка заявляє своє бажання вийти за нього („Три роки я Богові молилася, щоб попасти мені заміж за Хотінка Блудовича“)<sup>4)</sup>. Володимир замість підтримати Часову, часом відразу гамує її, радить миритись і дає їй грошей на викуп і перепросини<sup>5)</sup>, і под. Одним словом, як ,одностайна билина в своїм зав'язку, так потім розходяться її варіанти в закінченню: все різні комбінації. Се одначе не так важні відміни. Інтересніші ті, що дають історичне й соціальне освітлення інцидентові.

Безпосередніми історичними вказівками билина дуже бідна. Безсонов зв'язував імя Блуда, Хотіньового батька, з звісним воєводою Блудом, лукавим дорадником Ярополка, Володимирового брата, оспіваного старою епопеєю про уособицю Святославиців, переказаною в старій київській літописи<sup>6)</sup>. Він уважав його збіднілим потомком сього фаворита<sup>7)</sup>. Подібно характеризував історичну основу билини Ор. Мілер: порівнюючи її з аналогічними темами сербських пісень він бачив в ній відгомони старих родових відносин, „з пізнішим наверстовуванням варязько-дружинним“<sup>8)</sup>. Натомість В. Мілер зарахував сю тему до новгородського циклю, без яких небудь аргументів, просто відкидаючи можливість поетичного відгону таких далеких часів, як епоха Володимира Вел. По його тодішній схемі, вся обстановка великого міста з багатим купецтвом і малозначним князем ясно вказувала на новгородське походження билини, вона описувала оден з реальних велико-міських скандалів, що наробив свого часу галасу і був розповіджений піснею<sup>9)</sup>. Халанський знов, з свого становища, хотів бачити тут відгомін боярських московських спорів про старшість („местничество“)<sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> Г. 19. <sup>2)</sup> К. V с. 76. <sup>3)</sup> КД., Р. 44, Г. 19.

<sup>4)</sup> Р. 15=Г. 84. Се звичайна епічна формула. <sup>5)</sup> М. 20.

<sup>6)</sup> Див. в т. II с. 146.

<sup>7)</sup> Кир. IV дод. с. 55—57. <sup>8)</sup> Илья Муромец с. 365 дд.

<sup>9)</sup> Къ былинѣ о Хотѣнѣ Блудовичѣ, 1895, передр. в т. I Очерків.

<sup>10)</sup> Великор. былины с. 144.

Навпаки А. М. Лобода в своїй студії, присвяченій сій билині, старався довести, що реальна дійсність в її зложенню не грала ролі: се „епічна весільна формула“, анальогічна з билиною про Соловія: як та в епічній формі дає символіку сватання, так билина про Хотіня в епічнім образі представляє обрядовий поїзд молодого по дівчину<sup>1)</sup>. На потвердження він наводить різні паралелі з весільних пісень на тему гордої дівчини, чи її родини, котру молодий упокорює різними способами. Але ці мотиви розрізнені, їх аналогії не дуже яскраві, і не трапляють у властивий центр билини. Щоб підтримати свою тезу, авторові приходиться лишити на боці і завязку—сварку вдів-матерей, і ті способи, котрими молодий богатир Блудович показує свою силу гордовитій купчисі. А кінець кінцем символічного образу весільного заїзду молодим молоді билина все таки не дає, не вважаючи на всі пісенні аналогії.

Ідея билини в дійсности соціальна. Се доволі добре зазначив уже Ор. Мілер, хоч і не сформулював своїх гадок вповні влучно. Він бачив сю ідею в протиставленню бідного дружинника і багатой „купець-жени“, котра покладається на силу свого багатства і вважає можливим зневажити всякого біднішого. Освітлення, дане їх конфліктові, він характеризував як не боярське, а старе дружинне,—спеціально варязьке, і з сього погляду вважав заходи Хотіня дуже подібними до Володимирових сватань.

Багацька позиція Часової вдови виступає в кількох текстах цілком ясно. Се капіталістка, яка держить масу людей в залежності від себе:

„Виїхала вона до стольного Києва города, говорила таке слово: Гей, мужики, мені винні, ваші голови всі запоручені, їдьте ви в чисте поле, забийте Фотешка (замість Хотіня) в чистім полі. я вам усі довги вибачу“.

Або: „На те вдова розсердилася, кинулась до скринь окованих, виймала записи кріпки (такі що кріпостять), на котрі були гроші роздавані, збирала „мужиків“ своїх довжників: гей мужики, мої довжники, вбийте ви Хотіня в чистім полі, з усіх грошей вас Господь простить (я вас звільню)!“ Бачать мужики, що біда прийшла, дітись мужикам нема куди, зібрались вони та й поїхали.

А Хотінь, побачивши сю рать, що виступила против нього під проводом Часовичів, крикнув до вдови гучним голосом: „Неси, вдово

<sup>1)</sup> Сватовство Хотіня (Гордена) Влудовича, Рус. билини о сватовстві IV.

записи закладні, на котрі казна роздавана!" Роздав Хотінь отсі записи, мужики поїхали та кланялись: „От спасибі, Фотешко Забудович!“ (зам. Хотінь Блудович)<sup>1)</sup>.

В інших варіантах як ми вже знаємо, Часова наймає за великі гроші сотки бурлаків, або дістає за золото і срібло військо від Володимира. Оден з кращих текстів називає її „купець-жоною“, що мабуть треба розуміти не просто тільки як купчиху, але таку жінку, що сама провадить купецькі операції<sup>2)</sup>. Інші підчеркують її багатство, як характеристичну прикмету<sup>3)</sup>. А Хотіня і його родину вона зневажає за бідність, прозиває її родом жебрацьким, „кошельчатим“, „каличьим“, глузує з Хотіня, що він „шукає куска перехватного“, „упалого зерна, чим голову собі прогодувати“, або „бобового зерна“, щоб собі обід спорядити<sup>4)</sup>.

Супроти сього треба вважати притемненням первісної ідеї ті варіанти, де обидві вдови звуться „богатыми“, „дворянками“, і у Хотіня похваляються „богаті пожитки“, або рід Часової зветься княженецьким, вона представляється своячкою самого князя Володимира, його рідною сестрою і под.<sup>5)</sup>. Ідея конфлікту тут уже затрачена.

Супроти багатого купецького, взагалі капіталістського роду Часової рід Блуда представлений дружинним, чи богатырським — значним, але бідним. Блудова вдова, хоч бідна, називається „честною“, поважаною, і Хотінь, питаючи свою мати про причину її засмученого виду, питає, чи мала вона на пиру місце відповідне родові, „вотчині“—отецтву<sup>6)</sup>.

Оден з варіантів, який представляє Часову княжою рідною сестрою, описує як її посадили на першій місці, як сестру Володимира, а коло неї Блудову вдову з огляду на її сина, „за його силу богатырську“ (М. 20).

Отже справді, як то оцінив О. Мілєр, билина, описуючи триумф бідного Хотіня над гордовитою богачкою, освітлює сей конфлікт і упокорення пишного, зарозумілого капіталу перед бідним богатырем—з становища дружинного. Се дуже інтересний мотив, і я думаю, що він сильно промовляє против теорії новгородського походження билини, поставленого В. Мілером. Та обставина, що в однім з текстів (з кращих варіантів) місцем дії виступає Новгород, не повинен нас дивувати супроти

<sup>1)</sup> Г. 282 і 307. <sup>2)</sup> Р. 15 = Г. 84. <sup>3)</sup> Р. 44, Г. 282. <sup>4)</sup> Р. 15, 53, 71, Г. 164.

<sup>5)</sup> КД, Р. 105, Г. 164, М. 20. <sup>6)</sup> К. IV с. 75, Р. 85, 103, Г. 277, Гр. 175.

того, що билина довго жила в новгородському районі. А поза тим в ній нема нічого, щоб вказувало на новгородську обстанову. Основна ж ідея—звеличання богатиря, себто дружинника, воєнного чоловіка перед багатим купецтвом—менш усього підходить до Новгороду. На київському ґрунті така тема була мабуть протестом против переваги, що брало фактично багате купецтво над дружиною: малюючи тріумф такого підупалого воеводи над гордовитою капіталісткою в обстанові старих часів автор очевидно хотів пролити трохи бальзаму на сучасні огірчення боярства на купецьку пиху. В сучасній обстанові мабуть не було шансів для подібного тріумфу, тому й приходилось його переносити до далекої старовини.

В звязку з іншими подібними відкликами до „добрих старих часів“ я не бачу нічого неправдоподібного в тім, що в билині могло бути випроваджене імя того самого воеводи Блуда, славного боярина ранніх Володимирових часів, епічну популярність котрого посвідчує нам стара київська літопись.

*Іван Годинович.* Властива тема: про жіночу легкодушність і невірність, лежить в другій половині билини й їй завдячує вона свою популярність<sup>1)</sup>; часом вона й стрічається в такому вигляді—самої другої частини<sup>2)</sup>, а вступ ліпиться з загальних місць досить хистко і не дуже органічно.

Здебільшого билина починається пиром у Володимира, де його племінник або хрещеник Іван звертає увагу князя своїм сумним виглядом і маломовністю, чи з іншими прелюдіями заявляє своє бажання оженитись з дівчиною, котру давно знає,—але ніби то не має змоги її висватати, тому просить помочи князя. Володимир дає йому в супровід велике військо, котре й виїздить з ним, але Іван иноді війська не хоче, просить дати йому лише одного помічника-парубка. Часом помічниками стають богатирські старшини Ілля й Добриня. В однім варіанті Володимир сам їде на чолі богатирського весільного поїзду, як „тисяцький“, його княгиня свахою, Альоша Попович „піддружим“, Добриня боярином і т. д.<sup>3)</sup>

Місцем куди виїздить вони по дівчину найбільш характеристично виступає Чернигів: тим часом як усі інші означення дуже хиткі й змінні, Чернигів виступає в цілїм ряді текстів, і без сумніву мусить уважатись первісним означенням. Деякі варіанти навіть досить ясно уявляють положення Чернигова.

<sup>1)</sup> Всього видано понад двадцять записей її, з того половина припадає на олонецький район, але билина добре звідна і в біломорському районі і в сибирському і в козацькому (КД., ТМ.с. 153 і 283, Гр. 134, 375, 414, М. 14, 7, Нед.7—27).

<sup>2)</sup> Напр. Р. 94, Гр. 134. <sup>3)</sup> ТМ. с. 154.

Аналогічно з Дунаєвим сватанням представляється часом, що Іван служив давнійше у „чернігівського короля“, тому й знає його доньку.

В дальшій оповіданню весільний поїзд Івана різними способами усувається. Або ще в дорозі по дівчину надібає він звірині сліди, й Іван роасилає своїх поїзжан чи товаришів по тих слідах та їде по дівчину сам. Або щось подібає діється в повороті, коли вже дівчина взята й вивезена: Іван виряжає своїх товаришів поперед себе з вістю до кн. Володимира, або посилає настріляти птиці. Розуміється, се потрібно для того, щоб зіставити Івана в критичний момент сам на сам з вивезеною молододоу, але характеристично для билини, що ці подробиці також хисткі й не усталені.

Не одностайно також представлена стріча Івана батьком його дівчини і нею самою. Се власне цікаво, що скільки небудь усталеного мотиву для поведення дівчини нема. Здебільше вона досить індиферентно й пасивно ставиться до сватання Івана, і се правдоподібно й єсть основна ідея: жіноча легкодушність, котра все бере легко, на все піддається, переходить з рук до рук „без радости і без суму“. В однім варіанті Володимир так атестує Іванову дівчину, що вона „ростом не мала, та умом слаба“ (К), і в цілім ряді текстів билини висловлюється, як провідна ідея афоризм, часом вложений в уста самої героїні: „у жінки волос довгий, розум короткий“.

В деяких текстах дівчина й її батько раді Іванові; в інших батько приймає його зневажливо,—часом питає, чи не приїхав знову стати до нього в службу. Але що до сватання скрізь оден мотив: дівчина вже засватана якомусь злому і невірному цареві, а властиво чародієві (бо виступає він звичайно сам оден без війська), що носить характеристичну казкову назву Коцця (Коцег, Коцуй й ин.) Трипетовича; одначе ся назва часто замінюється на інші билинні або казочні імена. В звязку з казочними образами його постать прикрашується часто й різними казочними ж подробицями: він не їздить, а літає, обертається різними звірями, але сей мотив загально другорядний, і не розгортується ширше.

Часом батько з жалем заявляє Іванові, або його сватам, що вони спізнались: „Дурний ти, Іване, нерозумний, Іване, деж ти, Івашку, перше був? Тепер Настасія засватана, в дальню землю Загорськую“. Або: „Було б добре і добренько (прийняти Іванове сватання), та тільки вчора вечером пізненечко прилітав Кощеїще Безсмертний, просватано Настасію за Кощеїща, обручилися вони перстеньми широзолотими“<sup>1)</sup>. Часами батько готов ігнорувати ці заручини і ладиться віддати доньку за Івана, аж та нагадує, що сього вже не можна зробити. В однім тексті батько висловляє бажання, щоб Іван уповаючи на божу поміч, взяв дівчину та й вивіз („ви візьміть, завезіть, вам Бог то дасть!“)—Г. 179.

Дівчина в кількох текстах висловляє радість, що може замість Костія виїти за Івана: „Світе, господарю мій батічко, не поїду я в

<sup>1)</sup> ТМ. с. 55.



землю невірну за того царища Кощерища—підв я за Івана Годіновича“ (Т. 188).

В однім тексті доволі характеристично представлено, як засра-тана дівчина сидить замкнена „за тридцятьма замочками висючими, за тридцятьма сторожами кріпкими, вишиває ширинку красного золота для царища Вахрамеїща, але як Іван, побивши сторожу, добивається до неї, вона скочила на бистрі ноги й проговорила: „Вже мені було гостя ждати не діждатись, звати не дізватись, аж тепер до мене гість сам прийшов“ (ТМ. с. 285).

Здебільшого однак текст билини не спиняється над своєю психологією. Іван розмовившись з батьком, заявляє йому, що коли за нього дівчини добром не дадуть, так він силою візьме. Забирає дівчину, не питаючись на свого коня, і везе собі до Києва. Але се очевидний занепад теми: сума мотивів каже припускати, що Іван бере дівчину „в любови“, за її доброду велею,—так часто ситуація й характеризується, і в кождім разі на сій психологічній передумові розвивається тема.

В дорозі до Києва доганяє Івана з дружиною Коцій, чи невірний цар, освідомлений про сю умичку. Звичайно відбувається се так, що Іван з дружиною спочиває в шатрі в дорозі, коли наїздить, чи налітає сей цар і викликає Івана на поєдинок. Взагалі від хвили, коли Іван забирає свою сужену, первісне оповідання тримається в головних рисах в кращих варіантах доволі твердо і виразисто. Іван приймає поєдинок, який описується звичайними рисами стрічі двох рівносильних противників. Нарешті Іванові вдається перемогти і звалити ворога, він сидить у нього на грудях і кличе до жінки, щоб подала йому ножа забутого в шатрі—розтяти груди і виїняти серце ворогові. Несе вона ножа, аж Коцій промовив і собі до неї, став намовляти допомогти йому, а не Іванові: коли виїде за Івана, буде у князя Володимира служницею (вар.: „за Іваном будеш холопкою зватись, хати мести, заходи скребити), а коли виїде за нього, буде царцею і будуть її усі поклонятись<sup>1)</sup>). Тут Іванова жінка задумалась—волос довгий у жінки, а ум короткий, замість дати ножа Іванові, вхопила вона його за кучері і стягла з Коцій. Тепер Коцій хотів різати Івана, але Іванова жінка відмовила його від того. Прив'язав його Коцій до дерева (або кинув зв'язаним під дерево), а сам з його жінкою положився в шатрі.

Так вони забавлялись, а тим часом налетіли голуби (або лебеди), сіли тай заговорили: „За що ся головонька зв'язана? За-для дурної дівки, негідниці“. Деякі варіанти поясняють, що то були не голуби, а ангели, зіслані по молитві Івановій<sup>2)</sup>, а в однім місці їх заступає вищий ворон і провіщає, що володітиме тою жінкою не Коцій, а Іван Годінович<sup>3)</sup>. Коцій хоче застріляти сих голубів—з власної волі, або за намовою Іванової жінки. Але пущена ним стріла обертається на нього самого, і він падає мертвий.

<sup>1)</sup> Вар. М. 14: „Не йди, Настасіє, за нього заміж, на святій Русі віра тяжка, по кожній ночі треба вмити лице, помолитись!“

<sup>2)</sup> Г. 256. М. 78. <sup>3)</sup> Р. 122 = Г. 51.

Тут зажурилась Іванова жінка: „Від одного я берега відійшла, до другого не прийшла!“ В одних варіантах вона рішається зарубати Івана, побоячись його пімсти, але Іван випрошується, обіцяючи взяти її за себе, давши наперед три невеликі „грози“, науки, і жінка, роздумавши, розв'язує його. В інших варіантах вона переговоржує з Іваном, обіцяючи його визволити, коли він їй пробачить,—а як ні, то вона його зарубас. Іноді ж шабля помилкою перерублює Іванови пута, коли жінка хоче його зарубати,—або перетинає їх стріла пущена Коцієм на віщих птахів. Увільнений Іван тут же на місці, чи в дальшій дорозі до Києва дає свої три науки жінці: він відтинає їй губи, що цілували Коція; відтинає руки, що його обіймали; відтинає ноги, що з ним сплітались (вар.: відтинає руки, що тягли Івана за волосся, відтинає уха, що слухали Коція, вириває очі, що дивились на нього, і под.).

Іде до Києва по сім сам оден. Здивовані питають, деж його жінка, про котру він оповіщав. Іван відповідає приповідкою, що кожний молодець жениться, та не кожному женячка удається.

Сей мотив легкодушної, невірної жінки, що зраджує своєму чоловікові і поносить за се тяжку кару, звісний в східніх, індійських оповіданнях, в дуже близьких формах стрічається в сербських піснях, і в українських є група споріднена з сербськими піснями. Халанський свого часу, аналізуючи билину про Івана Годиновича, на підставі полуднево-слов'янських анальоґій виводив її з полуднево-слов'янських джерел, що пішли звідти через Україну на північ. Веселовський супротив сього вказав, що українська пісня про Івана і Марієчку ближша до билини, ніж яка небудь з полуднево-слов'янських: Коли Турчин викликав на поєдинок Івана, щоб забрати у нього жінку і став його перемогати, Іван покликав жінку на поміч:

Ой Маріє, Марієчко,  
Поратуй ми дєс разочок—  
Хай не буде загибочок,  
Марієчка як се вчула,  
Плечима ся обернула:

За Іваном бідувати,  
За Турчином панувати.  
Били Івана тай звязали  
Та й до коня привязали.

Ратунок і тут приносять голуби:

Чи видиш ти дубровочку,  
Край дуброви два дубочки,  
Сидять на них голубочки,  
Подай же ми, пане, лучки:

Та най убо голубочки,  
Один буде, пане, тобі,  
Другий буде пані твоїй,  
Пані твоїй, жінці моїй.

Полуднево-слов'янської паралелі епізодів з голубами досі не знайдено, а тим часом в билині він грає дуже важну роль. Вище ж згадані варіанти, де сими голубами являються ангели, післані по молитві Івана до Бога — „лежить Іван Годинович

під дубом сировим, та щиро Богу молиться, щоб від смерти йому втікти,—налетіли два сиві голуби, не два голуби—два ангели, вразили Кощея смертю скорою<sup>1)</sup>),—цей варіант переносить цілу історію до індійського прототипу всіх сих історій про невдячну і невірну жінку. В збірнику Сомадеви міститься така історія про завистного чоловіка, котрого жінка була втікла з молодим чужинцем. Вона віддала чоловіка в руки свого коханця, й той прив'язав його до дерева з заміром убити його другого дня, як жертву богині Бавані, а сам з його жінкою став потішатись на його очах. Але чоловік помолився тій же богині, й вона увільнила його, і він став коханка своєї жінки його власною шаблею<sup>2)</sup>). Ся історія, як бачимо, дуже близька до билини, і можна думати, що складачі билини йшли не за сербськими піснями в тих формах, як тепер їх бачимо, а за якимсь мандрівним оповіданням східнього походження. Воно могло зайти до нас дійсно через Візантію і полуднево-слов'янські землі, як то припускав проф. Лобода в своїй студії про сю билину, але могло дістатись до нас й іншими дорогами. Тема була, без сумніву, дуже популярна. Ак. Веселовський навів з одного пізнішого трактату против жіночої злоби оповідання досить близьке до сербської пісні про Бановича Страхинью. В сій славній сербській пісні Банович, в боротьбі з Турчином, що вхопив його жінку, просить її вдарити Турка, а Турок напакі спокушає її багатствами, щоб вона вдарила Страхинью, і та—як жінка Івана Годиновича, дійсно вдарила чоловіка. Тоді той кликнув на поміч пса, пес вхопив його жінку, Турчин, незадовольний тим, не допильнував своєї боротьби з Страхиньєю, і Страхинья поконав його. В трактаті виданім Веселовским (з біографії Йосифа Саніна, XVI в.) жінка вхоплена якимсь князем „варваром“ видає йому свого чоловіка; чоловік поконаний в поєдинку тим князем, і він його має зарізати, але пес хапає „варвара“ за лице і завдяки тому чоловік встиг його покониати. Рука аскета стерла всю поетичну закраску з сього оповідання, лишивши суху схему, але вона свідчить про існування іншого варіанта—з псом, паралельно з варіантом з голубами, як в билині і в нашій пісні. Супроти сього нашу пісню можна вважати

<sup>1)</sup> Г. 286.

<sup>2)</sup> З видання Ташпеу зацитована в студії Лободи, Рус. билины о сватовствѣ с. 114.

відгомонам билини, скомбінованим з новітніми сербськими впливами <sup>1)</sup>).

Як повість на тему жіночої злоби, вона підходить доволі близько до вище оповідженої теми про жінку Михайла Потока.

*Іван Гостів син.* З сим іменем „Івана Гостинного сина“, записано дві цілком окремі теми, котрі пок. Веселовский дуже дотепно попробував зв'язати разом, за поміччю інших казкових і книжно-повістевих тем, припускаючи, що ся цілість розбилась і в своїх фрагментах стратила первісне мотивування, з полудневого ґрунту, де вона зложилась початково, опинившись „в тій північній сфері, куди пройшли її глухі і неясні відгомони“ <sup>2)</sup>. Хоча реставрація, переведена небіжчиком, була відкинена В. Мілером <sup>3)</sup>, але вважаю, що гіпотеза Веселовского не стратила своєї

<sup>1)</sup> Халанский вказав іще як паралелю билини повість „о убіеніи злочестивого царя Батия“ (XV в.), власне той епізод її, де король угорський Володислав, побивши Турок, бореться з самим Батием, а королева сестра, вхоплена Татарами, допомагає Батиеві: „бысть повнегда сплестися Владиславу с Батиемъ, тогда состра его помогаше Батюю, иуже самодержецъ обою погуби“ (розширення сього тексту: „Король же Володислав з великим плачем і слізами скричав до Господа Бога, аби поміг йому, і так за поміччю Божою подолів і вбив царя Батия, і свою сестру разом з ним“). (Про сю повість студійка Розанова в *Извѣстіяхъ* отд. рус. яз. 1916, I).

Лобода в цитованій студії (V. Сватовство Івана Годиновича) притягає ще оповідання польської хроніки Богѹфала Паска, і хоче бачити в тім доказ, що таке оповідання тоді було вже відоме і на Русі; але дедукція його не дуже певна, а аналогія досить далека. Так само не переконує мене і другий аргумент його, що основою билини був „момент сватання“, потім скомбінований з мотивом боротьби претендентів. Я думаю, що погляд Потебні (проти якого аргументує Лобода) був зовсім справедливий: центр оповідання лежить в мотиві: „в поединку жінка стає по стороні ворога“. А мотив сватання ввійшов моментом другорядним<sup>4)</sup>. На се вказує хиткість мотивів сватання, яку ми бачили вище, а символіка сватання, котру спеціально просліджує проф. Лобода, являється тут елементом чисто декоративним.

<sup>2)</sup> Южнорус. былины, IV: Былины оъ Иванѣ Гостинномъ сынѣ и старофранцузскій романъ оъ Иракліи, с. 49.

<sup>3)</sup> Былины оъ Иванѣ Гостинномъ сынѣ, 1896, передр. в I т. Очерків. Відкидаючи інтерпретацію Веселовского, В. Мілер уважав обидві теми новгородськими, досить пізніми,—одну билиною, а другу піснею не билинного характеру, не ранішою XV—XVI в. Ся аргументація за новгородське походження має всі прикмети тодішнього одностороннього захоплення її автора новгородською гіпотезою, з приводу котрої можна тільки повторити тодішню замітку одного з критиків, проф. Архангельского, що неможна ж уважати виключною прикметою Новгорода ні багатого купецтва, ні впливового владика, ні малоавторитетного князя, як в сій билині (*Извѣстія* отд. рус. яз. 1898, III).

вартости і після сеї, по мову—досить поверхової критики: навіпаки, новіші записи принесли їй деякі потвердження. Тому коротко спинимось на ній далі, хоч властивий інтерес для нас лежить тепер тільки в однім епізоді билини—про пробу коней Володимира,—незалежно від тої гіпотетичної реставрації цілоти, даної Веселовским.

Ся тема зв'язна в трьох новіших текстах і кількох фрагментах; найкращою лишається стара запись Кирші Данілова. Вона починається звичайним описом пиру у князя Володимира:

Коли день був в половині дня, а пир в половині пиру, Володимир розвеселився, й ходючи по гридні став викликати присутніх: Хто б узявся їхати на перегони з його кіньми—трьома стами коней, а особливо з трьома кіньми похваленими: з «сивим жеребцем», з «кологривим жеребцем» і з тим вороним, що здобув Ілля у молодого Тугарина Змієвича: пробігти між обіднею і заутренею двічі міряних дев'яност верст між Київом і Черниговом. Ніхто не відзивається на се, ховаються оден за другим, аж відозвався нарешті з лавки богатирської Іван Гостинний син—вискочив на своє місце богатирське і крикнув гучним голосом, що він береться бігти на перегони з усіма тими кіньми, а «заклад» ставить не в грошах, а свою «буїну» голову,—тільки вимовляє собі часу три дні<sup>1)</sup>.

Се оден варіант. В другім парі не виходить від князя, тільки від самого Івана. Коли всі на пиру почали хвалитись, хто чим знав, Іван став похвалитись своїм малим коником—трюхлітком, і заявив, що береться з ним небудь скакати між Київом і Черниговом, ставлячи в тім свою голову<sup>2)</sup>.

Князь Володимир приймає парі; за нього в ста тисячах рублів ручаться князі, бояре і гості-корабельщики. За бідного ж Івана ніхто не хоче ручити, аж «нагодився тут влади́ка чернигівський»—він заручив за Івана против княжої заруки, также в ста тисячах. Списали заручний акт і підписали—«приложили руки білі».

Випив Іван заручинну чару<sup>3)</sup> і пішов з княжого двору до стаїні білодубової, дестояв його коник трюхлітній, бурий, волохатий. Припан йому до правого копита й розповів йому, як він ним похвалився й заставив у тім свою голову. Промовив до нього коник голосом мудрим, чоловічим (вар.: руським): «Не журись нічим, мій ласкавий господарю! Сивого коня я не боюсь, кологривого не страшусь, як розженусь—і від

<sup>1)</sup> Аналогічний початок в сибирській записі, новішій і неповній ТМ. ч. 55.

<sup>2)</sup> К. III с. I, Г. 135—такий зачин, як я тут подав, можна реставрувати з сих двох відмінних варіантів.

<sup>3)</sup> Хто ставить парі, пропонує з ним випити чару вина чи меду; ся подробиця виступає найясніше в сибирській фрагменті, ТМ: Володимир кличе: хто з вас, бояре, охочий пити пиво, зелене вино, солодкий мід—скакати добрим конем з Києва до Чернигова? Й Іван заявляє, що він готов пити й скакати,

вороного втічу. Тільки ти мене виводь що три зорі, медовою ситою напувай, сорочинським пшоном годуй. А як настане призначений час, прийде від князя грізний посол, щоб бігти-скакати на добрих конях, ти мене, Іване, не сідай, лише бери на шовковий повід, а на себе візьми шубу соболіну в три тисячі, з іудзиками на п'ять тисяч. Поведеш мене по двору княжому, почну я, бурко, передом ходити, копитами на шубу наступати, по соболю чорному виривати, на всі боки підкидати, будуть князі-бояре дивуватись. А ти як будеш живий, справиш шубу (иншу), а не будеш живий — то так наче носив її.

Іван то все зробив, виводив і годував коня, а як від князя посол пішов, убрався в найдорожшу шубу й повів коня на княжий двір. Тут його бурко, як заповідав, почав передом ходити, соболі з його шуби рвати й на всі боки розкидати, князів, бояр, купців дивувати. Далі, як почав ревіти по-туриному, а шипіти по зміїному, княжі коні полякалися, з княжого двору порозбігалися, сивий кінь дві ноги зломив, коло-грів жеребець голову скрутив, полонений вороний назад утік, хвоста задер, та тільки хропе. Князі, бояре налякалися, люде купецькі по двору рачки полізали. Князь Володимир з княгинєю зажурився, закричав Іванові: «Забери геть зо двору того виродка, заруки прості (унева-жені), записи подерті!». Та владика чернігівський звелів узяти (арештувати за програне парі) три кораблі на бистрім Дніпрі з товарами заморськими, — «а князь та бояре від нас не втічуть!».

Так кінчить найкращий варіант, Кирші Данилова. Одна з оло-нецьких записей дає инше закінчення: заплативши заручену суму Іванові, Володимир просить його, щоб продав йому свого коня. Іван каже, що може хіба подарувати — такий він дорогий. Отже дарує коня, і князь велить своїм конюхам годувати його найкращим пшоном, поїти медом солодким. Але княжі конюхи прибігають зі звісткою, що з тим конем не можна витримати: пшона не їсть, меду не п'є, кричить, свище і бє инших коней. Тоді Володимир віддає Іванові коня його назад: «Не потрібен мені твій добрий кінь! Ідь собі до дому!» (Р. 97).

Перше ніж перейти до розбору сеї билини, коротко спинюсь на другій темі, зв'язаній з Іваном Гостевим сином та запропонованій Веселовским реконструкції. Ся друга тема довго була представлена тільки двома записями, зробленими Рибніковим і Гільфердінгом у того самого сказителя <sup>1)</sup>, але досить відмінними: десять літ не минуло дурно, і пізніший, записаний Гільфердінгом текст значно гірший від записаного Рибніковим. Недавно прибули ще записи з біломорського помор'я. Коротко перекажу зміст, тримаючись головню Рибніківської записи.

У розумних батька-матери родилось чадо нерозумне по імені Іван Гостів син. Коли батько його помер, мати вдова вирядила Івана торгувати за сине море, і остерігала, аби ніяк не ходив до корчми, не

<sup>1)</sup> Р. 111 = Г. 172.

приставав з розпустними жінками та голотою корчемною. Але Іван не послухав, став піячити і приставати з вище згаданою публікою, пропив все, що мав, всі товари заморські, і в застав заставив чорні кораблі. Прочувши про се, мати сама вибралася до тих заморських городів і відшукала свого сина, як він піячив в корчмі. Тоді взявши його за руки білі вивела його над море синє солоне, над пристань корабельну і кликнула клич до «купців заморян Вавилонян», щоб купили у неї її чадо миле, дитинулюбимі за п'ятсот рублів. Купці перепитують її, чи вона продас не якого небудь злодія розбійника, «нічного подорожника»; мати потвержує свої слова, і син прилучається до неї. Проливаючи сльози він просить купців заплатити за нього цілу тисячу, щоб того стало його матери до смерті, аби не прийшлося їй жебрати («до гробової доски скитатись»). Купці купують Івана, і сей олонецький варіант закінчується останніми словами сина і матери. Син прощається з матір'ю каже, що вона йому «по закону була рідна мати, а по життю—змія люта». Мати, попрощавшись з сином, так промовляє до людей: «Не дивуйтеся, народє православний, що продала я своє чадо миле: не кормитель він був рідній матери, а разоритель золотої казни, за вчинки його я продала!».

Тяжкий осуд, кинений Іваном в лице матери, дуже правдоподібно вважається перенесеним з інших пісень, які оповідають про тяжкі інтриги матери. Пок. Веселовський пішов далі, вважаючи, що весь взагалі епізод продажі матір'ю сина представлений в сім варіанті в фальшивім освітленню. Вказуючи на те, що сам же Іван просить купців дати за нього можливо високу ціну, аби мати була забезпечена, він нагадав аналогічний епізод в старім французьким романі про Іраклія, написанім в XII віці в північній Франції, а судячи по грецьким іменням, опертім на якімсь візантійським романі або казці,—що могла послужити також взірцем, в тім чи іншій варіанті, і для билини про Івана Гостевого сина. В французьким романі мати з сином роздали все майно бідним, і збідніли, тому син намовив її продати його за можливо високу ціну (мотив зв'язний нам з казок типу Оха<sup>1)</sup>). Йому дійсно вдається намовити царського дворського заплатити за нього високу ціну, з огляду на його незвичайні знання: що він має хист пізнавати дороге каміння, коней і жінок. Своє знання коней він потім доказує тим, що з усіх коней краю вибрав мале волохате лоша, котре підрісши мало перебігти найбистрійших коней. Але цар зажадав проби зараз, не вважаючи на всі остереження Іраклія, і лоша хоч перейшло всіх коней, але загинуло від такого передчасного зусилля.

<sup>1)</sup> Див. т. I с. 338.

З огляду на сю аналогію, Веселовский вважав пісню про продажу Івана матір'ю першим епізодом сеї поетичної історії. Іван, проданий матір'ю на його власне бажання по смерті батька, завдяки чудесному коневі доходить великої слави і впливу на царським дворі: сюди от і належить епізод про перегони. Але Іван міг володіти ще різними іншими чудесними здібностями, як „Іван удовкин син“, герой одної олонецької казки-билини, котру покійний дослідник притягнув також, як матеріал для своєї реконструкції.

Я вважаю сю реконструкцію не тільки дуже дотепною, але й досить правдоподібною. Біломорські записи, опубліковані Григорьевим і Марковим, доказали се. Перша з них, оповівши історію продажу Івана згідно з олонецькими текстами, коротко згадує про його дальшу долю: Іван їздить з купцями по синьому морю, слугує вірою-правдою незрадливою оден рік і другий, на третій стає вже старшим над 30 кораблями, і сказитель переказує своїми словами дальшу історію: що Іван пішов з тими кораблями за море і забрав мати до себе. Билина записана Марковим уводить новий мотив: купці, купуючи безпутнього сина, розвідуються у матери, чому вона править за нього так дорого, і довідуються про його дивні таланти: обертатись птахом, вовком, рибою, грати в шахи з морським царем і под., збір різних билинних мотивів. Проданий син дійсно виграв золото у морського царя, повернув купцям заплачене за нього золото, а „сам соколом полетів під небесами“ (Нед. 92).

Твердження В. Мілера, що продаж Івана се закінчена тема, без продовження, не справдилось: продовження були, і можливо, що між ними були й такі, що йшли приблизно в напрямі вказаним Веселовским. Але я не буду заглиблюватися в сю справу, бо вважаю поки що за досить використати саму билину про кінське парі Івана Гостевого сина.

Вона дуже інтересна тими суголосними мотивами, які ми маємо для неї в наших величальних піснях і казках, з одного боку, а з другого—в матеріалі балканським. Той же Веселовский навів новогрецьку пісню про бідного Константина, що заложився з царем на кінський біг, заставивши свою голову, і виграв заклад. Величання коня, що ратує свого пана, бачили ми в колядках румунських <sup>1)</sup>. Ще пишнійше і любовнійше розвинений сей мотив

<sup>1)</sup> Т. I с. 284.



в наших величальних піснях, де також виступав не показний, „найменший коник“, з котрим герой доказує різних чуд<sup>1)</sup>. Похвала коневі, його красі, його достаткам належить тут до популярніших мотивів в величаннях парубкові. Теми про перегони, як в сій билині, або такі, як справлені Дукою й Чурилом, в сих величаннях не знайдемо, але вся сума тих деталей, котрими оперують згадані билини, тут перед нами, і згадані билинні епізоди цікаві, як взірці мотивів, котрі об'єднували колись сі епічні деталі, тепер розложені і відокремлено збережені в нашій обрядовій скарбниці.

Кілька сторінками вище я навів сю колядку, де герой її

|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| Двома яблучками підкидаючи       | Золота грива коня покрила,    |
| Трьома горішками все читаючи     | Срібні підйоги землю пишуть,  |
| Вичітав коня та с-під короля.    | Шовковий хвостик слід заміта. |
| А в того коня золота грива,      | Там (імя) коничком іграв,     |
| Шовковий хвостик, срібні копита. | Мечем воював тай ся вихваляв. |

Або: Нема в короля такого коня!  
 А в мого коня золота грива,  
 Срібні копита, жемчужний хвостик!  
 Золота грива станю світила,  
 Срібні копита камінь рубали,  
 Жемчужний хвостик слід замітав<sup>2)</sup>.

Молодець, що згубив стадо, не жалує за ним, тільки за конем, що там був:

Того одного коня вороного,  
 Що храпоньками звіреньки страшив,  
 Що оченьками звіздочки читав,  
 Що оченьками вірлоньки<sup>3)</sup> слухав,  
 Що копитцями біл камінь лупав.

Або: Я ж не жалую всього стадонька,  
 Як я жалую сивця не сивця,  
 Сивця не сивця сивого коня,  
 Що помислами листонько читав,  
 Що він гадками землицю писав,  
 Що копитами біл камінь лупав.

Будованне конем, з налупаного копитами каміння, тепер церкви, давніше очевидно—„терема“ для свого господаря, се одна з найбільш популярних тем, з котрою ми вже мали діло.

<sup>1)</sup> Там же с. 233.

<sup>2)</sup> Етнограф. зб. т. 36 с. 95-7.

<sup>3)</sup> В ориг. гірлоўкі, там же с. 102.

Господар перший входить до сього, збудованого для нього конем церкви-терема, як Іван Гостів син на княж дворі, пишно вбраний:

На нім шубочка за сто червоних,

Коби ми знали де вона пита?

Ой вона пита а в трох кравчиків і т. д.

Розмова героя з конем звичайно обмежується тим лише, що герой грозиться коневі продати його <sup>1)</sup>; але в однім варіанті, не дуже справнім, що правда, явно йде мова про якісь перегони:

А виграв же си та й сивий коню!

Як він побіг, я го вдогоню.

Я тя вдогоню, йому тя й продам.

— Ой, як тя продам—то відай не в час!

Сідлай ко мене, сідай на мене,

А пробігай мною у чисте поле!

А в чистім полі коло дороги,

Коло дороги новенькі двори.

Хлопець молодець заїхав конем—

Заїхав конем перед королем.

Нема в короля такого коня і т. д.

Скік коня через синє море, не замочивши білих копит, дає паралелю до перегонів Дуки з Чурилом, що перескокуючи через Дніпро, витягає з води і свого конкурента, і под. <sup>2)</sup>.

Мотиви ці дають багаті паралелі до богатирських оповідань східньо-українських, в котрих з таким замилюванням описується вірний товариш і помічник богатира—його кінь. Ми бачили їх вище <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Див. в т. I с. 284.

<sup>2)</sup> Е. З. XXXVI с. 99, 102, 110.

<sup>3)</sup> С. 72—3, пор. т. I с. 315—6.

## Епос і легенда. Твори мішаного характеру.

Памяти П. Куліша.

**Течія героїчно-епічна і релігійно-легендарна.** В попередніх розділах дав я перегляд билинних тем з яскравішим героїчним характером, подекуди розпущеним елементами казочної фантастики, обрядовим символізмом і новелістичними темами, а сюди відложив теми з сильнішою легендарною закраскою.

Немало її, правда, було і в попередніх темах. Легендарна стихія — в розумінню літературного оброблення тем релігійних — розливається, можна сказати — по цілому билинному епосу, лише подекуди виступав особливо яскраво. До таких яскравіших проявів її належить напр. змівборство Добрині, його символічне хрещення в Почай-ріці, що повторює мотиви Христового хрещення; чудесне uzдоровлення Іллі, його жертви на церкві і святе закінчення його життя; оповідання про Індійське царство вложені в рамці билини про Дуку; Чурило і закохана княгиня; легенда про праведного Михайла з Нотуки перероблена в фантастичну билину і под. В дальших розділах побачимо такі образи як Святогора-Самсона, що скуплює наоколо себе найрізноманітніші мандрівні притчі; біблійну історію Йосифа прекрасного, оброблену в поемі про сорок каліків; повість про премудрого Соломона переповіджену в типових билинних формах; мотив малолітнього оборонця Київа скомбінований з апокаліптичним імператором, що повернеться при кінці світу. Все незвичайно цікаві приклади широкої діфузії легендарних і героїчних тем, що характеризує цю епічну традицію в її нинішнім вигляді — і в довговіковій її еволюції на ґрунті українським, і великоруським так само!

Як давня ся контамінація елементів поезії дружинної і церковної, ся кооперація героїчного епосу і легенди? Чи се наслідок тільки розмірно новітньої християнізації життя і старої поезії, чи явище старе, початкове?

Вище я наводив гадку пок. Ягіча, який уважав творців героїчних поем, прототипів нинішніх билин, людьми церковними, книжними, а в кождім разі добре обізнаними з кругом легендарної повісти, і виводив таким чином нинішню билину і духовний стих від того самого коріння: з тої самої, більше-менше,

культурної верстви. Свій здогад він поставив дещо однобічно, але справді багато фактів вказує на те, що джерела одної категорії — дружинної поеми, і другої — стиха на легендарні теми, дійсно, лежали недалеко від себе *від самого того часу, коли легендарні теми почали ставати предметом поетичного оброблення*.

При аналізі дружинної повісти XII—XIII вв. перед нами не раз вирисовувались образи авторів книжно вишколених, перейнятих провідними гадками нової віри і церкви, але zarazом всею сумою своїх інтересів зв'язаних з дружинною, воєнною верствою, так що вони жили і творили під властю ідеалів доморідного лицарства. Сі круги творили героїчну поезію, або принаймні давали їй тон і напрям, провідні ідеї, ідеологію. Фрагменти цієї поезії, помилувані часом і долею, переконують нас у сім. Але, на жаль, немилостивий час не лишив нам вірців поезії на легендарні теми, поза чисто церковною гімнологією з того ж часу! Коли б вони були, вони б мабуть потвердили сі здогади, до котрих доходимо тепер дорогою різних посередніх вказівок та аналогій інших літератур<sup>1)</sup>. Вони показали б, можливо, що й до нашої літератури мусить бути приложено багато з дослідів французьких медієвістів, і так як римоване переложення церковного канту про св. Евлялію на розговорну мову зісталось найстаршою літературною французькою пам'яткою — ембріоном французької поезії, так і у нас, цілком правдоподібно, знайшлись би в подібнім роді прототипи пізнійших духовних стихів, коли б

---

<sup>1)</sup> Паралелі зачатків західньої, особливо французької поезії і нашої підніс був пок. Е. Анічков в своїй книзі „Язычество и Древняя Русь“, 1914, котру я мав уже нагоду згадувати. Тридцять літ перед тим пок. Дашкевич мав на мислі перевести паралельний дослід над „київо-галицькими билевими піснями“ і циклом короля Артура, — також повним характеристичних комбінацій мотивів дружинних з мотивами християнської легенди, — але на жаль не дійшов власне до сих „київо-галицьких“ аналогій (Древне-кельтський епос о королѣ Артурѣ и витязяхъ круглаго стола и былевые пѣсни Кіево-Галицкой Руси, Унив. Изв. 1886). Анічков виходячи з новітніх дослідів Бедье, поставив тезу про церковні впливи на розвій епічної поезії взагалі — котру я теж згадував (с. 86). „З теорії Бедье виходить, як неминучий вислід, що деякі церковні круги, ченці і клирики, причинились до розвитку поезії не тільки посереднє, але й безпосереднім співробітництвом. Християнство дало середньовічній поезії не тільки поетичні легенди про святих, як пісні про св. Евлялію і Олексія Божого чоловіка, не тільки хрестоносні chansons d'outrée, не тільки драматичні miracles і легенди про Богородицю, не тільки побожні пісні, що перероблюють любовну

наші книжники не пожалували труду і хартії для їх записування. Тепер ж ми не маємо нічого старшого в сім роді як запис 1470 р. Адамового плачу — що при своїм цілком церковнім походженню являється zarazом архетипом сучасного духовного стиха.

Нема сумніву, що від перших завязків церковного життя почавши, не тільки духовенство, але й ті різні групи людей, які були так чи инак зв'язані з церквою і стояли під її протекторатом: каліки, богомольці-паломники, старці („притворяне“, як їх зве легенда про сорок каліків) свідомо складали і популяризували співанки чи співомовки, перекладаючи в ритмічні форми церковні повісті, чтенія і легенди, а щоб витримати конкуренцію з творами епіки дружинної і народньої — використовували зчаста ті ж самі поетичні засоби, котрими орудували складачі епопей дружинних.

В. тім же напрямі, хоч і без наперед повзятих завдань, працювала і свободніша синкретична не-церковна творчість, свободно сплітаючи, чи то для забави уяви, чи то для цілей обрядових, магічних і под. елементи домашньої епопей і казки з елементами чужородної легенди, звідки б вона не приходила: з джерел юдаїстичних, браминських, буддійських чи богомільсько-іранських.

Не без правдоподібності припускають також, що з цілями релігійної проповіді представники різних сект, так як то звісно на Заході про різні дуалістичні секти, про пізніших містиків XIII—XIV вв. і под., і у нас уже в дуже ранніх часах складали пісні,

---

ліричну пісню, але крім того і найправдоподібніше — старше ще від усього того — поеми епічні, *chansons de geste*. Чи перед ними існували якісь епічні поеми чи ні, се питання лишимо отвертим. Тепер же наче щось подібне виникає, після розвідок А. А. Шахматова, і що до Руси. Сама собою встає гадка, що всі ці герої билин: Мстиша-Микита, і його син Добриня, Малфрїдъ, Рогнїдъ, як добувана дівчина, не кажучи вже про самого Володимира, оспівувались не без участі клироса Десятинної церкви — стали героями поезії не погавської, а вже християнської. Чи були вони самі християне, себто чи були християнами їх історичні прототипи, хіба се має значіння? Ми дізнаємось про Малфрїдъ, що її памятають в Десятинній церкві разом з блаженною кн. Ольгою, про Рогнїдъ — що вона постриглася, а може й заснувала монастир, а Добриня — сей не гіпотетичний, а дійсний билинний герой, перед усім характеризується — як про нього говорить В. Ф. Мілер, — як Купало, себто Хреститель. Крім того ж Добриня ще й Змієборець, такий же як Героргій Побідоносець і Федор Тїрон і Альоша з його небезітересним тепер *patronymicum* Попович“ (с. 202).

в котрих містилась їх наука, а в кожному разі різними каліками ширились різними дорогами. перейняті пісні й оповідання, в котрих популяризувались сектантські релігійні тези. Вказують на категорію „болгарських басень“ в старих індексах заборонених книг, використовуваних для такої вретичої пропаганди. Про се буду ще мати нагоду говорити далі, поки що тільки зазначую ті ріжні дороги, котрими складалась релігійно-поетична верства пів-церковного, пів-легендарного, часом приблизно правдивого, часом і зовсім вретичого характера, котра могла віддавати ріжні і дуже відмінні послуги в життю. Могла, з одного боку, напр., протиставлятися „бісовській“ чи „поганській“ поезії вповні світського характеру і знаходити поблажливість у гонителів-церковників, коли ті обрушувались на поезію поганську. З другого — завдяки своїм поетичним приметам знаходила послух в кругах не церковних і могла з успіхом служити як для популяризації церковних поглядів, так і — для поборовання їх!

Ми не маємо виразних історичних вказівок на уживання таких творів, але без всякого сумніву мусимо напр. прийняти широке користування ними на тих пирах і трапезах, що споряджались з участю духовенства або під його протекторатом при різних святочних нагодах. Вище ми бачили пізніші вказівки в сім напрямі: побожні стихи співані „за пивом“, „старини“ співані на храмових святах (с. 30). Се була практика, безсумнівно, дуже давня і дуже популярна — оден з перших симптомів християнізації суспільства, що починалась на його верхах і поволі спускалась в долину з дальшими успіхами сеї християнізації. Я мав нагоду згадувати про се (в т. II. 19), і ширше спинався обговорюючи характеристичні явища тодішнього життя. Одним з найбільш популярних надуживань християнських форм, на котрі вдаряли старі моралісти, були сі п'яні пири і трапези, справлявані під різними побожними претекстами навіть в монастирах, при церквах, в приватних домах з нагоди різних okazji. Нестримне п'ячення покривалось на них співанням побожних пісень і балаканнями на побожні теми, що надавали йому вигляд побожної, корисної, „будуючої“ розривки. <sup>1)</sup> Дослідниками вказана була дуже цікава аналогія в характеристиці старої англо-сакської поеми „Беовульф“ (кінець VII або

<sup>1)</sup> Див. Історію України III с. 388.

VIII в.). З становища християнської моралі вона описує прикладний бездоганний пир в таких рисах: „Арфи звеніли і лунав солодкий голос співця; хто вмів, викладав повість про перше сотворення людей, як Всесильний сотворив небо, світлий простір, окружений водою, поставив необорне сонце і місяць, щоб світив світ для всіх, хто живе на землі, прикрасив лице землі квітами і листям, — співано про життя різних поколінь, і тих що живуть і рухаються“. <sup>1)</sup> В нашій моралістичній літературі маємо теж подібну характеристику побожного пиру, тільки держану в іронічному тоні. По четвертій чаші компанія звичайно тратить охоту до їди, за те виявляє нахил „бесѣды благи бесѣдовати“, завважає таке слово св. Василя проти пиянства <sup>2)</sup>: „допитуються від премудрих філософів, філософи ж ладять язик на відповіді, закидають удку слова в глибину божественного розуму, кидають мережу св. письма в море словесних риб, загострюють гадку, щоб нерозумних принести в жертву правдивого розуміння; великі особи стають дуже розважними і розпростирають на всіх свою любов, милосердє на бідних, на своїх домашніх піклування, хочуть помагати всім немічним і бідним, люблять честь, змагаються до більших успіхів; взагалі кождий веде себе відповідно до свого життя: отці духовні напр. учать своїх духовних дітей спасенню, кличуть на покаєння, показують дорогу до небесного Єрусалиму, і прості люде теж говорять кождий про своє“. Аж по семій чаші звичайно пир тратить усяку моральність, починається „блуд і студь“, „гри бісовські, пісні і пляси“.

Оповідання і співи на релігійні теми, гостей і професіоналів—ріжних церковних людей, без сумніву належали до таких ніби то побожних прикрас пирування. Наші моралістичні пам'ятки, що правда, називають ці побожні співи, котрими маскувалось пиячення на наших пирах, тільки „тропарями“, але ледви чи се були тропарі в властивім розумінню. В церковних книгах так звуться короткі, і звичайно дуже небогаті змістом стихи, кождий на окреме свято; зовсім неймовірно, щоб побожний спів на пиру обмежавсь тільки, тими мало цікавими і короткими стихами; правдоподібніш думати, що церковні моралісти розуміли тут взагалі співи на релігійні теми. Можна послатись і

<sup>1)</sup> У „Анічкова, цит. кн. с. 184.

<sup>2)</sup> Срезневскій, Свѣдѣнія и замѣтки о малоизв. памяти. LVIII, з рукоп. XV в. —слово можливо свійське, або бодай приладжене до місцевих обставин.

на одну пізнішу традицію—балину про Ставра, де сей гусяр-співець, покликаний на Володимирів пир, виконує таку програму: „Сыгриш сыграл Царяграда, тонцы навел Ерусалима, величал князя со княгинею, сверх того играл еврейский стих“ (КД). Останнє, очевидно, в кождім разі означає духовний стих, як відповідну псєсу для пиру.

Отже прототипи нинішніх духовних стихів правдоподібно були сучасниками прототипів нинішніх балин і разом з ними служили для окраси старих пирів,—не тільки різних церковних okazій, паломницьких подорожей, то що.

Дослідники, супроти різних давніших некритичних здогадів про мітольогічний підклад духовних стихів, дуже часто налягали на пізніші елементи в репертуарі стихів—пізніші прикмети тої форми, в котрій їх нині маємо.

Так уже в 1862 р. Ол. Котляревський, проголошуючи ентузіазм деяких мітольогістів, писав про них: „Духовні стихи виникли в розмірно пізніх часах, в XVI-XVII вв., і здебільшого з джерел літературних: апокрифічних писань, житій святих і под.; вони не були ні оригінальними (самобытними) творами руської народної творчости ні виключною власністю руського народу“. <sup>1)</sup> Тіхонравов, не заперечуючи відгомонів старих, перед-християнських поглядів в деяких, „старших“ стихах, підчеркував залежність інших від книжних творів XVII в. і бачив в них українські і великоруські переповідження книжних житій сього століття <sup>2)</sup>. Однак такі подібності не повинні спиняти нас в доходженню старших прототипів цих пізніших редакцій. Аналізуючи стих про Олексія Чоловіка Божого—призаного Тіхонравовим за переложення книжної повісти московського Анфологіона 1660 р. (і сей приклад послужив йому підставою, щоб говорити взагалі про пізнє походження духовних стихів!) ак. Перетц переконався, що тільки деякі варіанти, не основного характеру, відбивають на собі впливи сього книжного джерела, а основні редакції стиха ідуть безсумнівно від старого житія, звісного в копіях уже XII віку <sup>3)</sup>. Сей приклад може послужити доброю наукою—на підставі

<sup>1)</sup> Старина и народность за 1861 годъ, с. 55.

<sup>2)</sup> Сочиненія т. I с. 351—2.

<sup>3)</sup> Сю тезу ак. Перетца, поставлену ним ще в 1903 р. розвинула і уаргументувала його учениця В. П. Адрианова в цінній студії „Житіє Алексѣя Человѣка Божія въ древней рус. литературѣ и народной словесности“ (1917), про котру ще говоритиму визче.



таких більш менш випадкових і новотворних подібностей не спішити писати між новотвори самі стихи, і не легковажити тих паралель, які знаходимо між ними і героїчними творами.

Між сими двома родами творчости: легендарним і героїчним існувала дифузія, обмін мотивами, по всій очевидности—не тільки в їх пізнійшій співжиттю: безсумнівна річ, що вони часто черпали з спільної поетичної скарбниці вже при своїм укладанню. Святі герої малювались рисами „хоробрих“, а для багатирських подій нерас могли й відразу братися подробиці легендарні. Духовний подвижник-борець з диявольською покусом і багатир-оборонець святоруської землі проти невірної орди й степу, рисувались як паралельні втілення тої самої героїчної ідеї: свійського руського, героїчного елемента в боротьбі з ворожою силою. Образ героя-змісборця висловлює її в приложенню і до одного і до другого. Палій, що стріляє чортів, і який небудь печерський затворник, що ловить чортів і змушує їх трудитись на користь монастиреві—се дві сторони одної тої самої легенди: оден раз героїчної, другий раз аскетичної. Святий, герой легенди, обліплюється всякими казковими епізодами—як се можна бачити на Михайлу з Потоки. А чистокровному дружинному багатиреві, а в дальшій еволюції—і героєві поеми, або новелі, надаються різні побожні діла, божя і ангельська опіка і т. под.—як се можна бачити напр. в билинах про Добриню, Івана Годіновича, й под.

Новіша форма духовних пісень не повинна нас тут збивати. Проф. Сперанський, маючи на увазі ближші аналогії в пісенній будові і в розмірах стихів з т. зв. „історичними піснями“, або „молодшими старинами“, наполягав на те, що в нинішній формі духовні стихи (він мав на увазі тексти записані в великоруських краях) належать до XVI—XVII вв.<sup>1)</sup> Українські тексти дійсно теж впадають часом в стиль дум, або інші—в

---

<sup>1)</sup> „Духовний стих, як відомо, в сім же часі (що й історична пісня) доходить свого розвитку: кінець XV-XVII в. час утворення стиха в тій формі, в якій його знаємо тепер. І се хронологічне означення повні потвердиться розміром нашого духовного стиха, поскільки сей розмір виявляє ступень творчої сили: наш духовний стих, живучи одним життям з билиною, в найбільших своїх описах ледви доходить розміру середньої, а частіше—малої билини“.—Духовные стихи изъ Курской губ., Этнограф. Обзор. т. 50, 1901 В своїм новім курсі він висловлюється більш обережно: „посередні дані наче б то вказують, що XV-XVII в. була часом коли не появи, то в кождім разі—розвою нашого духовного стиха в тій його формі, яку досі знаємо“ (с. 363).

стиль вірш XVII—XVIII в.; єсть типи посередні між нерівноскладовим ритмом, таким характеристичним напр. для плачів і голо-сінь, і рівноскладовою віршою; декотрі переходять в форму пісенну. Все се показує велику плястичність форми, в котрій викладався зміст нераз дуже старий. Хоч досі майже не пробовано вилучити і уставити мотиви старші, і конкретних характери-стичних вказівок старших від XV в. з стихів не витягнуто, про те нема сумніву, що основа деяких тем—напр. дуалістичної космогонії, змієборства то що, належить першим вікам християнства Руси. Новіший дослідник легенди про св. Георгія А. Ристенко готов був класти старші редакції великого і малого стиха про св. Єгорія навіть на XI вік, і я вважаю се зовсім можливим, хоч він ближше не удокументував, і навіть не обґрунтував сеї хронологізації. <sup>1)</sup> Але сама гола теза не заступить того, чого ми не маємо: історії духовного стиха.

Духовні стихі і взагалі творчість на ґрунті легенди досі студійовано дуже мало — і в нашій і в великоруській літературі. Се може найбільше занедбана галузь устної словесности! Дуже пізно на неї звернено увагу, і потім як звернено—дуже мало роблено для вияснення її історії <sup>2)</sup>. Я згадував уже про публікації сього матеріялу. Поява великого корпусу духовних стихів Безсонова, після менших збірок Кіреєвського і Варенцова <sup>3)</sup>, не тільки не оживила інтересу до сеї галузи народної словесности, а може навіть ослабила його, як раз через нефор-тунні зусилля сього мало дотепного видавця—як найбільше роздмухати інтерес до свого видання. От що напр. писав тоді

---

<sup>1)</sup> Легенда о св. Георгіи и драконѣ, с. 343. Старшу редакцію великого стиха кладе він властиво на XI-XVII в., малий стих на XI і до пол. XIV в. Ак. Сперанский в своїм курсі теж признає за великим стихом значну старинність—хоч і висловлюється тільки загально (с. 383).

<sup>2)</sup> Новіший перегляд всього писаного про і з приводу духовних стихів—в цитованій книзі Андріанової. Титулів багато (і то іде повнота не абсолютна!), але се переважно принагідні і ближше не обґрунтовані відзивы.

<sup>3)</sup> Русскія народныя пѣсни собранныя Петромъ Кирѣевскимъ ч. I, русскіе народныя стихи, 50 №№, в Читеніяхъ москов. 1848 IX, передруковані здебільшого в збірці Безсонова.

Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, составленный В. Варенцовымъ, 99 №№, Спб., 1860.

Калѣки переходжіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе П. Безсонова, 6 выпусків, 675 №№, Москва, 1861-64.

один з російських учених ак. Білярский, котрому був переданий до оцінки плян дальшого видання:

„Говорити про народню творчість в отснх (духовних) стихах, значить зловживати і гратись словами. Яка творчість там, де береться готовий зміст, до того дуже лихо прочитаний або прослуханий, і передається некультурною людиною („грубым простолудиною“) по найліпшому його розумінню? Се розумінне краще назвати нерозуміннем. Я вже не говорю про помилки в відомостях—напр. назви місць, імен і становища осіб; найгірше що в змісті взятім з церковних книг, при перетворенню його нашими піснетворцями, моральна вартість майже завжди понижається, а іноді й зовсім нищиться. Для прикладу рекомендую порівняти з сього погляду притчу про Богатого і Лазаря з перерібною її в стихах наших каліків“.<sup>1)</sup>

До певної міри се можна було оправдати некористними вражіннями від самої збірки Безсонова, незвичайно хаотичної, дуже претенсійної, а при тім зробленої з малим знанням річи. В суміш навалено тут сучасні записи, великоруські, виписки з різних кантичок—українських і білоруських, матеріяли полуднево-словянські і західні, без усякого з'орієнтування в їх походженню (доперва в шестім, останнім випуску Безсонов заявляв з тріумфом, що він „нарешті одержав превелику бібліографічну рідкість, майже незвісну нашим великоруським бібліографам“—Богогласник в виданню 1825 р.—котрий і відкрив йому очі на походження українських віршів). До того прилучався дивоглядний, цілком безграмотний коментарій—його абсурди з делікатною іронією витолкував потім Тихонравов в рецензії на сю збірку. Ся рецензія разом з статтею Буслаєва, написаною з приводу збірок Варенцова і Безсонова, вперше давали загальне поняття про сей матеріял, властиво про деякі його категорії. Зазначили його звязки з апокрифічною літературою й анальогічною західною легендою.<sup>2)</sup>

Глубші досліді повів в сім напрямі в своїх студіях над східне-словянською легендою Ол. Веселовский. Спочатку в своїй дисертації про Соломона і Китовроса (де між иншим він чималу присвятив увагу богомільським впливам на східне-словянську словесність), потім в серії розвідок під заголовком: „Опыты по истории развитія христіанской легенды, 1875-77, і

<sup>1)</sup> Извѣстія II отд. акад. наукъ X с. 266.

<sup>2)</sup> Ф. Буслаевъ, Русскіе духовные стихи, 1861, передр. в збірці: Народная поэзія, 42 т. Сборника отд. рус. яз. Н. Тихонравовъ, Калѣки переходже, 1864, передр. в I т. Сочиненій, 1898. Третья студія з тих років випшла від І. Срезневского: Русскіе калѣки древняго времени, Записки акад. 1862.

нарешті ще в більшій серії, затитулованій: „Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, 1880-1892.“<sup>1)</sup> Се було і зісталось найбільшим і найціннішим, що ми маємо для східне-словянської легенди і творчости на легендарні теми; на жаль, досі воно не знайшло собі відповідного продовження! Не ставлячи собі завдання суцільного досліджу, Веселовский в обох серіях з незвичайною гостротою гадки і за поміччю великого порівняного апарату, але тільки епізодично аналізував поодинокі теми й мотиви східне-словянської легенди: в стихах, колядках і прозових повістях — Голубину книгу, космогонічні мотиви, легенди про райське — хрестне дерево, стихи про святих змівборців, образи Долі, такі християнсько-мітичні постати як Пятниця, Неділя і под. Сучасно з сими студіями появилось також кілька інших праць, безсумнівно навіяних ними і згаданих уже вище, як монографії Кірпічнікова про св. Юрія, Жданова про Аніку-воїна, Мочульського про Голубину книгу, Соколова про апокрифи попа Єремії, Владимірова про „Велике Зерцало“ та його впливи на духовний стих, й ин.

Вся ця література 1870-1880-х рр. кинула багато світла на східне-словянську легенду, її відбиття в стиху, в колядці, в билині, — і заложила тверді підвалини для дальших порівняних студій над сею сферою творчости. Але в дальших

---

<sup>1)</sup> Опыты по исторіи развитія христіанской легенды, розд. I. Откровенія Мееодія и византійско-германская императорская сага: 1) Легенда о послѣднемъ императорѣ. II) Легенда о возвращающемся императорѣ, III) Легенда о скрывающемся императорѣ, Ж. М. Н. П. 1875, III і IV. Розділ II: Берта, Анастасія и Пятница: 1. Сивилла - Самовила — reine Pedanque: Берта, 2. Эпистолія о недѣлѣ, 3. Сонъ Богородицы, 4. Сказаніе о 12-ти пятницах, 5. Недѣла-Анастасія и Пятница-Параскева. 6. Freil eit-Елеверій, Ж. М. Н. П. 1876, II, III, IV, VI і 1877 II, V.

Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха (вчисляю розділи ближші до тем нашого огляду): I. Греческій апокрифъ о св. Θεодорѣ, II. Св. Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрядѣ — Записки акад. наукъ т. 36 і 37, 1880; III. Алатырь и легенды о гралѣ; IV. Сонъ о древѣ въ Голубиной книгѣ; V. Къ исторіи Соломоновыхъ сказаній — Сборникъ отд. рус. яз. т. 28, 1881. VII. Коляды; VIII. Илія-Илій (Геліосъ); IX. Михайлъ изъ Потуки; X. Древо креста — Сбор. т. 32, 1883; XI і XX. Дуалистическія повѣрья о мирозданіи; XIII і XXIII. Судьба-доля; XIV. Генварскія русаліи и готскія игры въ Византіи; XVI. Легенды объ Иродѣ и Иродіадѣ; XVII і XXI. Амфилохъ — Сборн. т. 46, 1890. XIX. Эпизоды о раѣ и адѣ въ посланіи арх. Василія; XXII. Большой стихъ объ Егоріи и сказка объ Ильѣ и Змѣѣ; XXIV. Видѣніе Григорія послѣднихъ днѣхъ — Сборн. т. 53, 1892.

десятиліттях вони не розвинулися так, як би можна було сподіватись і бажати по таких гарних і надійних початках. З тим як пок. Веселовский перейшов до інших питань, не знайшлося дослідника з такою енергією і силою мисли, котрий би давав дальшу ініціативу сим складним і нелегким студіям, і ті праці, які появлялись потім — в останнім десятилітті ХІХ і перших десятиліттях ХХ в., хоч не раз дуже цінні (як студії Драгоманова і Франка), зіставались явищами досить відокремленими. На місце недокінченої і не наукової збірки Безсонова не прийшло нічого більш серйозного, повного і систематичного. Старші збірки Афанасьєва, Тихонравова, Костомарова-Піпіна: колекції текстів легенд устного і книжного походження не викликали продовжень, відповідних новим вимогам досліду. Тільки перед війною, як я мав нагоду згадувати, петербурзька академія прийняла проєкт видання корпусу апокрифів, але з стадії підготовчих робіт він не вийшов і досі. <sup>1)</sup>

В українській літературі після Костомарова, що почавши від своїх „Мыслей“ нераз підходив до релігійної легенди, <sup>2)</sup> особливо багато присвятив їй уваги Драгоманов, що нераз, протягом довгого часу звертався до студій над історією релігійної думки. В доповнення до корпусу Чубинського, де релігійній творчості не було уділено відповідного місця, він піднявся зладити спеціальний збірник легендарного матеріалу для III т. Записок київ. етнографічного товариства („Юго-западного Отдѣла Географическаго Общества“), і викінчив його перед самим виїздом на еміграцію. <sup>3)</sup> Сей легендарний матеріал старався він популя-

<sup>1)</sup> А. Яцимирский, Библиографическій обзоръ апокрифовъ въ южно-славянскої и русскої письменности. Списки памятниковъ I. Апокрифы ветхозавѣтные, 1921.

<sup>2)</sup> В 1870–80-х рр. він узявся до перероблень своїх „Мыслей“ в ширшій плані і в більших розмірах, але доля сєї нової праці була ще може сумніша ніж його „Мыслей“, розкритикованих Белінским і нашим Гулаком-Артемовським: вона прийшла просто непоміченою і невикористаною в наших науковім житті. Почасти се залежало від того, що вона виходила фрагментами в різних малорозповсюджених виданнях (Бесѣда 1872, Рус. Мысль 1880 і 1883, Литературное Наслѣдіе, 1890), і тільки в виданню „Литературнаго Фонда“ 1906 р. була зібрана разом. Почасти вплинула старомодність методу і відсталість від новіших течій в науці. Але талановитий автор приносив і в сій старомодній формі чимало цінного, що незаслужено було так злегковажено.

<sup>3)</sup> Малорусскія преданія и рассказы, сводъ М. Драгоманова, К. 1876. Матеріал поділений на 13 відділів, дуже дрібно; 1) оповідання про природні явища і винаходи (légendes d'origine, або експлікативні оповідання), 2) при-

ризувати в європейських фольклористичних кругах<sup>1)</sup>, і сам займався його науковим обробленням. На київський археологічний конгрес 1874 р. виладив реферат на тему, котру свого часу обробив Костомаров: Українські пісні й оповідання про кровосумішку. Сю працю публікував він тільки в 1891 р., кілька разів ґрунтовно переробивши, на ширшій загально-словянській основі<sup>2)</sup>. В 1887 р. вийшла більша студія його, присвячена укр. легендам про Шолудивого Боняка. Потім з'явивсь перший, короткий начерк студії про дуалістичну космогонію, як коментар до зробленої ним (спільно з донькою) французької публікації болгарських легенд; далі розвідки про словянські легенди про пожертвування власної дитини, про імператора Константина (тема „Марка Богатого“), „про божу справедливість“ (незрозумілість людині судів божих), і нарешті остання велика студія про дуалістичне сотворення світу.<sup>3)</sup> Передчасна смерть перервала сю працю над історією легенди, що стала головним змістом наукової роботи покійного.

Продовжив її Франко, що також сильно інтересувався історією релігійних ідей. В сам рік смерті Драгоманова (1895) предположив він львівському Науковому Товариству плян видання корпусу апокрифів і легенд з українських рукописів і потім займався сею працею дуже енергійно аж до повної утрати здібности до праці, і встиг видати п'ять чималих томів<sup>4)</sup>, що при

---

міти і повірки, 3) замовляння і магічні молитви, 4) оповідання про чортів, 5) мерців і 6) людей з надприродною силою, 7) скарби, 8) особи і події церковні, 9) явища соціальні, 10) події політичні, 11) перекази про місцевости, 12) билли, 13) казки фантастичні і жарти. Пізніше Д-в зауважав, що за-багато зробив концесій старим мітологічним поглядам, відділивши першу категорію від 8-ої (К. Ст. 1888—передр. в Розвідках II с. 176).

<sup>1)</sup> E. Hins, *Legendes chretiennes de l'Ukraine. Revue des traditions populaires*, 1867. Друга аналогічна збірка появилася тоді ж мабуть без впливу Драгоманова: *Mythes et croyances paiennes de l'Oukraine, Revue internationale*, 1888, підп. Julien de Poradov.

<sup>2)</sup> Слов. прѣправки на Едипова - та легенда, в. V і VI т. болгарського вид: *Сборникъ за народни умотворения*, 1891, передр. в перекладі в IV т. Розвідок, де подана й історія сеї праці та варіанти з попередніх перерібок.

<sup>3)</sup> Передр. в Розвідках, т. II—IV.

<sup>4)</sup> Апокрифи і легенди з укр. рукописів, т. I — апокрифи старозавітні, 1896; т. II — апокрифічні євангелія, 1899; т. III — апокрифічні діяння апостолів, 1902; т. IV — апокрифи есхатологічні, 1906; т. V — легенди про святих, часів перша, 1910.

деяких хибах, піднесених критикою <sup>1)</sup>, дали в кождім разі багатий і цінний матеріал. Заразом в своїх студіях він освітлював деякі питання з сеї легендарної традиції. Відмінно від Драгоманова він і в сих студіях спинивсь майже виключно на традиції книжній, тим часом як той звертався головню до традиції устної. Крім того, ставлячи в своїх більших працях завдання слідження еволюції певних тем в міжнароднім обороті, він сорозмірно мало міг уділяти місця матеріялові українському: пропорціонально він займає в них мало місця. Так було і з студіями про легенди про Варлаама й Іоасафа і про св. Климента в Корсуні,—двома найголовнішими працями Франка на сім полі.

Третім замітним дослідником на сім полі був пок. Сумцов, що крім кількох спеціальних невеликих розвідок узявся до загального огляду апокрифічних тем в українських оповіданнях і піснях. <sup>2)</sup> Огляд для свого часу був одначе зроблений доволі побіжно, далеко не вичерпував всього матеріялу, і на жаль потім небіжчик не зібрався його поширити і поглибити. Нині з великим прирестом матеріялу він уже зовсім не відповідає своєму завданню. <sup>3)</sup>

Слабе заінтересування устним легендарним матеріялом в науці відбивалось також і на незвичайно млявім видавничім руху. Тільки з західньої України з'явилося в нинішнім столітті кілька цінних збірок прозових оповідань і пісень на легендарні теми, головню заходом В. Гнатюка: збірка колядок і щедрівок, переважно галицьких записей, колекція духовних стихів і кантів з закарпатських кантичок і кілька збірників легенд з Галичини і Закарпаття <sup>4)</sup> З східньої України за сей час годиться зазначити

<sup>1)</sup> Напр. ак. Істрін вважав, що деякі рукописи, з котрих Франко друкував свої тексти, не українського походження.

<sup>2)</sup> Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен, 1888 (передр. з Киев. Старини).

<sup>3)</sup> Продовженням його студій можна вважати статті Ящуржинського (Колядки релігійно-апокрифического содержания, К. Ст. 1895 й інші), О. Косачевої-Пчілки (Українські колядки, тамже 1903), В. Щепотьєва (Главные темы религиозного песенного творчества украинского народа въ христианскій періодъ (Труды полтав. арх. ком. VII, 1910), й ин.

<sup>4)</sup> Найбільші збірки легенд в III т. Етнографічного Збірника—легенди з Закарпаття, т. XII і XIII—легенди з Галичини, т. XXV—записи з Баянгу; чимало сюди також належить в т. XV і XXXIII—„Знадоби до демонології“. Богато цінного легендарного матеріялу також в V т. Гупульщини В. Шухевича, і в матеріялах до гупульської демонології А. Овощука в XI

працю П. Іванова, який кількома наворотами опублікував легендарний матеріал з Слобідщини (Купянський пов.)<sup>1)</sup>, а позатим самі дрібніші вкладки до цього запасу укр. легендарної літератури зроблені В. Горленком, В. Боржковським, Б. і М. Грінченками, В. Милорадовичом, О. Пчілкою, О. Малинкою та іншими.

Так як справа стоїть в сім часі, колядки і щедрівки се властиво єдина ділянка в релігійно-легендарній творчості українського народу, де ми себе чуємо скільки небудь на твердим ґрунті. Їм пощастило в збірництві і видавництві, їх записувано радо, від самих початків збирання, і давано місце в збірниках щедро. Більш тисячі текстів містили вже корпуси Головацького і Чубинського, тепер по збірках Грінченка, Малинки, Шухевича і Гнатюка маємо кілька тисяч варіантів бодай в частин виданих повно і акуратно. Маємо класичну працю Потебні присвячену їм, і цінні екскурси в сю сферу Антоновича-Драгоманова, Веселовського, Сумцова. Правда, увагу на себе звертали переважно не релігійно-легендарні, а героїчні мотиви, та поетична символіка (праці Потебні), але дещо припадало і на долю легенди. Потебня присвятив їй останні розділи своєї праці, правда — дуже схематичні, але завсіди цінні; дещо докинули пізніші дослідники. В сумі, розуміється, лишається дуже багато невиясненого, але як-то кажуть — бодай єсть за що руки зачіпити. Маємо дещо і для легендарної народньої повісти, в котрій все таки пророблено деякі пробні аналізи, і вони кидають світло на відносини її до канонічної традиції, до християнських апокрифів, до деяких сект (як богомилство), до індійської, юдаїстичної, магометанської легенди, завдяки особливо працям Веселовського і Драгоманова. Натомість дуже безпомічно почуває себе дослідник на пункті старших верств релігійної поезії, котра творила перехідні форми між легендарною повістю і обрядовими величальними піснями, такими як колядки, щедрівки, великодні величання і под.

---

г. Матеріалів до укр. етнології. Колядки і щедрівки в т. XXXV і XXXVI тт. Етнографічного Збірника, вірші і канти в 46, 47 і 49 т. львівських Записок.

<sup>1)</sup> Изъ области малорусскихъ народныхъ легендъ (друкувалось в *Этнографическомъ Обзорѣнїи*, в ряді томів 1890-х рр.) Жизнь и повѣрья крестьянъ Купянскаго у., в XVII т. Сборника Харьков. ист.-фил. общ.



В Західній Україні сі старші верстви покрились віршами, чи кантами нового шкільного походження XVII-XVIII вв., котрі поширились і спопуляризувались особливо в I-й пол. XIX в., після видання почаївського Богогласника. В Україні Східній сей новітній шкільний репертуар розміщується з стихами аналогічними з тими, що поширені на Великоруси. Та одна і друга категорія — наші канти і духовні стихи — трактувались зневажливо нашими збірачами і видавцями, як продукт не народний. Старші збірачі їх обминали, записуючи думи і пісні зложені народною мовою; а і те що було записане, не вважалось гідним видання: звісна напр. цінна збірка Манжури 1870-х рр., що зісталась невиданою в архіві харківського істор.-філ.-філологічного товариства, і таких більших і менших збірок, без сумніву чимало спочиває по різних архівах. До величезного корпусу Головацького таких творів вийшло дуже небогато, так само і до корпусу Чубинського: цілком припадково, очевидно, вони прослизнули між руками редакторів. Пізнітші дослідники, що інтересувались нашими кобзарями та лірниками — Лисенко, Русов, Горленко, Сумцов, Боржовський. Малинка, Студинський, Гнатюк, Доманицький, Сперанський, Мартинович, — переважно тільки в загальних рисах характеризувати їх релігійно-легендарний репертуар. Новітша збірка лірницького репертуару Слобожанщини, споряджена в 1910 р. р. Г. Хоткевичем, спочила так само в актах, як і старша збірка Манжури. Ми таким чином і досі не знаємо докладно релігійно-легендарного українського репертуару XIX в. і рухаємось навмання в зв'язаних з ним питаннях.

Ріжні позначки вказують на те, що як у билинній традиції, так і в калічій — в духовних стихах, великоруський нарід краще зберіг старшу поетичну творчість, яка сягає, бодай в части, часів старшої культурної спільности України і Великоруси, XIV-XV вв. На жаль, як я зазначив вище, історію великоруського духовного стиха студійовано дуже мало, і сі старші верстви з нього не вилучено. Через те трудно говорити і про давніть українських варіантів великоруського духовного репертуару XVII-XIX вв. Ми маємо з одного боку факти які свідчать про єдиний духовний репертуар каліків, кобзарів і лірників на всім просторі від Карпатів до Білого моря. Прошу порівняти напр. сей варіант стиха про Лазаря з старих записів Галичини (Золочівського пов.) з паралельними великоруськими та білоруськими:

Сден чоловік багатий бував,  
Которий роскошно їдав та й пивав,

В дорогих шатах на двор ходжував,

Про милости пана - Бога ніколи не  
знав...

А брата Лазаря за брата не мав.  
Ой лежав святий Лазар в смер-  
дящим гною

Перед богачевими ворітьми його.  
А вийшов сильний багач перед  
свої ворота,  
За ним слуг красна препишна рота.

Скоро бо святий Лазар богача узрів

Та й зараз до нього гласом во-  
зопив,

Ей гласом заволав, братом називав:

„Брате мій брате, сильний багачу,

Дай мині хліба, соли, третьої води,

Заплатить ти Господь з неба з ви-  
сокого!

„Ти бо лежиш в смердливім гною,  
Ти бо то смердиш як гнилий пес,  
Ще ся моїм братом називаш?  
Ой не с ти мій брат, тільки песів  
брат!“

А плюнув сильний багач, і сам пі-  
шов прич.

Тільки було у богача три люті пси,  
Котрі завжди по-під стіл ходили,

Що дрібні кришки зазбірували

І святому Лазареві у гній носили,  
Тим його душу й тіло живили.

Криваві рани зализували,  
Що в смердливім гною попрогни-  
вали,

Един был человек, один багачий,  
В которой роскоши он едал и пивал,

Дорогие одежды он рад был носить,

А про Господа Бога он позабыл,

Брата Лазаря за брата не имел,  
Как лежал Лазарь семь лет во  
гною

Пред богачевыми воротами его.<sup>1)</sup>  
Выходил багач-ат сам за ворота,

За ним вся вселенная, свышнии  
раба.

Какъ будет багачий против Лазаря,

Да закричал Лазарь громким голо-  
сом:

Милостивый братец мой, ты бога-  
чий человек,  
Сошли мне убогому ты, брат, мило-  
стину,

Да не я ж тебе заплачу, а Господь  
царь с небес.“

„Да лежишь ты яко гной,

А смердные уста яко лютый пес,  
Да зачем меня братом занарекл,  
Есть у меня братья, и таков как  
я сам!“

А плюнул багачий, а самъ прочь  
отошел.

Были у богачаго и два лютые псы,  
Да псы по подстолию да и хижки-  
вали,

А уронены мелки крошечки соби-  
ровали.

Ко убогому Лазарю принашивали,  
Да тем его душеньку и пропиты-  
вали,

Все скорби и болезни зализывали.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Білор.-великоруський варіант з Смолен. губ. Безс. 25.

<sup>2)</sup> Московська губ. — Безсонов ч. 23.

Полегкости його душі й тілу да-  
нали.

Став же сильний богач довідувати,  
Казав всі собаки преч вивішати.

Препишна челядь тос вчинила,

Взяла собаки та й вивішала.

Став ся святий Лазарь до Господа  
Бога молити—

Молитви святої вірне творити:

„А вислухай, Господи Боже, молит-  
ви мої,

Прийми мою душу й тіло до хвали  
своеї!“

А вислухав Господь Бог молитви  
його,

Зіслав два ангели по душу його:

Знесли два ангели барзо з ти-  
хенька,

А взяли Лазаря барзо з легенька,

Посадили Лазаря в пресвітлім раю,

В святого Авраама на правім лоні,

А Господь Бог на правім — в моці  
та хвалі. <sup>1)</sup>

Стал святой Лазарь Богу молиться.

„Услыши, Господи, молитву мою,

Прими мою душу до хвалы своей!“

Услышав Господь молитву его,

Ссылал Господь святых ангелов  
По тую по душу Лазареву:

„Возьмите вы душу Лазареву,

Посадьте ее во светлом раи,

У Господа Бога во чести-хвале,

У святого Авраамия на лоне его. <sup>2)</sup>

Або сей стих про Пятницю, в виконанню Остапа Вересая <sup>3)</sup>  
і в записях Олонецької, Новгородської і Псковської губ.

Ой пустельник по пущам трудився,  
Не владів ні рукою ні ногою,

Во сні йому Пятниця увиділась,

Пресвятая Парсковая,

Що в правій руці хрест держала,

А в лівій руці свічу трійцю.

Вона його хрестом охрестила,

Свічею трійцею освітила,

Темними ладанами <sup>4)</sup> накадила,

Божими словесами розбудила:

„Ой устань, рабе божий, прочутися,

Ой устань, рабе божий, <sup>5)</sup> помолися!

Да пойдь, рабе божий, по вьшому  
світу,

Молился труженник во пустыни,  
Не владел онъ ни рукою ни но-  
гою,

Пришла Пятница Парасковия,

Трудника свечею осветила,

Трудника хрестом оградила,

Божьи речи говорила: <sup>6)</sup>

„Возстани, труженик мой божий,

Сходи в народ божий, потрудися,

<sup>1)</sup> Головацького III с. 263 (витягаю паралельні місця).

<sup>2)</sup> Смоленск. губ., ч. 25.

<sup>5)</sup> Зайве: Богу.

<sup>3)</sup> Записки юго-зап. отд. I.

<sup>6)</sup> Безсонов ч. 596.

<sup>4)</sup> Замість: темьяном-ладаном.

Нарікай, рабе божий, всьому миру:  
„Ой ви, мужі вгодніі, жени спасені!

Не робіть ви три дні на неділю:  
Що й у п'ятницю плаття не золіте,  
А в суботу пилом не пиліте,  
Сталобить мички не микайте,  
Сажі не трусіте,  
У воскресний день до церкви ходіте.

І отець і мати чади свого не проклинайте,

Жидами-урагами не називайте. <sup>1)</sup>

Бо Жиди во Христа прокляті,  
Жиди Суса Христа распинали,  
Терновий вінець на голову клали,  
Гвоздями і руді і нозі прибивали,  
Копієм йому ребро пробуждали, <sup>2)</sup>  
Кров його святую проливали.  
Терпів Сус Христос муки і рани,  
За всі православні християне,  
Терпів Сус Христос муки і страсти,  
Да избавит нас от напасти.  
А хто сей штих <sup>3)</sup> перепише,  
А хто сей штих перепост,  
От його душі царствіє вічне уготованное!“

А ми сей же штих-глас поємо:

Алілуя, алілуя,

Славим тебе, Христе Боже наш!

Скажи слово Боже, не убойся:

„Православные рабы, християне,  
Поймите вы три дня в неделю,  
Вы среды и пятницы поститесь,  
Воскресный день Господу моля-  
тесь, <sup>4)</sup>

Чтобы были люди справедливы,  
Были бы жены благосливы:

По середам пыли не пылили,

По пятницам золы б не золили.

В воскресный день Богу бы моли-  
лись.

В утробе младенца не проклинали. <sup>5)</sup>

Отъ матерного слова мы погибаетъ,  
Мать божію мы прогневляем,  
Дети-отца мать почитайте,  
Отец-мать детей не проклиняйте,  
Жидовъем детей не называйте:  
Жиды у Христа есть проклятыи,  
Которые Христа распинали,  
Святую его кровь проливали. <sup>6)</sup>

Сумцов, згадуючи сі українські варіанти стиха про П'ятницю, називає їх „простими переповідженнями українською мовою великоруського духовного стиха“, і образ безногого трудника, представленого в нім, виводить від билини про Іллю, що проявив себе на великоруським ґрунті і відси вже пройшов серед українську людність, інакше сказавши—вважає українські варіанти не самостійними відгомонами великоруської традиції. <sup>7)</sup>

Горленко, наводячи з лірницького репертуара український стих про Василя і Евладія, відізвався про нього так: „Наведена псалма цікава як оден з небогатых вірців українських духовних стихів, що мають джерелом містичні повісти або апокрифи.

<sup>1)</sup> Сей аятвсемітський додаток, як бачимо, тут зовсім неорганічний.

<sup>2)</sup> Зам.: Пробудали. <sup>3)</sup> Замість: стих. <sup>4)</sup> Безсонов, ч. 162. <sup>5)</sup> Тамже ч. 600.

<sup>6)</sup> Тамже ч. 593. <sup>7)</sup> Очерк історії южнорус. апокриф. сказаній с. 121-5.

Таких забобонних і темних оповідань повні великоруські збірники Безсонова і Варенцова, з їх величезними відділами раскольничих стихів. В українській духовній пісенності се явище випадкове—і на доказ він вичисляв небагато вірців, видрукувані в різних збірниках <sup>1)</sup>).

Але от ми бачимо, що й стих про Лазаря, безсумнівно протягом цілого ХІХ в. розповсюджений по всій українській території в дуже близьких варіантах, на народній мові, <sup>2)</sup> виявляє також буквальну близькість з великоруськими текстами, значно віддаленими географічно! Чи не показує се, що в основі духовного стиха, чи переробленого на народню українську мову, чи виконуваного в старшій, церковно-словянській формі, треба шукати старшої спільної основи, так само як під колядковими та казковими українськими варіантами, з одного, і билинною великоруською традицією, з другого боку?

Матеріал релігійно-поетичний простудійований далеко слабше, ніж героїчний, тому не можна так певно говорити в сій справі, як в питанню про епос героїчний. Але належить констатувати, що для великоруських духовних стихів, звісних в церковній мові в великоруським і українським репертуарі, так само як і для поем мішаного, героїчно-легендарного змісту, і для дружинних билин,—знаходяться суголосні мотиви і теми в українським фольклорі, і книжні джерела їх однаково звісні в Великорусі і Україні. З другого боку, ми спостерігаємо, що наші новіші лірники не раз свідомо стараються підмішувати словянський елемент до своїх нинішніх продукцій, щоб надати їм як найбільше церковного, релігійного характеру. Я певен, що в їх репертуарі, при більшім перегляді, знайдуться варіанти, перероблені під церковно-словянський стиль на Україні новішими часами. Коли так, то очевидно—мали шанси захватись церковно-словянські тексти старших часів. Тому не треба спішити без ближшого розгляду записувати кожен церковно-словянський текст з України за новіший відгомін великоруського репертуару: поруч таких новіших запозичень, котрі присвоюють собі наші лірники від своїх великоруських колег, можуть бути варіанти і старшого, первісного українського походження.

Напр. згадані вище студії ак. Перетца і Адріанової-Перетц, переведені над одним з популярніших стихів—про Олек-

<sup>1)</sup> В. Горленко, Кобзари и лирники, К. Стар. 1884. I-XII с. 650.

<sup>2)</sup> Див. ще вище, в розділі М. фальшивої легенди.

сія, ранішими дослідженнями признаним за пізно-північну (великоруську) перерібку московського тексту 1660 р.. виявили — як я то вже згадав, що в дійсності книжні впливи відбилися тільки на деяких варіантах сього стиха, а в основі він виходить з життя, звісного ще в старих Златоструях (в копіях XII в.). Таким чином він може бути твором старшим, полудневого походження. Його нинішні українські варіанти, при всій різнородності (то скорочені і вишліфовані під впливами народньої пісенності, то злегка тільки языково притерті варіанти великоруських) являються безсумнівними паростями старого архетипу. Аналогії з героїчною билиною і ліричною поезією, що дають тепер в ріжній мірі українські, білоруські й великоруські варіанти, не всі можуть рахуватись за впливи пізнішого сімбіозу, а в частині, очевидно, належать самому архетипові. „Кожен раз коли йому в оповіданню траплявся момент, що пригадував билину, (автор) спішив скористуватися її формою і тим наближав свої стихи до смаку і розуміння слухачів“, влучно завважає Адріанова (с. 430).

Я певен, що детальний розбір переведений над більшим числом духовних стихів нашого репертуару скріпить і поглибить такі спостереження, і zarazом—як то передбачав іще Веселовский, приступаючи до своїх „Южно-русских былин“,—тільки певна сума подібних спостережень дасть змогу і генсальною поодиноких творів виводити з більшою певністю <sup>1)</sup>.

Висовуючи се як програму будучого досліду, дуже потрібного й пожаданого, поки що тільки для ілюстрації вище сказаного наводжу, з одного боку—кілька билин на легендарні мотиви і кілька духовних стихів великоруського репертуару, вказуючи до них паралельні мотиви з репертуару українського, а з другого боку—нашу легенду про Михайлика і Золоті ворота з паралельними мотивами великоруських билин. Матеріал сей теж послужить доповненням епічного апарату, котрий подаємо низше, і в сумі на підставі його можна буде собі виробити

---

<sup>1)</sup> Я думаю, що тільки нестача такої загальної перспективи була причиною, що Адріанова свій уважний розбір стиха закінчила нічим позитивним не обґрунтованим висновком, що стих сей таки був уложений в XVII в., як то припускав Тихонравов, на підставі міркувань, які сама ж авторка цілком відкинула. Очевидно, се невільна дань утертому в науці поглядові.

поняття про ту стару героїчну дружинну традицію, що розмішана легендарними мотивами дійшла до нас в сих билинах і героїчно легендарних творах.

**Билинно-легендарні теми та їх українські відгомони.** Серед легендарних тем, приодягнених билинною формою, що так цікаво ілюструють споріднення і обопільну дифузію сих двох кругів народньої традиції, передусім звертає на себе увагу трійка „старших богатирів“, що з одного боку—формально введені в билинний круг, і навіть Володимирів цікль, тому звичайно її фігурують в переглядах тем сього ціклю, але з другого боку всім своїм єством належать до сфери мітично-релігійної легенди. Се Самсон, Коливан, Святогор: надлюдські велити, які самою традицією противставляються, властивим богатырям, як то вже ми бачили, хоча і вводяться нею нераз і в круг історичних Володимирових богатирів <sup>1)</sup>. Індівідуалізовані вони взагалі слабо. Самсон і Коливан раз у раз зливаються в одну фігуру: Самсона Коливановича; з другого боку Самсон і Святогор теж трактуються як одна особа: ті самі мотиви звязуються без різниці то з Самсоном, то з Святогором, або з двох імен робиться одно—Самсон-Святогор. Нам супроти того нема також великої потреби докладно розділяти те, що в тім чи иншій випадку звязуються з одним, а що з другим. Досить буде розглянутися загально в мотивах звязаних з сею трійкою, головню — з більш популярною її частиною: мотивами звязаними з Святогором-Самсоном <sup>2)</sup>.

*Святогор—Самсон.* Перед усім спинимося на тих звязках, які звязують сих велитів з київським ціклем. Вони не складні. Поминаючи ті тексти, де сі велетні тільки поіменно вчисляються серед київських богатирів, а з другого боку ті, де той

<sup>1)</sup> Лив. вище, остереження Іллі при уздоровленню—не битися з Святогором, Самсоном, Вольгою і родом Микудиним, с. 121 Самсон і Коливан на богатырській застави—ниже. Самсон Коливанович і Святогор на Володимировім дворі—К. I. 45.

<sup>2)</sup> Головна праця до сеї теми: Ждановъ, Къ литературной исторіи рус. былевой поэзи. Потім його ж: Повѣсть о королевичѣ Валтасарѣ и былинны о Самсонѣ-Святогорѣ (недокінчена, передр. в Сочиненіяхъ, т. I.). В. Миллеръ, Матеріали для исторіи былинныхъ сюжетовъ, Этн. Об. XIII (1892). С Шамбинаго, Старинны о Святогорѣ и поэма о Калеві-поэтѣ, Жур. Н. Пр. 1902, I. В. Миллеръ, О нѣкоторыхъ мѣстныхъ отголоскахъ в былинахъ (Коливанъ-Святогоръ) (Изв. 1911, IV, перед. в черках Ш.).

чи інший богатир цілком випадково влітається в компанію згаданих велетнів, ми маємо кілька стріч з Святогором Іллі, що таким чином виводиться наступником того старшого покоління титанів. Подроbia ся, до речі сказавши, може свідчити, що до київського епосу велетнів сих притягнуто сорозмірно пізно, тоді коли центральною фігурою його став Ілля.

Таких епізодів товаришування Іллі з велитами, власне з Святогором-Самсонем небогато. Кілька билин розроблюють під сими йменнями загальний мотив стрічі богатиря з велитом. Ілля заїздить на Святі гори і надібає богатиря, що дремає, їдучи конем. Ілля бе його з цілої сили раз, другий, третій—той не ворухнеться, тільки за третім разом він збудився, ухопив Іллю з конем і «поклав до кешені». Возив їх в кешені два дні, третього дня кінь Святогора став спотикатись, і на запитання господаря пояснив, що він уже тепер возить на собі двох богатирів, а третього коня. Тоді Святогор заінтересувався Іллею, вибив його з кешені і побратався з ним.

Одн варіант влітає сюди новий мотив—невірної жінки Святогора. Ілля в самому початку своєї богатирської карери наїздить в полі шатро під дубом; в нім велетенське ліжко. Ілля кладеться на те ліжко й спить три дні і три ночі, аж нарешті будить його кінь, остерігаючи перед поворотом Святогора. Ілля вилазить на дуба, бачить відти богатиря, що їде на коні, упираючись головою в хмари. а плечах везе кришталну скриню. Приїхавши відмикає її й відти виходить гарна жінка. Святогор обідає з нею і потім кладеться спати. Жінка ж їде на прохід і помітивши на дубі Іллю, вели в йому здіяти до неї «на любов», инакше грозить віддати велитови. Ілля створить діло повелене, і жінка після сього посадила його Святогорові до кешені й збудала Святогора. Святогор поїхав до Святих гір, і в дорозі кінь сказав йому як вище, про Іллю. Святогор витягнувши Іллю розпитався, вбив жінку, а з Іллею побратався й навчив його всім похваткам і поїздам богатирським.

З сим останнім мотивом: титан-Святогор виховує Іллю на богатиря, мабуть стоїть в звязку епізод, де Святогор посилає Іллю до свого батька. Варіант заховався в дуже лихій стані, звязується з передсмертними розпорядженнями Святогора, але мабуть існував самостійно, як одна з форм наділення Іллі великою силою (паралель до передачі сили від Святогора Іллі при смерті). Святогорів батько «древній та темний» (сліпий),— з Святогорового прізвища виходить, що його імя було Коливан, але виразно по імені він не зветься; живе він «на горі Палавонській», доволі популярній легендарній місцевості. Святогор остерігає Іллю, щоб він не давав батькові руки, тому Ілля замість руки подає старому кавалок нагрітого заліза. Кінець призабувся, очевидно; в иншій варіанті Святогор, вмираючи, посилає Іллю принести від батька останнє благословення, і се теж виглядає як затемненне початкового мотиву—наділення силою.

Ілля часом бере участь в підйманню велитами земної тяги, що в деяких варіантах приносить Святогорові кінець. але участь Іллі в сім епізоді випадкова, органічно не звязана з темою, про котру будемо говорити далі.

Нарешті Ілля стає свідком смерті Святогора і його спадкоємцем в історії з гробом. Святогор з Іллею надібали на Святих горах гріб, а напи-



сом, що він призначений тому, кому буде по мірі; спочатку про це його Ілля, але для нього сей гріб був занадто великий. Коли лягає Святогор, накриває себе віком,—віко так твердо накриває гріб, що Святогор не може вже його підняти. Каже Іллі рубати віко його (Святогоровим) мечем; але Ілля не годен підняти меча. Тоді Святогор дихає на Іллю, раз і другий, від того у Іллі прибуває сили, він рубає гріб Святогоровим мечем, але за кожним ударом все нові залізні обручі вискакують на віку. Тоді Святогор ще раз кличе Іллю прийняти від нього дух, але Ілля побоюється, що земля не буде його носити. Святогор похвалив його за це, бо сей останній дух був мертвий, і коли б Ілля прийняв його, він ліг би мертвий поруч Святогора. Святогор відступає йому свій меч, а коня велить прив'язати до гробу, бо з тим конем ніхто не дасть ради. Ілля сповняє ці розпорядження й їде в чисте поле з Святогоровим мечем.

В деяких варіантах Святогор перед смертю передає Іллі свою силу, велячи дихати його дух, лизати його піт, або піну, яка виходить від нього з гробу, або навіть митись і купатись в ній; Ілля лиже раз і другий — більш лизати Святогор йому не велить, бо інакше ні кінь, ні земля не могла б його носити <sup>1)</sup>.

Отсей зв'язок Іллі з Святогором-Самсоном міг улекшити перехід на нього деяких мотивів зв'язаних з велетнями. Таке походження має правдоподібно вся історія наділення Іллі силою, котру ми стрічаємо в українських переказах про його уздоровлення. Зменшення сили в міру, щоб вона не була занадто велика—це мотив більш логічний при передачі сили від покоління велитів. Похвалка Іллі при тім, що він потрапив би повернути весь світ за кільце, або за залізний стовп, це характеристична похвалка титанів, як побачимо нижче, недопустима для богатира, — тому вона потягає за собою зменшення сили святими до богатирської міри. <sup>2)</sup>

Тепер поглянемо на джерела легендарних мотивів, котрим перевантажені оповідання про Святогора-Самсона. Ці мотиви поділяються на дві групи: одні зв'язуються і з Самсоном, і з Святогором (або з тим об'єднаним персонажем: Самсоном-Святогором), другі належать тільки Самсонові: вони дають спільній історії Самсона і Святогора спеціально Самсонове закінчення. Почнемо з перших.

Вийшов Святогор в чисте поле. Нема з ким йому силою помірятись. А сила так і переливається по жилах, тяжко від неї як від важкого тягару.

<sup>1)</sup> Гільфердінг 265 і 273, Гр. 350, 354, 418. В Гр. 350 разом з Іллею приймають силу від Святогора Добрина й Альоша; Святогор служить у чернігівського князя; але текст записаний від сказителя вже руйнованого книжним впливом.

<sup>2)</sup> Полтавський переказ Мартиновича і волянський В. Мілера, як вище, с. 66-9.

Говорить Святогор: «Якби землі тягу знайшов, я б усю землю підніс». В тім наїздить на торбу переметну (сакви, бесаги). Пробує він її не сходячи з коня «поганялкою»—торба не рухається. Рухає її перстом—не зрушити. Хапає рукою—не підноситься. Злазить з коня, хапає обома руками—підносить її вище колін, але сам угряз при тім по коліна в землю. По обличчю його не слюзи течуть, а кров. Як угряз так і встати не міг, «жили й су-стави його розійшлись», і тут йому кінець.

Інший, варіант менш трагічний. Розходившись Святогор похва-люється: як би був стовп від землі до неба, а в стовпі кільце, повернув би я всю землю «підвселенну» (вар.: як би одно кільце в землі, а друге в небі, повернув би я землю—матю до гори). Ледви се вимовив, аж побачив двох пе-рехожих (в іншій вар.: Микулу Селяниновича). Вони несли по торбі, і коли Святогор їх догонив, поклали торби на землю. На запитання Свято-гора, що в тих торбах, сказали, що в них тяга землі, і сказали йому попро-бувати. Святогор попробував перстом, рукою—не рухається. Став тягнути цілою силою — по коліна з землю вгряз, а торби не підняв. Тим його серце заспокоїлось.

По сім питає Святогор Микулу про свою долю. Микула справляє його до коваля під Сіверними горами. Знаходить Святогор коваля—той кує два волоски: кому з ким женитись. Питає його Святогор про свою долю; коваль відповідає, що призначена йому дівка в Поморським царстві, тридцять літ на гною лежить. Святогор рішив розшукати її і вбити, щоб спекатись такого ганебного подружжя: Розшукав на гнощі дівчину, шкіра на ній як кора на яливі. Вона спала, й Святогор утявши її кілька разів по грудях, лишив гроші й поїхав. Через ті рани дівчина позбавилась своєї кори і прославилася своєю красою. Святогор прочувши про неї, засватав, оженився, і потім тільки дізнався, що се була та призначена, котру він пробував убити.

Досі всі отсі епізоди без різниці прикладаються різними варіантами то до Святогора, то до Самсона; для дальшого таких цілком паралельних записей нема. Історію з невірною жінкою Святогора, котру він носив у скрині, знаємо вже; її закінчення для Самсона оповідається доволі близько до біблійного:

Довідавшись, як Самсон хотів її убити дівчиною, жінка завзялась на нього. Вона стала вивідувати у нього, в чім його сила, і Самсон признався, що сила його в «семи волосах ангельських» на його голові. Тоді жінка напо-ївши його обстригла, і по сім скликала своїх приятелів, а ті вибрали йому очі і вигнали його з одною «кріпачкою служкою», «блукати між дворами». За три роки відросло Самсонові волосся і вернулось його сила. Тоді він вс-лять своїй служці провести його до колишнього його дому, де його жінка за-бавлялася з приятелями. Зрушив головний стовп і задавив всіх і себе.

В тих подробицях, де се оповідання розминається з біблією, воно покривається з деякими пів-апокрифічними варіантами, напр. Палей. Тому висловлений був оправданий здогад, що може бути й деякі епізоди історії Самсона-Святогора йшли за такими літературними обробленнями історії Самсона, які містили прото-типи цих подробиць,—тільки ми їх тепер не знаємо. Що біблійна

постать Самсона в різних літературних перерібках й устних переповідженнях дуже добре могла придатись для оброблення домашніх мотивів про велитів, се ясно. В історії Самсона, як її оповідає Йосиф Флявій напр., єсть слід мотиву похвалки Самсона своєю силою, що могла відбитись на мотиві про обертання землі чи підійманне „земної тяги“. Біди, які довелось Самсонові потерпіти від жіночої підступности, і зробленне його з сього погляду клясичою фігурою для церковних моралістів, могло також послужити взірцем для різних варіацій популярної теми: сильний богатир, чи велетень, котрого обманює і губить жінка. В нашій устній і книжній традиції се образ добре звісний:

Пишуть о Самсоні історикове так, же такую силу мав: гди би таке коло великое, жеби затримана земля, управлено — і Самсон би узял руками за тое коло, то би усею світа землю повернул. Такой то был Самсон силний Самсон славний муж и воін валецний, і окаянная жена его извела, і силу ему отняла, і очі ему вибрала — бо жена єсть всему злому початок і приводна злих діл <sup>1)</sup>.

Образ Самсона (чи взагалі сильного чоловіка, розбійника і под.) з „ангельськими волосами“ на голові, що роблять його неборним, належить до популярних — особливо в Галичині <sup>2)</sup>. Звісна легенда про розбійника Жолобчука оповідає:

Пани, не можучи його зловити, підійшли його через найняту жінку, яка випитала у нього секрет його сили: «три волоси ангельські» на його голові. Як вона йому ті волоси вимкнула, так пани його ймили, очі вибрали й всадили до темниці. Як йому ті волоси відросли, так сила вернулась і він подавив панів, заваливши будинок, де вони зійшлись, судити його на «згубу» <sup>3)</sup>.

В переказах про Довбуша бачили ми також у нього на голові золотий волос, вирощений йому ангелом, за те що вбив чорта <sup>4)</sup>.

Мотив долею призначеної жінки приходить напр. в отсім оповіданню:

Як обмирав я парубком, то ходив усюди по другому світу, усякі мукы бачив, а далі зайшов до якогось діда. Сидить і все до купи лика звязує. Оце одріже од жмутка два шматочки та звяже до купи та й повісить на кілочку. „Дідусю, кажу, що оце ви робите?“ — Се, каже, я пари парую“. — „А моя ж тут пара єсть?“ — „Єсть, каже, ось де!“ та й звязав і повісив на кілочку. — „Як же мені пізнати свою пару?“ „А ось як: як підеш ти на святках у корчму та заграють музики, то вона перше піде в танець — бо вона охоча до музик, — ото ж твоя й пара“. А я, грішний, і подумав: „Коли буде хороша,

<sup>1)</sup> Корпус апокрифів Франка I с. 270, пор. Етнографічний Збірник XII с. 37.

<sup>2)</sup> Етнограф. 36. III с. 20, XII ч. 39 і 40.

<sup>3)</sup> Игнатія з Никлович казки, передр. у Драгоманова Преданія с. 339.

<sup>4)</sup> Вище с. 80-1

то буду сватать, а як же погана, то візьму каменя з собою та й вбю“ Узав каменя та й пішов до корчми. Коли ж скоро заграли музикки, аж і вийшла — та така ж нечумазна! Я як хряпну її каменем по голові, а сам навтікача, та як пішов, то волочивсь років може зо два. І вже де не сватавсь, ніхто не йде та й не йде за мене. То я собі й думаю: „Піду ще в инше село та зачну свататись з крайньої хати, не минаючи жадної, може чи не оддасть хто? Іду аж стоїть сельце. От я в крайню хату, дивлюся — дівчина гарна, чи вже може так мені тоді здалось. Став сватать — оддали. Ото ж і став я жить з нею. Та раз у свято зібрались жінки до купи пообідавши та й ськаються собі під хатою у холодку. А одна ськає моїй жінці в голові та й питає, а я й чую: „Чого се в тебе шрам на голові?“ — „Се я ще дівкою гуляла раз на святках у корчмі, а один вражий син здурів чи впився, — ухопив каменюку та мене по голові, то трохи не вмерла, та вже якось одходили“. А я слухаю та й догадавсь, що се та сама, що звязав мені Бог у цару. От за те то я тепер у жару по пояс стою, що пішов против божої волі.<sup>1)</sup>

Гострий приклад жіночої невірності, вплетений до білини про Святогора й Іллю повторює широко розповсюджений орієнтальний мотив, для котрого я в тій хвилині не можу вказати українського варіанту, але записи його, звісні з Угорщини, з Білоруси, з Кавказу, в дуже подібній, майже ідентичній формі, не полишають сумніву, що в такій формі вона була звісна також і на Україні:

Пан, князь чи купець, відкривши невірність своєї жінки, знеохочений сим пустився в світ. Під час мандрівки він надібує хлібороба-велита: він оре, носячи на плечах великий міх або скриню. Виявилось, що в сій скрині була не тільки його жінка, котру він носив, як Святогор, але й її любовник, з котрим вона забавлялась. Сей інцидент переконує мандрівника, що невірність жіноча річ загальна, котрої не можна уникнути, і він рішає помиритись з своєю долею й вернутись до дому.<sup>2)</sup>

Мірювання гробу — один з популярних мотивів семітської легенди (юдаїстичної й арабської) — прикладається нею до Арона й Мойсея, у нас на Україні звязаний з іменем Соломона і звісний в кількох варіантах. Сі дотепер звісні українські варіанти однак стоять далше від білини і близше до неї підходить талмудичне оповідання про Арона: ангел каже Мойсеєві й Аронові іти на велику гору; там вони побачили в печері гріб з написом: „я призначений тому, кому буду в міру.“ Мойсей ліг до нього — він був за малий; ліг Арон: гріб як раз, і Арон помер. З українських найпопулярніша запись Руданського (з Схід. Поділля); цікаво, що місцем події в ній виступає „Безсмертна Гора“, куди удавсь на старости Соломон, щоб утікати від смерті:

<sup>1)</sup> Зап. о Ю. Р. I. 368.

<sup>2)</sup> Матеріал зібраний найбільше в процитованій статті Жданова

Коли Соломон наблизивсь туди, Господь велів черцям, що жили під горою, зробити Соломонові домовину — очевидно щоб не дати йому утікати від смерті.

„Ото вони і роблять гріб і домовину, аж підходить Соломон. „А що ви, люде, робите?“ питає. А вони й кажуть: „Гріб на Соломона“. Почув Соломон: крути не верти, треба вмерти! — „А маєте ж ви міру? питає їх. — „Ні, не маємо“. То беріть міру з мене: він такий як я. „Ваяли черці з нього міру, зробили домовину, по домовині припустили й гріб. „А ну, чекайте, каже Соломон, я зміряю домовину“. Положився в домовину. „Ну, каже, до міри! а впусти́те в яму!“ Опустили в яму. „Тепер засипайте, а Соломона вам не треба, бо я сам Соломон“. (Драг. 103).

Галицький варіант ще далі відходить від цього мотиву, бо Соломон „самохітньо“ велить робити йому гріб по мірі, щоб закінчити життя; ідея затратилась зовсім. зісталась тільки зовнішня пам'ять про неї. А в отсін гуцульським варіанті мотив сей комбінується з темою про Соломонові мудрування над нечистою силою:

Щоб смерть його не знайшла, Соломон обернув чоботи передрами назад, і смерть сто літ його шукала і не могла знайти, бо його слідами все йшла в противний бік. Але раз убрав чоботи як слід, і тоді смерть зараз його знайшла і хотіла стати. А він каже: „Чекай, панно, най я зроблю на себе домовину тай відтак умру“. А смерть каже: „Но роби“. Соломон зробив домовину таку, що мурашок не виліз би з неї, та й каже: „Знаєте що, а ну лягайте ви, най я вижу, як вам буде пасувати, та й я тоді ляжу“. Смерть лягла, а Соломон хопнув борше та й замкнув смерть. <sup>1)</sup>

По всьому видно, що мотив про міряння гробу, був у нас добре звісний, і мабуть існував і в версії ближшій до билини. Можливо, в його акції „на горах“ лежить і секрет імени Святогора, що багато бентежив інтерпретаторів, які то Святі гори були, де пробував Святогор? Думали про Кавказ, вказували й Святі гори на р. Донці, в Слобідщині. <sup>2)</sup> Але може бути, що в дійсності ніяких конкретних гір не було під сею назвою, бо вона мала походження чисто літературне.

Заразом первісний космічний образ велита під напливом легендарного елементу дуже давно поблід і розпустивсь в купі легендарних мотивів, що з часом обсіли його. (Про велитів в українській традиції див. нижше ще, в розділі про легенду).

<sup>1)</sup> Гуцульщина V с. 20—Етн. Зб. XIII с. 231.

<sup>2)</sup> Кавказьку гіпотезу розвинув В. Мілер, навівши кавказькі паралелі до мотивів зв'язаних з Святогором (Кавказско-русскія параллели, Этн. Об. X-XI, 1891, передрук при Экскурсах). Вона була досить прийнята, але Мілер сам відрікся її потім на користь Святих гір коло Пскова (Печерський монастир Успенія на Святий горі), О некоторых мѣстн. отголоскахъ с 256 дд.

*Соломон*. Билина про Соломона і Василя Окульевича дає перерібку в характеристичних формах билинного епосу епізоду Соломонової легенди, а саме — викрадення Соломонової жінки невірним царем і покарання її Соломоном.<sup>1)</sup> Вона доволі популярна — але тільки в північному, олонецько-архангельському районі. Рибніков записав її три тексти в Олонецькій губ., новіші розвідки принесли десяток текстів головню з біломорського району. Всі вони доволі однотайні, розходяться тільки в другорядних подробицях, і досить близько підходять до книжних версій. Але билинна версія бере з них тільки коротку схему, цілком самостійно перероблюючи її в билинний стиль: легендарна схема цілком заповнена загальними поетичними місцями билинної традиції, які дають їй всю свою закраску, і тільки що не ввели ще Соломона до київського циклу.

Билина розпочинається звичайно пиром у „прекрасного царя курдріянського“<sup>2)</sup> Василь Окульевича — копією з Володимирового пиру. На нім Василь, так як Володимир в билині про Дунай, жаліється, що досі не женився, і випитує, чи не знає хто відповідної жінки для нього. На це питання, іноді кілька разів повторене, виступає персонаж, який носить дуже різні імена: Івашка Таракашка,<sup>3)</sup> Івашка Поварення, Рясиль Пустоволосович і под. Він рекомендує цареві, як відповідну партію, жінку царя Соломона; коли ж цар Василь дивується, як йому прийшла в голову така дивна гадка — відібрати жінку від живого чоловіка, персонаж береться се зробити, аби тільки дати йому для того кораблі і відповідний припас. З ним приїздить він до царства Соломонового, коли самого Соломона не було дома, і зваблює на корабель

<sup>1)</sup> Головніші студії. Веселовскій, Славян. сказанія о Соломонѣ и Китевраѣ, і Новыя данныя къ исторіи соломоновскихъ сказаній (Разысканія въ области духов. стиха, V, 1881). В. Миллеръ, Къ былинамъ о Соломонѣ и Васильѣ Окульевичѣ, Журналъ Мпн. Нар. Просв. 1918. III (передр. в Очерках, III).

<sup>2)</sup> Ця назва „курдріянський“ приходить в багатьох записях сєї билини, також в стиху про Єгорія Хороброго і в билинах про оборону Кієва, і всюди означає невірного царя. Веселовскій, по аналогії з Сурґіан, батьком Соломонової жінки в німецькій поемі про Соломона, толкував її як „купріянський“ — кипрський. В деяких словянських книжних записях сєї історії протавник Соломона дійсно зветься царем кипрським або купрським.

<sup>3)</sup> В. Мілер звязував сього Івашку або Ваську Тараканку з іменем московського агента в Новгороді поч. XVI в. Василя Тараканова, і се, в звязку з вищими, ще менш важними подібностями вжив на підперте гіпотези, що билина була зложена в сфері новгородської культури в першій пол. XVI в. Але Тараканку, Таракана ми бачимо також в билинах про Батю, як правдоподібний відгомін Тугорхана. Форми таракан-тархан, Таракон-Тугорхан наводять сам Мілер в цитованій розвідці, з згогадом, що се імя означало в книжнім ужитку Татар (с. 129).

його жінку — подивитись на привезені товари. Там він упоже її сонним пит-тем, і коли цариця заснула, виїздить з нею на море. Прокинувшись, Соломо-нова жінка в одних варіантах дуже журиться своєю пригодою, навіть хоче втопитись; в інших досить пасивно й спокійно приймає відомість, що її незуть до царя Василя. В кождім разі в останнім результаті мириться з но-вим положенням і стає його жінкою.

Тим часом Соломон, повернувшись до дому і довідавшись, що йому викрадено жінку, збирає військо і виряжається з ним до Василевого царства. Підійшовши до його столиці він велить своєму війську сховатись і чекати, аж він трічі затрубить (часом ся інструкція дається ще перед виїздом з дому). Сам же перебравшись за старця-каліку йде до Василевого двору. Василя дома не було, жінка ж зараз пізнала Соломона, „скоро вибігла на широкий двір, брала царя Соломона за білі руки, цілувала в сахарні уста, називала любим мужем, царем Соломоном“. Виправдувалась перед ним, що завезено її підступом, і змовлялась утікти з ним від царя Василя, — тільки тим часом просила сховатись до скрині. Коли Соломон послушався сеї намо-ни (або сховався туди з огляду на поворот царя Василя: „приїздив Василь з чистого поля, застукав срібним кільцем“), жінка замкнула його в скрині й сівши на ній казала Василеві відгадувати, як то вона „на царі сидить з царем говорить“, — або й без загадки стала хвалитись, що той кого вони так весь час боялись, тепер під нею сидить замкнений. Остерігаючи перед його мудрістю і перед його військом, вона радила Василеві зараз же вбити Соломона, не пускаючися в розмови. В деяких варіантах Василь тому береться зараз же стягти Соломонові голову, але Соломон випрошує, щоб йому дали смерть царську: „Страť мене не по калічому, страť мене по царському: у нас же на Святий Руси царей тратять вішаючи“. (Вар.: „У нас на Руси ца-рей не стинають—постав мені шибеницю високу, повісь на ній три петлі ве-ликі, першу варову, другу липову, третю шовкову“). В інших вар. такий почесний рід смерті призначається Соломонові і без його прошення. Віша-ють для нього три петлі: одну червону, другу білу, третю чорну. Везуть його на страчання, і Соломон при тім говорить різні загадкові слова, які представляють притемнену ремінісценцію книжної повісти про сі його речення.

Перед смертю Соломон просить позволення заграти йому в трубу, в турій рік, чи в три дудки. Жінка даремно радить Василеві вішати його без проволоки, не даючи часу на видумки,—цар Василь дозволяє Соломонові заграти скільки хоче. Ся гра Соломона розроблюється в різних варіантах з замилюванням і поетичною інвенцією, доводячи до кульмінаційного пункту розвій теми. По першій його затрубленню почала його сила уздати-сідлати добрих коней і від того задріжала земля. Цар Василь питає Соломона, чому земля трясеться; Соломон поясняє, що се від його рогу йде «відаив», гук по синьому морю до города Єрусалима, а в Єрусалимі у нього сорок тисяч гу-сів-лебедів—годовані-учені, до язиків людських при звичаєні, вони почули Соломонову гру за-за синього моря, вилетіли далеко на славне сине море, говорять між собою: «Не стало у нас старого царя Соломона, приходить йому кара смертна в землі Кудрінській: тратить його король не по калічому, а по царському!» Гонять вони крилами по воді, збили хвилю на синім морі, хвиля вдарила в береги, від того трясеться мати сира земля. Р. 137. (Вар.:

Се всі звірі й птахи утішились тому, що Соломон з-малку був охочий до ловецтва,—всі птахи злітаються, всі звірі збігаються подивитись на його скору смерть. Р. 94.)

Попросився Соломон заграсти другим разом—зачула його сила, стала сидати на коней, стала дріжати земля. Соломон став Василені толкувати, що се в Єрусалимі сорок тисяч його добрих коней—«годовані учені, до язиків людських приучені» почули гру, вискочили далеко в чисте поле, говорять між собою: „Не стало у нас старого царя Соломона“. Бють вони копитами сиру землю,—від того дріжить мати сира земля. Нарешті заграв він у третє, й приїхала його сила, побила військо Василеве, вхопила, повісила в одній петлі Івашка Поваренина, в другій царя Василя, в третій стали ладити вішати царицю; стала вона просити у Соломона пробачення. Але Соломон пробачив їй першу й другу вину — що вона пішла на чужий корабель і пила питтє, і те що вона замкнула його до скрині, та не пробачив третьої вини—що вона прозрила його смерти. І так повісили царицю,—а царство „Кудріянське“ пограбували, додають деякі варіанти.

Порівняння цих билинних записей з книжними переповідженнями <sup>1)</sup> показує, що билина значно покоротила легендарне оповідання, особливо ті варіанти його, які задержалися в устній традиції. Билина зовсім ігнорує попередню історію Соломонової жінки й того царя, що її викрав—тим часом як легендарна повість се викрадення трактує як відплату Соломонові за його ранішні вчинки. Вони упускають далеко складнішу історію змови з царицею сього царя, чи його післанця, і ті заходи, які потім робить Соломон, щоб відшукати жінку. В деяких варіантах зісталась пам'ять нічим не умотивованої довгої перерви, яка зайшла між викраденням Соломонової жінки і приходом до неї Соломона,—тим часом як в легенді сей час власне йде на вишукування. Можна думати, що в старших версіях билини ся історія була розповіджена ближше до легенди, себто ширше, тим часом як пізніші скупили свою увагу на фіналі й обробили його справді ефективно, та й взагалі можна сказати, що стративши в фавулі, билинна повість багато виграла в яскравості й багатстві рисунку, в порівнянні з досить сухими книжними переповідженнями <sup>2)</sup>.

Про сам Соломонів цікль в цілости будемо говорити низше. Тут зазначимо, що епізод викрадення його жінки і віднайденья її належить до найбільш популярних епізодів в середньовічній євро-

<sup>1)</sup> Найважнійше—збірка в VI т. Лїтописи рус. літератури Тихонравова, 1862 (Повѣсти о царѣ Соломонѣ).

<sup>2)</sup> При всіх скороченнях теми ширші варіанти билини належать все таки до більших билинних поем: Р. 137 має 519 віршів.



пейській новелістиці, і дослідники думають, що ті варіанти, які заховалися в книжній і усній східно-слов'янській традиції, хоч мають під собою мабуть стару основу візантійську (індійсько-ірансько-візантійську, як думав Веселовський), носять на собі сліди пізніших західних впливів. Вони підносять сю обставину, що в нинішній усній традиції ці оповідання популярні найбільше в західних частих Східної Слов'янщини <sup>1)</sup>. На Україні одначе ці оповідання досить розповсюджені не тільки на Підкарпатю, але і в східних краях <sup>2)</sup>. От як оповідає ту ж тему що в билині одно оповідання з Київщини:

Жінка зговорила ся з одним невірним царевичом втікти від Соломона і змовились так: жінка приставиться мертвою, і як поховать її. то тоді царевич викопав її й вони втечуть. Зробили так. Царицю вбрали, положили на стіл і покликали Соломона. Прийшов Соломон, обдивився кругом жінки й думає: „Ні, бісова віро, не обдуриш в другий раз, не вмерла ти!“ Взяв розпик залізний підсок, та як держала вона руки складені—так і пропик наскрізь. Але ж вона хоч би писнула—така була завзята! Соломон нічого не сказав. Ввечері поховали жінку. Тільки що її поховали, невірний царевич зраз підїхав до кладовища, одкопав її, повіз до себе жінку Соломонову. А Соломон на другий день прийшов до її батька та й каже: „Віжіть, тату, та подивіться, чи є в труні ваша дочка“.—„Бога ти бійся, каже батько,—я буду ще трівожить тіло мертвої дочки!“ Але Соломон таки настояв на своєму. Пішли, заглянули в яму, та тільки руками сплеснули: труна була пуста (Тут оповідання пропускає, як по тих пропечених руках висланці Соломона відшукали його жінку—ся подробиця є в підкарпатських оповіданнях — Е. З. Ш. 12).

Думав Соломон, думав, а далі приказав зробити собі тачку й насипати туди землі. Взяв з собою військо: одно чорне, а друге біле, грете червоне. Звелів він, щоб його завезли до невірного царевича і вкитили в ту хату, де царевич з його жінкою пють чай. Взяв він ще з собою три сопілки. Привезли його до невірного царевича і вкитили в хату. Царевич і жінка Соломона засміялись та й кажуть: „А чого тобі тут треба?“ „Прийшов, каже, нас побачить!“ „То випий же з нами хоч чаю“. „Не хочу, каже. вставати з своєї землі, подайте сюди“... Царевич вийшов і приказав зробити шибеницю на Соломона. Випали чай, а царевич і каже: „Іди з нами, Соломоне, на балкон!“ „Ні, каже, з своєї землі не оступлюсь, хіба винесете мене!“ Царевич приказав винести його на балкон. Сидить царевич з жінкою на стільцях, а Соломон на тачці. Царевич показує на шибеницю й питає Соломона: „Кому то хата стріється?“—„Або тобі, або мені, але скоріш тобі“, каже Соломон. Ті обоє засміялись та й кажуть: „В наших руках, а ще каже, що шибениця скоріш на мене, ніж на нього“.

<sup>1)</sup> В. Мілера ор. с. с. 134.

<sup>2)</sup> Оповідання про Соломона і його жінку: Драгоманова Преданія с. 103, Ивановъ Изъ области малорос. легендъ, Э. О. XVIII с. 104, Грінченко I с. 75, I с. 262, Етнограф. Збірник III ч. 12 і 13, XII ч. 58—9.

Ото повели його вже до шибениці. Соломон і просить царевича: «Нехай я перед смертю хоч заграю!» Як заграв в одну сопілку—ого! біле військо біжить, як може заскочить! А царевич питає: «Що то таке?» «То, каже, моя смерть!» Як заграв в другу сопілку—червоне військо летить як може. Царевич питає: «Що це таке?» «Це, каже, вибігає моя невинна кров!» Як заграв в третю сопілку, черне військо в одну мить прилетіло. «А це що таке?» «Це, каже, чорти по твою душу приїхали! А що, каже, я на твоїй землі та й повішу тебе!» Як крикнув на своє військо, так царевич і шмигнув вверх на шибеницю. Царця тоді в ноги Соломонові: «Прости, каже, мені, мій голубчику!» «Ні, каже Соломон, бісова віро! З тобою вже мені не жити!» Приказав зараз прив'язати її кісми до конячого хвоста і пустив його в чисте поле.

В цих і в інших оповіданнях, як і в билині інтерес скуплений головню коло хитрого визволення Соломона від шибениці. Три кольорові петлі в билині, котрих значіння в ній затратилось, відповідають трьом символічним кольорам Соломонового війська: книжна запись поясняє їх подібно як українське оповідання: біле військо—се ангели йдуть по душу Соломона, червоне військо—се йдуть ангели по тіло його; чорне військо—се дияволи прийшли по душу царя і цариці.

Незвичайно популярний мотив—виклик свого війська триразовим гравом в момент страчення приходить напр. в англійській баладі про Робін-Гуда, в німецькій поемі про Ротера, в французькій *chanson de geste* про бульонського байстрюка, *Bastard de Buillon*, й ин., причеплений також до пісень про Романа (вище с. 135):

„Становив він силу свою в чистім полі, сам своїй силі наказував: Гей сило моя велика, годуйте-но добре коней, годуйте не травом шовковою, годуйте пшеницею білоярою, годуйте коней, самі слухайте, з якого боку заграю чорним вороном: за першим разом сідлайте-гнуздайте добрих коней; заграю другий раз чорним вороном—сідайте на добрих коней; третій раз заграю чорним вороном—їдьте скоро-скоро, заставляйте мене ще при живности“<sup>1)</sup>.

Порівняння з західно-європейськими паралелями не лише сумніву, що маємо тут мотив з Соломонової легенди. Цікаво, що в слобідськім варіанті жінка Соломона тікає до свого брата; П. Іванів, видаючи сей текст, висловив підозріння, що тут маємо відгомін легенди про Китовараса—брата Соломонового.

*Сорок каліків*. Ся поема темою своєю вповні входить в сферу духовних стихів, але оброблена вона в билиннім стилі і повість твердо пришта до Володимирового цікля<sup>2)</sup>. Вона

<sup>1)</sup> Р. 135, пор. 152, 45.

<sup>2)</sup> Головніші праці: В. Миллеръ, Къ былинѣ о сорока каликахъ со каликою, 1899, в новій переробленій формі в II т. Очерків. Н. Мендельсонъ, Къ былинѣ о сорока каликахъ, Этнограф. Обзор. т. 46 (1900). А. Марковъ Одинъ изъ источниковъ былинны о сорока каликахъ, там же т. 61, 1904.

досить популярна: крім старого сибирського тексту Кирші Данилова в олонецькій районі зроблено було 9 записей її, а недавніми часами в архангельськiм 11. Вона належить до тих пісес, які каліків з особливою приємністю затримують з старого епічного репертуару і прилучають до нового, релігійного, як апофеоз, прославлення своєї професії. В такiм значінню легенда про сорок каліків виступає в одній вибірці з літописей, зроблений правдоподібно в першій половині XVI в. Тут оповідається про „притворян“, соборних старців міста Торжка, котрі мали чашу, принесену сорокма каліками з Єрусалиму за князя Ростислава, і одержали право на постійний даток з княжого двору в XIV віці <sup>1)</sup>. Незалежно від автентичности тих дат, котрі тут наводяться, ці записки інтересні, як доказ того вжитку, який робився з сеї легенди — звеличання верстви старців-каліків, і дійсно для психології цих сторожів старої легендарної й поетичної традиції билина ся має чималу вартість.

В усіх текстах вона починається виходом каліків в їх подорож. Тільки в одній олонецькій записи (Г. 72) маємо пролог сеї історії:

На тім полі на Турецькiм збиралося зїздилося багато сильних могутних богатирів — тридцять богатирів з одним. Спустилися з добрих коней, сідали на зелений лужок бесідувати. Стали тут між собою міркувати, де бував котрий добрий молодець, в якій землі та в якій орді, хто де був поганих Татар, а хто поганих Ідолиців. Як вислухав молодий Касіян Опанасович мову сильних богатирів, сам сказав їм такі слова: Гей же ви, сильні могутні богатири! тяжко перед Богом ми согрішили, відай, безвинно побили багато

---

<sup>1)</sup> В справоздан. Петерб. Публічної Бібліотеки за р. 1894 була опублікована збірка, письма другої пол. XVI і поч. XVII в., збірка записок про різні церковні події м. Торжка XIV в., і тут оповідається про принесення 40 каліками різних святих за кн. Ростислава і архієпископа новгородського Іоана. Їх чаша дісталася притворянам церкви Спаса в Торжку, котрі під час походу кн. Івана московського на Новгород в 1329 р. впрошили собі у нього різні привілеї, як додаток до сеї чаші. Тексти передруковані в згаданій статі В. Мілера, котрий постарався витягти з них potwierдження своєї теорії про новгородське походження також і сеї билини. Він бачив в них доказ, що в основі її лежить реальний факт XII в. і що в XIV в. в новгородській області було популярне оповідання про подорож 40 новгородських каліків до Єрусалиму. Але сам признає, що оповідання про привілеї одержані притворянами від Івана московського має виразні прикмети епічної ідеалізації, отже належить пізнішому часові. Отже тим менше можна покладатися на реальність переказу про подорож каліків за князя Ростислава.

буйних голів, пролили крові горючої! Чи згодні ви, що я вам скажу: чи не краще закинути нам військо велике, та замість їздити чистим полем, піти до городу Єрусалиму, святій святині помолитися, і т. д.

Льогічно оправданий, сей вступ не визначається особливою стильністю, і міг власне бути доданий, як льогічне умотивування того початку, який має билина в інших варіантах:

З пустині Єфимої, з монастиря Боголюбова починали каліки збиратися до святого городу Єрусалиму: сорок каліків з калікою (вар.: З Волинця города, з Галича, з тої Корели богатої, з тої пустині Данилової збиралося, споряжалося сорок каліків з калікою, дородні добрі молодці). Збиралися каліки на зеленім лузі, становилися каліки в однім-кругу. Вибирали старшим отаманом молодого Касіяна Михайловича, а молодий Касіян Михайлович кладе їм заповідь велику, на всіх тих дородних добрих молодців: „Йти вам дорога не близька до городу Єрусалиму, святій святині помолитись, до Господнього гробу приложитись (уцілувати), в Срдань-ріці скупатись, нетлінною ризою утертись. Йти отже селами і хуторами („деревнями“), і в тім заповідь положена: Хто вкраде або хто збреше, або хто пуститься на блуд з жінками, не признається старшому-отаманові, а отаман про те діло довідається, такого лишити одного в чистім полі, закопати по плечі в сврий землі. (Вар.: чистий-річистий язик виїняти через темя, очі ясні—через виски („косиці“)—палке серце поміж плечі). На тім заповідь підписано, білі ручки приложені: отаман Касіян Михайлович, підотаман його рідний брат, молодий Михайло Михайлович.

Каліки пустилися в дорогу, йшли час не малий і прийшли під Київ. Здибали князя Володимира, що виїхав на лови: „ставилися в оден круг, клюки-палиці до землі повтикали, торбинки повішали, — як крикнули каліки гучним голосом, так здригнулась мати-сира земля, з дерев верхи попадали, під князем кінь скорчився, богатири з коней попадали. Прийшовши до себе по сім крику, Володимир перепросив калік, що не має з собою для них милостині і справив їх на свій двір до княгині Апраксії. Там їх запрошено „до ясної гридні“ і прийнято наїдками сахарними і напитками медовими. Так провели вони дві години і вже чекали, щоб їх княгиня наділила на дорогу золотом-сріблом, щоб іти далі до Єрусалиму, коли ж у молодой княгині Апраксії не те в умі-розумі. Посилає вона Альошу Поповича до отамана і всіх каліків, намовляти, щоб зісталися ночувати, а молодого Касіяна Михайловича кличе до княжої до сипяльні, довгим вечором оден-на-оден посидіти, забавні річі побалакати. Але Касіян відмовився, і розгнівана княгиня посилає Альошу зашити йому до торби срібну чарку, з котрої князь приїзжаючи не (КД.)

Деякі варіанти розвивають сей мотив ширше. Княгиня в ночі йде до Касіяна, або до Михайла (сі дві особи мішаються, як побачимо), застає його на молитві й кличе до себе „на перину пухову“. Каліка відмовляється, але вона приходить вдруге і третє, так що нарешті він ухопив свою „дубину дорожню“ й загрозив нею княгині, коли вона не піде геть. В иншій вар. княгиня вночі трачі приходить до ліжка каліки намовляючи його на любов. Коли він не піддається, вона сама зашиває йому до торби княжу чарку.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Г. 72, ТМ. 68, М. 96.

Коли каліки одійшли, княгиня оголосила свою згубу, і післала Альошу за ними, щоб відібрати украдену чарку. Альоша грубо закидає калікам злодійство, але за се побитий калічими клюками вертає з нічим. Тоді Володимир, вернувшись за той час, посилає Добриню і той з своїм „віжеством рожденним і ученим“ сповняє свою місію більш дипломатично: каліки дають себе обшукати, і чарка знаходиться у самого отамана. Каліки виконали над ним „заповідь велику“, закопали його по плечі в чистім полі і лишали самого (або в інших вар.: витягли йому язик, вибрали очі і т. д.), та попросившись пішли до Єрусалиму. В деяких варіантах отаман оповідає епізод з княгинєю і висловлює переконання, що то вона підложила чарку, тим не менше піддається усталеній карі. Чарку відвезено Володимирові з справозданням про покарання, — але з того часу молода княгиня захворіла хоробою недоброю — „злягла на велике гноїще“.

Каліки побували в Єрусалимі, поклонились святиням, відправили молебні, по поклону положили за покараного, і по п'яти місяцях ідуть знов повз Київ: не трапили на те саме місце, де закопали товариша, „обійшли трохи боком“, — коли ж здалека доноситься його голос. Каліки підійшли і побачили, що отаман до них рукою махає і голосом кричить; привтавшись він вискочив до них з землі, „як ясен сокол з теплого гнізда“. Разом пішли до Києва і сповістилися князеві Володимирові; князь кличе їх на обід, а про княгиню каже, що вже кілька тижнів ніхто не ходить до неї. Але чудотворець не гордує її недугою, іде до неї з князем. Тут княгиня перед усіма повинилася за покліп свій положений на невинного, і той дмухнув на неї „духом своїм святим“, поблагословив „святою рукою“ і зняв з неї хоробу.

Калікам знову справляють гостину, князь Володимир просить погостити хоч день. Але отаман виймає книжку, показує, як вони довго забавилися в дорозі, і каліки пускаються в дальшу путь.

Так кінчить повість варіант Кирші, старший і найкращий. Інші значно відхиляються від нього в формах розвязки. Так, напр., в однім каліки, сповнивши заповідь над отаманом, стратили зір і заблудили, Господь же посилає ангелів, які оздоровляють безвинно скаліченого отамана — і на тім оповідання уривається <sup>1)</sup>. В інших отамана уздоровлює св. Миколай і велить догоняти товаришів. Разом вони йдуть до Єрусалиму і назад, і в Києві оповідають князеві вину його княгині <sup>2)</sup>. В інших знов каліки йдучи бачуть свого отамана перед собою і з того здогадуються в його безвинності <sup>3)</sup>, і т. д.

Кінець кінцем всі ці відміни не мають особливого значіння супроти головної теми, що для звеличання каліків прикладає до них, чи до їх отамана, біблійну історію Йосифа прекрасного — спокушання його Пентефрівовою жінкою, і епізод з чашею, вложеною Йосифом до торби його брата Веніямина.

Оден з новітніх дослідників, О. Марков, висловив здогад, що на билині відбилася ще інша легенда — про Михайла Мніха, з єрусалимської лаври св. Сави, що потерпів через жінку якогось

<sup>1)</sup> Р. 43 = Т. 96.

<sup>2)</sup> Т. 72.

<sup>3)</sup> Он. 47.

магометанського „царя“, подібно як Йосиф через Єгиптянку. Він думає, що ця історія могла з Єрусалиму донестись на Русь „і послужила одним з джерел для автора билини“. Але що ніякої аналогії понад далеко популярнішу історію Йосифа ся легенда не приносить, то і ця гіпотеза властиво нічого не дає для роз'яснення походження билини (автор кладе натиск на вказану вище подробицю, що в багатьох варіантах страждає підотаман Михайло, а отаман Касьян „немиловистий“, виконує над ним „заповідь“, але я не рішаюсь надавати сій подробиці такого значіння).

На мій погляд, інтересніші подібності билини з західними легендами про чудесне уратованне невинно скараного палігріма тим святим, до котрого він ішов на прощу. Це дуже популярна тема, відома в великій числі варіантів власне в комбінації з мотивом підложеної чаші. Один з найстарших варіантів читається у Вінцентія з Бове (*Speculum Historiae* XIII в.): Батько і син ідуть на прощу до св. Якова до Компостелі; по дорозі, на нічлігу, корчмар, щоб поживитись їх добром підсуває їм до торби срібний кубок, в котрім давав їм пити, і потім оскаржує в крадіжці. Сина вішають—але св. Яков ратує його від смерті. Оповідання Вінцентія потім багато разів перероблювалось, і поруч сих перерібок існувало в XV—XVI в., як я сказав, багато варіантів, які часом досить близько нагадують тему билини, але в колекції підібраний Чайльдом <sup>1)</sup> не бачу, де б виступала така палігрімська дружина, як в билині.

Та головний інтерес билини полягає в кождім разі в тім, що мотиви мандрівної релігійної легенди так зручно виложено і переведено в типових формах билини, в гарно витриманій обстанові київського цікля. А в якій мірі при тім припускати чи не припускати якесь підсобне джерело крім історії Йосифа Прекрасного (котрого образ безсумнівно відбивсь на билині про калічого отамана, у котрого підчас гостини у княгині „від лица молодецького, як від сонічка красного, проміння стоять великі“), се при незвичайній популярності мотива питання трудне, і з що-йно вказаного становища таки й не має особливого значіння.

*Святі-змієборці.* Серед духовних стихів на честь різних християнських святих своєю епічною близькістю до билинних мотивів звертають на себе увагу стихи про Федора Тирянину

<sup>1)</sup> Користаю я недрукованою працею К. Грушевської, де зібрані паралелі до наших тем, даних Чайльдом.

і Юрія Хороброго, святих змівборців.<sup>1)</sup> В основі їх лежать грецькі легендарні апокрифічні житія сих малоазійських святих, звісні в ранніх словянських перекладах<sup>2)</sup>. Певними джерелами й іменнями вони так зближені до різних редакцій сих популярних стихів, що не може бути сумніву в тім, що в основі стихів лежать віршовані переповідження сих грецьких легенд: не конче, одначе, їх письменної форми, а може скорше устних переказань. Але з другого боку, сі історії в стихах прикрашені цілим рядом характеристичних епічних подробиць, спільних з билинною традицією, і дуже зближені до билинних поем трактованнем певних епічних мотивів, чи-то даних їх прототипами, грецькими легендами, чи-то притягнених при поетичнім обробленню сих грецьких легенд на східно-словянським, а може й балканським ґрунті. Образи бо сих малоазійських святих—героїв, вояків змівборців тішилися незвичайною популярністю, як в їх малоазійській вітчизні, так і в прилеглих краях, кавказьких і балканських. До них ще можна додати одного святого лицаря—Дмитра Солунського, що в нашій фольклорі, так само як і балканським, виступає як зимовий паралельний образ св. Юрія<sup>3)</sup>. Як необорні вояки вони носять епітет „анікітів“, непобідимих, і се приплітає до їх компанії ще й св. Никиту мученика. Але головню ся трійця: Юрій, Федір і Дмитрій виступає в різнородних комбінаціях в обрядах і поезії наоколо цілого Чорного моря, в старій сфері ірансько-геленістичних легенд і культів, як патрони скотарства (особливо коней), хліборобства, молодецького парубання, війни і т. д.—у нас і так само у народів закавказьких, Греків, Болгар, Волохів і Сербів.

Змівборство являється одною з найбільш яскравих прикмет сих „непереможних“, тому Веселовский дуже влучно (на жаль,

<sup>1)</sup> Головнійші праці: Кирпичниковъ, Источники нѣкоторыхъ духовныхъ стиховъ, Жур. Мин. Нар. Прос. 1877. X, його ж: Св. Георгій и Егорій Храбрый. Изслѣдованіе литературной исторіи христіанской легенды, 1879. Веселовскій, Греческій апокрифъ о св. Феодорѣ, Св. Георгій въ легендѣ, пѣснѣ и обрѣдѣ: Большой стихъ о Георгии и сказка объ Ильѣ и Змѣѣ. Разысканія въ области рус. дух. стиха, I, II і XXII. 1880-1892. Сумцовъ, Очерки исторіи южнорусскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсень, розд. 31 (1888). A. Parisotti, Il culto e le leggende di S. Giorgio (Atti de II Congr. intern. di Archiologia cristiana, Roma, 1902). А. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ въ визант. и славяно-русскихъ литературахъ, Одесса 1909.

<sup>2)</sup> Крім текстів наведених Кіріпичниковим і Веселовским кілька видано в Памятникахъ стар. рус. лит. (збірка Пипіна) і в Памятникахъ отреченной рус. лит. (збірка Тіхонравова). <sup>3)</sup> Див. в т. I с. 183 і 198.

побіжно) пригадав з цього приводу старо-іранський образ, відбитий в Шах-наме Фірдусі—богатиря Ферідуну, що бореться з Зогаком, напів-драконом, що вбив чудесну корову, яка вигодувала Ферідуну, і вхопив двох доньок Іімі <sup>1)</sup>). Можна думати, що як в легендах про дуалістичне сотворення світу, до которого ми далі прийдемо, так і в сих образах змієборства наші старі, свійські образи були підогріті не тільки церковними легендами про святих змієборців, але знайшли дальший свій розвиток завдяки й богомільським легендам, що розвивали стару іранську традицію. З цього погляду, як оден з дуже яскравих прикладів релігійно-поетичного сінкретизму (сполучення), ці легенди про святих змієборців незвичайно цікаві і варті ближшого розслідування. В них дуже характеристично об'єднуються елементи свійського натуралістичного міту з впливами релігійної легенди християнсько-візантійської й ірансько-богомільської, і з поетичними фольклорними впливами балканськими і малоазійськими. Незвичайна живучість і популярність змієборства в нашій українській фольклорі вказує на широке розповсюдження й інтенсивне оброблення цього мотиву в старій нашій епіці—дарма, що її витвори у нас здебільшого розложились і ослабли. Більш консервативна великоруська традиція і тут може віддати нам цінну прислугу, помагаючи орієнтуватися в тім, що *правдоподібно було* у нас в віках минувших.

В великоруським репертуарі є стих про Федора і два окремі стихи про Юрія: так званий „великий стих“ про його муки, і „малий“—про чудесну перемогу над змієм; в деяких варіантах великий стих на стільки розростається, притягаючи мотиви змієборства, що властиво сей розширений варіант можна рахувати за окрему редакцію.

Апокрифічне життя Федора, що послужило джерелом стиха, складається з трьох епізодів, які, з ріжними відмінами, повторяються і в стиху:

За правовірного царя Самуїла заліз воду «дракон», так що приходилось йому від часу до часу давати велику жертву—волів і баранів: дракон тоді пускав воду, і люде та худоба з того міста напувались водою. Але одного разу цар забув дати йому на час сю жертву. Трапилось се так, що цар бачив у сні, ніби на нього напав якийсь ватажок і побив його. Занепокоєний тим цар розпитував своїх князів, чи хто бачив такого ватажка. Ніхто не міг нічого сказати, і тільки воїн Федір узявся відшукати його. Дійсно, по довгих пошукуваннях він знайшов ватагу Сарацен, що заховалася в лісі; він привів її

<sup>1)</sup> Ор. с. II с. 68.



до царя, і той в ватажку пізнав власне того, що йому снувся. Утішений тим цар на радощах забув про жертву драконів, і той стримав воду. Люде і худоба зістались без води. Тоді мати Федорова, бачучи, як страждали його коні, взяла його найкращого бойового коня і повела сама до криниці, щоб його напоїти. Там дракон ухопив її і поніс до свого сховку. Федір був тоді у царя на нараді, і прийшовши до дому, довідався про пригоду від слуг. Зараз другого дня зібравсь і озброївсь, щоб їхати визволяти матір. Цар, довідавшись, спочатку відмовляв був Федора від такого небезпечного діла, коли ж той доводив, що не може полишити матери, котра стільки настраждалась його родивши,—цар поблагословив його на сей подвиг, прийняв його заповіт—поминати його першої суботи посту, й велів відправляти публічну молитву за нього. Федір добувсь до змісної печери і застав там свою мати під охороною 12 зміят і інших різних гадів, старих і малих. Перемігши молитвою перший страх, він побив їх і забрав свою матір. На те наспів сам дракон, що був на ловах тоді: він був страшний видом і привіс з собою двох зловлених хлопців. Але Федір знов таки покріпив себе молитвою, і голос йому був: „Тримайсь, Федоре, я з тобою!“ І так стяв він дракона, але той, упавши, загородив йому вихід, і вода, котру він затримував, грозила затопити Федора і його матір. Та Бог по молитві його по семи днях послав архангела і той відкрив воді дорогу, і так Федір виїшов на світ з матір'ю й виратованими хлопцями. І люде утішились виратowaniem його, і водою.

Стих зробив з цього насамперед наступ ворожого війська:

Жидівська сила прийшла на Константин-город царя Константина Самойловича. З стрілою летить від неї до міста грамотка з домаганням поединщика. Цар Константин зажурився, питає князів-бояр, гостей богатих і людей почесних, хто б поїхав проти сили жидівської. Всі мовчать, ховаються, старий за малого, аж нарешті виходить царське «чадо миле» — молодий Федір Тирон. Він просить у батька-царя благословення, коня і зброї, щоб їхати проти царя юдейського і його сили жидівської. Цар стримує його, як Володимир Михайлика: „Гей ти чадо мое миле, малий ти, розумом ще дурний, з роду тобі тільки 12 літ! в боях ти не бував, зброєю не владав, на що ти надієшся, на кого покладаєшся?“ Федір покладає на Спаса, Богородицю і на батьківське благословення. Тоді батько благословляє його. Він зброїться і перелітає через стіну звичайним богатырським способом, бється з жидівським військом кілька день і ночей, не пючи, не їдючи, з коня не зсаяючи, аж кров жидівська затопляє його по коліна, далі по пояс, по груди. Тоді він ударив списом землю, примовляючи, щоб земля пожерла сю кров і очистила дорогу до городу. Земля пожерла кров, і Федір вернувся на батьків двір—прив'язав коня і став трапезувати, нічого не передчуваючи.

Мати ж його, жалуючи коня, відв'язала його й повела над синє море (вар.: над Дунай), щоб обмити з крові і напоїти. Коли налетів лютий огненний змії, ухопив і заніс за море до печери білокам'яної, до своїх 12 зміят. Слуги дали знати Федорові, і він ледви проковтнувши, що в устах було, став убиратися ратувати матір. Бере з церкви євангеліє, зброю й іде на море. Кит риба лягла поперек моря, і він пройшов як по сухому через море, перейшов через гори до печери білокам'яної і побачив там свою матір—ссузь її дванадцять зміят. Федір поколов їх, узив мати на голову і пішов з

тим. Коли налітає змії огненний з 12 хоботами. З страху скричала його мати але Федір заспокоїв її, що є з ним зброя, і слово боже-євангеліє. Він стрілив змія і вбив його. Кров зміїна затопила його по груди, але Федір читає євангеліє і молить Бога, щоб земля розверзлась і пожерла зміїну кров. Він несе матір до дому, і цар Константин, побачивши його, скликає людей, щоб збирались до церкви й слухали молебні за його сина. Але Федір просить не служити молебнів, а поминати його на першу неділю: хто буде поминати, той визволиться від муки вічної і буде наслідником царства небесного <sup>1)</sup>).

Отже стих перетворив сонний привід в дійсний наступ ворожого війська і тим способом розвинув сей епізод в образ богатырського побоїща <sup>2)</sup>; упустив мотив залягання води змієм, що мав центральне місце в апокрифі, і затоплення водою обернув на затоплення кров'ю, звісне нам з билини про Добриню,—повторив його навіть двічі. Рядом деталей—особливо в деяких варіантах—він наблизив апокрифічну тему до свійської героїчної епіки: увів післану з стрілою грамотку (пор. корсунську облогу); Тирона—котрого в апокрифі цар називає „чадом“ чисто етикетально, він перетворив у царську дитину, богатыря-малолітка. Мати його дістала імя „Микитични“, себто всю фамілію прилучено до роду „анікітів“. Змії часом титулується „Гориничем“; введена епічна „жидівська сила“ (пор. нижче Жидовина - нахвальщика на заставі). Оповідання розмальовано ріжними загальними місцями, і так з'явилась поема дуже близька до билинного стилю—сильнійше і суцільнійше тільки закрашена релігійним, церковним елементом, ніж билини про змієборців: Добриню і Потока.

Переходимо до Георгія-Єгорія. Книжні житія оповідають про муки задані Діоклетіаном комітові Георгієві, молодому римському воякові:

Ставши християнином, навчив він християнству свого батька і став нищити поганські святощі. При об'їзді імператором країни подано йому се до відомости; імператор, викликавши Георгія, велів йому принести жертву, коли ж Георгій одмовивсь, казав його мучити, доки не покориться. Підчас сих ріжнородних лютих мук Георгій кілька разів зомлівав, так що його вважали за мертвого, потім оживав і його знову мучили. Підчас сього заінтересовалась його героїзмом жінка імператора, стала теж прихильницею християнства і була за те стята, а кінець кінцем стято й самого Георгія, з огляду, що ніяка мука не може його зломити.

<sup>1)</sup> Шість записей стиха у Безсонова Калики с. 122 дд., особливо 125 і варіанти його.

<sup>2)</sup> Веселовский з сього приводу влучно заявляє, що в мотиві сну, так популярнім в геленістичній і апокрифічній літературі, наш старий епос, очевидно, не любується.

Осібна, незалежна від сих житій повість оповідає про чудо, вчинене Георгієм над змієм—вповні анальоґічне з звісною нам уже повістю про св. Михайла з Потуки:

Георгій підчас військового походу попадає в поганську країну, де люде мусіли давати дівчат в жертву драконів, що залягав воду; жереб упав на царську доньку й її відвели на озеро до дракона. По молитві Георгія дракон упав до ніг його, і він велів царівні прив'язати його своїм поясом до коня, і так з драконом і дівчиною прийшов до міста. Там навернув усіх на християнство і по сім вернувся до дому.

Стихи, незвичайно популярні, в ряді редакцій і варіантів використовують сей апокрифічний матеріал, наближаючи до билинних тем і представляючи святого в традиційних епічних формах „Єгорія Храброго“, як вони його звуть—себто богатиря.

Деякі варіанти представляють його уродження в стилі билинного Вольги-Волха, як пізнішого патрона звірів: рух великий настав між звірям, птаством і рибою, коли на землі родивсь „могуч-богатир на ім'я Єгорій-світ храбрій“. <sup>1)</sup> Його вигляд описується тими ж чудесними казковими подробностями як дитина Дуная: в чолі у нього красне сонце, на потилиці молодий ясен місяць <sup>2)</sup>, на висках дрібні зірки качаються, за ухами білі зорі замикаються; або „по коліна ноги в чистім сребрі, по лікті руки в червонім золоті, голова у Єгорія вся жемчужна, по всім Єгорію часті зірки“. <sup>3)</sup> Місцем уродження являється часом навіть Київ, і батько Єгорія „дар стольно-київський“ <sup>4)</sup>; в інших се Єрусалим, — тим не менше ареною діяльності Єгорія стає земля Свято-Руська. Дійшовши пяти-шести років він уже став „конем владати і копієм шурмувати“. Крім нього, були у батьків ще прекрасні сестри і сини, і коли вість про се все дійшла до невільного царя Диклітіянища - Дектіянища, Деміянища-Кудреванища і под., безбожного пса-бусурманища, він вирушив на Єгоріїв город, батька його вбив, сестер і братів забрав до неволі, город знищив, а що до Єгорія самого—то тут історія роздвоюється. Одні варіанти зовсім полишають історію його мучеництва: мати з Єгорієм тікає з руїни свого города в гори-пещери, просить гору сховати її — там Єгорій виростає, розпитує про батька і вибирається на боротьбу з насильником, щоб визволити сестер і братів. <sup>5)</sup> Інші тримаються свого джерела твердше: Диклітіянище забирає в неволю з братами й сестрами й Єгорія, каже їм покинути віру свою християнську, прийняти віру латинську-бусурманську, поклонитись ідолам-кумирам. Брати й сестри Єгорія услухали, він відмовляється. Диклітіянище каже його мучити, але не беруть його ні пили жидівські, ні сокири німецькі, кати вибиваються з сил, Єгорієве тіло спіляється по всіх ранах, він співає стихи херувимські, підносить гласи архангельські. Нарешті сажав його Диклітіянище в глибокий погреб, накривав дошками залізними, засипав пісками рудожовтими, затоптує й приказує: „Не бувати Єгорієві на Святий Руси, не бачити світу білого, не чути дзвону

<sup>1)</sup> М. 24 і 89, по його словах біломорські сказителі рахують сей твір до „старин“. <sup>2)</sup> М. 89. <sup>3)</sup> Безсонов 105. <sup>4)</sup> Гр. 57 (97).

<sup>5)</sup> Се архангельські записи Маркова і Григорьєва.

колокольного, не чути співу церковного". Сидить там Єгорій тридцять літ і тоді повіяли вітри буйні від Єрусалиму, розвіяли піски рудожовті, розкидали дошки залізні (вар.: явилась Єгорієві Богородиця, обіцяла йому царство небесне). Вийшов Єгорій на Святу Русь, прийшов до Єрусалиму, побачив його руїну: нема ні старого ні малого, стоїть тільки одна церква соборна, і в ній Єгорієва мати молиться за свого сина. Він просить у неї благословення йти на Диклитіянища, відомстити йому за батька (вар.: йти по всій землі Світло-Руській, утвердити віру християнську). Мати або відразу благословляє, поучуючи, як знайти собі коня богатирського, взяти зброю і євангеліє (пор. образ Федора); або відмовляє, вказуючи на різні небезпеки (як мати Добрині і Дуки) — але Єгорій таки іде.

В дальшій історії варіанти виявляють велику різноманітність. Одні звертають особливу увагу на ті „застави“, котрі загорожують дорогу Єгорієві, так як Дуці в декотрих варіантах; інші розвивають мотив „устроєння“ Єгорієм землі Свято-Руської, що нагадує нам мотиви зв'язані з Олегом-Ольгою-Ілляю. Треті переносять центр важкості на боротьбу з Диклитіянищем, що з „глибокого змія“, як його прозиває за його ненависть до християн грецький апокриф, стає справдішнім змієм, котрого поробляє Єгорій. Коротко перейдім цікавіші поміж сими варіантами:

Застави: перша — гори толкучі, як зійдуться — ні пройти Єгорію ні проїхати; друга застава — волки їдучі; третя застава — птиці клевучі. Єгорій просить їх розійтися, розбігтися, розлетітися, і вони пропускають його. Сей простіший мотив доповняється різними подробицями: Єгорій обіцяє поставити на горах церкви соборні, і под.

Мотив застави переходить в мотив устроєння землі Святоруської і далі — утвердження віри християнської:

„Наїздить він, Георгій Хоробрий, на ліси темні, дрімучі, хоче тут проїхати, проторити — не можна йому проїхати ні подумати, і Георгій Хоробрий проглаголує: „Гей ви, ліси темні, дрімучі, заростіться по всій землі Світло-Руській, розкиньтесь по крутих горах високих, по божому велінню, по моему моленню!“ По його, Георгія Хороброго, слову-моленню заростали ліси темні по землі Світло-Руській, розкидалися ліси дрімучі по крутих горах високих.

Наїздить він, Георгій Хоробрий, на ті гори високі, на ті горби широкі, хоче тут проїхати — проторити, неможна йому проїхати ні подумати, і Георгій Хоробрий проглаголує: „Гей ви, гори високі, гей ви, горби широкі, розсиптесь, гори високі, по всій землі Світло-Руській, ставайте, горби широкі, по степах-полях зелених, по божому велінню“, і т. д. По його, Георгія, слову розсипалися гори і т. д.

Наїздить на моря глибокі, на ріки широкі і т. д. і проглаголує: „Ой ви, моря глибокі, ой ви, ріки широкі, потечіть, моря глибокі, по всій землі Світло-Руській, побіжіть, ріки широкі, від сходу до заходу!“ — По його, Георгія, слову потекли моря глибокі і т. д.

Наїздить на звірів могутих, рогатих і проглаголує: „Ой ви, звірі могуті, ой ви, звірі рогаті, заселіться по всій землі Світло-Руській, плодіться

по степах-полях без числа!“ І він заповідає всім звірям могутим, рогатим: „про вас на їжу на полях трава-мурава, на життє про вас в ріках вода студена!“ „По його, Георгієву, слову і т. д. заселялися звірі могуті по всій землі Світло-Руській, плодилися звірі могуті по степах-полях без числа — пють-їдять повелене-заповідане ним Георгієм Храбрим“.

З огляду що св. Георгій являється патроном диких звірів, розвивається часом його стріча з звірем, особливо вовками. В деяких варіантах се вовче стадо пасуть Єгорієві сестри, захоплені Диклитіянищем, здичілі в бусурманстві (в інших вони пасуть навіть стадо зміїне). Єгорій посилає їх на ріку Йордан, викупатись і очиститись від духу нечистого „от того царища самодержавнича“ <sup>1)</sup>, а вовкам наказує розбігтись по лісах, по горах, по два, по три і їсти повелення і благословення ним, Єгорієм Храбрим.

Стріча з стадом зміїним має два варіанти: раз се звичайні змії, котрим Єгорій каже розсипатись по сирій землі дрібними кусниками, і годуватись землею, і вони його слухають. В другім се змії злі, котрих Єгорій побиває, до того що кров зміїна його починає заливати, як Федора, і він подібним же способом каже землі її пожерти. Стадо зміїне нарешті перетворюється в змія, котрого Єгорій січе на дрібні частини, і сам невірний цар представляється чудо-дивом, на подобу змія, що шипить по зміїному, реве по звіриному, так що Єгорій кінь паде на землю, як від свисту Соловія-розбійника. Але Єгорій вбиває його і утврджує віру християнську.

Так сей стих в своїм розвитку поволі поповнюється мотивами змієборства, яке крім того служить спеціальною темою „малого стиха“, що з деякими епічними подробицями—але загалом далеко ближше до свого книжного джерела, оповідає визволення Єгорієм царівни від змія:

Проявляється в царстві змії; йому приходить ся давати щоденно по голові. Випадає жеребок самому цареві йти на жертву. Жінка радить йому замість себе віддати змієві «доньку немилу», що вірить в чужу віру (християнську). Дівчину вивозять над море, де її має взяти змії. Але тут їй виїждять на зустріч їздець, св. Юрій, велить дівчині слідити за хвилию на морі, сам засипає. Дівчина не може його добудитись, але будить його нарешті сльоза, що впала з її очей на його лице. Він будиться, топче змія і приводить його до повної покори—дівчина веде його на своїм поясі до городу.

Сей малий стих далеко менш популярний. Українське оброблення сеї теми, зовсім відмінне, я наведу далі. Тут подаю оден з українських варіантів великого стиха (з Чернигівщини), дуже близький до великоруських — в перекладі із деякими поправками явних помилок:

У шостому году восьмої тисячі  
При царю при Яноарію  
Жила царица Алісафія  
Родила собі аж три дочки,

Три дочки—три любимі,  
Четвертого сина світ-Єгорія,  
Світ-Єгорія (світ-прехраброго).  
З тої сторони із невірної

<sup>1)</sup> Sic! Безсонов с. 432. Як проморгала цензура?!

Наїздила віра бесурменська:  
 Наїздив царище Даймонище—  
 Він старих людей плінив-рубав,  
 Молодих людей во полон забрав,  
 Він заповнив аж три дівиці—  
 Три дівиці—рідні сестриці,  
 Четвертого сина, світ-Єгорія,  
 Світ-премудрого, світ-прехраброго.  
 Він забрав Єгорія в свою сторону,

Він почав Єгорія розпитувати:  
 «Ти скажи, Єгорій, правду-істину,  
 (Ти) якого рода, якого племені?»  
 «Змій же царище, цар-Даймонище,  
 Я тобі скажу правду істину,  
 Якого [я] рода, якого племені.  
 Я єсть рода богатирського—  
 Царя Федора—я й отрок його,  
 Матушки Софії світ премудрої.  
 (Э. Об. XII с. 168).

Що до мотива дракона, що спірає воду і вимагає за неї жертв, в українським фольклорі єсть дуже інтересні паралелі. Наведу отсе гуцульське оповідання (очевидно, дещо постилізоване вже при записи,—я дещо скорочую її і правлю на звичайну ортографію):

Як намножилося людей, що давалися дуже їдити (піддавалися Сатані), пішов Бог на вишину і вибрав собі повірницю — ж е р т в у. Вона була зроду така як чоловік. На горі високо, межи небом і землею, де вона сиділа, росли лиш афини (чорниці): жертва жила на них, від того була чиста. Бог посилав її на землю, аби вона повістувала, що діється на землі. Нераз зсилав її Бог карати людей огнем. Як Бог посилав її на землю, то вона прикидалась у гадину з крилами, а на кінці хвоста була пацьорка, що на весь світ світила. Бог зіслав її раз на землю, аби дивилася, чи моляться люди. Жертва спустилася на землю, возилась довго по-межи людей, а як зголодніла, нажерлася якоїсь мерші (стерва), що по потопі лишилася. Після того вона притяглася на гору на череві: летіти не могла, бо була дуже наїджена. Бог питає: „А що так ся забарила?“—„Я була слаба, ледви що притяглася сюди“. —„Доки сього віку, аби ся так сувала!“ З того часу не посилав її Бог на землю, бо вона вже стала нечиста: їла мершу. Але що вона довго служила Богові вірно, заставив її Бог стергти криниці з водою, відки вона рушитися не могла. Аби людей за гріхи карати, позволив Бог, аби жертва пускала лише тоді воду, як їй принесуть люди живого чоловіка: дівку чи хлопця. Як довго жертва була голодна і не діставала живого чоловіка, не пускала води; через те не ставало нераз людям води. Вони то зміркували, то кидали їй хлопця чи дівку,—доки не найшовсь такий чоловік—святиць, що її вбив, і з того часу стало багато води на землі. (Гуц. V с. 16).

Жертва тут очевидно — від „жертви“, їсти; її образ повторює звичайні риси казкового богатирського змія, котрі ми вже бачили. Гадка, що такий змій, котрого богатир-святиць убиває, з'являється з божого попусту, як кара на людей, виступає в духовних стихах теж.

*Богатир і смерть (Аніка воїн).* Сей утвір, в такий формі, як його записано в XIX в. від великоруських каліків і сказителів, і по змісту і по формі стоїть по середині між билиною і стихом. Його герой споріднений, з одної сторони, з богатирами-

нахвальщиками типа Самсона-Святогора; з формального ж боку ця тема, в нинішнім вигляді, майже стратила свою епічну обстанову і звелась на драматичний діяльог' богатиря і смерти, під впливом анальоґічних книжних творів—впливом, можливо, пізнішим і другорядним, повторним, а не первісним.<sup>1)</sup>

Ті варіанти, в яких епічний вступ більш розвинений, оповідання про Аніку (Оніку) починають з того, що був собі (звичайно без означення місця, але в однім вар. напр.: в граді Євлесі) хоробрий Аніка-воїн; багато він по землі походив, багато воєн повоював, багато покарав царів і лютих богатирів, церков поруйнував, ікон зневажив, віри християнської „облатинив“. Нарешті похвалився на пирі, що поїде до самого Єрусалиму, зруйнувати його церкву соборну.

Одн варіант натомість вкладає йому в уста иншу нечестиву похвалку в стилі Самсона-Святогора: „Коли б мені дав Господь з неба в стовбі кільце булатне—повернув би я всю землю на синє море, а синє море на сирі землю, в людях смерти б не було, і нарід би був живий“. Господеві сі слова не полюбились—посилає він апостолів на дорогу Аніки, і дві сакви кладе: одну сакву против неба, а другу против землі. Надибавши Аніка казав „добрим людям“ (апостолам) зняти сакви з дороги, аби він їх не потоптав,—ті ж назвали його за се пустохвалом. Аніка хотів сакви зсувати, потім піднести—але тільки угруз в землю, і „підорвавши своє серце“, з сідом сів назад на свого коня (Р. 256).

По сім наступає оповідання—котрим деякі варіанти просто й починають, майже без вступу, чи такі й зовсім без вступу:

Іде Аніка і надібає „чудо-чудне, диво-дивне“. В деяких варіантах (можливо під впливом того ж образу саквів на дорозі) се „чудо“ теж лежить на дорозі; в инших, і се очевидно—близших до первісного—воно їде против Аніки дорогою. Аніка питає його, хто воно. Чудо відповідає, що воно Смерть. Аніка грозиться його конем потоптати, списом сколоти, булавою вбити. Відповідає Смерть, що були богатирі й сильніші від нього: „Жив на землі сильний-могучий Святогор богатир, жив на землі сильний могучий Молофер (Олоферн) богатир, жив на землі й сильний могучий Самсон-богатир (вар.: Соловій, Єгор-Святогор, Полкан)—був над сімдесятьма землями богатир, а й ті мені, Смерти, покорилися, поклонилися“. Смерть збирається скосити Аніку, і той, зрозумівши, що воно не жарт, починає проситись: обіцяє Смерти поставити церкву, „змалювати її на іконі, поставити на престолі“—будуть туди приїздити князі і бояре й могутні богатирі, привозити золото. Обіцяє своє золото роздати по в'язницях і шпиталях. Але Смерть не хоче того. гроші

<sup>1)</sup> Тексти зібрані головню в „Піснях“ Кир'євського, також у Варенцова, Рыбникова й новіших збірниках билинних записів. Основна студія—Жданова, Изъ литературной истории был. поэзи, також С. Долговъ, Новый видъ Пренія Живота и Смерти в Труд. VIII археол. съѣзда, II, 1880, A. Croiset van der Kopp, Altrussische Übersetzungen aus dem polnischen, I. de morte prologus, 1907. В. Гнатюк, Віршована легенда про рицаря і смерть, Записки львівські т. 85 (1908). Н. Гудзія, „Преніє живота и смерти“ и новий український его списокъ (Р. Фил. Вѣст., 1910).

твої не трудові, гроші твої криваві, або „сльозові—душі твої не помога“. Вона підкошує Аніці ноги, підтинає йому руки. Аніка паде з коня, просить-ся хоч попрощатися з батьками, Смерть його не слухає і добиває Аніку. В однім варіанті тут ще прилучається мотив „немиловистої смерті“, з котрою стрінемося в стиху про Лазаря: Бог посилає ангелів виїняти Анікіну душу „не чесно, не хваляно, не радісно“, і кидають вони його душу в муку вічну.

Дуже близько до цього стиху стоїть прозова повість, незвичайно популярна в великоруських і українських землях: в рукописах XVI—XIX вв. відомо її кількадесять копій; старших досі не звісно. Деякі великоруські варіанти сеї повісти близько підходять до німецьких „діяльогів Життя і Смерти“, звісних в друках XV—XVI в. Отже висловлено було гадку, що прототипом цього „Прѣнія Живота и Смерти“ або „двоесловія“ (діяльогу), як воно зветься в найстаршій звісній відписі, був німецький образок, що представляв сей діяльог в фігурах. Пок. Жданов відшукав подібну великоруську копію, XVI в., ілюстровану двома мініатюрами: одна представляла дискутанта-богатиря в образі „дерзостнім“, перед розмовою, і в образі „унилім“—після розмови з Смертю. На другій мініатюрі виступає Смерть в образі кістяка, під її ногами побиті нею люде, як ілюстрація її слів про її всемогутність. На підставі цього Жданов поставив свою гіпотезу—взагалі прийняту в наукових кругах, що „Прѣніє“ було перерібкою німецького тексту до якогось деревориту, чи серії дереворитів (гравюр на дереві)<sup>1)</sup>. Воно з'явилося у Велико-росів (в Новгородській області, як приймають декотрі,—в тім переконанню, що запозичення з Заходу йшли через Новгород), в діяльогічній формі. Потім було перероблене на прозаїчну повість, що перейшла з півночі на Україну, а разом відбилось на повісти про нещасну стрічу богатиря з смертю, котру маємо в теперішнім стиху про Аніку—уже переробленим під впливом „Прѣнія“, що вийшло до цього стиха, виповнивши його собою і покривши раніший зміст. Дереворити з коротким текстом стиха про Аніку могли послужити таким переходом від ілюстрованих текстів „Прѣнія“ до стиха-билини про Аніку. Така гіпотеза Жданова.

<sup>1)</sup> Жданов надруковав текст „двоесловія“ з рукописи новгородської софійської бібліотеки екзemplar двох німецьких текстів, з котрими „двоесловіє“ подібне місцями до буквальної, хоч в цілості ні з одним ні з другим не покривається,—отже мусів бути хіба якийсь інший німецький варіант, з котрого мав би бути перекладений прототип „Прѣнія“. Міг він бути й старшим від того тексту кінця XV в., з котрим рівняє Жданов „двоесловіє“.



Але історія Аніки по всякій імовірності була старша. Веселовський вказав свого часу аналогічну стрічу і бій Дігеніса Акріта з Хароном, що також сумно кінчається для нього, як і для Аніки; при тім Дігеніс називав себе „Анікітом“, непобідимим, і Веселовський <sup>1)</sup>, а за ним і Жданов <sup>2)</sup> приймали, що відси пішло й ім'я Аніки (так само як і патроніміка Добрині—Никитич).—Повість про бій „непобідимого богатиря“ з смертю на їх гадку стала підставою пізнішого стиха про Аніку, потім скомбінованого з „Прѣніємъ“.

Дальші досліді вказали зовсім ясно, що гіпотетичним німецьким друком XV в. (котрого літературний німецький прототип міг бути значно старший і раніше вплинути на східно-словянські редакції) в кождім разі не можна обмежувати круг західно-європейських впливів на сю тему. Поруч аналізованих Ждановим варіантів виявились інші, котрих джерелом був латинський діалог, перероблений в польські вірші: їх переклад знайшовся в однім українським чи білоруським збірнику XVI в.

На походження українських варіантів з півночі ніщо не вказує. На Україні ця тема була дуже розповсюджена, вона служила темою народніх казок і книжних повістей, оброблялась для сценічного представлення, і правдоподібно не оден раз підпала впливам західніх оброблень сеї теми, а поруч того на ній наверстовувались і різні візантійські та переднь-азійські її варіанти (Дослідники вказали напр. аналогічні теми в арабських казках збірки „Тисяча й одна ніч“, і под.).

Жданов підніс напр. епізод української казки (з Полтавщини) про „Івана Царевича“:

На дорозі в болоті сидить баба і просить царевича, щоб він її витяг з болота. Що стане царевич підізжати, то кінь так харапудиться, хропе, та сопе, та ніздриями паше. Царевич почав бити свого коня; кінь прищурих уха, пішов. Царевич витяг ту бабу з болота. От баба та і каже царевичу: „Я не баба, я смерть!“ Тоді царевич почав прохати її. Смерть і каже царевичу „Не просись, прощайся з ким хочеш, вже тобі не животіти“. Царевич просив, просив—ні! От він зліз з коня, впав на коліна; кінь і собі впав на коліна і почали обоє плакати--обіймались і цілювались довго. Тоді смерть крикнула: „А годі вже вам плакати, царевичу вже час голову зняти“!.. Смерть зняла голову царевичу, кінь узяв труп його і віддав жінці. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> В цитованій уж статті: Отрывки византийского эпоса въ русскомъ, Вѣстникъ Евр. 1875, IV.

<sup>2)</sup> Жданов одначе тільки випадком і побіжно висловився в питанню про еволюцію сих творів. <sup>3)</sup> Рудченко I с. 99—100.

В сім епізоді, в ослабленій формі, маємо першу з двох тем: Чоловік визволяє смерть з біди, чи взагалі чим небудь їй подоблюється, а вона за те часом йому віддячується різними способами, часом навпаки—показується невдячною, і чоловік її тоді бере штукаю (мотив про замкнення, звязання смерті — чи взагалі якоїсь біди). Другий мотив: могутний, самопевний чоловік даремно пробує відпроситися від смерті. З Угорської України, з Земплинської столиці, маємо запис, де оба ці мотиви виступають ясніш:

Пани вчинили бій, хто побє, буде царем. Пішли з усіх сіл, хто з чим мав. Пішов і оден бідний стрілець. Смерть сиділа при дорозі в білій жіночій одежі і пробувала, чи знайдеться хто такий, щоб їй поклонився. Ніхто не поклонивсь, тільки той оден бідний стрілець. Вона тоді дала йому ніж і сказала, що як прийдеться йому битись, аби лиш вийняв той ніж та показав. Він так і зробив — показав ніж, і скільки було народу на тім бойовищі, всіх смерть стяла. Тоді хотіли його настановити царем, але він від того став випрошуватись. Отже приступив до нього оден багатий пан і умовився з ним, що той йому передасть своє царство, а за те буде користуватися всяким богацтвом і вигодою. Зажив він багато, а за джuru взяв собі свого молодшого брата, ще біднішого від себе. Жили багато літ з братом у всякій роскоші, коли одного разу на проході приступає до того „літиря“ (лицаря) смерть у тій же білій одежі — невидима для молодшого брата. Каже: „Літир, вернись до дому і зладь собі ослін, щоб помирати, бо вже довше не будеш жити“. Літир каже: „А який же я ніж маю коло себе? як вийму на тебе, зараз буде тобі кінець!“ — „Не робать твої ніж мені нічого!“ Зараз літиря в ребра вколола, не міг руки спустити до кешені за ножом. Побачив літир, почав смерть просити: „Смерте страпна і зубата! Даруй житте! В малярським краю що добре все мос. Візьму тебе за жінку. В кождім третім селі будемо в солодкім молоці купатись!“ — „Літир, не такі вірні просили мене: Адам і його потомки, царі і біскупи — то їм не помогло, кождий мусить умерти, до кого я прийду. Де нема смерти, — хоч би ножом на кавалки порізав, або колом забив, або сокирою порубав — не вмере. А де прийде смерть, хоч би його лиш цибухом ударив — упаде і умре. Літир! не буду тобі більше приказки приказувати! Коли не йдеш на смерть прибратися, коли не слушаєш — падай тут серед дороги і вмирай! Тут твій брат, нехай дасть знати до міста!“<sup>1)</sup>

Інший текст, з Бойківщини, обмежується другим мотивом.

Якийсь панич, зачувши, що по його ґрунті ходить смерть, іде з хлопцем подивитись на неї. Бачить: іде баба кострубата, з мітлою й рикалем. Він проти неї з шаблею, каже: „Що ти таке чудне, бридке, кострубате по моїм ґрунті ходиш?“ Взяв меч, щоб її порубати, а рука йому впала. Побачив, що вона сильніша від нього тай каже: „Ласкава пані! бачу, що ти сильна, а я багатий, а не маю жінки, — поберімся!“ А вона каже: „Ти безумний чоловіче! Ти ж знаєш, що я забираю царів, ксьондзів, біскупів! Як би я хотіла,

<sup>1)</sup> Легенди з Хітарського зб.—Записки львівські XVI с. 19.

впбрала б між ними; але я не мала чоловіка та й не буду мати". Та й тоді він з коня—пац! Впав і там його поховала. <sup>1)</sup>

Сі оповідання досить наближаються до книжних повістей, котрих маємо кілька з різних місць і в різних, досить відмінних редакціях XVII-XIX в., <sup>2)</sup> так що нема сумніву що до широкої популярності сеї повісти, з часта, очевидно, перероблюваної і доповнюваної ріжним матеріалом: історичними й літературними прикладами, поетичними образами, зачерпненими з книжної й устної літератури. Ясно, що на ґрунті сеї популярної теми, яка так сильно зачіпала моральні і соціальні почуття людини, йшов неустанний і живий обмін між устною і книжною творчістю. Епічна рамка, в котрій вона виводиться, дуже скупа, але zarazом змінна; вся вага лежить в діалогу лицаря і смерти—далеко просторійшим, ніж в великоруській повісти. От напр. промова смерти в тексті Хітарського збірника (мову модернізую злегка):

Слухай пане! Адама і Єву, прагодець ваших, до потопа, людей перших, я узяла. По потоці знову Ноя славного і синів його узяла. Авраама, Ісаака, Іакова я побрала. Був еден Самсон сильний: на всім тім світі під тим сонцем сильнішого не було, бо він сам так повідав: аби, мовить, такий майстер, аби ми колце у землю управив, аби ся не вирвало, то бим усім світом так повернув, як жорнами,—я і того узяла. Цар Давид Псалтир виложив через Духа Святого—я і того узяла. Цар Соломон був премудрий, котрий 46 літ Святая-Святих церков будував і три роки діволами робив—я і того узяла. Навходоносор, цар вавилонський, грозний був на увесь світ—то я і того узяла. Троян цар, Юліян цар, Максиміян король, Даєян король славні були—я і тих узяла з того світу. Ну ж який був цар Дарій перський, цар Пор індійський—котрі богами земними писались, то я і тих побрала. Ну ж іще—який був цар Олександр Македонський—цар над царі і всьому світу господар був, я і того узяла. Іще, чоловіче, був ачей такий витязь хоробрий Бова король—я і того узяла. Іще був ачей такий як ти витязь Бронствін король, що зайшов Салвом під зелену сторону—я і того узяла. І многих

<sup>1)</sup> Етногр. Збірн. XXXIII с. 224.

<sup>2)</sup> Першу копію видав Костомаров, Памятн. стар. рус. літ. II. 441, з ляконічною заміткою „з збірника XVII віку“. Другу, не повну, без кінця, з збірника „початку другої половини XVIII в.“, з Поділя (с. Адамівки)—Жданов с. 710. Третю, досить близьку до сеї—з збірника бібл. Осолінських, мб. XVII в., подав Макушев в журналі Мин. Нар. Пр. 1881. Новішу копію тої ж групи, з XIX в. опублікував Грінченко (Изъ усть народа, 1906). Інший варіант дає збірник першої пол. XVIII в. переховуваний в с. Хітарі Стрийського повіту і опублікований В. Гнатюком в Записках львів. т. XVI. Подібний варіант, але коротший, кілька разів був виданий в популярній бібліотеці М. Білоуса в Коломиї. Нарешті семий з ряду текст надр. Гудзія, з збірника XVIII в. бібл. Народ. Дому у Львові.

королів, царів, гетьманів потужних, інших людей різних вір і язиків, єретиків, поганих мучителів, гонителів немилосердних. Що ж тепер гадаєш з своїм німічним лицарством? і т. д.

При своїй діяльній формі ця повість дуже надавалась для сценічного представлення, і дійсно інсценізувалась в різних формах. „Інтермедія на три персони: смерть, воїн і хлопець“, видана пок. Тихонравовим, інсценірує повість в редакції дуже близькій до подільської записи, що переховалась в одному збірнику київ. духовної академії. Можливо, що ця й інші записи вже перейшли через впливи таких інсценіровань, як се здогадувався Жданов. В короткій формі розмова смерті з лицарем вийшла і до нашого вертепу, як розмова смерті з Іродом:

- Що я словеси страшаєш?  
 Разві ти мене і до днесь не знаєш?  
 Аз есм богат і славен  
 І ність нікто ми равен.  
 — Слава і богацтво прейдуть:  
 Сей коси довольно вмаху  
 І мертв уже чоловік од страху!  
 — Коси ти, бабо, траву своєю косою,  
 Не тобі, машкаро, споритись зо мною:  
 Я могуществом і силою  
 Заставлю тебе покориться  
 — Безумне, всього світа я сильній нахожуся,  
 Із начала віка нікому не клонюся;  
 Аз есмь монархия, всього світу паві,  
 Я царяца суци над всякій страни,  
 Князіє і царіє под властью моею,  
 Усіх вас я посічу косою своєю.

Порівняти з сим напр. таку мову лицаря:

Ти, смерте, шпетная і неужитал й неувидимая, що ти ся хвалиши своїм неужит(оч)ням і непристойним оружьем? Коси ти своєю косою по бо-лоту осоку (вар.: коси ти своєю косою плодъ земний, то есть траву, що на косу приналежить, биліє, кропиву), і т. д.

При незвичайній популярности сеї теми майже напевно мусимо думати, що вона ходила також в формі стиха у нас — хоч досі, скільки знаю, не опубліковано якогось тексту його. Сліди віршованої форми виступають, що правда, в деяких текстах повісти <sup>1)</sup>, але се можуть бути і останки віршованого дія-

<sup>1)</sup> Напр. в подільським тексті вид. Ждановим:

Уже бо тобі в твоєм панском дому не бувати,  
 І слуг твоїх не розряжати,  
 І палацов роскошних не видати,  
 Але на том роскошном полю лежати...

льогу. Тому трудно що небудь сказати, чи нинішні великоруські стихи про Аніку відбивають старший, спільний Україні і Великоруси прототип, чи являються спеціально великоруською переріркою такого старшого, спільного твору. Але що поетичне оброблення сеї теми у нас існувало раніше ніж в XVII в., в сім не може бути сумніву з огляду на його широке розгалуження в книжній і устній словесности.

В кождім разі питання се варте як найпильнішого розслідування.

*Голубина книга.* Ся легендарна космогонія—правдива „перлина руської біблійно-мітологічної билини“, як її характеризував колись пок. Ягіч, не звисна досі в українських варіантах, тільки в великоруських і білоруських, але тісно звязана з нашою легендою і чимало дає для освітлення її розвитку — тому прилучаю ще й її до вище розглянутих тем. На жаль, останніми десятиліттями вона була мало студійована,—не через те щоб до неї страчено інтерес, а скорше мабуть тому, що після ґрунтовних праць пок. Веселовского, переведених в 1880-90-х рр., яснійше виявилась велика скомплікованість питань, звязаних з сею складною, чи навіть „загадковою“, як висловився той же Веселовский, памяткою східне-словянської легендарної поезії.<sup>1)</sup> Для нього вона послужила центром його монументальних „Разысканій въ области русскаго духовнаго стиха“, а також деяких інших праць: з різних сторін підходив він до неї, освітлюючи то ті то інші її епізоди і мотиви, але так і не взяв в цілості під свій історично-літературний мікроскоп, і се рішило долю сеї памятки для дальших десятиліть. Те чого не відваживсь зробити сей провідник студій над східне-словянською легендою, тим менше рішались пробувати його ученики і наступники в сих студіях.

В 1880-х рр. рахувалось понад 20 записей „Книги“; я не маю можности перевести тепер скільки небудь повної стати-

---

Або: Ще постої, вельможний пане,  
Поки моєї бесіди стане:  
Поки ся думаєм бити,  
То мусимо щось говорити.

<sup>1)</sup> Важнійша література: Веселовский, Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, 1872, і Разысканія, III, IV, X (1881 і дд.). Ягіч Die christlich, mythologische Schicht in der russischen Völksepik, 1875 (Archiv т. I). В. Мочульскій, Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ, 1887. И. Ждановъ, Бесѣда трехъ святителей и Јоса Monachom, 1892 (передр. в т. I Сочиненій).

стики їх, і тому не буду й братись до цього. Найбільш визначною появою з пізнійших десятиліть на сім полі було опублікування найстаршої записи „Книги“ з збірки Кириші Данилова, що не вийшла з цензурних причин до перших видань її і була видрукована тільки в 1890-х рр., коли віднайдено наново її оригінал. Через те що ця найстарша запись зісталась незвісною науковому світові, „Книга“ стала предметом наукового дослідження тільки від опублікування її в збірці Кірэвського (1848), головний же матеріал для цього дослідження подали колекція Безсонова, де було видано (1861 р.) 16 текстів; <sup>1)</sup> разом з тим в збірнику Варенцова з'явилося 4 записи; вони зістались і потім головною підставою матеріалу.

Ці записи доволі значно різняться своїм складом. Перші частини „Книги“ я подаю (в перекладі) по тексту Кириші:

I. З початку віку животільного сотворив Бог небо з землею. Сотворив Бог Адама з Своєю, наділив поживою в світлім раю, положи в них заповідь велику: жити Адамові в світлім раю, не кушати Адамові з одного дерева — того солодкого плоду виноградного. І жив Адам у світлім раю з своєю Свою триста тридцять три роки. Спокусила змія підколотна: принесла ягоди з одного дерева. Одну ягоду скоштував Адам з Свою, і пізнали між собою тяжкий гріх — тяжкий гріх і великий блуд. Согрішав Адам у світлім раю з своєю Свою, стали вони тут в раю нагі і босі, закрили сороми долонями. Прийшли до самого Христа царя небесного, зайшли вони на Фавор гору, кричать, режуть гучним голосом: „Ти небесний царю Ісусе Христе, почув еси молитву грішних рабів твоїх! Спусти мене на землю трудну, щоб копати землю „копаруляма“, сіяти насінне першим часом.

Небесний цар, милосердний світ, спустив його на землю трудну, копав він там землю трудну копарулями і сів насінне першим часом. Виростало насінне другим часом. Вижилав він насінне—третім часом. Від своїх трудів став він ситий, обувався. І від того покоління Адамового пішли християне (селяне) православні по всій землі Свято-Руській.

Живучи Адам постарівся, постарівся—переставився, свята голова погребена, а по тій потоці по Ноевій на тій горі Сіонській, коло голови святої Адамової виростало дерево кипарисове. А до того дерева кипарисового випадала книга „голубиня“. — З небес та книга випала, в довжину та книга сорок пядь, впоперек та книга двадцять пядь, в-глубшки та книга тридцять пядь.

II. А на ту гору Сіонську збиралося, з'їздилося сорок царів з царевичем, сорок королів з королевичем, сорок калік з калікою, і могуті сильні багатирі—в оден круг становились. Заговорив Волоотомон цар Волоотомонович: „Сорок царів з царевичем, сорок королів з королевичем і сорок калік з калікою, і всі сильні могуті багатирі буть чолом і поклоняються цареві Давидові Єсеевичеві: Ти премудрий цар Давид Єсеевич! підійми ти книгу

<sup>1)</sup> Вони нижче значаться буквою Б, цифра означає число сеї збірки.

голубину, розпечатай, і переглянь, і прочитай: від чого зачався наш білий світ? від чого зачалось сонце праведне? від чого зачався ясен місяць? від чого зачалась зоря ранішня і вечірня? від чого зачалася темна ніч? від чого зачалися часті звізди? -

Проговорив премудрий цар Давид Єсеевич: „Гей ви сорок царів з царевичем, сорок королів з королевичем, і ви, сорок калік з калікою, і ви сильні могуті багатирі! Голубина книга не мала! Голубина книга велика! в довжину книга на сорок пядь, в поперек та книга на двадцять пядь, вглубшки та книга на тридцять пядь! На руках держати ту книгу не вдержати, читати (ту книгу) не прочитати! Скажу я вам з своєї пам'яті старої:

Білий світ від лица божого. Совце праведне від очей його. Ясний місяць від темячка. Темна ніч від затилочка. Заря утренья і вечірня від брів божих. Часті звізди від кучерів божих.

III. Всі сорок царів з царевичем поклонились, і сорок королів з королевичем бють чолом, і сорок калік з калікою, і всі сильні могуті багатирі. Говорить Волотмоя цар Волотомонович: Ти перемудрий царю, Давид Єсеевич! ти скажи, пожалуй (будь ласкав) з своєї пам'яті стародавньої: Котрий цар над царями цар? Котре море всім морям батько? Котра риба всім \*рибам мати? І котра гора всім горам мати, і котра ріка всім рікам мати, і котра птиця всім птицям мати, і котрий звір всім звірям батько, і котра трава всім травам мати, і котрий город всім городам батько?

І говорить премудрий цар Давид Єсеевич: Небесний цар над царями цар—то Ісус Христос.

Окиян море всім морям батько. Чому він всім морям батько? Тому він всім морям батько—всі моря з нього випали і всі ріки йому покорились.

А кит риба всім риbam мати. Чому кит риба всім риbam мати? Тому кит риба всім риbam мати: на семи китах земля заснована.

Єрдань ріка всім рікам мати. Чому Єрдань ріка рікам мати? Хрестивсь у ній сам Ісус Христос.

Сіонська гора всім горам мати. Ростуть дерева кипарисові, а береться сіра по всіх церквах замість ладану.

Кипарис дерево всім деревам батько. На нім розп'ят був сам Ісус Христос, небесний цар.

Мать Божа плакала, плакун-травою утиралася — тому плакун-трава всім травам мати.

Однорог звір всім звірям батько. Ходить він під землею, не здержуть його ні гори кам'яні, ані ті ріки бистрі. Коли вийде він з сирої землі та шукає собі супротивника—лютого льва звіря, зішлись вони зі львом в чистім полі, почали вони, звірі, битись, хочеться їм царями бути, над усіми звірями перевагу взяти. ...

Ширший вступ Кирші (I), що належить легенді про хрестне дерево, в інших записах, XIX віку, зводиться до зовсім короткого заспіву, до простої локалізації повісти: на горі Фаворській (вар. Сіонській), коло хреста ливанського (Ливанидова), при голові Адамовій; так в коротких словах означається те, що ширше оповідає вступ Кирші.—

З-під східньої сторіночки уставала туча грізна, страховита. З тої тучі грізної на ту гору на Фаворську, до чудного хреста животворящего, до латиря білого каменя, до святої голови Адамової, випадала Книга Голубиная (Б. 80). Або: Коло святого города Єрусалима, коло дуба Маврійського, коло чудного хреста Леванидового, при святій голові Адамовій (Б. 89).

Натомість ширше розвинені в деяких записах сі дві серії питань-відповідей, що становлять основу твору: про походження речей (космогонія—II частина твору) і про найважливіші речі в кожній категорії (питання про першинство—III частина) твору:

II. До того царя премудрого Давида Євсеевича проговорить Володимер князь Володимерович: „Гей ти, премудрий цар, Давиде Євсеевичу, прочитай нам книгу Голубиную, розповідж нам про білий світ: від чого почавсь у нас білий світ, від чого почалось сонце красне, від чого у нас молод-світел місець, від чого у нас часті звізди, від чого у нас вітри буйні, від чого у нас ум-розум, від чого у нас наші помисли, від чого у нас мир-нарід, від чого у нас тіла наші, від чого у нас кости міцні, від чого у нас кров-руда наша? Б. 86.

У нас білий світ від Господа—самого Христа царя небесного, сонце красне від лица божого, молод-світел місець від грудей божих, ночі темні від думок господніх, зорі ранішні від очей господніх, вітри буйні від Святого Духа. (Громи пішли від голосів господніх, дощі сильні від мислей господніх, дощі дрібні від сліз божих). Б. 80 і 92.

У нас ум-розум від самого Христа, наші помисли від обляків небесних, мир-нарід божий від Адамія, кости міцні від каменя, тіла наші від сирої землі, кров-руда наша від Чорного моря (себто Чорного—Червоного)

В кількох текстах до сього прилучається ще походження соціальних верств:

Від чого у нас царі пішли, від чого зачались князі-боляре, від чого крестьяне православні?

Від того у нас царі пішли—від святої голови Адамової. Від того зачались князі-боляре—від святих мощей Адамових. Від того крестьяне православні—від святого коліна Адамового. Від того ж почавсь і женський рід (Б. 80 і 81).

Походження самої Голубиної Книги при тім описується так:

Писав сю книгу сам Ісус Христос, читав сю книгу сам Ісая пророк (вар. Іван Богослов); читав він книгу рівно три роки, прочитав з книги рівно три листи.

Друга серія питань-відповідей: про першинство різних річей (III част.), відмінюється далеко більше;—я виберу кілька інтересніших варіантів, поминаючи тавтологічні повторення:

III. У нас білий цар над царем цар—він прийняв віру хрещену, християнську, вірує єдиний Трійці нероздільній (стоїть за дім Богородиці, всі роди йому поклонились, всі язики покорились, область його превелика над усею землею).

Свято-Русь-земля всім землям мати—на ній будують церкви апостольські, богомольні, пресвященні, вони моляться та Богові розп'ятому, Христові цареві небесному.



Єрусалим город всім городам мати—він стоїть посередині світу білого (в нім пуп землі). В святім городі Єрусалимі стоїть церква соборна (собор-церква) святої святих Богородиці. Висить (в ній) на воздухах гробниця білокам'яна, спочивають ризи самого Христа (фіміям, ладан поруч куряться, свічі горять неугасимі).

Собор Церква всім церквам мати—родивсь у ній сам Ісус Христос, животворящий хрест.

Єрдань-ріка всім рікам мати—охрестивсь у ній сам Ісус Христос, небесний цар, з силами небесними, з святим Іваном Хрестителем (купавсь в матери Єрдань-ріці з усею силою небесною, з грізними херувимами, з страшними серафімами, з Петром, Іоаном, Яковом <sup>1)</sup>), з дванадцятьма апостолами.

Фавор-гора всім горам мати: преобразивсь на ній сам Ісус Христос, з силою небесною, з дванадцятьма апостолами, вчинив славу перед учениками своїми, показав кому мука, кому рай буде.

Захабур гора всім горам батько — Ісус Христос преобразивсь на ній, преобразивсь—і на розп'ятті був: текла руда (кров) по коріннячку, з його руди кора виросла, брали кору по всім попам і посвічали по всім церквам і церковкам <sup>2)</sup>).

Голова головам мати—голова Адамова, бо як Жиди Христа розпинали на лобнім місті, поставили хрест на святій голові Адамовій.

Кипарис-дерево всім деревам мати (зветься: дерево преблаженне) на тім дереві кипарисі об'явився нам животворящий хрест, розп'ятий був сам Ісус Христос, розпинали його Жиди з Пилатами, розливали кров неповинну, пішов від нього (кипариса) святий дух і ладан (вар.: Деревам дерево-мати кипарис, півг і кедр: як робили церкву, Свята Святих, на т'яблі (дошки) дерево не годилось, лежало на 'паперти' церковній, а пригодилося на хрест і розп'яте самому Христу).

Плакун-трава всім травам мати: пресвята мати Богородиця коло того дерева довго мучилась, ронила сльози з ясних очей на сиру мати-землю, з її сльозок трава виросла (вар.: коли Жиди Христа на розп'яте повели, святу кров його пролили, побачили мати-Богородиця, ходила, гуляла, ридала, ронила сльози на матір сиру-землю). З того коріння плакунового ріжуть чудні хрести, носять (їх) старці-ченці і мужі благовірні, тим спасаються <sup>3)</sup>).

Океан-море всім морям мати — посеред моря Океанського виходила (вар.: виходить раз на рік) церква соборна святого Климента попа (такі) римського. На церкві бані морморяні, хрести золоті. В тій церкві соборній стоїть на воздухах гробниця біло-кам'яна, припочивають мощі попа Климента римського (н.: в святій церкві соборній з'явилися книги самого Христа). З тої церкви соборної виходила цариця небесна (Богородиця): в Океані-морі уми-

<sup>1)</sup> Се імена з історії преображення: сі два образи—хрещення і преображення міняються своїми подробицями в різних варіантах дуже широко.

<sup>2)</sup> Сполучені образи розп'яття і преображення, Голгофти і Фавора, преображення—з історією крові Христової, що потекла на голову Адамову.

<sup>3)</sup> Пок. Сумцов висловив був свого часу гадку, що „жемчужна трава“, котру, „зродила Чорна гора“ в нашій колядці, відповідає плакун-траві Голубиної Книги і сльозам Богородиці Давида Паломника (Етногр. Об. III, 118). Але я думаю, що се пілком випадкове зближення.

валася, на собор-церкву Богові молилася. Обкинуло те море наоколо всю землю, обійшло наоколо вселенної—всього білого світу, в нім—Океані—пуп морський; всі ріки, всі моря до Океан-моря збігалися, Океан-морю поклонилися і з нього нікуди не виходили.

Ільмень озеро всім озерам мати—стоїть Ільмень коло Єрусалима, з того Ільменя-озера протекла-пройшла мати Єрдань ріка <sup>1)</sup>.

Білий Латир-камінь всім камням батько, (на нім) спочивав Ісус Христос з дванадцятьма апостолами, укріпив віру християнську на камені, розпускав книги по всій землі—розпускали Книгу Голубиную. (Вар.: З-під каменя білого Латирия потекли ріки бистрі по всій землі, по всій вселенній, всьому мирові на здоровле, на прогოდунанне. Лежить він серед моря спнього, їдуть морем багато корабельщиків, коло того каменя спиняються, беруть з нього багато знадобу, посилають по всьому світу білому <sup>2)</sup>).

Кит-риба всім рибам мати—на трьох китах-рибах основана мати сира-земля (а на тридцяти малах). Стоїть кит-риб не ворухнеться, коли ж кит-риба рухнеться, тоді мати сира-земля повернеться, тоді білий світ скінчиться: кит-риба заграє, сине море схвилюється, весь мир-народ жажнеться, буде время послідне. Основана земля Святим Духом, тримається словом божим <sup>3)</sup>.

Страфіль-птиця <sup>4)</sup> всім птицям мати—живе на Океан-морі на білих камені (держить білий світ під правим крилом), плід плодить в синє море, і Богові молиться за сине море. Як ся птиця стрепенеться, все сине море схвилюється, топить кораблі гостей, з товарами дорогочінними. (Як Страфіль стрепенеться в другій годині о півночі, співають півні по всій землі, розвиднається тоді по всій землі).

Індрик (одноріг) - звір всім звірям батько — живе він за Океаном-морем, ходить він по-під землею <sup>5)</sup> (вар.: рогом проходить по-під землею) — куди хоче йде по-під землею, як сонічко по-під небом, проходить через гори білокамні, прочищає джерела і проточини, пускає джерела на всю землю. Коли сей звір поворухнеться, заграють усі джерела підземні (всі святі гори схвилюються, всі земні звірі йому поклоняться).

Нарешті в кількох варіантах: Псалтир книга всім книгам мати, в довжину книга на сорок сажнів, в шир та книги двадцять сажнів, втовшки

<sup>1)</sup> Отже се Тіверіядське озеро що виступає в космогонічних легендах (нижче).

<sup>2)</sup> Як бачимо, тут сполучено кілька зовсім різних образів, останнє мабуть належить до електра-янтара (бурштину). (Толкування сього слова взагалі має чималу літературу, тим більш що є для нього суголосна назва міста Алатирия на Московщині).

<sup>3)</sup> Сі толкування—на чім тримається земля, двох різних категорій, виступають в тих самих текстах: се вказує на їх скомбінований характер.

<sup>4)</sup> Грецьке струє, струсь, страус. В спеціальній студії (Къ вопросу о птицѣ страфилѣ, Ж. М. Н. П. 1890, VII), пок. Кіріпчіников старавсь розплати густий моток мотивів, стягнених в сім образі—основою його він уважав космогонічних дуалістичних птахів (див. нижче), а між варіантами сього образу вказував на укр. „морського півня“, що своїм голосом будить всіх півнів і проганяє нечисту силу.

<sup>5)</sup> Вар. (паралель з страфіль-птицею): живе він в Святій горі (Сіон, Фавор, Афон-горі), не ієсть у Святій горі, дітей виводить у Святій горі, і Богові молиться за Святую гору.

книга десять сажнів, читати ту книгу не прочитати, в руках тримати не утримати (вар.: Читав ту книгу сам Ісус Христос, читав він книгу рівно три роки, прочитав з книги рівно три листи). Поминаються (в ній) праведних родителі. Се, як бачимо, дублет Голубиної Книги, пор. вище с. 248, 250

Поза сими питаннями-відповідями, що становлять, як я сказав уже, основу „Книги“ і повторяються в різних розмірах у всіх її текстах, в деяких оповідаються ще два сні. Оден—більш розповсюджений (міститься в переважній більшості текстів), і для нас інтересніший, символічно представляє боротьбу Правди і Кривди в світі:

IV. Проговорить Володимир князь: „Гей, же ти, премудрий цар Давид (Сесвич, одгадай мені премудрий сон! Сеї ночі мені мало спалось, багато в сні привиділось. Наче б з тої сторони східньої і з другої—полуденної ніби два звірі збиралися, два люті збігалися, між собою дерлись-билися. Оден одного подолати хоче.

Вар.: Вчора раннім раном з далекого чистого поля сходилися два заяці, оден сіренький, другий біленький, билися між собою, сірий білого подужав, білий пішов в чисте поле, сірий пішов в темні ліси. (Інший варіант: Наче б то два молодики сходилися, билися й рубалися).

Відповів премудрий цар Давид Ссеевич: „Се не два звірі сходилися, не два люті збігалися: сходилась се Правда з Кривдою, між собою бились-дерлись, Кривда Правду подолати хоче. (Кривда Правду ніби перемогла, Кривда Правду переспорила, сірий (заяць) білого подолів, або: Правда Кривду переможила.)<sup>1)</sup> Правда від Кривди відступилася, Правда вся на небеса пішла, а Кривда вся пішла по всій землі, по всій землі Свято-Руській, по всьому народові християнському. (Через те у нас в мирі правди нема, стали беззаконства великі). Від Кривди земля захиталася, весь нарід від того схвилювався, від Кривди став нарід неправильний, злопам'ятний, оден одного обмануть хоче, оден другого зісти хочуть. Через те в народі Правди не стало, через наше велике прогрішення, за блудне беззаконне, від нині і до віку.

Вар.: В останньому часі—при восьмій то буде тисячі, Правда буде взята Богом з землі на небо, а Кривда піде по всій землі, по всій вселенній, по всім християнам православним, оселиться в тайні серця—від того піде велике беззаконне (Б. 80).

Хто стане жити правдою, той причаєний буде до Господа, та душа наслідуює собі царство небесне і спасеться від злої муки вічної. А хто буде жити Кривдою, той відчаєний буде від Господа, засуджений на муки вічні, того душа не наслідуює собі царства небесного.

Се тлумачення переходить у закінчення „Книги“, бо сон сей міститься при кінці її. Але в двох текстах наступає ще другий сон Володомана-Володимира:

<sup>1)</sup> В одних текстах білий заяць поборює сірого, Правда Кривду, в інших навпаки, в деяких сеї подробиці нема, але результат все той сам: Правда йде на небо, Кривда зістається на землі, а се логічно вказує на перемогу Кривди.

Мені, царю Волоотоманові, мало снилось, багато в сні виділось. Наче б у моїм зеленому саді виростало дерево сахарне, з далекого чистого поля прилітала пташечка малесенька, сідала на деревце сахарне, розпускала піря до сирій землі.

Цар Давид толкує, що се дерево означає: родиться у цариці донька Соломоніда, а мала пташка—син Соломон, що родиться у Давидовій жінки, і за тридцять літ вони поженяться між собою. Епізод сей, не розвинений далі, закінчує „Книгу“ в сих текстах.

Як бачимо вже з сього, „Книга“ містить матеріал дуже різнородний і носить явні сліди довгого розвитку. Деякі епізоди явно пізнійші—такі напр. похвали „білому цареві“ і виводи царського походження окремо від княжого. Ясно, що білий цар заступив собою, в період московського царослав'я, місто небесного царя, Ісуса Христа (що стоїть в записи Кирші), а царський, княжий і боярський рід з'явилися як ампліфікація єдиного „покоління Адамового“. З другого боку вказівка на кінець „семої тисячі літ“ в епізоді про Правду і Кривду, стоїть, очевидно, в зв'язку з тими страхами перед кінцем світу, що поширилися в другій пол. XV віку, з огляду на наближення до кінця семої тисячі тодішнього числення <sup>1)</sup>). При тім вона стилістично являється явним додатком до старшої редакції сього епізоду, — отже свідчить про старше походження самого епізоду (сну). Сей же сам сон очевидно являється одною з новітніх складових частей „Книги“. Сама „Книга, очевидно, значно старша від нього, але як?

Коли в наукових кругах вперше познайомились і заінтересувались „Книгою“, се були часи особливого захоплення індо-європейською мітольоґією, і в космогонії „Книги“, в самім образі її, розуміється, побачили відбиття народніх мітольоґічних понять, які корінилися в мітольоґії індо-європейській—такі були перші інтерпретації Надєждіна, Афанасьєва, Буслаєва. Одначе скоро той же сам Буслаєв звернув увагу на літературні паралелі „Книги“, особливо на „Бесіду трьох святителів“, і признав книгу поетичним обробленням сього апокрифа, з додатком різних інших матеріалів напр. західно-європейських „бестіаріїв“, оповідань про звірят). В сім напрямі пішли потім інші дослідники, випускаючи безпосередні літературні запозичення, а мож-

---

<sup>1)</sup> Цікаву паралель містить псковська літопись, зложена в XVI в. З приводу одібрання у Пскова його старої самотійности, літописець зауважає: „у намістників (московських) та їх тивунів і у дяків великого князя правда їх, крестне цілування, полетіла на небо, а кривда почала ходити, і багато було від них лиха“ (Пол. собр. рус. лѣт. IV с. 282).

ливі відгомони народної до-християнської мітології відсуюваючи на далекий плян, так що тепер ся мітологічна під-основа властиво не грає вже ніякої ролі в інтерпретації „Книги“. Весь її зміст, очевидно, зачерпнений з християнської, переважно апокрифічної літератури, і дискусія можлива лише над тим, де саме шукати найблизших, безпосередніх джерел різних епізодів „Книги“ та як представляти собі процес їх перерібки?

Тіхонравов, і за ним ще більше Веселовский, вважаючи, видко, на ту особливу роль, яку грає в „Книзі“ Фавор-гора <sup>1)</sup>, висловили здогад, що першим джерелом її були „Запитання Іоанна Богослова на горі Фаворській“ — так називається одна з апокрифічних апокаліпс <sup>2)</sup>. Веселовский вважав її словянською перерібкою богомильської „Книги св. Іоана“, і саму Голубину Книгу — також богомильським твором. Одначе на се справедливо було завважено, що сей апокриф, виключно говорячи про послідні часи, має тільки досить далекі аналогії і з богомильським св. Іоанном і з Голубиною Книгою, а питання-відповіді, що становлять головний зміст Голубиної Книги, мають таки близшу аналогію з „Бесідою трьох святих“<sup>3)</sup>, вказаною Буслаєвим.

Досліди переведені над сим твором в 1890-х рр. <sup>3)</sup> виявили доволі ясно історію сього апокрифа. Перед усім вияснили його окремішність від старшого твору—„Питань-Відповідей“ Григорія Богослова і Василя, з котрим його нераз брали в суміш за одно. Сей останній твір, чисто догматичний і правовірний, дуже рано став звісним на словянським ґрунті (міститься в зборнику Святослава 1073 р.), і мабуть ще на грецьким ґрунті послужив взірцем для „Бесіди трьох святих“—твору більш склад-

<sup>1)</sup> В деяких варіантах Голубина Книга і „встала на Фавор-гору“: але в записи Кирті, котра зіставалась незвісною в 1870-80 рр., а я їй надаю особливе значінне в питаннях про старшу редакцію Гол. Книги, ся Книга леде не на Фавор-горі, а на горі Сіонській, і ся гора тут грає найбільшу роль.

<sup>2)</sup> Словянські тексти його в Памятн. отреч. літер. Тіхонравова II с. 171 дд. Старший текст, XV в., має заголовок: „Слово св. Іоанна Богослова о пришествіи Господня“, і починається словами: „По възнесеніи Господа нашего Іс. Христа аз Іоаннъ вшедшу ми на гору Фаворскую и на ней причистое тѣло свое и божество свое показа нам“...

<sup>3)</sup> Архангельскій, Творенія отцовъ церкви въ древн-рус. литературѣ, 1989. Красносельцевъ, Къ вопросу о греческихъ источникахъ „Бесѣды трехъ святителей“, 1890, і Еще по вопросу объ источникахъ „Бес. трехъ св.“ 1891. Ждановъ, Бесѣда трехъ святителей, як вище.

ного і різноманітного. Поруч питань чисто догматичних, аналогічних з попереднім твором, Бесіда містила різні питання куріозні, і відповіді, більш або менш фантастичні, черпалися з різних апокрифічних творів, або були простою грою дотепу. З дальшим розвоєм цього твору, що потягнувся аж до найновіших часів в різних редакціях—візантійських, словянських і західно-європейських, власне ся друга категорія питань розвинулась коштом першої—догматичної. Відповіді переходили в символіку, загадки, анекдоти <sup>1)</sup>, будили цікавість і давали початок до нових вигадок, так що сей матеріал відновлявся неустанно <sup>2)</sup>. Деякі (болгарські) варіанти „Бесіди“ мають доволі виразну еретичу, дуалістичну закрутку, хоч в початках своїх сей апокриф мав, мабуть, теж характер правдивий, і не заборонявся православною ієрархією. В пізнійших індексах (починаючи від Номоканона XIV в., Погродінської колекції) він зветься вже твором еретичим і в ряді інших надається болгарському попові Бремїї, що вважався основоположником болгарського богомилства.

Рамцями, в котрих випроваджений був сей матеріал в Голубиній Книзі, послужила легенда про хрестне дерево. Найбільш виразно се видно на варіанті Кирші, і в різних місцях Книги стрічаються різні запозичення з цього незвичайно популярного легендарного циклу; котрим ми займемося низче.

Не так очевидно, але кінець кінцем теж доволі ясно представляється й походження інсценіровання питань-відповідей в формі діяльогу царя Давида і другого персонажа, що носить імя царя Волотомана (варіанти: Волот, Волотомар, Волотоман, Володумер, Малодумер, Молотомин, Антоломан), а свідками являються, часом названі поіменно з числа присутних сорока царів, цар Константин, Ісай, Василь Акульєвич.

Розуміється, імя Володимира тут з'явилося під впливами билин Володимирового циклу. Але що треба вважати первісним іменем, се не так легко рішити. Старші дослідники виходили від імени Волота-Велета, бачили тут мітологічну постать. Жданов,

<sup>1)</sup> От напр. кілька прикладів: „Хто не родивсь, а умер?“ „Хто родивсь, а не умер?“ Хто впав, а не зотлів?“ Відповідь: Адам, Ілля, жінка Лотова. Хто родився бородатим перше від Адама? Козел.

Водяний замок, деревляний ключ—заяць утік, а ловець утоп, Мойсей палицею розділив море і потопив фараона, і под.

<sup>2)</sup> Одним з пізнійших оброблень цього матеріалу на українським схолястичнім ґрунті був напр. твір п. в. Бенкет Духовний, з котрим познайомимось на своїм місці.

приймаючи сю форму, дав инше походження сьому образowi: він думав, що „волот“—се нове означення „мудрого кентавра“ (Китовраса), з котрим обмінюється питаннями Соломон — отже бесіда Голубиної Книги являється відбиттям Соломонових діпут (див. низче). Пок. Ягіч натомість висловив здогад (прийнятий і Веселовским), що в основі лежить тут імя Птолемея. Дійсно, в однім з варіантів „Бесіди Єрусалимської“ він носить се імя „Втолмей“<sup>1)</sup>, тільки зістається неясним, як міг Птолмей сюди попасти. Можливо, що імя з'явилося тут випадково і неорганічно, бо головну ролю грає завжди Давид, як речник „глибинної“ премудрости. Подана тут характеристика Псалтири, описаної подібними ж рисами що й Голубина Книга (вище с. 252-3), дає зрозуміти, чому Давид завдячує таку ролю. Псалтир в старій книжності толкується, як „Глибина премудрости великомудрого царя Давида“<sup>2)</sup>. Отже „Голубина“, або правильніше „Глубинна“ книга (чи „Глубина-Книга“) се премудрість царя Давида, висловлена ним почасті в Псалтири, почасті в сій другій книзі, так сказати—новім виданню Псалтири, проголошенім на Сіонській горі, коло Адамової голови, перед царями, королями і богатирями, попами і діяконами (в деяких варіантах)—і тими каліками, котрі беруть своїм завданням популяризацію сеї глибинної, темної мудрости, укриваної від людей офіційальною церквою! Інсценовання, треба признати, дуже влучне, і оскільки показують дотеперішні пошукування в світовій літературі—може й оригінальне, бо звісне тільки на східно-словянським ґрунті.

Епізод про Правду і Кривду, котрим закінчується „Книга“ в більшості редакцій, безсумнівно пізніш до них доданий, прилучає тему, часто трактовану в формі загадки. Напр. у „Снах Шахаіші“, здавна звісних на Руси<sup>3)</sup>, цар бачить у сні золотий стовп від землі до неба, на стовпі голуб; стовп упав, голуб полетів на небо, на його місце прилетів ворон, став дьзо-

<sup>1)</sup> Рибніков I с. 316.

<sup>2)</sup> Цитати у Мочульського, с. 49. На звязок Голуб. Книги з Псалтирю (і апокаліпсом Івана Богослава) вказав свого часу Ягіч, в цитованій праці; сьому поглядowi притакнув потім Мочульський, а за посереднє огниво прийняв „Глубину“ як назву тої ж „Бесіди трьох святителів“. Сей заголовок приходить в старших індексах між дозволеними книгами, і Мочульський думав, що се було назва „Бесіди“: він вказує на оден збірник новішого письма, де міститься „Бесіда“, а на обгортці збірника напись: „Глубина“.

<sup>3)</sup> Див. в т. II с. 44.

бати золото, позбігались звірі, єхидни і змії—се толкується, що правди не стало, починається усобиця, неправда і всяка нужда <sup>1)</sup>.

В „Соломонових судах“ включених до Палей, оповідається про таку загадку задану Соломонові: „Стоїть щит, а на щиті заяць; прилетів сокіл, взяв зайця, і тут сіла сова“. Біс, що служить Соломонові, поясняє сей образ: Щит—земля, заяць на щиті—Правда, сокіл узяв зайця—взяв ангел Правду на небо, а тут сіла сова, себ-то Кривда: Правду взято на небо, а на землі зісталася Кривда <sup>2)</sup>.

В скороченій формі ся загадка вийшла і до „Бесіди трьох святих“<sup>3)</sup>, в варіантах ближших і дальших до сього оповідання. Через неї, чи безпосереднє сей образ вийшов до Голубиної Книги, оброблений в формі морального закінчення і поучення тими каліками, що переробляли і розширяли книгу. Потім до сього прилучено ще оден епізод, в формі загадки, з Соломонового циклю—сон про дерево. Символіка його в нинішніх варіантах Гол. Книги притемнилась, але в „Бесіді Брусалимській“—книжній парафразі Голубиної Книги, що розпочинає власне сим сном діялог Волота Волотовича з Давидом Єсєвичом, і в деяких варіантах „Бесіди трьох святих“, лишилися сліди якоїсь ширшої символіки сього дерева: чи то загальної, чи то приложеної спеціально до „землі Свято-Руської“ (Київа).—Від тої сторони східної виходить промінь сонця красного, освітить всю землю Свято-Руську—буде на Русі город Брусалим головний, в тім городі церква соборна премудрости божої з 70 верхами“ <sup>3)</sup>. Сей другий образ в шевіснім початку, може бути—служив паралелею до попереднього сна: боротьби Правди і Кривди.

Начеркнувши отак в можливій короткості сю історію походження пам'ятки, на скільки її можна тепер собі уявити, я ще коротше спинюсь на її зв'язках з українською легендою, відкладаючи деякі спеціальні питання на пізнійше—до перегляду поодиноких українських тем. Як я вже зазначив, українських варіантів Гол. Книги досі не звісно, але думаю, трудно сумніватися в тім, що в своїм архетипі сей твір був зв'язний на Україні, і навіть там таки перейшов перші стадії свого одомаш-

<sup>1)</sup> Сухомлиновъ, О передаваніяхъ въ древне-русской лѣтописи, Сборникъ т. 85. с. 252. Веселовскій, Слово о двѣнадцати снахъ Шахнаши с. 5 дд. <sup>2)</sup> Памяти. отреченной литературы I с. 269.

<sup>3)</sup> Памятники стар. рус. литературы, III с. 307. Пор. ще деякі вказівки у Мочульського с. 221. дд.



нення в Східній Європі,—як що був з основи своїй принесений уже готовим тими гіпотетичними богомільськими проповідниками <sup>1)</sup>).

Ті головні елементи, з котрих зложились Голуб. Книга нинішнього складу—легенда про хрестне дерево (з виразними слідами дуалістичної ідеї), Соломонова легенда і питання-відповіді, заховалися в українській усній традиції в дуже показних останках. Ми далі стрінемося з ними. Епізод про Правду і Кривду, в оригінальній новійшій перерібці, став одною з перлин сучасного релігійно-моралістичного українського репертуару, і ми будемо ще мати нагоду говорити про її звязок з Голубиною Книгою.

Тут я ще хочу вказати на Климентову легенду, вплетену до її питань-відповідей: до оповідання про Океан-море, що раз до року відкриває вірним підводну церкву, де спочиває тіло святого Климента. Ми знаємо сю легенду (III с. 107). В Великокоруських землях вона ніде не мала спеціальних опорних точок, і те що в неї заціліло в великоруській релігійній поезії, по всій очевидности було принесене сюди з Києва, де Климентова легенда, навпаки, культивувалась, як ми вже знаємо, дуже започадливо поколіннями клиру св. Богородиці Десятинної, в котрій спочивали мощі Климента-папи, принесені з Корсуня. Климентові чуда популяризувались тут при всяких святочних okazіях, і легенда про підводну церкву Климента, де спочивало його тіло, належала до найбільш популярних Десятинних історій. Тому для мене сей епізод Голубиної Книги служить одним з найбільш проречистих свідoctв її звязку з перед-татарським Києвом.

Михайлин-оборонець Києва і билинні паралелі сеї теми. Тема ся звертала на себе особливу увагу, і вона її варта з ріжних поглядів. Інтересувались нею головно тому, що се старо-київська тема, яка виїмково добре переховалася в українській традиції. Через се вона служила одним з популярніших аргументів турбильности нинішньої української людности в старім Києві, і при-

<sup>1)</sup> В житті Авраамія Смоленського, писанім в XIII в. одним його учеником, оповідається, що вороги Авраамія закидали йому, що він еретик і читає „голубинныя книги“. Се можна справді вважати за слід існування коли не нинішньої „Голубиної Книги“, то її прототипа—при кінці XII в. або в початках XIII, себ то в часах коли те що читалося в Смоленську, майже виключно приходило ще з Києва.

тягнена була також до висвітлення українського походження київського билинного епосу—жваво обговорювалася в дебатах за і *проти*в сеї тези.

В такім вжитку видвигнули її свого часу за київські учені, а пок. Веселовский збивав, доводячи її *літературне* походження. Потім увіривши в її приналежність до нашого героїчного епосу, він же положив її підставою своїх студій над „полуднево-руськими билинами“, а противники його полудневої теорії, як Халанский і В. Мілер старались звязати сю тему з північними подіями. Довгі часи для українських наукових і літературних кругів се була найяскравіша і майже одинока звязь, яка виступала в народній традиції між старою Русю і новішою Україною (так напр. ще в 1883 р. відзивавсь про неї пок. Антонович в дебатах над доводами Дашкевича).

Та незалежно від усяких інших доказових вартостей сього твору незвичайно цікаво було бачити на сій темі, з одного боку, живі звязки з старою княжою традицією, з другого—безпосередні аналогії в поезії козацькій. Івась Коновченко-Вдовиченко, випрошуючись у корсунського полковника на герць з Татарами, говорить до нього словами Михайлика, а Палій звертає на себе увагу Шведів і Мазепи вистрілом, який повторює богатырські прикмети Михайлової стрільби на Батієве військо. З сього погляду ся тема варта особливої уваги й нині. Не говорити вже про більш романтичні інтерпретації її, давані в нашій літературі, як вияву народньої віри в вічне оновлення своєї історії (пор. т. I с. 314), або меланхолійних думок про трагічну долю вибранців долі, спасителів народу, легкодушно ним відкиданих або зраджуваних.

Але наші замітки про сю тему не мусять бути занадто детальними, з огляду на існування сумлінної й вичерпуючої праці, зробленої над сею темою київським істориком Л. П. Добровольським—такої, що тільки побажати иншим аналогічним темам.<sup>1)</sup> Отже по всякі деталі її літературної історії можемо справити читачів туди, а обмежитись лише на важніших

<sup>1)</sup> Л. Добровольський, Михайло і Золоті Ворота. Старі й нові записи й література до сього питання, Записки київські т. XI і XII. Пок. Т. Сушицький, публікуючи невидану ще запис Біленького про Батія, з тої нагоди пробував дати нове освітлення легенді про Михайлика (що звязується в деяких варіантах з Батієвою). Ся студія його—„Оповідання про Михайлика й Золоті ворота та про Батія“ (Записки істор. філ. від. У. А. Н. т. I і II.

спостереженнях, почасти висловлених раніше, почасти своїх власних.

Перша запись сеї „співомовки“ <sup>1)</sup>, записана коло Копачева, в околиці Стугни (на полудень від Київa) з'явилася в 1845 р., в книзі М. Грабовського *O gminnych podaniach ukrainskich*. Оскільки ця книга була настільки рідка, що запис не звернула нічної уваги. В тім же приблизно часі записав се оповідання Куліш в самім Києві, але його перша збірка матеріалів була сконфіскована, і тільки в повторній формі, як І т. Записокъ о Южной Руси вийшла в 1856 р., і аж тоді ся тема звернула на себе увагу та викликала кілька інших записей, або пригадок. Так Костомаров згадав звісну йому версію (в 1861 р.) <sup>2)</sup>, київський етнограф Ревякин видрукував другу запись з-над Стугни (1862) <sup>3)</sup>, другий етнограф Трусевич переписав так як він чув се в Києві (1866) <sup>4)</sup>, і нарешті талановитий київський історик Ів. Новицький, з приводу поновленої польської публікації Трусевича пославсь на се оповідання як на доказ полудневого походження богатирського епосу та його пережитків серед української людности (1871).

Потім ся дебата розгорілася ще живішче, з нагоди вже обговореної вище дискусії на київськiм археологічнiм з'їзді, а за тим пішли нові публікації текстів про Михайлика: Антонович і Драгоманов, передруковуючи Кулішів текст в своїх „Історичних піснях“, додали до нього не тільки коментарій, але й деякі нові звістки. В „Преданіях“ Драгоманова з'явився новий текст записаний пок. дядьком моїм Вол. Менчицем, в особливо повній та інтересній формі (на жаль з доволі гдухою вказівкою: „записав по всій правдоподібности коло Бердичева“). <sup>5)</sup> До того прибула

1919 і 1923) являється „останнім словом“ в сій справі. Але гадки автора про те, як легенда про Михайлика розвинулася з легенди про Батія, здаються мені цілком не стійкими, і досліду над легендою Михайлика вони не посунули наперед. Запис Біленького інтересна тим, що в ній легенда про Батія не скомбінована з легендою про Михайлика, отже ся запис добре ілюструє самостійність легенди про Батія—про котру мова далі, в огляді легендарних заі.

<sup>1)</sup> Я вживаю се слово в значінню французького середньовічного *conte-fable*, див. в т. II с. 197.

<sup>2)</sup> Черты народной южно-русской истории, в Основі 1861 р.

<sup>3)</sup> Там же за 1862 р. I, „Сближенія и слѣды“: *Entrückte Helden* (лицарі шевмирани).

<sup>4)</sup> Народныя легенды про Киевъ и его окрестности, Киевлянина, 1866.

<sup>5)</sup> Малорусскія народныя преданія, вид. Драгомановим, 1876, с. 249.

ще й стара запись, XVIII в. — „Гисторія о київскомъ богатыре Михайле сине Даниловиче дванадцати летъ“, що становить цікавий перехід від української співомовки до великоруських варіантів билини про Михайла Даниловича. Так зібравсь поважний матеріал на сю тему.

Ак. Веселовский, що перед тим, маючи на увазі запись Куліша, вважав київський переказ за відгомін апокрифічної повісти Методія Патарського про кінець світу — її оповідання про останнього імператора Михаїла, змінив погляд і признав великоруські і українські тексти паралельними варіантами колишньої української („южноруської“) поеми, — або навіть цілого цікля пісень про малолітнього спасителя Київа, ображеного Киянами (с. 52). Ся незвичайно талановита і яскрава студія, котрою він розпочав свою працю про „Южнорусскія быliny“ (1881), освітила ще яснійше незвичайну, виїмкову — можна сказати, *методологічну* цікавість сеї теми, де стара книжна запись перекидає міст між українською і великоруською героїчною традицією в таким характеристичнім пункті — локального київського переказу („заги“).

Після сього інтерес дослідників до сеї теми мусів піднятися ще вище. Вона стала пробним каменем для оборонців південного і північного походження билинної поезії. Дашкевич ентузіастично привітав зроблені на підставі сеї теми виводи Веселовського про довге існування богатырського епосу на Україні і в цілости прийняв його висновки про епічну стару українську пісню про Михайла Ігнатівича, „котрого пізнійший український варіант зробив Михайликом, що заніс Золоті ворота“ (с. 249). Халанский, „розвінчуючи будову київського епосу“, постаравсь підшукати великоруський корінь сеї теми, в конфлікті кн. Михайлика Юрієвича з володимирською громадою, в 1175 р. Про се, мовляв, мусіла повстати дружинна пісня, вона оповідала, як громада виїла з міста такого хороброго і популярного князя; перенесена потім з Великоруси на Україну вона дала почин переказові про Михайлика. Сю гадку з великим спочуттям прийняв і посилювавсь далі розвинути й обґрунтувати В. Мілер; по його гадці київська легенда про Золоті ворота, забрані з Київа якимсь Михайликом (що лише локалізувала есхатологічне оповідання Методія), була доповнена різними подробицями з великоруської билини про Михайла-малолітка і його боротьбу з Батием. Її, мовляв, принесли до Київа велико-

руські прочане: у них золотоворотська легенда викликала ремінісценцію отої билини про Михайла-малолітка, і так зложилась сінкретична льокально-київська легенда про Михайлика. <sup>1)</sup>

Коли ще додати до сього пробу Потаніна вивести Михайла з монгольської легенди про царевича-богатиря Мекеле, і толкування пок. нашого мітологіста Дикарева, що Михайлик се молодий Діоніс <sup>2)</sup>, то матимемо повний круг найрізномродніших течій в толкуванні героїчної традиції, які виявились в виясненню сеї теми. Се ілюструє вагу й інтерес її для українського дослідника: се найінтересніший для нього пункт в усій епічній традиції.

Перехожу тепер до варіантів сеї теми — до котрих останні десятиліття докинули ще кілька небезінтересних текстів, українських і великоруських. <sup>3)</sup>

Я пічну від українського варіанту, який протягом яких двох-трьох віків уже мабуть закамнів, не підпадаючи дальшим впливам инших билинних тем, котрі в великоруським репертуарі, як ми вже бачили, переходили неустанні сполучення (контамінації) мотивів і загальних епічних місць. Всі дотеперішні українські тексти на стільки близько підходять до себе, що творять властиво оден варіант <sup>4)</sup>, котрий одними оповідачами тільки розповідався ширше, иншими коротше.

<sup>1)</sup> Былины о Саурѣ и сродныя по содержанию, 1893, передр. в I т. Очерків. Се толкування повторив потім в своїм курсі Келтґяла, I. I с. 952-3, але сам Мілер в передсмертній праці відрікся від них по деяким міркуванням, які „вважав зайвим викладати ширше“ (III с. 62).

<sup>2)</sup> Докладніший виклад сих толкувань у Добровольського с. 56 і дд. Я тут на них не спинаюсь.

<sup>3)</sup> З українських прибули, крім вичислених вище: з-під Трипілля, записаний Ляскоронським, видр. 1900; з Почтової Веті під Київом, записаний Добровольським видр. 1913; запис Біленького (зроблена мабуть іще в 1870-х рр. на дніпровським пароплаві, опублікована Сушицьким в 1919 р.), містить саму легенду про Батія (в деяких варіантах звязану з Михайликом), тому про неї мова далі окремо. Разом Добровольський рахував 12 версій, з того 8 записей (Грабовского, Куліша, Костомарова, Ревякина, Трусевича, Менчиця, Ляскоронського і Добровольського), одно повторення Трусевича (по польськи, з деякими змінами) і три констатовання подібних варіантів, котрі свого часу чув той чи инший дослідник. До сього рахунку треба додати як 13-у версію і 9-у запись—текст Біленького. Запис Добровольського показує, що тема дожила в київській околиці до війни; новіших звісток не прибуло. Годиться зазначити, що Веселовский в своїм, можна назвати—клясичнім аналізі сеї теми користувався лише трьома текстами, та трьома ремінісценціями.

<sup>4)</sup> Се справедливо підчеркнув в своїй студії Добровольський.

Найширший і найбільш архаїчний варіант Менчиця; він пояснює, хто такий був Михайлик, виводить Володимира як київського царя (князя), його свояка, і кладе натиск на їх відносини, так як і великоруські варіанти. Тексти Трусевича і Новицького ампліфікують сю тему подробицями про київське походження Батия і пізніше спустіння Київа, по-за тим належать до групи коротших текстів, які знають лише Михайлика і київську громаду й інтересуються головно долею Золотих воріт. Я вихожу від варіанта Менчиця, пропускаючи непотрібну фразеологію і означаючи відхилення інших текстів:

Колись давно був князь Володимир. Владимир князь царством своїм обладує, але Михайл то син царський, але ще він молодий. А в стороні Татарє своє царство мають. І знахарі татарські стали ворожити, догадалися про Михайла, кажуть своїм: „Глядіть, щоб не було чого нам! Ростає з боку коло нас такий і такий Михайл, — воїн, воїн з нього вийде, ще світ не бачив такого лицаря!“ Татарський цар пише до Владимира: „Ми довідалися за Михайла, він ще дитина у вас, його царство, його все буде, як підростає, то віддай нам його, будьмо сватами (очевидно—оженивши Михайла у себе; разом оповідач упускає, що татарський цар обступає своїм військом, Татарамі-уланами <sup>1)</sup> Київ, грозючи його зруйнувати, коли Михайла не віддадуть, — се ясно з інших текстів і з дальшого оповідання).

От Володимир скликає людей, говорить, що Татарський хоче до себе взяти Михайла. Міркували скрізь, чи зробитися так, як Татарський пише, і придумали, що віддаймо малого. Вся громада сказала так.

Володимир примітив, що Михайл став хмурний дуже, ходить такий засмучений. А Михайл був же літ 18. Спитав Володимир його, що йому за туга така:

Михайлятко-дитятко,  
чого ти засмучений такий?  
в тебе чаша золотая  
вина повна  
завжде,  
і часть Київа на тебе йде. —

Мені так здається, що журиться тобі нема чого.  
Михайл і каже Володимирові:

Господару-цару Володимиру!  
так, в мене чаша золотая,  
вина повная завжде,  
і часть Київа на мене йде,  
але київська громада —  
то зла в неї рада!

Володимир на цєс промовчав. А Михайл каже до меча свого, що на стіні висів:

<sup>1)</sup> Улани—вища шляхетська верства татарських воєнків (верстви такі беки, мурзи, улани, і нарешті прості „козаки“).

Мечу мій, мечу — та на Татарове!

Мечу мій, мечу — та на юланове!

Михайлові байдуже, що Татаре хтять його брати. Він меч свій як візьме, то! Але Володимир це вислухав і дивиться, що Михайл малий такий, і каже йому:

Михайлятко-дитятко,

Молоде ти і неспосібне —

то тра щоб бути літ двадцяти або тридцяти, тоді хіба за меч можна братись!

А Михайл йому одказує по своєму:

Господару-цару Володимир!

возьми ти утятко молоденьке,

і пусти на море синеньке:

воно попливе як і стареньке! <sup>1)</sup>

Тоді Володимир каже до Михайла: „Як так оце ти говориш, то Боже тебе благослови!“

Після того Михайл взяв меч, копіє. Коня йому вивели. Їде Михайл і зустрічає, що стоїть той Татаруга, Турок той. Михайл нічого не робив, оно перехрестив військо татарське своїм мечем, то по обидві сторони Михайла, не стало того війська: на ліву сторону так як огнем спалило, по праву — так як соломі виклав.

---

<sup>1)</sup> В думі про Івася Коновченка сей молодий герой так промовляє до полковника:

Благослови ти мені, пане Филоне, на доброго коня сідати,

З Кримцями та Ногайцями на поединку погуляти!

То корсунський полковник словами промовляє:

„Іване Коновченко, ти дитина молодая,

Ні на полі, ні на морі не бувала,

Козацької крові не видала:

Як ти кров християнську узриш,

То ти сам ся злякаєш!“

Іван Коновченко словами промовляє:

„Корсунський полковнику, пане Филоне,

Піди ти на ріку, та пиймай утя старое і малое,

Та пусти на ріку — если не попливе старое як малое!“

(Житецький 216).

Або — Пане Хвилоне, корсунський полковнику,

Позволь мені на герць піти погуляти,

Славного царства вже заживати!

— Сину Івасю Конівченку, ти дитя малое,

Підеш ти на герць гуляти,

Будуть тебе Турки побіждати!

— Пане Хвилоне, корсунський полковнику!

Адже ж пусти ти одно утя старое,

А друге молодое

То вже ж може попливе старое

Такоже і молодое. (К. Ст. 1904 ІХ)

Як посів тее вже військо Михаїл, то поїхав в світа. І прийшлося йому їхати через Царські (розумій Золоті) ворота, то до їдного стремена взяв на ногу їдну половину, а на другу ногу (до) другого стремена взяв другу половину. З тими воротьми поїхав за якісь гори і став там жити. Та й досі каже, живий. А може й помер. <sup>1)</sup>

Коротші тексти, як я вже сказав, не знають кн. Володимира і відносин до нього Михайлика. Оповідання починається просто з того, що Київ обступили Татари; тексти Ляскоронського і Добровольського називають їх Батиевим військом. В текстах Трусевича і Новицького до історії Михайлика приплітається Батиева легенда (звісна в самостійній формі з записи Біленького)—але сполучення зістається досить механічним. У Трусевича Батий Киянин зроду, тому знає вперед про Михайлика: що він не здобуде Києва, поки його боронить Михайлик (Михалко). Але ся подробиця непотрібна в дальшій розвою його тексту, і тому її можна лишити на боці, тим більш, що Трусевич переповідає, а не віддає тексту докладно, так як чув. В інших текстах Михайлик дає про себе знати, пустивши з міста стрілу до татарського табору. <sup>2)</sup> В одних текстах (Грабовського, Куліша, Добровольського) се проста стріла, але вона влучила в страву татарського ватажка (Батия) <sup>3)</sup>, і з того він зміркував, що то за богатир у Києві (сей термін „богатир“ виступає в текстах Грабовського, Куліша і Добровольського, до речі—останній найбільш автентичний, кілька разів провірених). В двох текстах (Трусевича і Ляскоронського) до стріли прив'язаний листок (мотив Корсунської легенди). В листі Михайлик висміває Батия, або заповідає, що хоч він іще сім літ простойть під Києвом, не візьме його („Простояв ти сім літ, іще будеш стоять стільки, а нас не возьмеш, поки я буду“). Се змушує Татарина (Батия) добиватись від князя видачі Михайла: він обіцяє відступити і більше не нападати, коли йому видадуть Михайла.

<sup>1)</sup> Малор. народ. предання с. 249 — 51.

<sup>2)</sup> Найбільш скорочений текст, Ревякина, не знає і сеї подробиці: просто Татари „лізуть до міста як муравлі“, і Кияне рішають піддатись, але оден „лицар Михайлик“ не пристав на се й забравши Золоті ворота на ратце, поніс їх з собою до Царгорода.

<sup>3)</sup> Мотив сей повторюється на різні способи в оповіданнях про Палія напр.: Палій пустив стрілу, та стрілка попала в лусту мяса, де Мазепа з чужоземним королем на радощах бенкетував, балював. Як побачили вони стрілку та й кажуть: „Годі воювать, бо вже є Семен Палій“, тай до утеку тоді (Записки Юго-зап. отд. I с. 299).



В тексті Трусевича Михайло запевняє і присягає, що відборонить місто від Батія, люде дуже йому вірили, любили його і жалували, але страх Татар переміг. Може бути, се ампліфікація записувача. Інші тексти говорять просто, що київська громада рішила видати Михайлика. Текст Куліша надає сьому характер потаємної змови: „От Кияне шушу-шушу і радяться: А що ж, оддаймо!“ В інших текстах сього нема: рада, очевидно, має характер явний:

„Коли хотіли випроводити його з міста, ні оден кінь не міг його вистежити. Тоді аж сам богатир нарадив, щоб привели батьківського коня з батьківської стайні, який витримає його“ (текст Грабовського).

„Довідавшись (що громада ухвалила його видати), Михайлик попросив, щоб йому дозволили попрощатися з Києвом. Він одів всю свою зброю і сівши на улюбленого коня, виїхав на площу коло Золотих воріт. Там в коротких словах змалював перед народом, що зібрався коло нього, всю плачевну будучину Києва і закінчив словами: „Кияне, Кияне, погана ваша рада“ (текст Трусевича).

Інші тексти не дають сих подробиць, вони знають тільки ці останні слова (пісню), що Михалко прорікає перед київською громадою перед виїздом в міста, сидячи на своїм коні:

Ой Кияне, Кияне, панове громаде,  
Гов.на ваша рада:  
Як би ви Михайлика не віддавали,  
Поки світ сонця вороги б Києва не достали <sup>1)</sup>

Або: Панове громада,  
Погана ваша рада,  
Не хочу я з вами жити,  
Татарину служити (текст Ревякина).  
Кияне городяне (або київська громада),  
Погана <sup>2)</sup> ваша рада.  
Пропадете як руде миша (Добровольського).  
Громадо, громадо,  
Г—на ваша рада,  
Був сокіл та випустили з рук.  
Ні Батію <sup>3)</sup>, ні вам (Ляскоронського).

Ся трипільська запись дає продовження:

Сів на коня, взяв золоті Ворота на копіє та й каже:  
Трді я Золоті Ворота принесу,

<sup>1)</sup> Се текст Куліша (в друкованім: „погана“ в листі до Стороженка він дає дійсний вираз — Записки іст.-філ. від. Укр. Акад. II с. 212). Дуже близький текст Грабовського дає лиш зам. погана—дурна, „поки сонце на небі“, зам. вороги—Татари. Так само близькі ремінісценції Костомарова і Новицького. <sup>2)</sup> Властиво було теж: гов—на.

<sup>3)</sup> Видавець додає очевидно від себе: „Не дамся“.

Як кум до кума пирогів не буду носити,  
 І син батька не почитатиме,  
 І батько сина (тут щось бракує),  
 Тоді я принесу і поставлю на ті ставні ворота.

(мотив звисний з обрядових пісень: світ скінчиться, коли люде перестануть сповняти святочні обряди: „Чи кум до кума з вечеров ходить. Чи син вітцеві знизькася клонить? — Ой кум до кума з вечерою не йде. Ой син на вітця руку здіймає“ і т. д.) <sup>1)</sup>

В тексті Куліша Михайлик страшить Киян: „як оддасте мене, то в останній раз будете бачить Золоті Ворота“, і доказивши (як вище) за „гов..ну“ раду, бере ворота на ратище, „так як от сніп святого жита візьмеш“. В текстах Трусевича і Добровольського він „вдарив в Золоті Ворота“, в інших просто „підніс“, підняв“, „надів на спис“ і так повіз (Трус.: „полетів“).

В тексті Грабовського Михайлик відвозить таким чином ворота до татарського табору,—Татари зраділи одержавши богатиря і Золоті Ворота і одіслали до Царгороду. Але се, очевидно, помилка оповідача, а основний мотив той, що так сильно виступає в вар. Менчиця: Михайлик без перешкоди переїхав через Татарське військо й подався до Царгороду. У Куліша: „поїхав у Цариград через Татарське військо, а Татари його і не бачать. От як одкрив ворота, то чужоземці ввалились у Київ да й пішли потопом“.

Текст Ревякина глухо згадує, що „Михалко“ поніс ворота до Царгороду. Інші кажуть, що Михайлик поїхав невідомо куди (Добр.), або просто уривають оповідання на виїзді його (Трус., Ляскор). Есхатологічно зв'язані з кінцем світу закінчення дають отсі тексти:

Граб.: І досі живе богатир у Царгороді. Перед ним стоїть святий хліб, його виду вистає йому за їжу і питтє. Стоять і Золоті Ворота. Коли перехожий минаючи їх думає, що вони там і липаються, вони затуманюються й мерхнуть. Коли ж в думці скаже: „О Золоті Ворота, ви знову повернетесь на старе місце“, — золоті мури блищать і світяться мов сонце. Бо повернуться до Києва і Золоті Ворота і богатир. Сього вже не довго ждати.

Куліш: А лицар Михайлик і досі живе в Цариграді: перед ним стоїть стаканчик води і проскурка лежить, більш нічого не їсть. І Золоті Ворота стоять у Цариграді. І буде—кажуть—колись таке время, що Михайлик вернеться в Київ і поставить ворота на своє місто, і як ідучи хто мимо скаже: О Золоті Ворота! стоять вам ізнов там де стояли, то золото так і засяє. А якже не скаже, або подумає: Ні, вже не быть вами у Києві, то золото так і померхне.

<sup>1)</sup> Див. нижче: Есхатологія, кінець світу наближається.

Ревякин: Оповідать старі, що ще раз братимуть Татари Київ, ще раз звівчать церкви божі. Тоді знов явиться Михалко. Принесе на копії і прожене ворога. Він і тепер живе, і все їсть одну проскурку, яку йому дали з Лаври.

Але найсильніший есхатологічний характер має все таки заповідь Михайлика в тексті Ляскор.: він принесе Золоті Ворота назад до Києва на старі „ставні“ аж тоді, коли наспів кінець світу.

Переказ про будучий поворот Золотих Воріт з Царгорода до Києва жив на Україні в другій половині XVII в., як припадком довідуємось з одної московської реляції:

З приводу невдалого походу Запорозців на Крим 1672 р., зробленого під проводом кошового Вдовиченка, Запорозці оповідали московському послові, що сей Вдовиченко, прийшовши на Запоріжжя, називав себе жителем харківським, провидцем і пророком. Сім літ тому, казав він, велів йому Бог діждатися вказаного часу, йти з Запоріжським військом на Крим, його зруйнувати, а в Царгороді взяти Золоті Ворота і поставити в Києві на давнім місці. Кн. Ромодановський (воєвода московський) йому сього доброго діла забороняв і мучив, але його муки не беруть: писано, що син вдовиці всі землі звоює, і тепер Бог його прислав в військо Запоріжське, і велів по містах казати всім людям, аж до ссущих немовлят, що він такий провидець, — аби йшли з ним Крим руйнувати: як прийде до Криму п'ять городів здобуде і в них зимуватиме; бусурмани не стрілятимуть, бо він невидимо приходитиме під городи; мури самі падатимуть, брами самі розчинятимуться. І від того прославиться він, Вдовиченко, по всій землі. А попереду має він здобути Перекоп і військо Запоріжське пожитками поповнити.

Почувши такі слова багато людей полишили дома свої і збіже в полі й пішли за Вдовиченком на Запоріжжя: зібралось сила людей і домогались вони від війська Запоріжського, щоб ішло з Вдовиченком на Перекоп. Кошовий не хотів іти без згоди московського уряду, тоді сі городовики, що поприходили, щоб з Вдовиченком іти, хотіли кошового вбити, підняли крик, що вони прийшли не задля військової слави, а для Вдовиченкової, і січовики піддались на сі слова, скинули кошового і вибрали замість нього Вдовиченка. Стали збиратись в похід і питали Вдовиченка, скільки гармат брати. Вдовиченко сказав, що ніяких гармат не потрібно, — добудуть їх в першій більшій бісурменській городі. Але коли прийшли під Перекоп, і Татари почали відстрілюватись, а Вдовиченко став від стрільби ховатись, військо зневірилось до Вдовиченка, відібрало від нього булаву й бунчук і хотіло вбити, та він утік. Але потім об'явивсь у Барисівці, і тут наново почав свою проповідь. Та тут уже його вхопили і відіслали до гетьмана, а той до кн. Ромодановського <sup>1)</sup>.

З кінцевим пророцтвом про Золоті Ворота Веселовський влучно зв'язав псевдо-Методіїві провіщення про останнього візантійського імператора (котрого прототипом вважав Іраклія, що

<sup>1)</sup> Соловьевъ, Исторія Россія т. XII, компакт. вид. т. III с. 439—0.

визволив чесний хрест). В пізніх східно-словянських редакціях цього апокрифа оповідається, що в останні часи „Ізмаїльтяне“ повоюють всю землю, зістанеться тільки один Царгород:

Ізмаїльтяне приступлять і дійдуть до Золотих Воріт, що замкнені здавна і нікому не відчинялись, а тоді за божим велінням відчиняться перед ними, й Ізмаїльтяне вступлять до міста й досічуться до св. Софії. Тоді ангел принесе царя Михаїла з Риму і положить в алтарі св. Софії; від розпучливого крику християн він прокинеться, „встане як зі сну, і візьме меч свій, і скаже: дайте мені борзого коня, і піде на Ізмаїловичів з великим запалом, підійме меч свій на них зо гнівом. Ангел же господень, що ходив з Ізмаїловичами, обернеться на них з Михаїлом, розслабить серце Ізмаїльтянам як воду, тіла їх поставуть як віск, і мужество їх буде ні на що. Михаїл царствуватиме в спокої і добрі, але люди скоро забудуть біду і почнуть жити беззаконно. Тоді Господь зведить ангелові сховати Михаїла на островах морських до уреченого часу. Розчиняться гори Сіверські й вийдуть нечисті народи, Гог і Магог, і бушуватимуть знову; народиться Антихрист, і тоді повернеться назад цар Михаїл і сяде в Єрусалимі на царство. Антихрист служитиме йому, взявши на себе образ тихого і нищелюбного чудотворця. По 12 літах Михаїл прийде на Голгофту, і тоді спуститься з неба хрест господень; Михаїл вложить на нього свій царський вінець, віддасть царство Богові,—хрест вернеться з вінцем на небо, Михаїл же засне на віки<sup>1)</sup>.

Тут бачимо містичні Золоті Ворота в Царгороді, і чудесного царя Михаїла, що побиває Ізмаїльтян. Приймаючи, що на Україні зложилася легенда про богатиря Михаїла, який забрав Золоті Ворота з Києва від Татар, можемо справді уявити, що візантійська легенда могла скомбінуватися з нею та додати свою есхатологічну закраску. В деяких інших текстах вона виступає, як бачимо, доволі сильно.

Переходимо до варіантів великоруських—перед усім до старої книжної записи сеї билини, захованої в рукописи „початку XVIII в.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Тихонравовъ, Памятники рус. отреченной литературы II с. 257. Франка Апокрифи IV с. 274. Веселовскій, Опыты по исторіи развитія христ. легенды, I, і Южнорусскія былины, I. В незвичайно цікавім білорусько-українським збірнику XVI бібл. Красінських в Варшаві (що містять литовські літописи) ряд есхатологічних писань (візія Тундала, Сівілла, місянністичні пророцтва) замикається сею повістю про „Михайлове царство“—але тільки початок і на жаль—не дописаною („Слово о последнем времени, о Михайловѣ царствѣ... Сгда будет о последнем времени, о исходе 7 тысячъ лѣтъ, тогда умножить безаконіе в людехъ“). Див. Карского, О языкѣ т. н. Литовскихъ лѣтописей с. 17.

<sup>2)</sup> Рукопись тепер в Москов. Публичнім (Румянц.) Музею. Видав її з початку Веселовскій, з копії уділеної йому Майковим і з заміткою, що рукопись писана письмом другої половини XVIII в. Передрукував В. Мілер (Рус. былины старой и новой записи), категорично значачи рукопись початком XVIII в., але не поясняючи сеї ріжниці в датованню.

Починається загальним місцем: пиром у вел. кн. Володимира Всеславовича в краснім столїнім городі Київї. Наїздить на те молодець з поля чистого, з сторожі, що стояла на шоломени (на горбі), — спішить до князя з вістю про наступ великої орди, під проводом царя Бахмета Тавруевича, в епічних виразах описуючи її безконечність. Володимир наливає в туровий ріг солодкого меду й підносить своїм тридцяти богатырим: нехай не той, хто візьметься вийняти з-під знамени Бахметового чоловіка першого, який відає думу царську. Але богатырі ховаються оден за одного і не беруться такого діла.

Тоді виступає молодий Михайло Данилович і береться виконати поручення. Володимир стримує його: „Молодий Михайло син Данилович, малим ти маленький і молодим молоденький, всього тобі зроду дванадцять літ! розумом ти глупесенький, в чистім полі не бував, кривого чоловіка не видав <sup>1)</sup>, на кріпкім ділі не стояв — дитячим розумом говориш!“ Відповідає йому Михайло: „Господарю-князю, Володимире Всеславевичу! вели зловити гоголя й держати три роки, а пусти того гоголя на воду — чи зуміє той гоголь плавати — таке й наше богатырське серце не „уїмчиве“ (нестримне). Слово се Володимирові полюбилось, обіцяє він Михайла нагородити „у всім столїнім городі Київї“.

Михайло збирається до бою і кладе на голову золотий вінець. Перескочив, як годиться, через київську „ограду камяну“, але їде попереду до монастиря „почесного“, до батька свого Данила по благословення. Батько каже, що він прожив у Київї 90 років, побував в 90 побоїщах, а такого діла не підіймався; однак благословляє сина, велить йому ні на кого не надіятись, а Бог йому допоможе.

Михайло з тим виїздить, з шоломени оглядає силу татарську. В оден бік подивиться сила-рать велика, в другу — ще більша, в третю гляне — як сильна вода хвилюється. Молодий Михайло настрашивсь, але сказав собі: Поїхати мені молодцеві, не побивши побоїща, до стольного города Києва і князя великого Володимира — (приїдеться) прийняти від нього гнів великий, а від братії моєї сором мені буде великий; а як побю я побоїще, буде мені честь і хвала від великого князя і від усеї братії велика. Тоді покликав він Господа в поміч і став „напускати на полки татарські як ясен сокіл на стада галич“ <sup>2)</sup>. Побиває він раз за разом всю силу татарську: трьох братів — сильних богатырів і з ними сили три тисячі, і нарешті сорок царевичів і з кожним сили сорок тисяч.

Тоді виїздить до нього мурзи-улаи і просять перемиря на три дні Михайло дає їм перемиря і спить три дні і три ночі в своїм шатрі, а мурзи-улаи за той час поробили наоколох „своїх полків“ рови, натикали в них вістря, зверху накрили, і Михайло наїхавши на полки провалився у ті ями. Тільки кінь його видерся, а його самого Татари закували й повели до царя (мотив, як бачимо, той же що в билині про бій Іллі з Калином царем). Цар пропонує Михайлові служити йому, як він служив Володимирові. Михайло відповідає, що він рад йому послужити — своєю шаблею гострою над його

<sup>1)</sup> Пор. слова полковника Филона до Івася, с. 265.

<sup>2)</sup> Старе епічне порівняння — див. в повісті Василя т. II с. 125 („як сокіл галич збиває“) і Слово о Полку Ігоревім (соколи і галич).

шиєю товстою. Цар велить його стягти, але Михайло скидає заліза з рук і ніг і починає побивати Татар: з початку з руки, далі вісєю залізною, виломаною з теліги ординської, і от уже добиває Орду, бродячи по коліна в крові. Цар Бехмет бе йому чолом о сиру землю, щоб він не добивав її до кінця, а пустив його хоч сам-третього до Орди. Михайло пускає його й сам вертається до Києва.

Але в Києві тим часом був на Михайла „лихий оговорщик“, він наговорив князеві, що Михайло замість сповняти поручення їздив „по деревнях“, пив, їв та піячив. Володимир нагнівався і по повороті Михайла велів посадити його в темницю, в яму глибоку на сорок сажнів, де сидів Ставр Годинович, і замість хліба велів йому давати по снопу вісяному, за його заслугу. Накрили його дошкою залізною, закопали землею на-кріпко, спустили крати залізні й приставили сторожу („кріпость“) велику.

Але — не мотивуючи такого спам'ятання, очевидно — пропускаючи чийсь участь, билина каже, що Володимир післав Ілля Муромця, перевірити, чи дійсно Михайло побив рать татарську. Ілля їде, оглядає й спішить потвердити князеві, що скільки він живе, не бачив такого грізного побоїща: від трупу татарського на горбах коневі крові по щітку, а де логовина — по череву. Володимир велить зараз виїняти Михайла з ями глибокої, каже йому: „Будеш мати від мене нагороду: золотий скарб для тебе незапечатаний, дорогоцінна одіж тобі не зношена, добрі коні стоять не їзжені“ <sup>1)</sup>. Але Михайло відповідає: „Велика твоя нагорода, але прошу тебе, пусти мене до батічка мого до монастиря постригтись! Бо у тебе в Києві „лихі оговорщики“, не дають служити тобі вірою і правдою“.

Тоді Володимир пустив Михайла до батька на постриження. Він князеві поклонився, чудовим образам помолвився й поїхав до батька свого в монастир. І постригшися став жити в тім монастирі в великій слави і чести до смерті.

В сучасній билинній традиції ся тема не визначається популярністю, але звісна в різних районах — олонецьким, біломорським, поволзьким і східне-сибирським. Варіанти розходяться досить далеко, і в сумі доповняють стару запись деякими подробицями, цінними для реконструкції давнішого змісту.

Перед усім тут маємо історію виходу до монастиря Михайлового батька:

На пиру у Володимира всі понаїдались, понапивались і понахвалялись, оден лише Данило Ігнатович не їсть, не пє й не похваляється. Се Володимир не подобалося, питає він його, і той іронічно відповідає, що хвалиться йому нема чим: широкого двора у нього не було, золотої „казни“ не трапилось, бо й сила його мірна: служив він князеві п'ятдесят років, побив йому п'ятдесят царів, дрібної сили побив без рахунку, — а тепер йому стало дев'ятьдесят літ, просить він його пустити в пречестний монастир, до „низьких келій“, постригтись в старці чорнії, посхимитись в книги спасеннії (вар.: постригтись к Федосію в Пещер-монастир, наложити на себе схиму спасенну). Володимир довго не годиться, бо як довідаються орди невірні і царі

<sup>1)</sup> Пор. слова Володимира в записи Менциця, с. 264.

нечестиві, що богатирі пішли в монастирі, придуть на Київ і не буде кому боронити. Тоді Данило каже, що єсть у нього молодий син Михайло, тепер йому шість літ, а поки нечестиві королі довідаються, буде дев'ять, а поки зберуться, буде дванадцять, і буде він сильніший від батька <sup>1)</sup>. В однім з варіантів Володимир висловлює бажання бачити молодого богатири. Батько каже йому звернутися в „цвітну“ одежу, посилає його до княжої палати, там його Володимир приймає чаркою „зелена вина“, не малою не великою в півтора відра. Батько дістає дозвіл князя на постриження і виходить до монастиря <sup>2)</sup>.

Побожвання Володимира справджуються: „невірний цар“ довідавшись, що богатирі постарілись і пішли до монастирів, вибирається до Києва: хоче Київ - город щитом узяти, князів - боярів вистинати, Володимирові князеві голову зрубати. Але Михайлові дійсно за той час вийшов дванадцятий рік. Коли Володимир запитує своїх князів і богатирів, хто б узвся поїхати в поле й привезти рахунок вражої сили, і всі від такого діла ховаються, виступає Михайло й береться се зробити. Володимир його стримує, навіть доволі грубо в деяких варіантах: „Гей же ти Михайло Данилович, зростом літами ти маленечкий, та й розумом дурнечечкий, тепер тобі, Михайле, дванадцять літ, страшиш ти, Михайле, свою голову!“ (Вар.: Молодий зубун (жовтодзюб), за-рано підлітасш, єсть сильнішій від тебе й могутнійшій). Та коли таки ніхто більш не береться, Володимир його пускає, — або Михайло, розгніваний словами князя, самовільно вибирається в поле.

Батькове благословення, що він бере перед виїздом, в деяких варіантах обмежається тільки остерогою — не зариватися в бою <sup>3)</sup>; в однім ширším (К) батько теж остерігає, що се завдання йому не під силу (се діло не твоє, не пустив би я тебе в чисте поле) — але коли Михайло, не сподобавши се собі, завертає коня в чисте поле, — „рикнув старий старчище Данилище грімким голосом: Стій ти, Михайло, та стрймай коня, та візьми від мене благословення повнес!“ Він поучає його, як він має відшукати його коня і зброю, заховану в землі (в ин. варіанті Михайло старає собі се все без батьківської науки). Потім „старчище Данилище“ молиться до Спаса і Богородиці; „Ти Спаса всемілостива Богородице, приими моє молення пустинне, приими моє молення скоро-на-скоро, поможи мійому синові Михайлушкові, — сповняє ж він діло добре, чинить оборону всьому Києву!“

Михайло не послухав батьківських нарад ні остерог свого коня, що звернув його увагу на ворожі підкопи (оден з варіантів знає й сю подро-

<sup>1)</sup> В однім з варіантів (М. 76) Данило називає Михайла дванадцятилітнім уже в сім моменті і описує його силу: батьківська броня вже на нім не сходиться, батьківською булавою він бавиться: кидає її під небеса, ловить одною правою рукою і т. п.

<sup>2)</sup> Кир'ївський III с. 41, Рыбниковъ ч. 104, Гильфердингъ ч. 192, Марковъ ч. 12 і 76.

<sup>3)</sup> Не безінтересні ці деталі: К: „Повертав доброго коня до келій иноцьких, в ту пору мати сира земля схвильовалася, старе старчище Данилище засовалося: Чи не мій то приїхав Михайлушко?“

Р.: Виходить його родитель із пустині, старий Данило Ігнатович, плечем підійшов він під кінські груди, спинив з ходу бистрого“.

бицю старої записи — довгий сон Михайла після трехденного бою, використання ворогами для зроблення підкопів)<sup>1)</sup>. Через те попав він у підкопи, але вибився з рук татарських, помолившись Спасові й Богородиці, аб послу-хавши небесного голосу, що велить йому розтягнути руки, розправити ноги,— і заліза спадають з нього. Тим часом Михайлів кінь, вирвавшись з підкопів, приглядався, що робили з його паном Татари. Побачивши, він біжить до Михайлового батька, своєю появою дає йому зрозуміти, що з Михайлом сталося нещасте, і старець вирушає в поміч синові. (Більшість варіантів забула сю подробицю, і тому вихід батька на поміч стає слабше уможливленим). Сам же кінь прилітає до Михайла і той всівши на нього, докінчує побіду. Списує силу татарську, бере на спис голову царську, і їде до князя Володимира.

Аж тут на зустріч іде старчище Давилице, в класичнім одягу каліки-богатиря: одяг чорного оксамиту, на голові колпак землі Грецької, в руках „кляка“ сорок пудів. Не пізнавши здалека сина, думає він, що то хтось з поганих уланів, що вбили його сина, — викликає його на бій. Тоді Михайло скликає „голосом громким, голосом дитинним!“: „Стій но, монах, притримай кляку, підійми свій колпак шовковий, побачиш, кого тобі треба!“ Батько пізнає сина, Михайло оповідає, як молитва виратувала його, і відсилає батька назад в „Пещер-монастир“, а сам їде до Володимира, і тут дивуються привезеній голові, славлять і дарять Михайла (в однім вар.: Володимир хоче його оженити, але Михайло не хоче — він буде весь вік їздити в поле, охороняти церкви і князя).

Відмінний і дуже інтересний варіант дає східно-сибирська, колимська запись:

Починається Володимировим пиром, на котрий наспіває вість про наступ на Київ невірної сили. Володимир питає святоруських богатирів, хто заступить віру християнську, але всі ховаються один за одного. Тоді відзивається Данило Ігнатович: він постаравсь, але у нього як у старого дуба є „одростень“ — син одинак, „Мишенька“, якби він мав п'ятнадцять літ, заступив би віру християнську, але йому тільки дванадцять літ: не може він на коні сидіти, від гострої шаблі хонається, від гострого списа лякається. Сказавши се, Данило поклонивсь і пішов в монастир Богу молитись.

Тоді Володимир посилав слуг — потихеньку викликати і привести Мишеньку Даниловича. Приїздить він до князя „во світлу гриденьку“, приймають його з честю-радістю. Володимир наливає чару зелена вина в півтора відра — питає, хто прийме її одною рукою, випе її одним духом, заступить-ся за віру християнську? Миша приймає і випиває чашу, збирається в поле і заїздить до батька по благословенне. Батько благословить і наказує взяти коня „найученішого“, булаву найлекшу, і не битись довше як три дні — четвертої доби вернутись до дому.

Але Миша не послухав його добре: взяв булаву найтяжшу і коня „найсердитішого“. Бивсь три дні і три ночі, не їдючи, з коня не встаючи, і підорвався очевидно: „четвертої доби Мишеньку поранили“. Повернувшись до Києва, до свого двора. Стрічає його батько,

<sup>1)</sup> Текст Рибнікова — в деяких інших подробицях теж найблизший до записи XVII в.



здіймає з доброго коня, кладе на лавочку дубову, накриває хусткою червоною шовковою. Сам сів на коня, вирубав невірну силу „в корінь“, ватажка коневі до хвоста прив'язав. Приїздить до свого двора—його Мишенька „преставився“. Повернув він тоді коня, поїхав до сонечка-Володимира. „Що було малого запоювати, що було вам малого підмовлявати?“.

„Тут спроговорив сонечко-Володимир князь: Ой гой же ти, Данилушко Ігнатович! Ми похорони справимо княжевецькі, покличемо попів з сорока церков, сорок першого владика софійського, і чесного отця „печережського“. Відспіваємо йому пам'ять вічну, іще тризну справимо шестоденну, нищій братії на гостину, чесному мирові на поминання“<sup>1)</sup>.

Также трагічно кінчається історія в іншому східно-сибирському, недавно записанім варіанті—в котрім одначе обложене місто називається Єрусалимом, а обложив його цар Тіт!

Данило кладе пораненого сина під образами, іде замість нього рубати татарську силу, а вернувшись застає свого сина вже мертвим і з жалю іде оповісти се своєму цареві (Тимофіїві). „Погасла, каже, свічка воску ярого, померло, каже, наше красне сонечко, переставилась моя дитиночка!“—Кинувсь метнувся Данило о цегляний поміст, розбавсь на смерть о цегляний поміст“<sup>2)</sup>.

Нарешті є ще ряд записей, які заміняють, дуже характеристичним для билинної традиції способом, малолітнього богатиря Михайла цілком історичною особою кінця XVI в. Єрмаком Тимофіївичом, звісним завойовником Сибіри, героєм великоруського козацтва. Доволі складною асоціацією мотивів сей отаман, про молодість котрого нема взагалі ніяких відомостей, попадає в ролі малолітнього оборонця Київ, *племінника князя Володимира*, і заміняє Михайла в різних варіантах, котрі таким чином доповняють досить цінним способом круг мотивів про малолітнього богатиря, зв'язаних з іменем Михайла<sup>3)</sup>. В одних молодий Єрмак шасливо розправляється з Татарами і повертає до Київ, в інших вибивається з сили й „преставляється“. Побоюючись такого трагічного кінця, богатирі в декотрих варіантах посилають кого-небудь затримати і завернути молодого героя: коли послухає, то намовою, а не послухає, то й силоміць; або сами йдуть йому в поміч і за нього докінчують битву. В деяких молодий богатир іде виручати старшого (Ілля), котрий або попав в підкопи ворожі, або заступає його, коли той випив і заснув. Нарешті маємо й такі, що старші богатирі „пересілились“ і через свою похвалку згинули в боротьбі з татарською силою,

<sup>1)</sup> Перед. у Мілера Очерки I с. 426.

<sup>2)</sup> Етнографіч. Обзор. 1913, I.

<sup>3)</sup> Перегляд билин про Єрмака, досить численних, у Веселовского Ю. Рус. б. розд. IV.

молодий Єрмак оден зістається на продовження богатирського племені <sup>1)</sup>.

Збираючи тепер до купи всі варіанти, українські і великоруські, бачимо, що все се багатство мотивів про малолітнього оборонця Київa складається в кілька досить виразних тем:

Старий богатир-оборонець Київa постарівшись іде в монастир, але коли погані царі, довідавшись, хочуть з того скористати і взяти Київ, виявляється, що старий богатир лишив по собі підлітка, який за нарадами і молитвами батька побороє ворожу силу, приводить чи привозить невірного царя на княжий двір, і займає на нім місце свого батька. Отже тема з пасливим кінцем, в мажорнім тоні, так-би сказати.

Можна допустити, як її старший варіант, що старі богатирі загибають у битві, й малоліток докінчує початий ними бій, ратує місто і продовжує богатирську традицію.

Сій темі в мажор відповідають кілька комбінацій мотивів з кінцем більш або менш сумним—за найбільш типові я вважаю би:

Київ обступає невірна сила. Князя Володимира, як звичайно безрадного і безпомічного, береться виручати його малолітній родич. Володимир його стримує, але переконаний пригадкою про прирощенність богатирства (порівняння з качкою або гоголем), кінець кінцем пускає. Малоліток побиває ворожу силу, але стрічається в тій чи иншій формі з невдячністю князя і не хоче більше лишатись на його дворі. (Сюди очевидно належать Володимирові улещування його часткою Київa, завсіди повною чашкою і под.—що мають свою паралелю в старій великоруській записи).

Друга комбінація: В небезпеці, яка впала на Київ, Володимир, не маючи ким виручитись, підмовляє на подвиг богатиря малолітка, ще неготового на подвиг. (Порівняти популярний сучасний мотив богатирських оповідань: богатир, щоб побивати ворогів, мусить дожити в тиші й непомітності двадцяти літ). Малоліток побиває ворожу силу, але сам підривається в передчаснім бою і вмирає; похорон марно страченого героя становив мабуть одну з ефектніших деталей епосу.

<sup>1)</sup> Г. 138: Прибились вони, примучились (оден одного порізали — додаток непотрібний), не зісталось на Русі богатирів, зіставсь оден молодий Єрмак Тимофіївич.

Третя комбінація: Невірний цар, що обступив Київ, дістає осторогу від міста—чи то богатирським вистрілом, чи то в писаній формі (се теж по аналогії Корсунської легенди може бути первісним, паралельним мотивом). Він добивається видачі героя-оборонця, і громада малодушно ухвалює його видати: змусує йти до ворожого табору. Але богатир невидимо проходить через нього, або побиває вороже військо й зникає—в горах, в монастирі, в Царгороді: варіанти могли бути різні, на мотив народного героя, що ховається, щоб вернутися в слушний час (пор. Палія, що подався на острови, і колись прийде звідти—визволити простий люд—вище с. 77).

Варіант: Обступлена ворогом київська громада ухвалює піддатись; малолітній богатир відмовляє її від сього, запевняючи, що ворог Києва не здобуде. Але громада таки хоче піддатись. Тоді герой остерігає її, що місто стратить свій палядій, напр. Золоті Ворота, і не дістане аж „в останніх часах“. Він захирає його й виїздить.

Сі мотиви могли бути рівно старі, могли переплітатись і покривати себе на-взаєм, даючи різні скомбіновані варіанти. Пок. Веселовский припускав, що старший полудневий мотив говорив про малодушну громаду, яка під натиском ворогів змусила героя-князя вийти з міста, а той на глум оден побиває ворожу силу: се, мовляв, була дружинна пісня зложена в докір малодушним міщухам. Потім на півночі, коли забулись ці старі відносини князя і віча, і пережила політична активність громади взагалі, дівою особою став самодержець Володимир, що під намовою „оговорщиків“ ображає героя <sup>1)</sup>. Але я не бачив би нічого неправдоподібного в дуже старім, та й початковім паралелізмі таких двох мотивів.

Розмірно пізнішим вважаю мотив забрання Золотих Воріт. Він може належати не до часів Половецької або Батиївої руїни, а до пізнішого знищення Києва, в XV—XVI вв. Тодішній спустошений вигляд київського палядія (яким виступають Золоті Ворота в літературі XI—XII вв.)<sup>1)</sup>, в зв'язку з переказами про містичні Золоті Ворота царгородські, міг викликати сей новий варіант: відібрання від малодушних Киян сеї святині, котру вони готові були відчинити невірному цареві, і перенесення її до Царгороду до слушного часу.

<sup>1)</sup> Южно-рус. былины I. 37—8.

Старою натомість, хоч може й не початковою, тільки в нинішніх варіантах призабутою подробицею вважав би я мотив чудесного меча малолітнього богатиря—захований в однім лише тексті Менчиця. Він нагадує чудесний меч імператора Михаїла в псевдо-Методієвим оповіданням. Архангел Михаїл, що виступає в тім оповіданні, міг грати певну роль і в старих варіантах нашої поеми, і власне він навіть міг дати ім'я героєві, яке сорозмірно твердо за ним держиться (в деяких тільки великоруських записях він стає „Іваном Даниловичом“). Може бути, що не без значіння була деталь (текста Трусевича), де Михайлик зветься фундатором київського монастиря Михайла архистратига (Золотоверхого)—сі подробиці, завважу, могли вплинути на появу пізнішого київського герба з архангелом Михаїлом (досі не в'яснену) <sup>1)</sup>.

Ся риса відповідає загальному нахилу сеї поеми в сферу християнської легенди, за для котрого я поставив її в сій групі героїчно-легендарних тем. Сей же легендарний елемент брешить і в споріднених темах про оборону Києва від невірної сили, до котрих перехожу.

*Батий і Василь Пяниця.* Ся тема, як і історія молодого Єрмака, місцями дуже близько підходить до теми Михайла Малолітка. Пок. Веселовский пробував психологічно умотивувати перехід від одної до другої, вказуючи на процедуру напування Володимиром малого Михайла <sup>2)</sup>, і висловив свої гадки про те, як се ім'я Василя могло виникнути як типове ім'я для героя-піяка. Сі міркування одначе не дуже переконуючі і я вважаю за краще зістатись при констатуванні тільки паралельних мотивів в обох темах.

Сі билини про Батіїв наступ і Василя Пяницю розпочинаються чудовим образом плачу Богородиці на київській стіні—одною з найцінніших перлин старої легенди. Низше подаються його тексти і варіанти; тут я піднесу тільки його неорганічність в нинішній билині. Образ перейшов сюди, очевидно, з якоїсь старої пісні про Батієве побоїще, більше закрашеної духовною легендою, тим часом як в нинішній билині про Батія і Василя

<sup>1)</sup> Мішання імператора Михаїла з архангелом Михаїлом помічаються і в візантійських та західних прототипах сеї легенди, див. у Веселовского *Опыты* II с. 60 дд.

<sup>2)</sup> Колимський варіант, де ся подробиця (в докорах Михайлового батька Володимирів) виступає найвиразніше, йому тоді не був ще з'ясуний.

Пяницю оповідання перейшло в стиль скоморошо-корчемний, що цілком не відповідає велично-тужному побожному заспівові.

Оповівши про сю появу Богородиці, що провіщала прихід Батия, билина переходить до самого наступу:

Наступає „Батига“<sup>1)</sup> з сином і зятем, з „дяком видумщиком“ і з незчисленною силою, а в Києві нікого з богатирів не трапилось тоді! Знайшовсь тільки молодий пняця Василь „упнясливий“, „в молодих літах, у двадцять літ, він пропив життє буттє, багатство батьківське“<sup>2)</sup>. Сей пняця влучними вистрілами, як Михайлик, застрілює трьох найбільших прибічників Батисвих: сина, зятя і дяка-видумщика: Виходив він з кабака царового на ганок „перений“ (обгорожений поручами), сперавсь о поручі точені, глядів на поле чисте, натягав свій лук, накладав гартовану стрілу“<sup>3)</sup>, або в інших варіантах—викрадався поночі з Києва, стрілив по шатрах татарських і убив ті три „найкращі головки“<sup>4)</sup>. Батий посилає до Володимира з докором, що він йому „воровски“ вибиває людей, і жадає видачі стрільця. Сторожі доносять Володимирові, хто був той стрілець, і Володимир, викликавши Василя, посилає до Батига—відповідати за своє діло. Василь просить дати йому „чару зелена вина, другу пива пняного, третю—меду солодкого“, зливає се все разом і випиває, по сім їде до Батига. Признається в своїй вині, береться за те здобути йому Київ, просить тільки дати опохмилитись, та придати відповідну силу. Випрошує все нові й нові полки татарські, побиває їх, нарешті витинає решту татарської сили, і Батига чим дуж тікає, зарікаючись за себе, дітей і внуків в Києві не будуть ні Києва не видать.

Деякі варіанти влітають в сю історію Ілля, відповідно до тенденції билинної традиції—ціклізувати все коло сього свого улюбленця. Тоді роля Василя сходить на перенесення вісти до богатирів, і далі акція перебігає на одну з тем цікля Іллі.

*Ілля і Калин цар.* Виразні сліди такої ж ціклізації має й ся билина, з котрою ми вже мали діло,—головно з її початком—мотивом невдячності князя Володимира до свого головного богатиря. Розправа ж Іллі з невірним царем, що носить в сій билині загадкове ім'я „Калина“<sup>5)</sup>, являється паралелею оповіданням з історії богатиря-малолітка. Роля коня, що остерігає богатиря від зроблених підкопів, необережність богатиря, який не стримує свого серця і попадає в татарські підкопи;

<sup>1)</sup> Се найчастіше ймення, але в варіанти імен в загальні не буду входити.

<sup>2)</sup> Г. 258. В інших варіантах Василь „по полям гуляв двадцять літ“, Г. 18. Крім сього числа літ Василя Пяницю з Михайликом можливо в'яже і прізвище: Пяниця часто зветься Василем Гнатовичем, як батько Михайлика в в.-рус. записях. <sup>3)</sup> Г. 231.

<sup>4)</sup> Веселовский одмітив се, що з українських текстів ремінісценція Стоянова також говорила про три стріли Михайлика.

<sup>5)</sup> Пок. Мілер виводив його з імени р. Калки; пок. Марков справедливо оспорував се об'яснення.

кінь, що видирається з сих підкопів, очевидно з тим, щоб завести батькові вість про нещастє богатиря (хоч ся мета вже призабута)—всі ці подробиці далеко більше підходять і льогічнійше вяжуться з виступом молодого і недосвідченого малолітка, ніж „старого козака“ Іллі. Деякі ж подробиці зовсім ясно вказують на пізнійше приладженне до Іллі теми про богатиря-малолітка: Калин-цар ні з того ні з сього в деяких варіантах прозиває старого козака „молодим щеням“. Ілля кличе собі в поміч не кого иншого, а свого хрещеного *батька* Самсона-Святогора. Є такі варіанти, де Ілля виступає разом з заступниками Михайла-малолітка: Єрмаком або Василем; Єрмак з Іллею побивають Татар, або Іллю спроваджує Василь, і ці епізоди служать переходовими формами та дають зрозуміти, якими дорогами переносилася тема на старого богатиря.

Ті подробиці, які відрізняють сю билину від билин про Михайла і Василя: грубіянське посольство Калина до Володимира, посилення до нього дарів, щоб дістати перемирє і под., теж ледви чи становили спеціальну приналежність якоїсь пісні про Іллю. Скорше—се загальні місця всього циклу: оборони Київa і боротьби з наступом невірних, що в різних варіантах прикладались до того чи иншого героя: входили раз до сеї, другим разом до иншої комбінації сих епічних мотивів.

*Сурога-Суровець*. Ся слабо захована і мало популярна билина (в олонецько-біломорськiм районі незвісна) також повторє той же образ боротьби з Татарською ордою, який маємо в билинах про Михайла і царя Калина <sup>1)</sup>. Тільки сей мотив уводиться инакше, иншим епічним загальним місцем (звісним напр. з билини про Козарина):

Богатир Сурога-Суровець (в декотрих вар. Суздадець) їздить на ловах, нічого не знаходить і збирається застрілити ворона віщу птицю. Та промовляє до нього, щоб він її не стріляв, а краще звернув свою силу на невірного царя (Кумбала, Курбана, Кургана), що піднявся з усею силою могутю, з усею поляницею удаю, так що сине море схвилювалось від того. Богатир послухавшись ворона лишає його, їде у вказанім напрямі, бачить дійсно невірну татарську орду, починає її бити. Тоді цар велить своїм Татарам-Уланам копати рови глибокі, ставити „поторчі“ гострі, і Сурога, так як Михайло й Ілля, попадає в ці рови. Кінь виривається і богатир дає йому якісь поручення, які одначе пропали в теперішніх варіантах. Самого Сурогу

<sup>1)</sup> Найповніший варіант був виданий в пісеннику Новікова 1780 р., передр. в зб. Кіресвського III: се оден з найстарших друкованих текстів взагалі. Про билину у В. Мілера Очерки I с. 330, II с. 71 дд.

Татари виводять з підкопів, цар пропонує йому служити, але він побиває Татар, вхопивши одного з них за ноги.

Кінець часом цілком мирний: богатир пробує сили з царем, вони розіжаються. Але закінчення взагалі настільки збите (або й зовсім затрачене), що на нім нема ніякого інтересу спинятись.

*Сухман*—ся билина також містить різні мотиви з цього ж циклю <sup>1)</sup>. Мало розповсюджена і очевидно збідніла в змісті, вона вона інтересна тими пережитками, які не стрічаються, або досить рідко стрічаються в інших комбінаціях.

Олонецько-біломорські записи починаються з Володимирового пиру, де всі веселяться, оден Сухман мовчить, і на розпитування Володимира робить йому не дуже умотивовану пропозицію—привести білу лебідь, не ранену, не скривавлену. Часом дістає таке поручення від князя: князь сам дає таку задачу богатырям, і Сухман підіймається се зробити. Виїздить на лови на сине море, або на Почай-ріку, але скільки не їздить по „тихих заводах“, не знаходить ні лебеди ні інших птахів. Тоді їде над Дніпро (чому саме—не мотивується).

Варіант з Сибіри не знає Володимирового пиру: „Суханьша“ просто виїхав на лови і трапилось йому доїхати шестрого Дніпра (ТМ. 54).

Дніпро „тече не по старому“, скаламутився, і на запитання богатыря поясняє, що се від невірної татарської сили, що стоїть за ним й мостить мости, щоб іти на Київ. Тоді богатыр уважає, що не було б се ні в честь ні в похвалу йому, колиб він не поборовся з сею силою. Витягає він „сирій дуб криковистий з коріннями“ і взявши його за вершок, з сею булавою напускається на Татар. „Куди махне—вулиця, куди завернеться—перевулочок“. „Навалив трупів коневі по стремена, горячої крови попід черева“. Побив усіх Татар, тільки трьох Татар притаїлося за корчами, стрілило й підстрілило богатыря. Він тих Татар також убив, а рани маковим листочком заткнув.

В сибірським варіанті богатыр знемігся в бою, дістав 30 ран, „ті рани були зносні, а три рани сердечні“. Тікає на болото і тут засипляє під „облаком поплавучим“, положивши сідло на купину (кочку) болотну під голову. Так надібає його Володимир і забирає до Києва, і тут в церкві соборній він „покаявся й переставився“. Се паралель до богатыря-малолітка, що підірвався і згинув в першій бою. Олонецько-біломорський варіант повертає оповідання на мотив невдачного князя. Побивши Татар і заткавши свої рани, Сухман повертає на княж-двір. Володимир питає, чи привіз лебідь не ранену. Богатыр каже, що було йому не до лебеди—він побивав силу невірну. Володимир велить посадити богатыря „в глибок погреб“, а Добриню посилає на Дніпро, перевірити його оповідання. Добриня обзирає побоїще, знаходить і булаву Сухманову, оббиту і скривавлену, та привозить її Володимирові на доказ. Володимир переконується, посилає князів, бояр і богатырів привести

<sup>1)</sup> Про неї студії: А. Якуб: Къ былинѣ о Сухманѣ (Етногр. Об. т. 60, 1904) і С. Шамбінаго. Историческія переживанія въ старинахъ о Сухманѣ, Сборникъ присв. Ключевскому, 1909, перед тим у Халанского, Великорус. былины. Імя богатыря дуже змінне: Сухман, Сухан, Сухманьша, Сухмантій, Сухматій, Сухматка, по батьку Дихмантіевич, Домантіевич, Демьянович. Форма Сухман найбільш прийнята, отже тримаюсь її.

Сухмана з темниці, щоб нагородити його „городами з пригородками, селами з присілками, незчисленною золотою казною до схочу“. Ті виводять Сухмана, переказують йому княжі слова, але Сухман ображений, не хоче ні князя ні його ласки: „Не честь, не хвала молодецька брати городи з пригородками, брати села з присілками, брати незчисленну золоту казну! Не умів мене, сонечко, милувать, не умів мене, сонечко, жалувать (нагрожати)—не видать йому мене в ясні очі! Я поїду тепер у чисте поле, (там) мені смерть на-прасная—від тих ран, від великих!“

„Виходив на далеке, на чисте поле, виривав листочки макові з тих ран кривавих, говорив такі слова: Ой гої, мої рани криваві! Потечи ж не з ран Сухман-ріка від моєї крові від горючої, від горючої крові від напрасної“<sup>1)</sup>.

Як бачимо, се паралель до старої записи билин про Михайла Даниловича. З другого боку вона близько нагадує стару запись про Демяна Куденевича. Тому нема підстав уважати сю билину витвором московської доби, як то роблять деякі дослідники. Матеріал її старий, хоч і міг підпадати пізнішим обробленням.

*Демян Куденевич*—ся стара запись, XVI в., про переяславського богатиря була вже подана раніше (III. 215), і там вказані були гадки про її відносини до билини про Сухмана, висловлені ріжними дослідниками. Ся запись дає найстарший варіант теми про богатиря, що знемігся в нерівній боротьбі з невірною силою, і про невдячного князя, що не міг його відповідно цінити за життя, а розсипався з своєю ласкою, коли вмираючому богатиреві вона вже була непотрібна (мотив княжої невдячності в сій записі одначе простилізований дуже мягко і невиразно). Особливий інтерес її полягає в тім, що вона сей мотив—оборони від невірної сили трактує ще в обстанові передтатарській (боротьба з Половцями), і без зв'язку з Київом: Демян боронить Переяслав. Ми завдячуємо сія подробиці, очевидно, більшій давности записи. Вона нагадує нам, що в старших версіях ті мотиви, котрі ми розглядаємо, були взагалі старші від Татарщини, і не завжди вязалися з Київом.

„*Камське*“ *побоїще і кінець богатирів*. Билина ся прибула тільки недавно з біломорських записей<sup>2)</sup>. Оригінальністю її зміст не визначається—се комбінація ріжних мотивів на тему боротьби богатирів з невірною силою й їх загибелі в ній; мотиви

<sup>1)</sup> Р. 148, Г. 63, М. 11—фінал збираю з сих трьох текстів.

<sup>2)</sup> Маркова ч. 81, 94, 104, Григор'єва ч. 394, 415. Перед тим була опублікована одна запись Сфименком (передр. ТМ. ч. 8), як варіант билини про Іллю и Мамая. Цікавий варіант „Мамаявго“ побоїща в збірці Ончукова ч. 26.



сі були звісні й давнійше, з інших комбінацій, більш органічних ніж отся — доволі таки нескладна збиранина. Але де-що заціліло в ній, що помагає в реконструкції затраченої теми „грозного“ або „сильного“ „Камського побоїща“.

В. Мілер висловив здогад, що ся назва „Камського“ по-встала з „Калкського“, Калецького побоїща <sup>1)</sup>. Чи так, чи ні, в кождім разі се ясно, що в основі своїй се була поема про катастрофальну битву, де погинули руські богатирі — так як се дійсно оповідалось про битву над Калкою. В деяких варіантах (Гр. 415) виступають і ті 70 богатирів, звісні нам з старих історій Калкського побоїща. Але пізнійші перерібки сеї теми, як в стількох вище наведених уже випадках, так і тут, не додержали сього трагічного тону і постарались закінчити історію більш щасливо. В. Мілер надавав особливий вплив на такі звихнення первісного пляну пізнійшим вплітанням до сих історій Іллі Муромця, котрому „в бою смерть не була написана“, — тому приплітаючи сього модного в пізнійших часах богатиря, співці через те саме мусіли доробляти щасливий кінець для даної теми. Вважаю сю гадку досить влучною; але незалежно від того тенденція до щасливих закінчень таких історій, після того як невірна, татарська сила стратила свій трагізм і небезпеку, досить виразно виступає загально, в звязку з сею зміною історичної обстанови.

Оповідання починається наступом татарської сили на Київ, з доволі характеристичним заспівом: „Що ж то, браття, засмутився місяць небесний, померхло сонце красне?“ Переходить слідом на загальні місця невірного наступу, які мають доволі стертий і невиразний, стереотипний вигляд. Присутність Іллі притягає часом Ідолище-Тугарище, що виступає на чолі сеї рати; в інших варіантах проходить Калин-цар. Він висилає посла до Володимира, той випрошує собі малу проволоку, тим часом скликає богатирів. Ролю герольда-позовщика відіграє часом малий Михайло, що справляється незвичайно скоро. Збираються богатирі: в одних варіантах 30, в інших 70. Провідну ролю грас Ілля, Добриня, Альоша. Коли вважати Іллю пізнійшим дебютантом, то роля Добрині й Альоші з 70 богатирями відповідає старим гльосам XV—XVI в. про тих богатирів, що згинули в Калецькім побоїщі. Як присутність Іллі притягає сюди історію його розправи з Ідолищем, і поєдинок з сином, так знов присутність Добрині втягає його поєдинок з бабою

<sup>1)</sup> Къ быливѣ о Камскомъ побоищѣ, 1902, передр. в Очеркахъ, II. Перед тим була надрукована студія самого Маркова „Камское побоище“ в юбилейнім збірнику Мілера — його здогади доповнює й справляє Мілер в своїй студії. Свої замітки до його праці дав Марков в поминці Мілера в Изв. отд. рус. яз.

Латигоркою. Виключивши сі, очевидно, пізніші додатки, дістаємо, в доволі неясних зарисах, першу щасливу битву, в котрій невірне військо побите і богатирі спочивають. Але весь успіх губить похвалка двох богатирів: вони зауться часом Довгополами Поповичами, і се походить мабуть з пераісного варіанта, де сими хвальками виступали Олександр Попович з своїм товаришем Гаврилом Довгополим. Похвалка передається в традиційних формах легенди: нахвальщики кажуть, що як би була драбина з землі на небо, то вони побали б і силу небесну (інші варіанти менш характеристичні). Наслідком сеї похвалки було, що коли богатирі пробудились після спочинку, побачили, що побита ворожа сила нідродилася ще в більший масі: з кожного Татарина перерубаного на-двоє стало двоє Татар, з перерубаного на трое — три. Богатирі починають їх рубати—але результат той самий: кожний перетятий двоїться і троїться. Щоб дати щасливий вихід з сеї страшної ситуації і ратувати репутацію Іллі, деякі варіанти розв'язують справу його молитвою: він молиться до Спаса Пречистого (Спаса і Пречистої), і ся молитва нейтралізує погубельні наслідки похвалки: вся сила погана впала знову <sup>1)</sup>. Ситуація вирахована, але подробиця, що нахвальщики кінчають потім самогубством, ясно вказує, що такий щасливий кінець додано неорганічно. Богатирі поїхали до білих шатрів, а Альоша з Гаврилом в чисте поле, і на гострих списах закололися.

Очевидно, кінець мусів бути фатальний. Богатирі погнули в битві з викликаною „симою небесною“. Сей кінець, затертий і затрачений в нинішніх записях „Камського побоїща“, заховався в деяких перерібках билини про Михайла (Єрмака): „Тут руські могутні богатирі прибилися, примучились, оден другого покололи-порізали, не зісталось на Руси богатирів“ (окрім малого Михайла-Єрмака) <sup>2)</sup>. Або в записи Мея, богатирі всі закаменівають, як побачимо зараз.

Як фінал колишнього фатального закінчення Камського побоїща виглядає поява, в деяких варіантах його, баби Латигорки; вона їздить по трупах, підкидає трупи списом і приговорює: „Ой мені лихо, не застала я сильного Камського побоїща!“ Трупи, котрі вона підкидає, се очевидно трупи богатирів — хоч ся подробиця призабута вже нинішніми сказителями. Живим зістався в сім побоїщі Добриня, але він гине, переможений і збезчещений в поєдинку бабою. Билина вираховує одного Іллю (як билина про Михайла-Єрмака малого Михайла). Але Ілля, дійсно, мусить бути трактований тут як пізніший додаток.

З сього боку цікава згадана тільки що запись Мея, яка дуже займала дослідників—поки новіші записи Камського побоїща не дали розвязки сьому питанню. В 1840 р. російський поет

<sup>1)</sup> ТМ. ч. 8. М. 81.

<sup>2)</sup> Г. 138, пор. ваще с. 276.

Л. Мей, як він оповідав, записав від одного старого сибирського козака, котрого прізвище не памятав, билину про те „як перевелись богатирі на Святий Руси“. Він поділився нею з Шеврьовим, який і спопуляризував її в своїм курсі історії літератури, а пізніше (1856) опублікував її сам Мей <sup>1)</sup>. Ся опублікована запись, при всій своїй інтересности, одначе будила підозріння: поперше, вона мала безсумнівні сліди стилізації самого Мея; по друге—вона складалася з двох ффрагментів, доволі слабо і штучно звязаних між собою, так що се піддавало гадку, що і в самій композиції не обійшлося без руки Мея.

Починалась вона мотивом богатирської застави. Стоять сім богатирів на Сафат-ріці, де сходяться дороги на Київ, Новгород і Сине-море. Вийшовши рано на ріку Добриня побачив за рікою Татарина, виїхав і викликав на поєдинок. Але в сім поєдинку, коли стали боротися в-руч, Добриня впав, Татарин зарізав його і виїняв серце з печінками. Кінь вернувся сумний на заставу. Альоша виїхав собі на ріку і побачивши коня зрозумів, що з побратимом сталось нещасте. Поїхав його шукати й знайшов труп Добрині. Викликав на поєдинок Татарина, переміг його й хотів зарізати, але ворон порадив йому Татарина пустити (для чого не ясно), а Добриню покропити мертвою і живою водою, котру він, ворон, принесе. Тим способом Добриня був оживлений.

Потім виходить на річку Ілля й бачить, що ріку переходить незчисленна бусурманська сила. Він покликав богатирів, і ті за три години і три хвили порубали всю силу погану. Стали богатирі похвалитися: „Не намахались (ще) наші могутні плечі, не змучились наші добрі коні, не затупились наші мечі булатні!“ Говорить Альоша Попович молодий: „Подавай нам силу не-тутешню („нездешню“), ми і в тою силою упорасемось!“ Тільки промовив слово нерозумне, з'явилось два „воїтелі“, крикнули грімким голосом: „давайте, витязі <sup>2)</sup>, битись!“ Бились три дні, три години і хвилини — змахались плечі могутні, змучилися коні добрі, ступилися мечі булатні, а сила все росте (двоїться).

Злякалися могутні витязі, побігли в кам'яні гори, в темні печери — підбіжить витязь до гори, так і скамяніє; як підбіжить другий, так і скамяніє; як підбіжить третій, так і скамяніє. З тих часів перевелися витязі на святий Руси.

Коли прибули олонецькі записи про ффатальну битву з невірною силою (Ілля і Ёрмак), і потвердили основні мотиви Меевої билини, дослідники, звівши їх до купи, уже в тім матеріялі дуже влучно вгадали поетичний відгомін Калецького побоїща. В сім напрямі висловився Л. Майков, Ор. Мілер, Дашкевич,

<sup>1)</sup> Передрукована в збірці Кіреєвського IV с. 108.

<sup>2)</sup> Сі „витязі“ мабуть поставлені самим Меем замість „богатирів“, або якогось иншого слова.

Веселовский <sup>1)</sup>. Вони вказали на подібність мотивів сеї билинної традиції з літописною повістю про Калецьке побоїще і пізнішими її гльосами: билинна „сила нетутешня“ — і таємничість, в якій виступав в літоп. повісти „незнасний язык“ татарський; „гордість і величання князів руських“, що підкреслюються в ній; сімдесят богатирів (з Олександром Поповичом і Добринею — 72), що полягли тут — очевидно означає всю богатирську верству (варіант: „вси побьзнь быша“). Епічна цифра 72 богатирів, що полягли в бою з Татарами, читається вже у молодшого сучасника події, Матвія Парижського, в переповідженню вістей принесених про Татар на ліонський собор; се вказує на широку популярність мотиву уже зараз по події.

Я додав би ще асоціацію похоронного богатирського поля під Переяславом, засипаного великим камінням, — описаного подорожником XVI в., з сим переказом про закамянілих богатирів <sup>2)</sup>. Паралельні мотиви дає ісход богатирів до печер (київських) — туди їде то сам Іля, то молодий Михайло і богатирі взагалі („Сідали удалі на добрих коней, поїхали удалі к городу Київу, заїхали до красного Київа города, в чесні монастирі, в пещери київські — там всі вони преставилися“, ТМ.)

Таким чином нові записи про „Калецьке побоїще“, при всій хаотичности і покалічености своїй, доповнили весь сеї матеріял кількома цінними подробицями, і нині ся тема фатальної битви, де гине старе київське лицарство через свою гордість, в приблизних зарисах виступав перед нами доволі ясно. З тим ще більше переконув гадка, що історичним підкладом для неї стала нещаслива битва на Калці, де згинув цвіт українського лицарства, і тема ся була поетично оброблена на Україні <sup>3)</sup> під сві-

<sup>1)</sup> Найбільш ґрунтовно розвинена була ся гадка в звісній уже нач студії Дашкевича, де вказана була і попередня література; до його висновків в значній мірі прилучився потім Веселовский (Южно-Рус. Был. II), а потім і В. Мілер в цитованій статті.

<sup>2)</sup> Див. вище с. 65. Подорожник не розвиває своєї гадки, але я думаю, що тепер ми можемо її відгадати в таким розумінню.

<sup>3)</sup> Дашкевич навпаки був тої гадки, що билина зложилася на півночі, в Суздальщині. Але аргументи, котрими він підпер сю гадку, дуже слабкі, (с. 231), і Веселовский пишучи по нім, вважав правдоподібнішим полудневий початок билини (с. 279). Що хвальками виступають часом братя Суздальці, се досить влучно толкується впливом повісти про північну битву на Липиці.

жими вражіннями катастрофи, в межичасі між першим і другим приходом Татар

В сій поемі найбільш яскраво і сильно розкривався мотив що переходить, більш або менш помітно, через усю сю групу оповідань про богатирську оборону Києва і боротьбу з невірною силою, як символ всеї княжої Київської Русі: як надломлюється в знесиленню, в понад міць піднятім подвигу ся богатирська сила, і ховається в святих печерах, в церквах і монастирях, в недовідомих краях, зломана історичним фатумом чи непереможним моральним законом. Сей власне мотив був тим нервом, що зібрав наоколо сих тем в так цінних, хоч і неясних переважно зарисах, все се багатство легендарних відгомонів.

Полудневий підклад билинної традиції. По сім перегляді більш інтересних для нас билинних та билинно-легендарних тем звернімось ще раз до питання про їх історичний підклад. Поставаймось здати собі справу, які історичні особи, події й ситуації відбилися в сій билинній традиції, в якій мірі і формі. Поодиноких подробиць з сеї сфери доводилось нам дотикатися вже не раз, але мусимо зібрати все разом для вияснення поставленого вище питання — українського походження билинної поезії (властиво — певної чи переваженої її частини) і українського початку її епічних засобів (загальних місць).

З перед-Володимирових часів я зазначив вище вже, як найстаршу, приступну нашому розборові верству — цікль мотивів звязаних з Олегом Віщим — Вольгою — Волхвом <sup>1)</sup>. Дослідники, котрі займались ними протягом останнього півстоліття, вважали правдоподібним, або навіть і певним, що маємо тут останки старих епічних творів, які оспівували Олега Віщого — з тої ж серії, що й витяги та переповідження старої київської літописи. Одні висловлювались про се більш категорично — як напр. О. Мілєр або Костомаров, інші більш гіпотетично — як Веселовский або Жданов. Одні збирали всі варіанти, де лиш виступав Вольга, і з того старались скомбінувати повну поетичну історію сього героя, паралельну з літописними оповіданнями про нього: так поставив справу Халанский в своїй недокінченій праці про „Поетичні оповідання про Віщого Олега“ Шамбінаго, переглядаючи сі оповідання, навизки, вважав потрібним докладно розмежувати різні теми звязані з Вольгою-

<sup>1)</sup> В т. I с. 295, II с. 133 і в сім томі с. 102.

Волхвом, як цілком окремі і нічим між собою не зв'язані твори. Пісню про Вольгу-ловця він уважав цілком категорично відбитим переказів про Олега-Ольгу, а що до пісні про похід на Індійське царство він уже добачав „деякі труднощі“ (146). В пісні про Вольгу-збирача дані дослідники бачили комбінацію образу Вольги - Олега з Олегом - молодшим (Квашнін - Самарін, Шамбінаго, Шахматов), і под.

Оден В. Мілер, з-поміж видніших дослідників билини, рішучо відкинув саму можливість існування в билинній традиції мотивів зв'язаних з Олегом і взагалі з перед-Володимировою добою. По його гадці „епічна історія“ „знає тільки князя Володимира - християнина і не спускається нижче, в попередні часи — період племінного розрізнення норманських князів, що ходили на „полюдьє“ і з дружинами, зложеними з пануючих Норманів і підбитих Слов'ян, вибиралися в розбійничі морські походи на Візантію. Наш епос не пам'ятає не тільки сих варязько-слов'янських подвигів Олега, Ігоря, Святослава, він забув боротьбу з Печенігами і Половцями, — хоча безсумнівно вони колись входили в епічний краввид, як показують народні перекази в літописи. В дружиннім кругу в часах складання початкової літописи ще ходили перекази норманського походження, прив'язані до імен Олега, Ольги (як от смерть Олега від коня, пімста Ольги над Древлянами), але ці перекази ґрунтовно забулись і не ввійшли до нашого епічного циклю „старого“ Володимира і київських богатирів“ <sup>1)</sup>.

Але сє твердження тільки категоричне, а не правдиве. Автор не постаравсь його умотивувати доказово, і думаю, що се й не можливо було б зробити. Цілком довільно, за помічу своїх улюблених „новгородських“ побутових рис <sup>2)</sup>, В. Мілер зробив Вольгу новгородським князем, не постаравшись навіть вказати, котрий саме з никлих новгородських князів сього імени міг так заінтересувати поетичну увагу! Без особливої рації проголосив пізнішим фабрикатом билину старої записи про наїзд київських богатирів на Царгород — хоча в дійсности не можна заперечити, що в ній з пізнішими образами лучаться відгомони старих поем, з X в., про страх задаваний Царгородові.

<sup>1)</sup> Очерки II с. 148, подібно в останній праці надр. в III т. Очерків с. 17 дд.

<sup>2)</sup> Їх нестійність особливо добре виказав пок. Коробка в цитованій статті: Сказання обь урочищахъ Овруч. у.

Без уваги перейшов над екскурсією Вольги за получкою, котра дає нам власне поетичний образ „полюдь“ X віку, якого собі тільки можна бажати! Цілком голословно заперечив, що в поході на Індійське царство не можуть міститись спомини про старі походи на Царгород,—бо ж присутність казочних мотивів або впливів Александрії, на котрі він вказує, зовсім не усуває присутності свійських героїчних традицій, з котрими сплелися потім сі казкові чи книжні елементи. Поступаючи аналогічно можна б поставити тезу, що не тільки з X в., але з усеї передтатарської доби східно-словянський епос не запам'ятав нічого,—бо ж одинокий, скільки небудь конкретний образ, донесений ним—се облога Київа Батисм! Все инше так густо заплетене казковими і книжними споминами, так тісно асоційоване з образами пізнійших часів, що від нього так само можна відмахнутись як від індійського походу Вольги! Але не можна сього зробити з пам'ятю XI-XII, і так само з поетичною пам'ятю X віку!

Билина забула Половців. Не донесла навіть їх імені. <sup>1)</sup> Але ми документально знаємо, завдяки Слову о Полку Ігоревім і деяким ф'рагментам, що якраз боротьба з Половцями, на протязі майже двох століть, була тим нервом, який оживляв і рухав поетичну творчість на героїчні теми! Отже коли в тій же билинній традиції (між иншим завдяки праці самого ж В. Мілера) і поза нею в ріжних уривках колишніх поетичних творів ми стрічаємо ряд половецьких імен, по часті правдоподібних, по часті таки зовсім певних, то се ясно і безсумнівно свідчить, що під пізнійшою татарською поволокою в билинній традиції залягає ціла верства мотивів, зв'язаних з боротьбою з степом, з Половцями, з Печенігами XII, XI і очевидно—так само X віку, котрої треба доходити ріжними підходами літературного аналізу. <sup>2)</sup> На її рахунок в переважній мірі мусить бути покла-

<sup>1)</sup> Один з виїмкових випадків дав. зараз низше прим. <sup>2)</sup>.

<sup>2)</sup> Веселовский писав в своїх Южнорус. был. II с. 372: „Старі пісні про Половців загублені, але багато їх могло захватись окремими мотивами в наших билинах під покривкою нових імен. З-під Татар нам тяжко розглянути Половців. Про Тугарина ми говорили (Тугарин-Тугорхан, про се внаше); в билинах про Саула Левандовича він їде в однім варіанті „в дальну орду, в Половецку землю“ (в иншій пісні заступлену царствами: Латинським Литвинським і Сорочинським) — бється там з Татарами... Київська легенда про Золоті Ворота говорить про Татар, але не можна заручити, чи не на-верстувались вони на Половцях — пригадаймо київський епізод з Бояком, і літописну похвалку Бонякового сина Севенча. — Царище Уланище, побитий

дена вся аксесорія героїчної боротьби з невірною силою, що становить оден з головних, цінних для нас складників билинної традиції.

Подібно і з відгомонами перед-Володимирових подій і тем. Зрівняння: Вольга Святославович=Волх Всеславъвич=Олег не підлягають сумніву (пор. Вольга-Ольга в пізнійшій записи, т. III. 202). Можна вважати певним, і властиво нема сумніву, що вихідним образом, перво-образом коло котрого обвилися сі різні теми і мотиви, був образ Олега Віщого. Так як про билинного Володимира ми не маємо сумніву, що при всіх можливих пізніших асоціаціях з Мономахом, навіть з Володимиром Васильковичом (Даниловим братаничем), як припускають декотрі,—в основі його лежить образ Володимира Великого (Святого), так нема підстави сумніватись і що до Вольги! З Олегом тут, без сумніву, звязався образ Ольги <sup>1)</sup>. Декотрі клали дещо на рахунок Олега Святославовича деревського (див. II с. 145). Можна думати і про Олега Гориславича. На образі „Волха Всеславича“ без сумніву відбилася пізнійша постать „рожденного від волхвовання“ хитрого Всеслава. Але все се налягло, наверстувалось, по аналогії, на старшім, Вішім Олегу, — так як всі образи скомбіновані в образі Володимира налягли таки на образі Володимира Великого! Іншого Олега не можна тут положити підвалиною, так само як і іншого Володимира. І завдяки його імені, чи тому вище поданому зрівнянню Вольга=Волх=Олег, ми маємо деяку можливість реконструувати групу героїчних мотивів X в., чи перед-Володимирового часу, скажім. Коли доповнити мотиви безпосереднє звязані з іменами Вольги-Волха в традиції (вище с. 102) деякими аналогічними мотивами з інших билин, се, *приблизно*, були б такі мотиви:

---

Михайлом, може ще половецький відгомін, пор. Valani-Кумани у Ruysbroeck'a; одна Половецька орда звалась Уланами і таке ж було імя її хана. Завважимо до речі, що bogatir-богатыр стрічається вже в Куманським словарі“.

<sup>1)</sup> Се підніс особливо Халанський, його гадка була прийнята Шамбінаго, з огляду на літописну згадку про ловища Ольги, і за ними й Мілер в своїй передсмертній праці зробив виімок для Ольги з усеї перед-Володимирової доби: допустив, що завдяки популярности Ольги — тому що її славили в церковних кругах, що вона була родом Русинка й імя й безпосереднє звязувалося з іменем її славного внука, воно перейшло разом з ним і до епічної традиції, „без усякого впливу переказів про Олега. Отже Вольга—се Ольга, і тільки Ольга; з переказів про її лови вирости образи гравдіозних ловів якогось богатыря-князя Вольги, що жив за часів Володимира, і т. д. (с. 17 дд.).



Чудесно-рождений, віщий, наділений надприродними здібностями князь чи ватажок, що сим своїм талантам завдячує незвичайне своє воєнне щастє (тут казкові мотиви про оборотнів).

Князь чи ватажок оборотний чи господарний, що промишляє про свою дружину і наділяє її всім потрібним: поживою, одежею, грошима, жінками і нарешті оселями-маєтностями (пор. літописний комплімент Свинельдові, що його дружина „ізоділась“).

Обходи князя з дружиною „за получкою“ з підвласних городів і сіл (полюдів); самооборона і опір „мужиків“, їх засіки і засади, де дружини гинуть на „підроблених місточках“, але кінець кінцем приборкують непокірних і задають їм страху.

Сюди ж, очевидно, належить покласти мотив очищення доріг зв'язаний тепер з Іллею, а давнійше мабуть з Олегом-Ольгою, і прототипи богатирської застави, яка боронить Київ і Руси від невірної сили: їх ми розглянемо далі в іншій комбінації. Тут лише належить згадати про можливо — найстарший варіант „застави“:

„Під славним городом під Київом, на тих степах „Цицарських“ стояла застава богатирська“, — Добриня виїхавши побачив слід богатирського коня — „з тої землі Жидовської проїхав Жидовин могуч богатир на сі степи Цицарський“<sup>1)</sup>. Дальше йде історія про виїзд на сього „нахвальщика“ Альоші, Добрині й Іллі нарешті, котрий його поборав.

Нам тут інтересна в сім варіанті назва Жидовина. Вже Хомяков висловив здогад, що тут треба розуміти Жидовина-Хозарина, з землі Хозарської; против сього полемізував Халанський, але Веселовський підтримав і розвинув сей здогад, пославшись на румунські перекази про „Жидів-велетнів“, котрі румунські фольклористи теж толкують як ремінісценцію про Хозарське царство юдейської віри, пізнійше змішане з образами Татар<sup>2)</sup>. Я вважаю се толкування вартим уваги, як можливий причиною до мотивів перед-Володимирової доби.<sup>3)</sup> До річи на-

<sup>1)</sup> Кир. I с. 46, IV с. 6, мабуть та ж сама запись, з Архангельської губ.

<sup>2)</sup> Веселовський, Мелкія замѣтки къ былинамъ, XI, Журналъ Мин. Нар. Пр. 1889, V і Разысканія XX (с. 163 дд.) Халанський, Былины о Жидовинѣ, Р. Ф. В. 1890, Южнослав. сказанія о кралевицѣ Маркѣ II с. 239 дд. Лобода, Былины про Илью Муромца с. 13. Веселовський посилався на румунську студію Saineanu Jidovii sau Tatarii sau Uriasii (велетні) з 1887 р.

<sup>3)</sup> Назву „Цицарський“ Веселовський в зв'язку з сим також толкував як Хозарський, й стрічу з Жидовином малював собі на Хозарських степах — пізнійше перенесених під Київ. Інші розуміють їх як цесарські-німецькі або австрійські, Соболевський, Матеріали с. 248 (в значінню середне-дунайські).

гадаю, що недавно відкрите єврейське джерело познайомило нас з війнами Руси і Хозар за часів *Олега*: нападом Олега на Хозарські володіння, вчиненим з поручення імператора Романа, і походом Хозар на Руські землі, що скінчився політичною залежністю руських князів від Хозарії і походом їх на візантійські землі, в інтересах Хозарії <sup>1)</sup>).

Що до старої билини про похід київських богатирів на Царгород, то аналізуючи її разом з новітніми записами про розправу Іллі з Ідолищем в Царгороді <sup>2)</sup>, на мойому розумінню треба розрізняти тут два старі епічні мотиви. Оден—се страх заданий Царгородові київськими богатирями, котрі без властивої війни, більше своєю відвагою і навіть хитрістю (захоплення царгородських коней) змушують царя царгородського на вічні часи заріктись зачіпатися з Київом („і учили заклинать, что-б им на Русь не бывать вѣкъ по вѣку“). Се відгомін того ж епічного мотиву, що в книжних, літописних переказах зв'язувався з Олегом, Ігорем, Святославом, Володимиром, сплітався з історіями про велику дань взятую з Царгороду, одержану відти царівну, оповіданнях про царські убори, чудесних коней, і под. Він мандрував з століття в століття, чіпався Мономаха, цісаря Емануїла—учасника великої війни за Київ в середині XII в.: його ім'я перейшло, можливо, сею дорогою в билинний епос, в формі грізного царя Етмануїла Етмануїловича, що з помічю звичайного билинного синкретизму став нарешті царем *ординським* (в билині про визволення Царгорода се ім'я відзивається в назві царя Константина *Атаульевича* і под.). Ми стрінемося з ним низше при Володимирі.

Другий мотив—се воєнна поміч Києва Царгородові, що визволяє грецького царя від невірного насильства. Історія X віку дає кілька таких епізодів, почавши від часів Олега, коли руський помічний полк, в числі 700 мужа, брав участь в морському поході Візантії на Арабів, під проводом Імерія, і до часів Володи-

<sup>1)</sup> An unknown Khazar document, by S. Schechter, The Jewish Quarterly Review 1912, October. Реферат про неї П. Коковцова: Новый еврейский документъ о хазарахъ и хазарско-руско-византийскихъ отношеніяхъ въ X вѣкѣ, Ж. М. Н. П. 1813, X і моя замітка з приводу сього Україна 1914, IV. Новіша студія Ю. Брудкуса: Письмо хазарского еврея от X века (Еврейская Мысль, I, 1922) і замітка з її приводу В. Пархоменка в Записках іст. філ. від. УАН т. IV, 1924, также його „У истоков русской государственности“ с. 75.

<sup>2)</sup> Див. вище с. 130.

мира Вел., коли руський помічний корпус ратував царгородський двір від страшного Варди Фоки, що стояв уже над Босфором <sup>1)</sup>. Я думаю, що саме оден з таких епізодів, убраних в епічні форми, лежить в основі теми про ратування київськими богатирями Царгороду від Ідолища. Вона потім правдоподібно сплелася з образом Єрусалима, поневоленого невірною силою і ратованого хрестоносним війнством. Бачимо, що в нових записях билини про Ілля й Ідолище Царгород раз у раз мішається з Єрусалимом: цар Константин і благовірна цариця Єлена мучаються в засильстві поганого Ідолища то в Царгороді, то в Єрусалимі. Стрічений Іллею каліка йде то з Царгорода, то з Києва, то з Єрусалима: „Іду я від города Єрусалима, від царя Константина Боголюбова, від цариці Єлени Александровни—не здорово живе цар Константин Боголюбович, не стало в Єрусалимі читання, співання церковного, не стало дзвону колокольного, розселилось Ідолище погане, погане Ідолище прокляте“ <sup>2)</sup>. Тому що наші князі, скільки знаємо, не брали участь в хрестоносних походах, треба міркувати так, що образ Єрусалима наліг тут на образ поневоленого і визволеного руською силою Царгорода (так як в деяких варіантах Цар-город, як святе місце, замість Єрусалиму асоціюється з Бар-городом, куди ходили прочане на поклон святому Миколі) <sup>3)</sup>. Може бути й так, що не без впливу тут зіставсь і образ Царгороду, в XIII в. поневоленого Латиною.

Похід Вольги-Волха на Індійське царство відбивав, правдоподібно, спомини походів на Царгород і на *Схід*. По аналогії билини про Дуку можна б думати, що й тут з-поза образу Царгороду встає образ Індії, взагалі Сходу, просто по асоціації з Царгородом. Але маючи на увазі численні походи X віку на каспійське побережжя, кінчаючи походом Святослава <sup>4)</sup>, треба гадати що вони не зістались також без відгону, і їх риси скомбінувалися з образами царгородських походів.

Порівнюючи їх літописні відгомони з мотивами величальними (колядковими), ми бачили <sup>5)</sup>, що образи сих екзотичних тріумфів, здобич і под. вінчалися здобуванням героєм дівчини-жінки, і так мусимо собі уявляти ці старі епічні теми. Так

<sup>1)</sup> Історія Укр. т. I<sup>3</sup> с. 433, 496.    <sup>2)</sup> Кяр. IV с. 22.

<sup>3)</sup> Гр. III с. 997: Поежджай ко Добрыня ко Бару-городу, отъ Бара где града ко Царю-городу.

<sup>4)</sup> Див. Іст. України I<sup>3</sup> см. 403, 433, 443, 451.    <sup>5)</sup> В т. II с. 152.

кінчиться й билина про похід Вольги на Індійське царство, тільки в ній сей мотив занадто вже спресований,—він не грає ролі в оповіданню. В старих, непорушених прототипах билин він мусів виступити більш активно і мальовничо, як руховий мотив сих епічних подій: далеких походів і війн. Те що в билинах про Володимирові сватання виступав доволі блідо, дале, яскравіше і сильніше малюється вже в літописній парафразі історії Рогніди, а ще яскравіше мусимо уявляти собі ці мотиви сватання і здобування жінки в епічних творах перед-Володимирової доби.

Нарешті, по всякій правдоподібності, якийсь перед-володимирський субстрат треба припустити в пізнішому мотиві посилення богатирів з Києва по дани до різних народів, з котрим іще стрінемося далі.

Такий *приблизно* сей круг найстарших епічних мотивів, переданий билинною традицією і в значній мірі скуплений навколо постати Олега-Вольги-Волха. З тих загальних епічних місць і ситуацій, до котрих далі перейдемо, без сумніву треба дуже багато покласти на рахунок сеї найстаршої традиції. Найстарше епічне ім'я донесене як усною, так і книжною традицією—се дійсно Олег. Хоча в літописи ми знаходимо деякі ще старші епічні відгомони, але вони анонімні або псевдонімні. Про Кия напр. згадується, що він ходив до Царгороду і прийняв там велику честь від царя <sup>1)</sup>—отже щось н би з кола походів на Царгород; але се велике питання, чи ім'я Кия як героя було дане народньою традицією, чи явилось як книжна комбінація (подібно як новгородський Волхв, про которого зараз далі) Київська Либедь, княжна-ріка, являється дуже інтересним прототипом Ніпри-ріки, Дунаєвої жінки <sup>2)</sup>, і коли етимологічне зрівняння Либедь-Лебедь, поставлене Потебнею <sup>3)</sup>, дійсно справедливе, се являється також найстаршою згадкою образів дівчат-лебедниць, котрі виступають в билинній традиції. Але се образи позбавлені всякої хронології, все досить гіпотетичні, тим часом билинний Олег щось таки певне!

Розуміється, він прийняв на себе різні діла не тільки пізніших героїв, але й раніших. Тут можуть бути відгомони діл норманських і наших словянських ватагів попереднього часу.

<sup>1)</sup> Див. в т. II с. 130.

<sup>2)</sup> Вище с. 162.

<sup>3)</sup> Завважу, що в живім київському говорі я сам чув таку вимову назви ріки: Лебедь; але можливо, що се вже пізніша етимологізація.

рефлексії старої війни з степом, всяких внутрішніх і зовнішніх конфліктів, що не минули без сліду в поетичній пам'яті <sup>1)</sup>).

З другого боку двоївся, розщиплювався образ самого Олега, приплітаючись до різних подій і до різних часів. Я вже вказав на вагання київських книжників що до історичного місця епічного Олега. Він виступав то в ролі великого київського князя, то як княжий родич і найвищий воєвода. В Корсунській легенді Олег і Жберн Володимирові воєводи, які виконують всі акти епічної формули: здобуття добичі, царства і царіці, які по черзі мусіли проробляти різні герої нашого старого епосу.

Тут власне приходить на чергу дотепна гіпотеза, пок. Халанського про Олега-Ілля. Невважаючи на лінгвістичні сумніви що до такого зрівняння, вказані спеціалістами, я не вважаю можливим його ігнорувати: зрівняння могло статись не на ґрунті звукового переходу, а бозна якої звукової аналогії! А в кождім разі, лишаючи на боці фільольогічну сторону, треба признати, що з погляду еволюції поетичних образів таке епічне зрівняння Олег-Ілля має чимало правдоподібного. Ілля-селянський син й Ілля-козак се, розуміється, пізнійші образи, дані XVI-XVII століттями,—розвоєм сеї теми може на нашім, а може і на великоруськім ґрунті <sup>2)</sup>. Але германська середньвічна епіка знала Іллю як „грецького“ ярла-воєводу, брата чи стрія Володимира. Історичного прототипу з таким іменем не знаходиться (вказувано на Іллю, старшого Ярославового сина, але він рано вмер і ледви чи міг лишити такий активний епічний образ). Тож, шукаючи чогось звуково-подібного, дійсно спинаєшся на Іллі-Олегу! Билинна пара Ілля-Добриня дуже добре відповідає епічному Олегу і Добрині, княжим своякам (в літописно-епічній традиції). Два головні билинні богатирі, які на собі несуть всі тягари і клопоти київського правління, були б спарованою, звязаною до купи паралеллю двох епічних літописних опікунів-своєків київських князів: Олега, що виступає то пістуном Ігоря

<sup>1)</sup> Нагадаю, що пок. Партицький догадувався старого антського Божа у „времях Бусовім“ Слова о полку Ігоревім—найстаршій героїчній темі нам звісній. Думаю, що і під Менандровим оповіданням про „Меамира“ і його горду мову перед аварським каганом, так само як і від літописним переказом про аварські „насилля“ лежать епічні перекази. Див. Історію I<sup>а</sup> с. 180-1 і под.

<sup>2)</sup> Адаптація Іллі донським козацтвом, що жило в таких тісних звязку і під безсумнівним впливом більшого козацтва запорозького, се факт, над котрим ще варто задуматись.

(в старшій київській літописи), то переноситься на часи Володимира (в Корсунській легенді)—і Добрині даного літописною традицією як вуй Володимира. Це пояснило б нам і процес переходу епічних мотивів, зв'язаних якийсь час з Олегом-Ольгою, на Ілля і Добриню, минаючи Володимира, що зістається в ролі тільки пасивного осередка епічної акції. Олег і Жберн Корсунської легенди—це були б прототипи билинних Іллі і Добрині <sup>1)</sup>.

Це дало б відповідне освітлення і тим генеалогічним зв'язкам Вольги і Володимира, котрі дає билинна традиція. Вольга—племінник Володимира, що могло значити первісно не племінника в нинішнім розумінню, а родича, свояка. Володимир і Вольга однаково зветься по батьку—то Святославичами, то Всеславичами.

Може бути, що не без впливу на всю сю епічну генеалогію лишилась пізнійша пара—Володимир-Мономах і Олег Святославич, брати в перших. Правда, вони не співники, а вороги—але епічна традиція могла запам'ятати їх свояцтво, ігнорувавши все інше. Образ Володимира Мономаха правдоподібно асоціювався з образом Володимира Великого; дещо з образу Олега Святославича могло асоціюватись з епічним образом Олега-Володимирового родича і воеводи та скріпити сю генеалогію!

З другого боку—це вже можна сказати не вагаючись—з образом Олега зв'язався образ волхвованням родженого Всеслава, віщого князя-чудодія <sup>2)</sup>. Він взяв на себе багато з старого епічного образу клясичного віщого князя Олега-Волхва: в відбитках образу Всеслава в літописнім оповіданні (про його уродження) і в Слові о Полку Ігоревім виразно відчуються запозичення з цього старшого образу (обертання Всеслава вовком, пробігання величезних просторів, припівка Бояна про його „віщу душу“, яка не могла відвернути від себе нещастя. В результаті цих перенесень образ віщого Всеслава не тільки асоціювався, а кінцем кінцем *розпустився* в образі старого віщуна; стратив свою індивідуальність і лишив свій слід тільки в патроніміці Вольги „Всеславъвича“. Очевидно, в епічних обробленнях XI-XII віку Всеслав настільки став дублетом старого Вольги-Волхва, що на решті перестав існувати, як окрема постать: злився з тим

<sup>1)</sup> Приходить на гадку, чи Жберн не Добриня навіть? чи це не друга, норманська форма слов'янського імени Добрині (як деякі рівняють Малфрід—Малуша). <sup>2)</sup> Див. т. II с. 161.

старшим образом, тільки оживив і відсвіжив його наново, збагативши різними епічними подробицями, казкового, книжного й історичного характера. Може бути, що сій обставині—от сьому відродженню поетичному ми й завдячаємо се, що Олег—Вольга так сильно сконцентрував коло себе епічну традицію перед-Володимирової доби, і що він все таки вижив, а не згинув до решти під розростом Володимирового цікля. Дещо—напр. як мотиви посрамлення Віщого Олега Вольги, що являються ілюстрацією вищезгаданої припівки Бояна, може було ближше звязане власне з Всеславом і від нього перейшло на Вольгу-Олега.

Казковий і книжний елемент впливався, певно, довго до Олегового цікля через зрівняння Вольга=Волх. Само по собі воно не що більше як паралельна форма для літописної формули „Олег Віщій“. „И прозваша Ольга Вѣщій — бяху бо людие погани и невѣголосо“, завважає літописець. „Люде“ назвали Олега „Віщим“ в розумінню чудодійних його здібностей; по гадці літописця—се був вияв їх несвідомости, бо сила чудодійна прислугує тільки Богові і святим. Епітет „волхв“ мусів з'явитися при імені Олега безпосереднє, чи через якусь посередню фігуру (може навіть того ж Всеслава!), в такім же розумінню чудесних здібностей, і через нього на стару героїчну постать переходили різні мотиви з кола поетичних устних і книжних оповідань про волхвування і чудотворення. Уже Буслаєв звернув увагу на аналогії билинного Волха—Вольги з повістею про Волхва новгородського героя епоніма. Нам також годиться глянути тут на неї.

„Исторія еже о началѣ Рускія земли и созданіи Новгорода и откуда влечашеся родъ словенскихъ князей“, пізній книжний утвір, скомпонований правдоподібно в XVII в., оповідає, що річка Волхов під Новгородом давнійше звалася „Мутна“, а нинішнє ім'я дістала від Волхва, сина Славенового, бісо-угодного чародія, що залягав на сій ріці дорогу тим, хто йому не кланявся: одних пожирав, інших потопляв; бісовськими штуками приймав різні образи, лютого звіря крокодила, а невігласи вважали його за бога і прозивали громом або Перуном. Сей окаянный чародій для нічних відправ і зборів бісовських поставив малий городок на місці, що зветься „Периня“, і невігласи говорять про нього „в боги сів“. А його біси задушили в ріці, і бісовськими штуками тіло його поплило горі рікою і викинено на березі против того його городка. Невігласи з плачем поховали його тут, але

по трьох днях земля розійшлась і поглинула його гидке тіло — кажуть, що знак ями стоїть і тепер і не наповнюється <sup>1)</sup>).

В. Мілер, розвиваючи гадку Буслава, на сій підставі взагалі проголосив билину про Волха Всеславовича новгородським утвором <sup>2)</sup>. Але вартість наведеної повісти про новгородського епоніма не годиться переціновати: вона має всі прикмети дуже пізнього книжного фабриката, й пок. Жданов справедливо завважив її споріднення з апокрифічними оповіданнями про Симона Волхва і його „прѣніє“ з апост. Петром. Сей апостольський Волхв теж манив людей, приймаючи образ різних звірів, робив рухомими статуї й різні предмети, літав в повітрі і под., поки ап. Петро не помолився Богові, і Волхв упав і провалився крізь землю, а місце се стало призиватись його іменем <sup>3)</sup>.

Що якийсь пізній книжник надумав використати се оповідання для пояснення назви ріки Волхова, в сім нема нічого дивного; але спеціально новгородського в оповідженій ним історії нема нічого, і ототожнення Волхва з Перуном тхне занадто пізнім евгемеризмом, аби можна було підозрівати в нім якусь поетичну ноту. На доповнення і potwierдження сього оповідання наводять переказ записаний в околицях Новгорода в середині минулого століття про „звіря-зміяку Перюна“, що жив на місці Перюньського скиту. Переказ сей нічого спеціально новгородського не має, він існував і на Україні <sup>4)</sup>, та й, як бачимо, ніскільки не potwierджує існування переказа про Перуна-Волхва, а хіба навпаки: незалежність повісти про Волхва від оповідання про Перуна-змія. Бо змій змієм, а волхв волхвом.

Але раз явилась формула Олег-волхв, так вона сама без сумніву відкрила двері до сеї теми для всяких книжних чародійських мотивів. В тій же київській літописи, що розповіла історію смерти Олега, напроороченої волхвом, оден з укладчиків приписав по аналогії кілька казусів „от книг“ про різні волхвування клясичних чудодіїв — помянувши при тім і того апостольського Симона Волхва! Сею дорогою книжні елементи могли особливо легко і безупинно напливати до цікля звязаного з Олегом, і нічого дивного, що аналогії з Александрією, скажім, знаходяться в історії про похід Вольги на Індійське царство

<sup>1)</sup> Б у с л а в е в ь, Историч. очерки рус. народ. словесности и искусства, П с. 8. Коротший текст в Изборнику А. Попова.

<sup>2)</sup> Очерки т. I і знову в т. III, с. 24.    <sup>3)</sup> Рус. былевой эпосъ, с. 407 дд.

<sup>4)</sup> Катеринославські варіанти сього оповідання нижче: Легенди привязані до України.



(тут ще аналогія походу Александра на Індію допомогла!). В літописнім оповіданні про Олега його поява асоціюється у царгородських Греків з образом св. Дмитра—і под.

Що, з другого боку, вийшло до сеї найстаршої верстви, формованої в часах найбільших впливів Скандинавів в Києві й на Новгородсько-Чорноморській дорозі, з джерел скандинавських? Се питання не раз підіймалось, і досі стоїть непорішеним. Я вже згадував, що зараз після опублікування збірки Кирші тодішні учені вказували на подібності билини з скандинавською поезією—так само як в ріжних літописних переказах. Але ґрунтовно справа не була продискутована ні разу. В 1860-х рр. серйозно займався германськими аналогіями в билинним епосі Ор. Мілер; але зібраний ним матеріал не переконав в існуванні скандинавських, чи ширше—германських впливів чи запозичень. Пізнійшими часами налягав на сю сторону особливо Халанский і Рожнецкий; але їх безоглядні підтягання під скандинавські впливи без відповідного уґрунтування не могли прояснити справи <sup>1)</sup>. Пок. Веселовский в останнім десятиліттю своєї праці забравсь до ґрунтовнішого розгляду сього питання, котре поручав словянським фільольогам ще Міленгоф: про відносини старо-руського і старо-германського епосу. Перший начерк своїх спостережень над відгомонами старо-руського епоса в германським він дав в 1896 р. <sup>2)</sup> Потім, стрівшись з цілим рядом неясних питань в історії самої

---

<sup>1)</sup> Критичні замітки з приводу поглядів Рожнецкого в студії А. Я. Лященко про Дюка, цитованій вище.

<sup>2)</sup> Уголокъ русскаго эпоса въ сагѣ о Тидрекѣ Бернскомъ. Предварительное сообщеніе (Журналъ Мин. Нар. Просв. 1896, VII. Мелкія замѣтки къ былинамъ XVІІІ). Загальний вислід автора, в формі „здогаду“ тільки, в сій студії був такий: Німецькі люде, заходячи в Двинські сторони, застали там „велику загу“, allmikill saga, якісь перекази про „Вільтінів“, що й тепер доживають в „волотах“ місцевих легенд; могли чути й оповідання-пісні про „старого“ Володимира та Іллю—вони заходили сюди горі Дніпровою долиною, через „чорні болота Смоленські“ та „Хоробру Литву“. Ще в XVI віці в Білоруси пам'ятали Іллю Муромця та Соловія Будимировича; білоруські казки про Іллю се „можливо“ останні, хоч і підновлені сліди епічного розвитку, перерваного історичними обставинами та мішаннем народностей. Такі от перекази застали в Двинській стороні німецькі купці або шпільмани, і надали їм закраску недавніх подій, в котрих виступав кн. Володимир полоцький (поч. XIII в.), а Полоцьк та Смоленськ стояли на першій місці. Так вийшло оповідання про Вільтіна і Вільтінів та їх боротьбу з Руссю, котрій дано також княжу руську генеалогію (с. 255).

старонімецької традиції, почав детальніший перегляд їх, <sup>1)</sup> але смерть застала його серед сеї праці, далеко не доведеної до яких-небудь твердих, рішачих висновків.

Загальне враження від дотеперішніх екскурсів в се питання таке, що досі не удалось викрити чогось такого, що рішуче вказувало на якісь основні, ґрунтовні впливи германського і зокрема—скандинавського епосу на богатирський східно-слов'янський епос в процесі його формації. Подібності, розуміється, стрічаються, не раз дуже інтересні (змішборство, чудесні народження, уздоровлення, поодинокі батька з сином і под. — ми вже стрічалися з ними почасти). Але з приводу їх можуть бути сумніви—чи не походять вони з спільних християнських, візантійських або орієнтальних ісламсько-юдаїстичних або індійських джерел, з котрих східно-слов'янський епос міг черпати на власну руку, незалежно від германської поезії. Так напр. Веселовський ставив питання про відгомони Соломонової легенди, аналогії Едди й інші. Нинішні германісти багато такого виводять з мандрівної легенди, що давнішим представлялось спадщиною германського мітологічного або героїчного епосу, і стрічаючи аналогії орієнтальні, візантійські і германські, новіші дослідники билинної традиції загалом скорше схиляються в бік перших, ніж останніх <sup>2)</sup>. Бо перші, орієнтально-візантійські безсумнівні,—хоч се не значить, що й останніх не було! Далі, вони рахуються з тим фактом, що германські мотиви могли перейматись не при первісній формації, а в пізніших часах, приплітаючись до старших тем. Ми бачили вище погляди В. Мілера, що годиться признати норманське походження за літописними переказами про старих київських князів, але думаю, що в нинішнім Володимировім циклі тих норманських переказів не лишилося і сліду, і все в чім можна бачити німецький елемент, зайшло в пізніших віках. Стрічались ми з безсумнівними німецькими запозиченнями, що йшли через Західню Слов'яницину ріжними дорогами і в ріжних часах. Присутність же в билинній традиції первісних скандинавських чи взагалі німецьких впливів, в періоді її формації, лишається питанням відкритим.

<sup>1)</sup> Русские и Вильтины въ сагѣ о Тидрекѣ Бернскомъ—Извѣстія отд. рус. яз. 1906.

<sup>2)</sup> Див. вище (с. 125) теорію Ярхо про переходи східних мотивів через східно-слов'янську епіку до германської.

*Володимирова верства* в билинній традиції документується сим рядом імен:

Володимир Святославич або Всеславич.

Княжна, очевидно, сестра Володимира, як показує її патроніміка—Марфіда Всеславьєвна—літописна Малфрідь, котрої смерть без близшого пояснення записана під 1000 р.<sup>1)</sup>

Добрина, брат Володимирової матери, його опікун і педагог в літописи.

До цього можна додати Хотена Блудовича як правдоподібного сина Володимирового воеводи Блуда, але ця гіпотеза менше прийнята. Натомість перший ряд: Володимир—Марфіда—Добрина не викликає ніяких сумнівів.

Що до Володимира припускають, правда, наверстовування на образ Володимира Св. різних подробиць з часів Володимира Мономаха, але ніхто не сумнівається, що в основі лежить пам'ять про Володимира Святого. Що до Добрині, ми вже знаємо, деякі дослідники висловляли підозріння, що в билинних герої маємо до діла з пізнішою особою<sup>2)</sup> — напр. з Добринею Рязанцем,

<sup>1)</sup> „Престави ся Малѣфридь“ в Іпат.; в Никонів. з цього зробився богатир: Малфрид сильний.

„Марфида Всеславьєвна“ зветься „дочка царская, княженецкая“, котру виратовує від змія Добрина в тексті записанім Гільфердінгом ч. 59. В билинах записаних Богоразом в схід. Сибіри „Марєа Сеславьєвна“ зветься племінниця Володимира, „крестова сестра“ Добрині (Былины вед. зап., с. 47 і 255). Се ж імя носить мати Волха в тексті Кирші (Марфа Всеславьєвна). Ослабленне сеї традиції бачимо в „Марфі Дмитрієвні“ Володимировій племінниці, визволеній Добринею, в записи Маркова, с. 377.

Літописну Малфрідь в сій Марфиді відгадав Квапнін-Самарін, і його погляд потім розвинув В. Мілер в своїх Екскурсах. Малфрідь уважають найчастіше матір'ю Володимира: імя її, передане літописю: „Малуша“, приймають як здрібнілу форму Малфрیدی. Див. в I т. Історії України, с. 469—470.

<sup>2)</sup> Соболевский в своїх замітках про билинні ймення про Добриню висловився так: „Здається, нема досить підстав, щоб бачити в сім богатырі відбитку найстаршого з історичних Добринь, дядька Володимира св.“ (с. 228). Лобода, оборонець історичної традиції, не сумніваючися в історичности билинного Володимира, про Добриню висловлюється з деякою резервою (Рус. былины о сватовствѣ, с. 282). Історичний підклад билини про Добриню зміеборця підчеркнув особливо В. Мілер, в тих же Екскурсах, але зв'язував його з Новгородом — маючи на увазі тамашні перекази про „зміяку-Перуна“; в сім напрямі пішов і Марков в цитованій розвідці. Але Почай-ріка виразно вказує на Київ, як вихідну точку, а про перекази про боротьбу з змієм тут свідчать нинішні варіанти легенди про Кожемяку. Новгородський же переказ про зміеборство не згадує. Український дублет (або прототип) нижче: Легенди прив'язані до України.

котрого подвиги описують під іменем Добрині-„Золотого Пояса“, товариша Альоші, пізніші великоруські компіляції XVI-XVII в.<sup>2)</sup> Але допускаючи наверствування пізніших мотивів і пригадок, ми й тут майже так само певно як при Володимирі мусимо вважати основним образом старого епічного Добриню, Володимирового воя, звісного нам з літописних парафраз XI-XII в. Його роля Володимирового свата і участь в хрещенню не лишають в тім сумніву.

Але образ Володимира сильно поблід і стерся в сій билинній традиції. Дуже мало, майже ні трохи він не нагадує того до крайности енергійного й імпульсивного, нестримного в похоти і пожаданню князя, замазаного кровю і ославленого громами побід, якого малюють по епічних переказах літописці XI-XII вв. Правда, можна підозрівати, що вони умисно перечорнили, з свого аскетично-побожного становища, образ Володимира-поганина, щоб тим яскравішим контрастом представити його моральне відродження під впливом християнства. Але і величавий образ мавстатичного „Кагана“, змальований тростю Іларіона, не знаходить собі ніякої аналогії в билинній Володимирі. Сей не має в собі нічого величного, нічого імпазантного, нічого благородного, так що його епічний епітет — „Красне Сонічко“ стоїть в дивнім контрасті до його несимпатичних і зовсім не блискучих рис.

Одні билини трактують його зовсім індиферентно, як епічну подробицю, ні скільки не цікавлячись змістом сеї фігури, уживаючи її тільки як „загальне місце“ — зовнішній мотив, що служить для об'єднання і удержання в цілості билинної теми. Інші, як то ми вже бачили, мають явну тенденцію розробляти образ Володимира і його княгині в напрямі негативнім, як контраст героїчним, ідеальним постатям богатирів. На скільки ті благородні, героїчні, чесні, величні, порушуються не особистими, а лицарськими, патріотичними, гуманними мотивами, настільки Володимир і його жінка вульгарні, егоїстичні,

---

<sup>2)</sup> В хронографі т. зв. першої редакції „два храбра“ Добриня-Золотий-Пояс і Олександр Попович виступають помічниками кн. Константина Всеволодовича в війні 1216 р. Так зв. Царствєнный Лѣтописецъ про Ка-лецьке побойще каже, що там убито Олександра Поповича и съ слугою его Торопомъ и Добриню Разанича Златого Пояса и семдесятъ великихъ и храбрыхъ богатырей“.

невдячні, водяться мотивами страху, пожадання, користи. Володимир ганяє своїх богатирів, наділяючи їх різними порученнями, не тільки героїчними, політичними, але й просто подиктованими його забаганками; сам же не рушиться з місця, пирує і забавляється—що найбільше виїде кудись в гостину або на полювання. Він навіть ради мудрої ніколи не дасть, в небезпеці тратить голову, безпомічно плаче, і тільки богатирі ратують його—а він платить їм чорною невдячністю, особливо своїм головним протекторам і оборонцям—Іллі й Добрині. Іллю, як ми знаємо, він в сліпім роздраженні каже заморити голодом; Добрині в його неприсутності чинить пакість, видаючи його жінку. Його княгиня заводить розпустні романи, з ким лиш може, заслугуючи від богатирів назву „сучки-волочайки“. Подібне ж зневажливе трактування і свого монарха, „Красного Сонічка“ являється обов'язковим для виднійших богатирів.

Дослідники мітологічної школи—особливо Ор. Мілер, тим пробували й толкувати ці негативні риси, що билинні оповідання про Володимира мусять розглядатись як натуралістичний сонічний мир: образ Володимира се дійсно образ сонця, образ аморальний, що виявляє себе різними сторонами, добродійними і шкідливими з людського погляду. Прихильники теорії запозичення пробували пояснити, що з історичним іменем Володимира тут звязалися образи інертного, лінивого, малодушного монарха, занесені з інших циклів: напр. вказувано на іранського царя Кейкауса, такого ж пасивного, малодушного, невдячного супроти свого добродія, героя Рустема (толкування Стасова і В. Мілера).

Ці пояснення нині облишені, але натомість іншому ближнему, більш науковому розборі образ Володимира не був підданий. Пок. Веселовский принагідно схарактеризував його еволюцію як „детеріоризацію“, повільне загрубінне і вульгаризованне первісного героїчного типу. В. Мілер в своїх студіях розвивав уже звісний нам погляд про вплив на билинні характеристики селянсько-опозиційних і противу-державних течій Московщини XVI-XVII в. Се замітки, з котрими належить в повній мірі рахуватись. Але треба числитися також і з тим, очевидно, що в самім заложенню Володимир послужив циклічним центром, а не активним героєм тої епічної поезії, котрої останки дійшли до нас, і вже в самих початках її могли бути тенденції можливо висунути заслуги, активність, високі прикмети улюблених героїв-дружинників—коштом самого Володимира.

Я висловив свого часу гадку, що моделю сього епічного Володимира послужили не історичні факти першої половини його правління, повної ініціативи, військової, заборчої енергії, а навпаки—його останні десятиліття, коли місцева адміністрація і пограничні війни відійшли до Володимирових синів, розсажених по волостях, під наглядом старших досвідчених бояр, котрі й були властивими правителями і мусіли звертати на себе увагу громадянства. Володимирова ж увага була скупчена коло організаційної, культурної й законодавчої роботи, яка менше кидалася в очі дружинників і дружинних поетів. <sup>1)</sup> Ми маємо сліди такого розуміння вже в старій літописи. Книжники були повні пієтизму для заслуг Володимира коло християнізації Руси—але вони не могли з сеї сфери дати щось більше понад кілька загальних фраз, і то мало оригінальних, переважно зачерпнених з старшої християнської літератури, яка прославляла різних інших діячів заслужених коло поширення християнства. На доповнення вони подають перекази різних свіських оповідань про Володимира, але сі вже малюють його в стилі пізньої билинної поезії—ласкавим господарем княжого двору в Києві, організатором пасивної оборони української границі против степового натиску, взагалі доволі пасивною фігурою, котру тільки печенізькі напади на найближші околиці Києва і Переяслава змушують до самооборони. Сі оповідання служили прототипами пізніших пісень, переказаних билинною традицією. В них маємо мотиви боротьби з степом, оборони Києва, богатирської сили і обдурювання дурних варварів хитрими штуками; сі мотиви розвиваються, за поміччю загальних місць епічної традиції, і Володимир уже в сих літописних переповідженнях виступає в положеннях зовсім не героїчних. Так в наведеном уже попереду оповіданню про битву під Василевим Володимир, вийшовши против Печенігів з невеликою дружиною, мусить тікати і ховатися під мостом: обіцяє церкву поставити Спасові, коли виратується з сеї біди <sup>2)</sup>.

Отже билинна традиція, розписуючи Володимира відданим пирам сибаритом, пасивним, боязьким і безрадним, у всім залежним від богатирської дружини, розвивала мотиви, заложені в сім циклі властиво відразу, не вважаючи на всю, безсумнівну популярність сього князя і певний пієтизм дружини до нього, як призаного прихильника, описуваного з сього становища на

<sup>1)</sup> Див. Історію України І<sup>о</sup> с. 537—8.    <sup>2)</sup> Див. в т. II. с. 154.

взір і науку всім іншим князям. Раз пустившись в сім напрямі, вона, очевидно, все більше домішувала до своїх характеристик тих рис малодушних, капризних і невдячних тиранів, котрі давала їй ходяча поетична література. Так дійсно збільшались і розвивались ся „детеріоризація“ Володимирового типу, паралельно з тим як завдяки його популярності се ім'я і постать розвивали свою атракційну силу, як ціклічний центр, та притягали до свого цікля все ширший круг мотивів з різних епох і різних поменших груп. Не поправила сеї характеристики ні асоціація з ідеалом активності — „добрим страдальцем за Руську землю“ Мономахом, ні — можливе приплетення дещо з поетичної пам'яті великодушного ідеаліста Володимира Васильковича. Епізоди додавались, але основна характеристика розвивалась в напрямі відразу заложених в ній провідних мотивів!

З раніших років Володимира можна констатувати тільки мотив його сватань, свого часу так сильно розвинений в нашій епосі, — як показують старі парафрази поеми про Рогнідь-Гориславу і Корсунської легенди, — але в сучасній билинній традиції сильно зблідлий. Клясичне женолюбство Володимира ледви звучить іще в докорі Добрині за просватання його жінки: „Не дивуюсь я князеві Володимирові: що сам робить, те й другому велить: від живого чоловіка хоче жінку відобрать“ <sup>1)</sup>; або в деяких варіантах билини про Потока, де Володимир похочує взяти собі „Лебідь-Білу“ привезену ним — тільки Поток не годиться йому відступити, і справа тим кінчиться.

Не що давно опубліковано новий рід билини про оженення Володимира з грецькою царівною (Гр. 349); але її походження викликає підозріння новітніх книжних впливів, а по змісту се доволі сухий і блідий варіант сватання Володимирові жінки Дунаєм та Добринею:

Володимир на пиру розпитує богатирів, чи хто не знає йому жінки. Добриня береться йому висватати „великую княжну да царя Греції“. Іде „ко граду Греції“, лишає коня на дворі, наказуючи не даватись нікому, а сам іде до царя і передає йому лист від Володимира. Цар питає доньку — та здається на його волю, але цар не хоче її видати за Володимира. Посилає на Добриню з початку 20 воїнів — від них Добриню відбиває кінь, і Добриня їх побиває. Далі цар „трубочкою“ збирає всю свою „несмѣтну силу“ — Добриня починає її побивати. Тоді царівна

<sup>1)</sup> Р. 41 — сказитель се місце пояснив так, що у Володимира було дванадцять жінок, декотрі від живих чоловіків.

намовляє батька не нищити „силу-армію“, а видати її за Володимира. Цар з усім двором везе її до Володимира і билина дуже лаконічно закінчує сю історію: „Цар видав свою доньку за князя Володимира; на пиру, на весіллі всі понаїдались, понапивались до ситости“. Сказитель безпосереднє переходить — і сей звязок може найбільш інтересне в сім варіанті: до визволення Київа від Ідолища. Поки київські богатирі провозжали царя з Київа до дому, приступив Ідолище, і взяв в полон Київ і Володимира з княгинєю—аж Ілля їх визволив.

На жаль, записувач спішив, і не обслідував докладнійше сього цікавого сказителя, лише завважає, що він письменний і читав „в друкованій книзі в історії, як охрестивсь і оженивсь—Володимир з Ольгою“ (!). Сполученнє Володимирового сватання з визволенням Київа (в архетипі можливо Царгорода) се річ, котра ледви чи могла бути дана нинішньою книгою, а воно трапляє якраз до вище висловлених здогадів про значіннє сього епізоду в розвою теми.

Можливо, що на рахунок Володимирової епічної верстви треба покласти розвій мотиву про збираннє даней з різних підвласних народів; походження він старшого, але Володимирова верства могла дати йому нові епічні фарби і засоби. Підходить до його часів також ідея „прибавлювання землі святоруської“, що виступає мотивом богатирської діяльності:

Говорить Ілля таке слово: „Гей же ви, братики хрестові-названі, молодий Михайло Поток син Іванович, молодий Добриня Никитович! Ідь ко ти, Добриня за Синє-море, підбивай язики невірні, прибавляй земельки Святоруської, а ти, Михайлику, їдь до лісів темних, на болота чорні, підбивай язики невірні, прибавляй земельки Святоруської; а я старий, бач, старший вас — я поїду далеко в чисте поле, буду там підбивать язики невірні, прибавляти земельки Святоруської (Г. 52).

Так само могли вони відбитись новими наверстовуваннями на мотивах царгородських походів—як то вже зазначено було вище, і даней здобутих в далеких краях. Те, що тепер бачимо напр. в книжних переповіданнях Мономахової легенди — як напр. здобуттє грецької корони і царського убору, різних таємничих сакральних предметів, дивних коней то що, по всякій імовірності колись належало до Володимирової епіки або перейшло через неї. Напр., В. Мілер влучно звязав з билинними конями, котрими величається Володимир (билина про Івана Гостівого), оповідання історика московської Смути Петрея про Мономахового коня, записане ним очевидно в Москві в поч. XVII в.

Оповідали, що у Мономаха був кінь. який походив від Олександрового Букефала і визначався характеристичними



чорними смугами. Він нікому не давав сидати на себе крім князя і свого конюха; але під конюхом ходив повільно і негарно, як лінивий осел, коли ж його убирали під князя, він підносив голову і уха, бив копитами, іржав і хропів, так що наганяв на всіх страх. Коли ж князь потріпав його злегка канчуком і промовить, він починав гратися ще більше: підскакував, халапав зубами і копав ногами жартуючи. В стайні пильнував, щоб його ставили на найшановнішій місці, і тоді був дуже слухняний; коли ж ставили там иншого коня, він переривав припони і кусав того коня, аж поки його не виводили і не віддавали того місця йому.

Я думаю, що ми маємо тут оден з книжних відгомонів поетичної традиції про Володимира Великого, перенесений мабуть на московським ґрунті на Мономаха, яко ближшого предка ту-тешньої династії, в ряді инших аналогічних подробиць <sup>1)</sup>).

Виразнійше вказують на Володимирову добу відгомони його хрещення і всенароднього київського хресту. Вони зв'язані з образом Добрині і задокументовані іменем Почайни (Почай або Пучай-ріка, в однім вар. Г. 54—„Пучайння“). Се ім'я київського потоку, де сталося всенароднє київське хрещення, має дуже важне значіння. В тім комплексі казкових і легендарних елементів, в який перетворився факт хрещення в епічній передачі, воно зісталося властиво єдиним історичним, фактичним спомином; але завдяки своїй безсумнівній історичності так би сказати—привертає до історичного початку всю сю легендарно-казкову історію, і дає їй фактичне освітлення.

Вона містить в собі, як ми бачили, такі мотиви: Добриня купався сам в Почай-ріці і тим проковує змія на боротьбу. Він привозить князеві Володимирові і всій богатирській громаді з „Почай-ріки“ „свіжу, холодну“, молодильну воду (яка переходить в деяких вар. в молодильні яблука). Він підіймає боротьбу з Змієм-Гориничем, що живе на горах Сорочинських і ловить людські душі; побиває його і визволяє його полон. Нарешті, як я вказав, з Добринею повинен бути зв'язаний ближше мотив боротьби, поединку і перемоги над тою невірною силою, що виступав під іменем Ідолиця, Невіжі, баби-Яги, або Горинянки, і тепер комбінується з іменами різних богатирів.

В основі їх лежить образ Добрині як переможця над „ідольською“, поганською („сорочинською“), зміною силою, що дер-

<sup>1)</sup> Про сей процес перенесення Володимирової легенди на Мономаха див. в Історії України І<sup>3</sup> с. 507.

жала у своїй власти Русь. Мотив сей підпав, з одного боку, впливам християнської легенди, з її мотивами змівборства, і був оброблений з сього становища. З другого боку ідея поганства свійського, староруського (билинне Ідолище і Зміяка-Перун ріжних переказів) асоціювалася з ідеєю поганства степового, печенізько-половецько-татарського. Тугарин-Тугорхан зветься Змієвичем; Кожемяка—переможець печенізького богатиря стає змівборцем, який змушує змія викопати глибокі рови і насипати ті високі „зміві“ вали, які боронять Русь від степової сили, і п.

Вище я навів влучний здогад, що під впливом християнської легенди „Анікіт“, переможець, стало другим іменем-епітетом Добрині. На сім ґрунті, правдоподібно, його образ дав своє нинішнє українське відбиття в змівборці-Кожемяці, що носить часто імя Микити (поруч того є, правда, багато відмін і паралельних образів). Варіант сей ілюструє перехід мотиву перемоги над староруським поганством до мотиву боротьби з степом, початково втіленої в образі Кожемяки. Билинний Добриня в Почай-ріці і літописний поєдинок Кожемяки з печенізьким богатирем під Переяславом—се дві вихідні точки, два документи—оден притемнений неустанною устною передачею, другий яскравіше захований в літописній парафразі XI/XII віку. Вони ілюструють нам сей процес сполучення, контамінації сих двох мотивів: перемоги над поганством і перемоги над степом, і дають змогу орієнтуватися в таких притемнених устною передачею образах, як всі отсі билинні Ідолища, Змієвичі, Баби-Латигорки і т. д.

Відбиття в билинній традиції Володимирової християнізації таким чином розлазиться, роздрібнюється в цілیم розгалуженню образів, які приносять різні риси до первісного мотиву. В сім напрямі дослідників чекає ще дуже вдячна праця. Але присутність сього історичного факту і старої *київської* епічної традиції в основі нинішньої билинної не підлягає сумніву вже й тепер.

Боротьба з степом становить другу групу мотивів зв'язаних з Володимиром. Вона, без сумніву, була одним з центральних нервів Володимирового циклу, що розвинув велику атракційну силу і дуже сильно вплинув на процес циклізації епічної традиції, притягаючи різні героїчні, а з ними казкові й новелістичні мотиви до сього епічного центру—Київа часів Володимира св. „Сторожеве стоянне на Україні, що пішло від часів

Володимира і перейшло, можна сказати—через усю нашу історію, стало основним змістом нашого епосу“, влучно завважив свого часу О. Мілер (с. 809), і я думаю, що мотив сей разом з таким же другим—облоги Київа степовою силою мав рішуче значінне для сього літературного процесу. За їх посередництвом вісвав сей цікль старші епічні перекази й притяг потім пізнійші, сам при тім підлягши впливам сеї пізнійшої, половецько-татарської верстви. Не входячи занадто в деталі, ми можемо вказати такі головнійші мотиви сеї групи:

Богатирська застава, що стереже на степових шляхах під Київом і виглядає кожного „нахвальщика“.

Невірна сила приступає під Київ і вимагає поєдинщика, а коли його не знайдеться, грозить Володимирові і Київу поневоленням, знищенням, поневіркою.

Невірна сила облягла Київ, заступила всі входи і виходи, грозиться його полонити.

Короткі звістки кинені нашою старою літописсю й чужоземними звітками (напр. листом Брунона, що звидів Київ в поч. XI в. і описав ті великі укріплення і вали, котрими був тоді загорожений Київ з полудня), показують, яка маса енергії й засобів була звернена в останніх десятиліттях Володимирового панування на боротьбу з степовим натиском, що тоді незвичайно обгострився. „Був неприятельський наступ неустанный“ (бѣ рать безъ переступа), характеризує тодішню ситуацію літописець, збираючись розповісти історію про облогу Білгороду і здурення Печенігів кисілем. Володимир мусів силоміць переводити людність з північних земель на полудневу границю, що пустіла й розсипалася під сим натиском. Стягав з усюди воєнні, дружинні контінгенти, з великим напруженням всіх державних засобів ставив нові городи й обсаджував їх залогами, переводив великі фортифікаційні будови, описані власне згаданим Бруноном <sup>1)</sup>. Се все дає нам зрозуміти, наскільки ці мотиви мусіли сильно бреніти в тодішнім життю, і при дуже інтензивнім, без сумніву, розвитку дружинної, героїчної поезії—відбиватися в прототипах нинішньої билини

Але вони дуже сильно покрились пізнійшими верствами: половецькою і татарською, прийняли не тільки ймення, але й пізніші стилістичні форми. Особливо останній мотив—облоги Київа живо відбив на собі мотиви Батиївого побоїща, тим

<sup>1)</sup> Див. в Історії України I<sup>3</sup> с. 239 дд.

часом як мотив застави ще в розмірній свіжості зберіг риси старші, Володимирової доби й наступних половецьких часів.

Нарешті третя група мотивів зв'язана з Володимиром-ласкавим господарем Київ, київського двору і київської гридні. Він загально вважається найбільш активним, творчим моментом в циклізації епічного репертуару, і дійсно йому можна признати се значінне—але поруч того другого моменту, що був підоймою епічної творчості у нас, так само як і на заході: боротьби християнства з поганством, Городу з Степом.

Ми знаємо сей третій, двірський мотив з книжної творчості XI віку: з літописи, „Закону і благодати“, „Пам'яті і похвали“. При своїй ніби то відчуженості від суспільного життя ся книжність тут іще раз досить живо віддає суспільні настрої й ідеї, стараючись тільки, своїм звичаєм, християнізувати сю репутацію Володимира. Надає їй святости, підсуває його пирам мотиви християнські, розтягує його опіку і ласку на верстви найбільш опікувані церквою: духовенство, убогих, калік і под. Епічна традиція, передана билиною, ігнорує сі змагання книжників. Вона так само як устна традиція XI в. знає княжу гридницю, де збираються князі, бояре і могучі богатирі — „бояре, гриді, соцькі, десяцькі і нарочиті мужі“ літописної парафрази <sup>1)</sup>, але її Володимир не займається убогими. На Володимирів двір рветься все, що є визначного, активного, сильного, ініціативного в землях Руської держави і на всім хрещенім світі, щоб стати членами київської богатирської дружини, взяти участь в її „постоянню за християнство і хрещений люд“, і Володимир приймає всякого чесного лицаря до свого двору. Частує його чарою зелена вина з своїх рук, і се означає прийняття до свого „хороброго“ гурту і його лицарського подвигу <sup>2)</sup>. Се свого роду лицарське посвячення, приєднання до богатирського братства (пор. питтє побратимської чаші).

*По-Володимирової доби* мотиви притягнені здебільшого Володимировим циклем, через се переважно тільки різними іменами або деякими характеристичними подробицями виявляють свою хронологію.

Найбільш інтересний приклад такого розпливання в старших верствах, аж до самого імени в останку — дає нам образ Всеслава. Ми зовсім виразно відчуваємо його присутність в

<sup>1)</sup> Див. в т. II с. 155.

<sup>2)</sup> Див. нижче, в виїмках.

різних билинних темах—в образі віщого Вольги - Волха, в різних „мудрованнях“ його й інших билинних героїв. З другого боку се зовсім ясно і певно, що в образі Всеслава переданім нам Київською літописею і Словом о полку Ігоревім на образі віщого полоцького князя XI в. осіли епічні мотиви старшої доби; я сказав уже, що в його уродженню, описаному київським літописцем, в його „обертаннях“, „прорискуваннях“, описаних Словом, ясно прозирають сі старші загальні місця. Його ім'я, притягнене *назад* сими старими мотивами, осіло на старших героях: Вольга став Всеславичем, і через нього мабуть також Володимир і його мати Малфрідь <sup>1)</sup>. Сам же образ Всеслава розпустивсь і розтопивсь, як фантастична химера, осівши на різних інших фактах і йменнях.

Конкуренція двох найбільших політичних центрів—Київа і Чернигова, та їх династій, що наповнює політичну історію України XI/XII в., лишила легенькі, ледве помітні, але певні і безсумнівні сліди в різних дрібних деталях. В билині про Івана Годиновича Чернигів характеризується як город „славний“, що додержує пари Київу: „хоч у Київі жить, хоч у Чернигові“, каже Іванові князь Володимир, й Іван признається, що нагледів собі доньку у чернигівського „царя“, або „короля“, котрий пізнішою титулятурою означається як суверенний володар— „вольний Черниговець“ <sup>2)</sup>. В билинах про Дуку й Івана Гостівого сина, коли приходить ся противставити Володимирові якусь постать приблизно рівнозначного авторитету, в сій ролі виводиться „владика чернигівський“. Коли треба поручитись против Володимира за сих героїв, нікого не знаходиться крім владики чернигівського, і „меч“ (match), по теперішньому кажучи, розграється між Київом і Черниговом:

„Держали поруку двома городами — першим Київом, другим Черниговом, а по тім молодім боярині (Дуці) не було ніякої поруки, а взяв поруку той владико чернигівський“.

Або: „За князя Володимира держать поруки кріпкі всі князі й бояре, гості корабельщики, закладу за князя кладуть на сто

<sup>1)</sup> Деякі дослідники припускають тільки просту заміну через подоби-звучність: Святославович - Всеславович; я ж переконаний, що тут більш ніж така подоби-звучність: тут комбінування мотивів, — бо ж само по собі „Святослав“ ім'я далеко популярніше ніж Всеслав.

<sup>2)</sup> М. с. 414, К. III с. 11-5, КД.

тисяч, — за Івана ніхто поруки не держить, трапився тут владика чернігівський, він за Івана кріпку поруку держить“ (в тій самій сумі — сам оден).

Коли-ж парі виграно, владика розпоряджається в Києві: „У великого князя на почеснім пиру велів захопити три кораблі на бистрім Дніпрі, з їх товарами заморськими“ — щоб гості корабельщики не вислизнули, — „а князі та бояре нікуди від нас не підуть“ <sup>1)</sup>.

Проф. Лобода справедливо завважив з сього поводу, що в пізнійших формаціях билин — в тих часах коли Чернігів цілком стратив і політичну, і культурну ролю (після Батиївого погрому), і пам'ять його колишнього значіння затратилась, не можна собі уявити таких подробиць. Билини мусіли бути зложені скорше, і сі подробиці „вказують на старинність билин і споконвічну їх гравітацію до Полудня“ <sup>2)</sup>. Додам, що доволі докладне поняття про положення сього маленького київського пригородка, — з пізнішого становища, показує теж, що билини складались за кращих часів Чернигова: вони знають, що між Києвом і Черниговом лежить Дніпро, що між ними „два-дев'яноста верст“ (можливо туди й назад).

Безсумнівно поняття Києва-Чернигова, як двох найвизначніших пунктів на Дніпрі, лишається відгомонам епохи їх політичної конкуренції.

---

<sup>1)</sup> Р. 29=Г. 152 (Дюк), КД (Іван Гостів син). В репертуарі того ж біломорського сказителя Авікієва, що проспівав Григорієву билину про сватання Володимира у „даря Греції“, чернігівський двір князя Олега в билині про Святогора виступає в подібній ролі як київський двір князя Володимира в інших билинах:

„В славнім городі в Чернигові, у ласкавого князя у Олеговича (sic) збирались усі його богатирі, 12 богатирів на чолі, і славний богатир його Святогор. Вони всі до князя збирались, виходив до них князь до нової „горенки“, наказував їм діло молодецьке: „Ви їдьте, браття, в чисте поле, в широке розділле, східньою стороною, — там підіймається грізна туча на мене князя Чернигова, рать-сила незчисленна князя Додона: хоче він Чернігів у полон узяти, мене, князя, до вязниці всадити, мою княгиню собі взяти“ і т. д. Богатирі просять князя Олега (sic) дати їм по чарці вина в півтора відра, і по сім їдуть на ворога. Святогор своєю булавою вибиває велику силу, решта тікає; Святогор повертає „в красен Чернигов-город“; князь Олегович (!) пропонує „Святогорові Романовичу“ гроші, честь, села з присілками, Святогор того не потрібує, а проситься „в чисте поле — себе показати й людей побачити“ (Гр. 350). Повторяю вже сказане, що репертуар сього сказителя варт додаткового пильного розгляду, коли він ще живий!

<sup>2)</sup> Рус. былины о сватовствѣ, с. 206.

Билина про Гліба Володієвича донесла нам, як ми бачили, доволі виразний і свіжий відгомін чорноморсько-азовських, тмударакансько-корсунських відносин: старої дружинної пісні про смерть Ростислава, Володаревого батька, з руки підступного корсунського Грека, рефлексії боротьби за панування на Керченській протоці — хоча й обліплені, як звичайно, різними казковими мотивами <sup>1)</sup>.

Доба Мономаха дає себе відчувати тільки в різних другорядних подробицях, в іменах захованих билинною традицією, але перенесених на інші часи й теми і відірваних від їх епічного змісту. Епічний образ Мономаха, як правдоподібно приймають, наверстнувався на образ Володимира Святого і розпустився в нім. В московських дружинних і династичних кругах була тенденція навпаки — винести як найвище сього молодшого Володимира, як предка московської династії, і для того на нього переносились різні перекази про блискучі тріумфи старшого Володимира і утворення ним сильної імпазантної влади: перенесення на Русь імператорських регалій і взагалі всяких форм цісарської влади старого Риму. Можна думати, що і в героїчній епосі були моменти, коли старий епічний добуток, зложений на Володимирі старшій, використовувався для звеличання Мономаха — популярного особливо своєю боротьбою з степом, більш ініціативною, більш активною ніж оборонна тактика Володимира св. Походи в глибину степів, в самі осідки Половецької Орди, переведені Мономахом, послужили сильним імпульсом для героїчної творчості, запліднили її новими мотивами — що долетіли до нас в фрагментах поеми про Кончака й ин. Але початий уже раз процес циклізації епічних мотивів наоколо Володимира „Ясного Сонічка“ знов узяв гору, в якімсь часі, над сим екскурсом в Мономахову добу. Мотиви глибоких степових походів, „питте золотим шоломом Дону“ поблідли й розвіялися перед старшими, твердо сформованими мотивами оборони Київів, а нова система „застав“ — довгих ціломісячних чатувань на шляхах половецьких, практикованих в другій половині століття, нова половецька навала кінця XII в., а потім трагічні образи облоги українських городів Татарами скріпили й розписали новими фарбами старі мотиви київської оборони.

Може тільки в мотивах посилення Володимиром богатирів по дани в „Золоту Орду“, або в тих оповіданнях, де невірний цар,

<sup>1)</sup> Вище с. 170.

приступивши під Київ з наміром його підбити й данню обложити, сам мусить прийняти обов'язок давати дань князеві Володимирові, віддати своє царство під його зверхність і признати себе його васалом чи намісником, можна побачити сліди перемоги над Половецькими ханами, котру в таких яскравих рисах описувала поема про Кончака і пізніші відгомони сеї епохи (як згадки Слова о погибели Руської землі). В билинах сеї результат досягається одначе не тільки воєнною перемогою—багирською розправою над невірним військом, що змушує невірного царя проситися — лишити йому „хоч на насіння“ його недобитків. Він буває також часто наслідком якоїсь штуки, переходить з турніра воєнного в турнір шахматний, і под., одним словом не додержує лицарського рівня Мономахової епіки.

В усякім разі існування в нашій епіці дуже багатої і сильно розвиненої половецької верстви, котра потім була покрита верствою татарською, але дала їй силу епічного матеріалу, не підлягає сумніву. Її давно відчули проникливіші дослідники старого епосу, як прим. ак. Веселовский, і нині, по кількадесятьох літах можемо ще з більшим запасом матеріалу розвинути його здогади, <sup>1)</sup> а судячи по переданому нам писаному

---

<sup>1)</sup> Між історичними даними про боротьбу з Половцями в часах Мономаха і нинішніми билинами могла існувати затрачена тепер пісенна традиція, в котрій Половці грали роль перейняту потім Татарами, а історичне тло виступало яснійше, — влучно заважив він з приводу билини про Тугарина.

„В піснях і переказах народів, які зазнали на собі Половецьке насильство, вони не могли пройти без сліду. Ними інтересувались; та редакція грецької Александрії, що стала основою сербської, прийняла Куманів - Половців замість Скитів Псевдокалістена і наділила їх царем—якимсь Алтамишом; в слов'яно-руських Питаннях-Відповідях серед символічних означень народів виступило нове: „Куманянь пардось єсть“, і автор „Слова о полку Ігоревім“ пригадав сей епітет („пардуже гніздо“), хоча йому знайомі й інші, більш народні: він говорить про „погані“, „зелісні“, „великі“ полки половецькі. Половці у нього „дѣти бѣсови“, Половчин — „чръный воронъ“. Наче повів степової поезії пройшов над деякими епізодами „Слова“; в тій же народній сфері, на котру воно вказує, сей повів мусів відчуватись сильнійше. До сього вели довгі зносини між народами, не тільки ворожі, але й тихомірні: Русь умикає „красних дівок половецьких“ і сама надовго лишається в улусах кочовиків; князі женяться з половецькими княжками; коли Ігор утік з неволі, Гзак говорить Кончакові: „Аже соколъ (Ігор) къ гнізду летить, а вѣ соколца (Ігоревича) опугавѣ красною дѣвицею“. Новий зв'язок знайшовся, коли й християнство знайшло дорогу до Половців—вказує тільки легенду про „половеного Половчанина“ [див. в т. II с. 93]. При таких зближеннях сих народів легко припустити, що у нас не тільки співано пісні про



літературою, — головними центрами, коло котрих скуплялась ся верства, мусимо вважати часи великої Мономахової агресії і пізнішого половецького натиску 1180-х рр. Цілий ряд половецьких імен, захованих в поетичній оправі, дає досить проречисті вказівки в сім напрямі:

„Шолудивого Бояка“ ми мали вже нагоду пізнати з цього боку, в літописних оповіданнях і українських переказах різних часів <sup>1)</sup>.

„Тугарин Змій“ або „Змієвич“, по всякій правдоподібності Тугорхан, другий половецький хан Мономахових часів і провідник тодішніх половецьких нападів, лишив, очевидно, теж багаті спомини і малюється в дуже змінливих формах. То він богатир на баскім коні, не обридливий, а гарний з себе молодець, так що його образ мішається з образом клясичного джигуна Чурила Пленковича, і Володимирова княгиня кохається в нім, як в Чурилі <sup>2)</sup>. То в нім беруть перевагу прикмети монструальні, не людські, і тоді він малюється тими ж рисами як Ідолище: зростом на три сажні, голова як пивний казан, межи очима стріла зміститься. Або він змії літавець, що дихає огнем і літає на крилах, — котрі одначе в інших варіантах стають крилами приробленими, „бумажними“. Сі поетичні варіанти степовика-змія ми вияснили собі на іншому місці <sup>3)</sup>; тут згадаю істо-

---

Половців, але й підспівувано половецьким пісням. Про першу категорію, очевидно, мова в тім епізодові Слова, де готські діви співають на березі синього моря про „время Бусово, лелѣють мечь Шаруканю“; уривок пісень або переказів, що тхне ще ароматом степу, заховався в нашій літописі під р. 1201 [Автор розуміє фрагменти про Кончака в Галицькій літописі]. Южно-рус. былины II. 371—3; пор. вище с. 289.

<sup>1)</sup> Див. в т. II с. 296—7, 312.

<sup>2)</sup> „Рушала княгиня лебідь білу, втяла рученьку ліву, загорнула рукавцем, під стіл спустила, говорила таке слово: „Гей ви, княгині - боярин! люблю мені різати лебідь білу, люблю дивитись на молодого Тугарина Змієвича“ (КД)—мотив з былини про Чурила (той сам що про Йосифа прекрасного і Потіфарову жінку). Любов княгині до Тугарина цікаво запам'ятали козацькі варіянти, і в однім з них князь велить кінець кінцем повісити княгиню разом з її коханком (Былины недав. записи с. 301) — вплив пісні про „молодця і королівну“, як справедливо помітив Мілер (Каз. епич. п'єси с. 135, передр. в III Очерків).

<sup>3)</sup> Див. т. I с. 309. Згадаю інтересну гіпотезу Веселовського, що перетворення наших степовиків на зміїв сталося по аналогії драконів — „драків“ і „драконтопулів“ (драконовичів) грецького середньовічного епосу, де вони означають ворожих сарацинських богатирів.

ричне толкування, досить правдоподібне, тої ролі, яку Тугарин грає за столом Володимира, засівши між князем і княгинею, поводить ся нечемно, обертається до князя спиною, а з княгинею на очах у всіх грубо женихається, жере і пє не по людськи. Святополк київський, сучасник Мономаха, з політичних мотивів, замирюючися з Половцями в 1094 р., оженився з донькою Тугорхана, і се вповні можливо, що образ такого княжого тестя, „дикого Половчина“, котрий засідає в княжій гридні між князем і княгинею, не вмів себе повести відповідно і допускає різні прогріхи против двірського етикету, був темою сатиричного образу в якимсь сучаснім епічним творі, особливо в двірських кругах Святополкового конкурента — Мономаха. Роля грубого тестя, котрого треба терпіти з політики, звязала його з иншим образом степового насильства—Ідола, тимчасом як з другого боку—епітет „Змія“ або „Змієвич“ притяг різні казкові подробиці мотивів про літучого змія.

Третя половецька постать тої ж епохи не так певна. Се Шарк-велетень (Шарк-великан), звісний з двох записей Олонецької губ., присланих Рибнікову з других рук, і то з явними позначками „літературного“ підправлення <sup>1)</sup>. В нім добачали Шаруканя, третього популярного хана з кінця XI в., згаданого і в Слові о полку Ігоревім як героя пісень. Се було б вповні правдоподібно, коли б можна було бути цілком певним, що Шарк-великан не був видуманим тим аматором, що переслав ці тексти Рибнікову. Тому що Шарк-Шарукань взагалі фігура мало популярна, більш правдоподібности, що він її не вимислив. Але поки що справа зістається під сумнівом.

З другого половецького натиску епічна традиція донесла імя славного Кончака, оспіваного в поемі, котрої фрагменти донесла нам похвала Романові Галицькому. Його богатирська постать—велетня з надлюдською силою, свого часу подана була з народніх переказів Архангельської губ. <sup>2)</sup> В билинах же він попав в обстанову Батіївого наступу на Київ: Батій підіймається на Київ „з улюбленим зятем Сартаком (вар. Артаком) і з улюбленим сином Коньшиком (вар. Гончуг, Киршик, Лоншик“) <sup>3)</sup>. Нема

<sup>1)</sup> Р. 214 і 215.

<sup>2)</sup> Пор. в т. III с. 274, там і про здогад Мілера, що брав варіант: „с Артаком“ і добачав тут імя Артака - Отрока, Кончакового батька.

<sup>3)</sup> Гр. 314, 319, 337, Он. 87, 77, КД.—про ці варіанти Очерки В. Мілера II с. 375 — 6. Імя Батія заступають часто епічні ймення Кудреванка, Калина.

сумніву в тім, що тут маємо різні відміни імени Кончака, і се піддає мені гадку, що може в обстанові сього Батіївого наступу знайдеться ще щось инше з половецької традиції. От „Тороканчик Каранников“ (вар. Карабликов), що в інших варіантах сеї білини виступав замість Кончака Батисвим зятем, нагадує Тугорхана,—може се дублет до імени Тугарина. А „дядчок-видумщик“ (часом „чорний дядчок“, або „вор дядчок-видумщик“) <sup>1)</sup>, що без близшого пояснення його ролі товаришить сим ватажкам, приводить мені на память того літописного видумщика „мужа такового бесурменина, иже стрѣляше живымъ огнемъ“, котрого Кончак вишукав собі (обрѣлъ бяше) для сього наступу на Переяславщину кілька місяців перед Ігоревим походом. Літописна повість про сей наступ має досить виразні сліди поетичного оброблення; дуже правдоподібно, що вона використала якусь сучасну дружинну поему — так само як літописне оповідання про Ігорів похід: з тяжкою книжною фразеологією переплітаються в них елементи дружинної поезії, і подекуди Слово о полку Іг. наче робить натяки на поетичні епізоди в них <sup>2)</sup>:

Кончак захопився з множеством Половців на Русь, хоча чи городи руські пополонити й огнем попалити—„вишукав такого бісурменина, що живим огнем стріляв, і були у них тугі луки-самостріли, що п'ятдесят людей ледве могли натягнути“. Став на Хоролі й післяв „лестю“ до Ярослава Всеволодича чернигівського, пропонуючи миритись; Ярослав готов був переговорюватися з ним, але Святослав стримав його, заповівши, що піде на нього. Пішов з Рюриком з усіми полками, і стріли гостей, що йшли против їх з Половців, і сказали ті їм, що Половці стоять на Хоролі. Кончак же стояв у лузі, і „наворопники“, ідучи „шоломенем“, проминули його, але инші „взгати“ доглянули й ударили на них. Кончак, побачивши, втік через дорогу, а „меншицю“ (жінку) його взяли, і того бісурменина, що мав живий огонь: привели до Святослава з тим огнем „устровним“, а инше військо побили, а коней і зброї множество пополонили і т. д. <sup>3)</sup>.

Отже думається мені, що похід Батія з сином і зятем покрив тут старший наступ Кончака з дядчком-видумщиком,

<sup>1)</sup> Пор. в т. II с. 196 — примітку до слова „шерешірі“.

<sup>2)</sup> Наїхав Батигушка з своїм сином Батигюм Батиговичем, з зятем Тараканником (Тараканчиком) Коранниковим (Корабликовим) і з чорним дядчком видумщиком, у Батиги сили сорок тисячів, і у сина теж сили сорок тисячів, у зятя сили сорок тисячів, у дядка сили сорок тисячів—Р. 81, 161, 194, 209=Г. 60, 66, 116.

<sup>3)</sup> Іпат. 429.

розбитий руськими богатырями, і близший дослід над сею билиною ще зможе викрити сліди сього сполучення (контамінації).

З інших відгомонів XII століття вже знаємо (с. 292) візантійського імператора Мануїла Комнена (1143—1680), союзника Володимира Галицького і Юрія Мономаховича в їх боротьбі з Ізяславом Мстиславичем і його швагром угорським королем Гейзою (1150—1152). Оден з найбільш активних і рухливих візантійських цісарів, він очевидно пожив довго в нашім старім епосі, як представник епічної Візантії, поки перетворився в те, що ми бачимо: епічне ім'я чужого екзотичного „царя“ („цар Золотої Орди Етмануїло Етмануїлович).

Друга епічна фігура, домашнього походження — „молода Забава“ (вар. Запава, Любава) Путятична, билинна племінниця Володимира Ясного Сонічка. Се донька київського тисяцького, себто найвищого достойника часів Святополка і Мономаха — Путяти, котрого двір розбили Кияне під час розруху 1113 р., зверненого против київської аристократії, капіталістів і всяких спекулянтів, Євреїв між иншим. Непопулярний, як бачимо, серед біднійшої київської людности, сей боярин і його родина правдоподібно фігурували в дружинній поезії як найбільш блискучі представники дружинної аристократії. В. Мілер пробував, дуже дотечно, реставрувати його власну фігуру в „Мишаточці Путятинім“, що виступає, як злобний Володимирів заушник, в билині про Данила Ловчанина: він поправляв се ім'я на „Путяту Вишатича“; в інших варіантах сеї билини він зветься Путятин Путятювич. Але сьому здогадові оден з дослідників противставив инший — що тут належить розуміти Путяту Меншого, одного з московських княжих повірників XVI в. <sup>1)</sup> Отже я поки що лишаю його на боці. Але „Путятин двір“, про котрий чув пісні Татіщев, в першій половині XVIII в., і Забаву Путятичну, Володимирову племінницю, котру визволяє Добриня від змія в одній билині, і сватає Соловій Гудимирович в другій, я вважаю можливим з усею певністю покласти на часи Мономаха. Як одна з найбільш блискучих фігур тодішнього Києва, вона була очевидно темою різних романтичних композицій XII в. Чи була вона споріднена з родиною Мономаха, зістається незвісним. Але правдоподібно в піснях про неї фігурував сей Володимир Молодший, і се улекшило потім перехід сих пісень до цікля Володимира Старшого.

<sup>1)</sup> В. Соколовъ, Историческій элементъ въ былинахъ о Данилѣ Ловчанинѣ, Рус. Фил. Вѣстникъ, 1910.

*Відгомони XIII в.* всі вже властиво приготовані і обговорені вище, тому мова про них буде коротка.

Се передусім образ грізного Романа, оплетений різними мотивами; героїчними, новелістичними і казковими навіть. Напр. в деяких варіантах пісні про його війну з литовськими королевичами він представлений оборотнем і чародієм, на нього перенесені казкові мотиви Вольги-Волха, він нищить ворожу стайню і зброю, обертається вовком, потім горностаєм і под. (Г. 61). Його сигнали війську повторюють мотиви Соломонової легенди (вище с. 228), і т. д.

Далі образ грізного Калецького побоїща, в котрім полягло київське лицарство, наслідком гордої пхвалки, котра мусіла бути покарана! Чи лежать під тим ще старші образи такого фатального бою, не знати. Наша епічна пам'ять не знає такого старшого образу, і можливо, — що се й було щось нове, дане подією 1224 р. Але на сей образ налягли без сумніву новітні мотиви XIV—XV вв., піддані образами тих цвинтарищ — як Летське, де спочило старше богатирство, або Київські печери, де показувано тіла сих колишніх героїв. На образ фатальної битви наверстувались мотиви піддані легендами і казками: вороги двояться в безконечність під ударами богатирів, богатирі закам'янівають, замикаються в печерах. Се, Кажу, відгомони вже пізнішого перероблення билинного матеріялу на українським ґрунті — в районі київської легенди передусім, XIV, XV, XVI вв.

Батіве побоїще — в первісних формах кінчилось, як вище зазначено, теж фатально: знищенням Києва, його святинь, профанацією християнства. В первісній формі се були пісні-плачі про погибель Києва, — їх відбиток зосталося в чудовім образі плачу Богородиці над Києвом, або плачу київської стіни — див. нижче.

Закінчення щасливе — побивання тим чи иншим богатирем сеї незчисленної невірної сили, з'явилося пізніше, правдоподібно через скомбінування з старшими поемами про погром полівельських сил, в тім роді як схарактеризований вище твір про Кончаків похід 1185 р.

З другого боку на образ київської руїни, даної первісними піснями-плачами, як ми бачили, налягли легенди про майбутній поворот київської слави і краси, занесеної містичними героями кудись на гори, в печери, за море, до Царгороду (перед його упадком, очевидно), і под. Се знову наверсткування пізнітні,

XV—XVI віків, досить виразисто представлені в легенді про Золоті Ворота.

Крім сих зловіщих тем першої пол. XIII в. в билинній репертуарі відгадуються відгомони волинсько-галицькі з другої половини XIII в.: образ Володимира Васильковича, що міг додати своїх рис збірному образу „князя Володимира Ясного Сонічка“, і його боярина Дуная, перенесеного потім до київського цікля і постановленого в парі з старшим типом багати-ря-дворянина, Добрині.

Ставши на становищі існування і дальшого розвивання та верствування дружинного епосу на нашій українській ґрунті в переходових віках—XIV/XV та XVI/XVII (як приймав пок. Дашкевич)—я ставлю ще инше питання в тім же напрямі: чи в тім збірнім образі київського Володимира не належить шукати також слідів останнього київського князя того імені, Володимира Ольгердовича, що коло тридцяти літ, як рахують літописи, просидів у Києві (до року 1394). Його діяльність не знайшла відбиття в наших історичних джерелах, але вона була того роду, що коли дружинна поезія ще була жива і реагувала на факти політичного і соціального життя, правління сього Ольгердовича не могло не порушувати його струн. Се ж під його рукою ліквідувалися наслідки Батіївого наступу. Вирвана Ольгердом з безпосередньої залежності від Татар Київщина віддана була в його опіку. В його особі київське духовенство, останки дружинної верстви, міщанство, вищі верстви взагалі, після ціловікового сирітства знайшли знову князя-протектора, „свою віру“. Він мав завданням фактично захистити Київсько-Переяславські землі від Орди (хоча номінально вони зіставались під її зверхністю), відродити дружинну верству й організувати її службу на оборону землі на нових підставах. В сім напрямі він безсумнівно щось зробив, можна думати—зробив багато, судячи з припадкових пізнійших відкликів до його розпоряджень. А се власне було те, що перед усім мусіло вдаряти в струни дружинної поезії, зачіпаючи ті ноти, які творили її основу: ідею охорони Руської землі від невірного Степу, і опіки над дружиною та скуплення її для сеї мети,— те саме, що становить підставу Володимирового билинного цікля.

Сими останніми замітками я свідомо висуваю нову проблему історично-літературного розсліду. При дотеперішнім розсліду билинного матеріалу в поетичній традиції не пробувано шукати

дружинно-пестичних відгомонів українських подій після-татарської доби. Великоруські дослідники билинної традиції новішими часами енергійно і небезуспішно працювали в напрямі відшукування в билині відбить подій московської доби, XVI—XVII в. Аналогічна робота повинна бути поведена також і в напрямі українських наверствувань XV—XVI вв.

Правда, з огляду на те, що билинна традиція на великоруським ґрунті не втратила своєї життєвої сили навіть до нині, там її наверствування безсумнівні; навіть Петро Вел. заступає часом місце Володимира, а його данський концесіонер Бутенант, під іменем Бутмана Коливановича, виступає в ролі Василя П'яниці <sup>1)</sup>. Українських же наверствовань XIV—XVI вв. в сучасній билинній традиції може й не знайтись. Але за поміччю иншого матеріалу, комбінуючи його з билинним, може й удасться до певної міри в'яснити, які стадії і зміни переходила спадщина дружинної поезії (прототипи нинішньої билини) на українським ґрунті, перше ніж вигасла до решти. Героїчні перекази і легенди можуть в сім напрямі дати цінні вказівки, і напр. вистудіювані вже варіації теми оборони Києва від Батия в українських переказах про Золоті Ворота і богатиря малолітка, аж до кінця XVII в. на оден бік, і в великоруських билинах про Данилу Ігнатовича та його малого сина — на другий, дають досить проречистий приклад того, що може бути в сім напрямі досягнене. Пам'ятаймо, що богатырська традиція живе в нашій народі аж до нині!

**Відгомони старого епосу в билинній традиції.** З усього вище сказаного виходить ясно, що героїчний епос, представлений в нинішній билинній традиції, в переважній мірі і зложився на Україні, і жив довго в українських землях, складаючися в певні циклі та виробляючи певні загальні, типові поетичні образи, котрими орудувано при різних перерібках і відмінах старих поем. Тому в найбільш постійних і типових загальних місцях нинішньої билинної традиції маємо безсумнівно дуже багато такого, що йде безпосереднє від нашого билинного репертуару пізніх княжих часів — а чимало в тім походить і з раніших віків. В пізнійшій билинній передачі, на новім, великоруським ґрунті, в нових скомороших та калічих передачах воно, розуміється, підпало значним змінам: огрубіло, опрости-

<sup>1)</sup> Дуже правдоподібний коментар до сих пісень у Мілера, Очерки II.

лось, звело первісні тонкіші малюнки до більш схематичних, вульгарніших форм. Але уважно переглядаючи їх, порівнюючи з образами української обрядової пісні, казки, легенди і пізнішої героїчної епіки (козацької), можна доволі ясно собі уявити образи старого епосу. І досліді поведені в сім напрямі, методами історичної поетики, дадуть, певно, досить яскравий образ нашого старого напів-затраченого епосу сих княжо-переходових часів. Поки такої роботи не переведено, я вважаю корисним дати вибірку найбільш типових, на мій погляд, — найбільш традиційних і постійних поетичних образів, в котрих виступає стара спадщина: в загальних рисах її можна відгадати вже в сім матеріалі. Маючи на увазі сю мету, я покорочую різні тавтологічні повторення, пропускаю явно не на місце перенесені подробиці, зайві ймення, які нічого не дають; натомість підбираю часом і по кілька відмінних варіантів тих самих образів, коли своїми деталями вони поглиблюють їх та наближають до свого правдоподібного архетипу.

Зачинаю від чудесного *богатирського уродження і різних знаків, що його привіщають* або йому товаришать:

Закотилося красне сонечко за лісочки темні, за моря широкії, розсідалися звізди часті по світлім небі — нарождався Вольгѣ судар Буслаевич на Святій Русі. Мати сира земля схвилювалася, звірі в лісах розтікалися, птахи по-під облаками розліталися і риби в синім морі розметалися. Г. 172.

Як на небі родився світлий місяць, тоді на Русі родився могуч богатир, молодий Вольга Всеславович. Риба відступила в морську глибину — почувши на Русі богатиря, молодого Вольгу Всеславовича. Птиця зліталася по-піднебесю — чуючи на Русі богатиря і т. д. Тонкі горностаї (ховалися) в сирі-землю, чуючи і т. д. Бурі лисиці по темних лісах — чуючи і т. д. (О. с. 331).

Як народивсь молодий ясний місяць, тоді нарождався Вольга богатир. Від його слави богатирської „орги“ всі позамовкали, птиця вся полетіла під „оболоки“, риба пішла в глибокі „стани“, звірі пішли в темні ліси. Цар Сантал (Салтан) в Вольгу (sic) утік із свого царства. Г. 15.

Іще тури-олені по горах пішли, іще сірі зайчики по засіках, іще біленькі горностаїчки по темних лісах, а рибина ступила в морську глибину, а на небі зійшов молод-ясний місяць, на землі народився могуч-богатир, а по імені Єгорій світ-храбрій. М. ч. 24.

А не туча, а не туча тучиться, не темінь, не темінь темниться, вибігало, братця, стадо звірів. У тім стаді лев звір. Волоссе („шерсть“) у льва золочене, усі у льва як „щики“ стоять. Кричав лев-звір по звіриному. Позсипалися круті красні бережки, замутилася 'мать Ніпра-ріка — зачули народження Добринине, так в ту пору родився Добриня-князь. К, II с. 11.

Здалека, здалека, з чистого поля, із того широкого роздолля, не грізна б то туча накопилася, не буйні вітри підіймалися, вибігало стадечко



зміїнее, не зміїне стадечко — звірінее. Наперед вибігає лютий скимн-звір, на тім скимні волоссячко булане (сиво-залізе), не булане те волоссячко — булатне (сталеве), не булатне ж те волоссячко, а срібне, не срібная волосинка — золотая, а на кожній волосинці по перлинці. Наперед його волоссячко наставилось, „рило“ у того скимна як гострий спис, уха у скимна як гартовні стріли, очі у скимна як ясні зорі! Прибігає лютий скимен к Дніпру ріці. Стає він, собака, на задні лапи. Зашипів він, вор-собака, по зміїному, засвітав він, вор-собака, по соловієвому, заревів він, вор-собака, по звіріному. Від того „шипу“ зміїного зелена трава в полі повянула. Від того свисту соловієвого темні ліси до землі хилилися. Від того реву звіринового бистрий Дніпро-ріка схвилювався, з крутим берегом Дніпро-ріка порівнявся. Жовті дрібні пісочки обспалися, з піском вода замутилася, в зелених лугах розливалася. З крутих гір камінне повалилося. Грубе камінне по дні котиться, дрібне камінне верхом несе. Зачув лютий скимн недобре — народивсь на небі ясний місяць, на землі народивсь могуч-богатир. ТМ. с. 65.

Не галича стая підіймалася, не звірині збори збиралися, не галича стая в перелет летить, не звірині збори в перебіг біжать. Наперед біжить собака лютий індрик-звір. У індрика копиточки булатні, волоссячко на індрику „бумажнее“, наперед щетина виставилась, на спиночці дві мисочки срібляні, на мисочках два яблочки качаються, „жемчуг-бунчук“ розсипається. Підбігає собака до бистої ріки, до тої річеньки, до бистрого Дніпра. Засвітав, загаркав по звіріному, зашипів він, собака, по зміїному. Від того наша Ніпрочка схвилювалася, з дубів верхи поломилися. ТМ. 66.

По саду, саду зеленому ходила гуляла молода княжна Марфа Всеславна. Вона з каменя скочила на лютого змія. Обвивається лютий змій коло чобота зеленого саф'яна, коло панчішки шовкової, хоботом бе по білому стегну. А княгиня (sic) тоді понос понесла — понос понесла, дитину родила. КД. л. 9.

Проводила його (чоловіка) молода жона, проводила аж за дві границі, від третьої вернулася, входила на вежу високу, ставала на біл-горючий камінь, дивилася-гледіла в чисте поле: Чи далеко їде мій князь, Саур Ванидович? А з-під того білого камінця вилазила люта змія, кидалася княгині на білі груди — бе хоботом по білому лицю. Молода княгиня злякалася, в череві дитина стрепенулася. Вона пише „ярлики“ (листи) скорописні, посилає за самим князем — аби князь Саур Ванидович повернувся додому — молода княгиня заваготіла. Доганяє його скорий посол, віддає на білі руки, він прочитусь: „Не перший раз вона мене обманює, не другий раз назад заворачає, тепер не вернусь я додому! Коли доньку породить, годуї її до п'ятнадцяти літ, на п'ятнадцятім заможж віддай! Родить сина — пести його до восьми літ, на дев'ятім році в поміч мені посилаї. К. Ш. 113.

*Богатир виростає й збирається до виїзду:*

Царська дитина не роками росте, царська дитина не місяцями: щоби́нша дитина в двадцяти роках, він — Константин — в семи роках. Посадила його мати грамоти вчитися, — скоро йому грамота далась, і писать научивсь. Сповнилося йому десять років, — став він по улицях ходити, з парубками жарти жартувати — з усатими й бородатими: котрі парубки двадцяти років,

а котрі і в пів-тридцяти. Все то діти княжі, все то діти боярські, все то діти дворянські, а ще й діти купецькі. Робить він (з ними) жарту не дитячі, творить „творки“ не по маленькому: кого за руку візьме, з плеча руку тому виломить. Котрого зачепить за ногу, по зад ногу відірве геть. А котрого вдарить поперек хребта, той кричить, реве, рачки лізе, без голови до дому вертає. Князі-бояре дивуються, і всі купці багаті: Що же се в нас за виродок росте, що ж се в нас за байстручок? Заносили вона скаргу велику царипі Азяківні; тоді скоро кликала матінка до теремів своїх того молодого Константина Сауловича, стала його сварити, на ум учить, смиренно жити. А молодий Константин Саулович тільки в матери запитав. „Гей ти, моя матінко, молода Єлена Олександровна, чи єсть у мене рідний батенько?“ Говорила йому царича: „Гей ти, моє чадо миле, єсть у тебе рідний батенько цар Саул Леванидович. Поїхав за море сине в дальню Орду, Половецьку землю — брати дані не виплачені“... (Константин допитувався за його розпорядження — ті ж що в варіанті про Саула — вибирається зараз до батька — КД. л. 54).

На десятий місяць чадо провіщалося, проговорилось: „Гей ти моя матінко рідная, не дам я тебе змієві в обиду! Як я виросту на п'ятнадцять літ, скуй мені булаву бойову на сто пудів, а як се буде мені залегка — в півтораєста пудів. Тоді я буду з змієм воювать, поїду до його печери зміїної, здійму йому буйну головоньку, принесу його головоньку до твого двора.“ (Ж. М. Н. П. 1877, X. с. 128).

*Богатир добирає собі коня* (або йому радять, якого вибрати) — тут кілька варіантів: часом се ще зовсім молоде лоша, дуже непоказне, котре богатир доперва відгодовує; часом навпаки, він відшукує старого батькового або дідового коня (пор. мотиви в т. I, с. 316). Так Добриня не знайшов собі коня в материній стайні:

Скочив Добриня на швидкі ноги з-за того столика дубового, побіг на стайню („конюшню“) стоялоу — тут йому не подобалося, перейшов на стайню кінську — нема доброго коня під розум, спустився до погребів глибоких, побачив він коня доброго, упав коневі до правої ноги: „Гей ти, добрий коню богатирський! служив еси, коню, батькові, служив, еси, добрий дідові, — послужи но Добрині Микитовичу у тих путях богатирських.“ (Г. 206).

В иншій тексті мати сама радить йому: „Рідна ти моя дитино, молодий Добриня Микитович, Богу молись та й спать лягай, буде ранок мудрий, мудрійший від вечора, а день буде нам прибуточний! Піди до стайні стоялої, стоїть там кінь батьків та дідів — стоїть п'ятнадцять літ, по коліна ноги позаростали, двері по-поє в гною заросли“. Приходить тут Добриня син Микитович до тої стайки стоялої, видер двері з гною, кінь ноги з гною видирає, бере Добриня доброго коня на узду тасмянку, виводить з стайки стоялої, годував коня пшеницею білоярою, напував напоями медовими. (Г. 5, с. 43).

Михайликові батько так радить: „Поїдеш ти, Михайле, в чисте поле, виїдеш на шолома окатисте, а по руському — на гору високу, крикни, Михайле, на всю голову, клич бурка волохатого: „Котрий служив мойому батькові, послужи тепер синові Михайликові!“ Прибіжить тоді кінь волохатий, стоїть він на горі високій“. (К. III. с. 46).

Ілля з наказу калік, що його уздоровили, так старає собі коня: Пішов Ілля на роздолле-чисте поле, бачить: веде мужик коника („жеребчика“) немудрого, бурого коника волохатого. Купував Ілля того коника — скільки схотів мужик, стільки й дав. Поставив коника до стайні („срубу“) на три місяці, годував пшеницею білоярою, напував свіжою водою з джерела. Пройшло часу три місяці, став Ілля коника по три ночі в саді виводити, в трьох росах викочувати. Підводив до паркану високого, і став бурко через паркан перескакувати, в той бік і в другий бік. Р. 51.

В інших варіантах Ілля просить батька: „Купи ти мені лошатко коростиве, дай за лоша п'ятдесят рублів з половиною, годуй його тістом пшеничним, напувай ситю медовою, виводь по три ранішні зорі качатися на перинах пухових“ (К. I с. 25)

Дука з усієї величезної стайні „веде конячку малесеньку, — малесенька конячка та удаленька: вона гори й доли поміж ноги бере, бистрі річки перескакує“. ТМ. 49. Або: бере в руки узду тасьмянку, надягає на малого „бурушка-каурушка“ — по коліна був той бурко в землю зарощений. Напував він бурка питтєм медовим, годував його пшоном білоярим. Р. 29.

В інших вар.: „Виходив Дюк на широкий двір, до тої стайні до стоялої, вибирав собі коня дорогого, не їздженого, вибирав бурка волохатого: вовна у бурка на три пяди, грива у бурка на три лікті, хвіст у бурка на три сажні — хвостом сліди він заорує. Виводив він коня на широкий двір, качав-валяв бурка волохатого в росі вечірній. Брав гребіночку часту рибячу (себто з „риб'яго зубу“), розчісав бурка волохатого, наложив попону пістряну. Г. 230.

Михайлик разом з конем знаходить потрібну йому зброю, на вказанім батьком місці:

Відміряв Михайло з п'ять ліктів в сторону східню, копав мати-сирову-землю, знаходив усю зброю багаторську, та й поїхав тоді вже в чисте поле: забрехала його булава бойова, зазвеніла його шабля, шабля гостра (вар.: приймав Михайло в руки шаблю гостру, брав у білі руки булаву бойову, та й поїхав Михайло в чисте поле). К. III. с. 47.

*В виїзді богатиря* одно з найбільш популярних епічних місць — се сідланне коня:

Потнички він кладе на потнички, а на потнички кладе повсти (фільц), на повсти сидельце черкаське, підтягає всі дванадцять тугих попруг, (а ще й) тринадцятий кладе для кріпости <sup>1)</sup> (вар.: не для краси-баси <sup>2)</sup>, задля кріпости). Попруги були шовкові, спряжки при сідлі червоного золота, а шпильки в спряжках все булатні — щоб добрий кінь з сідла не вискочив, доброго молодця в чистім полі не викинув (Г. 152). Шовк не рветься, булат не третється, червоне золото не ржавіє, молодець на коні сидить — сам не старіє (Р. 29).

<sup>1)</sup> Веселовський вказав на паралель новогрецьких пісень, де кінь просить наложити на нього 12 сідел, 10 попон, 18 попруг — лиш не колоти його острогами. Южнор. был. II с. 17, 20.

<sup>2)</sup> Пор. „баский кінь“, „басувати“.

Мати виправляє молодого багатиря (Добриню): Говорила його рідна матінка: „лягай но спати рано з вечера, ранок буде мудрий, мудрійший буде від вечера“! Він уставав з рана ранесенько, умивавсь з рана білесенько, убирався гарнесенько; осідлав доброго дідового коня... Проводила його, на прощання канчука подала: „Гей ти, рідна моя дитиночко, візьми ти канчука шовкового: як будеш в далекім чистім полі, на тих горах Сорочинських, потопчеш малих зміят, а ті молоді зміята підточать у коня щіточки (на копитах) — бий бурка (коня) між ух, бий бурка між задніх ніг: стане бурко поскокувати, зміят від них відтрушувати — потопче всіх до одного“ Р. 25.

Проводи багатиря описуються в таких виразах — задержаних нашими піснями козацької доби: „Коло правого стремени проводила його батьківська мати, коло лівого стремени проводила любима родина („сімья“ — себто жінка) молода Настасія Микулична. Честна вдова (мати) попрощалася й вернулася, до дому пішла — сама плакала. А коло лівого стремени йшла молода Настасія Микулична, стала Добриню питати, вивідувати: „Гей ти, душенько Добриня Микитович, коли ж тебе чекати з чистого поля, коли вичікувати в свою сторону?“ Г. 1 с. 54.

Озброєння і вигляд багатиря в найповнішій формі: „Кінь під ним наче лютий звір, сам він на коні — як ясний сокіл. Кріпка зброя на могутніх плечах. „Куяк“ <sup>1)</sup> і панцер чистого срібла, а кольчуга червоного золота. <sup>2)</sup> Шолом на буйній голові замикається. Спис в руках мурзамецький як свічка горить. При лівім бедрі припоясана шабля гостра — довжини на цілу сажень печатану <sup>3)</sup>, в ширш шабля на вісім вершків. А ще з ним тугий лук розривчатий — полюси булатні, а жили — слона сохатого <sup>4)</sup>, роги червоного золота, а тетивочка шовкова, білого шовку шемаханського <sup>5)</sup> (КД. про Козарина, подібно ж, тільки трохи коротше — про Дюка).

Дуже мальовничо розвивається опис стріл, з котрими ми стрічалися вже в українських обрядових піснях. <sup>6)</sup> У Дюка в колчані триста дорогих стріл, а три такі, що їм зовсім ціни нема — „ціни не було і невідомо“. — „А то тому тим стрілам ціни не було, що щіпані були ті стрілки з трость-дерева, стругані ті стрілки в Новгороді, клеєні вони клеєм осетра риби, перені вони пір'ячком сизого орла. — Літав орел над Синім морем, а бігли гості-корабельщики, збирали пера на Синім морі, вивозили пера на Святую Русь, продавали душам красним дівицям, купувала Дюкова матінка по сто рублів і по тисячі. (А ще) чому ті стріли дорогі? Тому вони дорогі, що в ушах вставлено по тірону каменю дорогому самоцвітному, а коло ушок перевинано

<sup>1)</sup> Рід панцера.

<sup>2)</sup> Пропускаю означіння ціни, що додаються при тих усіх частях зброї.

<sup>3)</sup> Повномірну, з урядовим печатом.

<sup>4)</sup> Сохатим звється лось.

<sup>5)</sup> В. Мілер (Очерки II. 5) зауважає з приводу цього опису озброєння, що вони „утворені в XVI в. і ввійшли в ужиток складачів билин“. Але ні що не вказує на XVI в. як початок складання цього образу; розуміється, є в нім пізніші елементи — напр. сей шовк „шемаханський“, так як домішуються часом подробиці і з XVIII і XIX в., але в основі сей опис, певно, далеко старший, ніж XV—XVI вв.

<sup>6)</sup> Див. в т. I с. 274.

стрілки аравійським золотом. Їздить Дюк коло Синього моря, стріляє гусей, білих лебедів, перелітних сірих качечок: він вдень стріляє, а вночі ті стрілки збирає, бо вдень стрілочок не видати, а вночі ті стрілочки як свічки горять (від тих самосвітних каменів) — як світять свічі з воску ярого. <sup>1)</sup> КД.

Вар.: Дюк бере тридцять три стріли—, тридцять стріл гартованих, а три стріли золочені, перені перами орлиними: не того орла, що літає в чистім полі, а того, що на Синім морі — сидить <sup>2)</sup> орел на камені Латирі, <sup>3)</sup> як той орел ворухнеться, по селах півні заспівають. <sup>4)</sup> Тоді їздять гості-корабельщики, збирають ті пера орлині, привозять їх в дарунках. <sup>5)</sup> (Р. 63).

Інакше розвивається сей мотив в билині про Михайла Козарина: „Були стрілки тим дорогі, що стругали ті стрілки з кипарис-дерева — кипарис-дерево тут не водиться, не плодиться, воно плодиться за Єфрат-рікою. І не тим ще стрілки були дорогі: перо було тагулине — тагула птиця тут не водиться, не плодиться, плодиться на Єфрат-ріці. Клеєні ті стрілки кит-рибою, а кит-риба тут не водиться, вона плодиться в Єфрат-ріці. І не тим ще стрілки були дорогі: він в день стріляє, в ночі збирає — де стріла стоїть, там (наче) свічка горить, свічка горить воску ярого. ТМ с. 150.

Богатир виїздить не звичайною дорогою, через міські ворота, а перескакує через стіну де будь, і кінь його одним скоком зникає з очей, лишаючи лиш порохи та сліди богатирських копит („ископуть“) — ті риси, що так живо заховуються в нинішніх українських переказах про „богатирських коней“ — улюблений предмет народньої фантазії. Напр. отся запис з Катеринославщини: Бачили люде, як він і на коня сідав, та не угледіли, де він дівся. Пішли вони тоді його слідом, так де він або кінь ступив, так скрізь аж у пів-аршина ями й zostались. (Київ. Стар. 1891, IX с. 325).

Бачили доброго молодця як сідав, та не виділи удалого, як поїхав, не дорогами поїхав, не ворітьми, а через ту стіну поїхав городовую, через ту башту наріжну.

Бачили молодців сідаючись, не бачили їх на добрих конях поїдучись не ворітьми вони поїхали: через стіну, через стіну махнули городовую, тільки в чистім полі порох пішов.

Бачили Добриню, як сідав, а не бачили Добриню, як поїхав: перший скік знайшли за стіною городовою, другий скік знайшли за три верстви, третього скоку не могли знайти (Г. 1 с. 66, 206, 232).

І назад так само: „Не ясний сокіл в перелет летить, добрий молодець перегон гонять: не ворітьми їхав, (а) через стіну городовую, поуз башту наріжну, до того двору вдовиного“ (Р. 26).

<sup>1)</sup> Сей мотив „самосвітних“ (тепер помилково „самоцветных“) каменів дуже люблений билинними складачами і сказителями: такий камінь вони то вплітають до кінського убору, то вставляють до передків калічних постолів — щоб освітлювати вночі дорогу.

<sup>2)</sup> Вар.: виводить дітей (Г. 230). <sup>3)</sup> Про сей камінь вище с. 252

<sup>4)</sup> Пор. про морського півня вище с. 252.

<sup>5)</sup> Вар.: їхали гості корабельщики, знайшли три пера орлині, привезли Дюкові в даруночку (Г. 230).

*Біг коня* богатирського описується такими формулами:

Пішов тут, поскакав його добрий кінь; ріки або озера перескакував темний ліс між ніг пустив, Синє море наоколо оббіг. (Г. 49, с. 344).

Та й біг коник малий шахманик: гори-долини між ніг пускав, маленькі озера перескакував, швидкі річки хвостом застеляв (Г. 20).

Особливо фантастичними подробицями обставлений біг коня Дуки в деяких варіантах. Мати стримує його від подорожи до Києва, бо окольна дорога туди далека, а проста небезпечна: „Окольною доріжкою дальною гінці гаяють туди по три місяці, а простою дорогою, не окольною с три застави великі. Перша застава велика — три гори товкучі: як розійдуться гори та разом зійдуться, тут Дюкові не проїхати, молодому живим не бути. Друга застава велика — се птахи клевучі: як розправлять птахи крила, тут Дюкови не проїхати, молодому живим не бути. Третя застава велика — лежить змія проклята (вар.: Зміїще Горинище), з двадцятьма хоботами: як випростає змія хоботи, тут Дюкові не проїхати, молодому живому не бути.<sup>1)</sup>

Вар.: простою дорогою їхати три місяці, а окольною три роки, та простою дорогою ні кінний не проїздив, ні піший не проходив, ні звір не пробігав, — на сій дорозі три застави великі: перша застава зміїна, друга — звірина, третя — п'ятох богатирів (Р. 63).

Або: Перша застава чорних грачів, друга застава сірих вовків, третьої застави минути не можна (там стоїть Ілля) ТМ. 50.

Але завдяки своєму коневі Дюк минає всі ці застави: До землі бурко припадав, провіщав йому голосом чоловічим: Господарю мій любий, спускайся но з мене, доброго коня, бери матери сирої землі, підв'язуй під плече, праве, а другу під ліве, щоб не страшно було сидіти на добрім коні, а я, малий бурко, стану поскокувати, з гори на гору, з горба на горб, ріки-озера перескокувати, а де широкі роздоли — між ноги пропускати<sup>2)</sup>.

З гори на гору, з горба на горб став він ріки-озера перескакувати широкі роздоли між ніг пускати. До першої застави прискочив: гори розходяться і разом сходяться, розійшлися ті гори, а не встигли разом вдаритись, а його бурко проскочив, його маленький прокрутивсь. З гори на гору, з горба на горб, до другої застави прискочив. Не встигли птахи крил розправити, його бурко проскочив, його маленький прокрутивсь. До третьої застави прискочив — не встигла змія хоботів розправити, його бурко проскочив, його маленький повертівсь. Г. 9.

*Провіщання* — кінь Добрині подає до відома весілля його жінки:

Трапився (тоді) Добриня коло Цар-города, а у Добрині кінь спотикається. „А ти вовча сить, ти медвежа вовно, що ти сьогодні спотикаєшся?“

<sup>1)</sup> Г. 9, подібний вар.: Р. 29=Г. 152.

<sup>2)</sup> Р. 29=Г. 152; треба одначе зазначити, що сей мотив прив'язування землі приходить тільки у сказителя Чукова, який спеціально визначився різними транспозиціями казкових мотивів в билинній формі.

Провіщав йому добрий кінь голосом чоловічим: „Гей ти, хазяїне мій любий, ти над собою нещастя не знаєш! Твоя молода Настасія Микулична заміж пішла за сміливого Альошу Поповича!“ (Р. 26).

Кінь Михайлика після битви, що тривала три дні й три ночі, проситься у хазяїна: „Мій хазяїне любий, від'їдь від війська нечестивого! Затебли мої очі ясні поганою кров'ю татарською, не можу носити тебе богатира по тому війську нечестивому“. Михайлик послухав і виїхав на спочинок. Проспавшись бачить: „Стоїть його кінь засумований, уха у нього повішені, очі його в землю спущені“. Він бе коня по тучних бедрах: „Вовча їдо, травний мій! чому не зоблещ пшениці білоярої, не їш трави шовкової?“ Говорить йому його добрий кінь: „Молодий Михайле Даниловичу! не було мені часу ні їсти ні пити, я ходив-скакав на бугру-гору, дивився на військо нечестиве, що погані Татари робили. Копали вони три рови, три глибокі „погребі“, ставили рогатини звірині, затягали полотнами, засипали пісками рудо-жовтими: давитимуть вони удалих добрих молодців, сильних могутних богатирів!“ Михайлик остороги не послухав, напустився на Татар з усеї сили, став коня канчуксма поганяти. Став його кінь просити: „Молодий Михайле Даниловичу! не бий мене доброго коня по тучних бедрах, дай мені волю розглядатись, куди треба, туди скакати“ (Вар.: „Бий, Михайле, силу з краечку, не заїзди до сили в середину!“ Або: „дай мені здох здихнуть, перескочу я і третій погреб!“) Михайло не послухав, погнав коня і підпав у підкоп (Р. 104, Г. 192. К. III с. 48).

Часто повторюваний мотив—віщий ворон, що випрошується від богатирської стріли (Козарин, Дука, Королевич з Крякова — пор. мотив сей в святочних величаннях— I. 226):

Під'їхав до дуба сирового „кряковистого“, нагледів птаха чорного ворона: сидить птах чорний ворон в сировім дубі: пір'ячко на вороні чорним-чорне, крилячко у ворона білим-біле, пір'ячко розпущене до сирової землі. Такого птаха на білім світі не видано, не чувано. Спинив він коня богатирського, відстібнув свій лук тугий розривчастий від правого стремени богатирського. Накладає стрілочку гартовану, говорить такі слова: „Підстрелю я сього птаха чорного ворона, розточу я його кров по сировому дубі, тулуб спущу на сирову землю, піре розпущу по чистому полю, по славному роздолі широкішому“. Проговорить птах язиком чоловічим: „Славний богатиру святоруський! чи не чув ти поговірки на святій Русі: В келії старця вбити—не спасення (дістати), чорного ворона підстрілити—не користь одержати. Хоч підстрілиш ти птаха чорного ворона і т. д., не заспокоїш плеча могутнього не потішиш серця богатирського. Їдь на краще роздолом чистим полем... (знайдеш собі кращого супротивника). Стоїть молодець, задумався. „Чув я поговірку (сю) на Святій Русі: В келії старця вбити“... і т. д. Здіймає він стрілочку калену, спустив тетивочку шовкову, свій тугий лук розривчастий пристібнув до правого стремени булатного та й поїхав по роздолі чистому полю“ Р. 21—Г. 87.

Не переходитиму аналогічних інших мотивів—віщого птаха, вістей ним принесених і под. Спинюся на сім характеристичнім мотиві: *замовленню стріли* при вистрілі:

Ілля, стріляючи до Соловія розбійника, „накладає стрілочку ракизову, а сам до стріли примовляє: Ти лети, моя стріло, не до темного лісу, лети, моя стріло, не до чистого поля, а лети йому, Соловієві, до правого ока, видітай ти, стріло, лівим ухом! Стрілив він ту стрілочку ракизову, і впала стрілочка розбійникові в праве око, виїшла лівим ухом — покотився він як вієнявий сніп“ (Г. 56).

В билині про Івана Годіновича його противник „пускає свою стрілу гартовану, а сам стрілі наказує, сам стрілі наговорює: Ти впади, стріло, не в воду, не на землю, ти впади, стріло, в дуба-дерево, з сирового дуба до сизого голуба, сизому голубові впади до правого ока“. Але Іван Годінович замовляє навпаки (бо ворог стріляє з його лука): Гей ти батенько мій тугий луку, матінко, гартована стріло: не падай, стріло, на воду, не падай, стріло, ти й на землю, а вернись Татариніві в білі груди! По його словах так і виїшло: гартована стріла вернулася, витрутила серце з печінкою“ (К. III с. 18, Г. 179).

Любуючись іншими разами в гіперболізмі богатирської сили: де богатир одним махом побиває незчисленні полки, або вхопивши, за браком підхожої зброї, якого-небудь „Татарина“ за ноги, ним орудує як булавою, побиваючи силу-рать-ворожу, іншим разом знов билина розписує *поединок* двох рівносильних противників:

„Пустив він доброго коня роздолом — чистим полем, наїхав поленицю в чистім полі. Зіхались вони та поздоровкались, спинили добрих коней богатирських, вчинили змову між собою, щоб розіхатися з роздолу-чистого поля на своїх добрих конях богатирських та вдарити в булави („палиці“) булатні—тут ми силу оден у одного попробуємо! Розіхались вони з роздолу-чистого поля, вдарили в булави булатні, били один одного не жалуючи по білих грудях з усеї сили богатирської. Та убори на них були міцні—булави у них в руках позгиналися, маківки їх відломилися, а не збили оден одного з добрих коней, не побили оден одного ні зранили, ані котрого місця не скривавили. Ставили ті молодці своїх добрих коней богатирських, вчинили змову між собою, щоб розіхатися з роздолу-чистого поля на своїх добрих конях богатирських та вдарити в списи мурзameцькі — тут ми силу оден у одного попробуємо. Розіхались і т. д... списи у них в руках позгиналися, в маківках списи поломилися, а не збили оден одного і т. д... Ставили добрих коней богатирських, сходили добрі молодці з добрих коней: треба битись боєм в-руч, спробувати сили великої. Молодий Петрой Петрович королівський син—він дуже був навчений боротись одною рукою: підійшов до полениці удалої, ухопив поленицю за бедро, підніс поленицю вище голови, кинув поленицю на сиру землю. Р. 21—Г. 86.

Або: Зіхався Ілля з нахвальщиком, наперед палицями вдарилися — у палиць цівки відломилися, оден другого не зранили. Шаблями гострими вдарилися—гострі шаблі поломилися, оден другого не ранили. Бились, боролись в-руч день до вечера, з вечера до півночі, з півночі до білого світу. (К. I с. 50).



Такий мотив рівносильного бою особливо підходить, коли богатир стрічається з непізнаним свояком: батько з сином, брат з братом — тому за таким поединком наступає часто опізнання, коли переможець уже готовиться зарізати свого противника — тільки чомусь йому рука не підноситься. Так в билині про братів-королевичів з Крякова:

Ступив полениці на білі груди, бере свій ніж булатний, заносить праву руку вище голови, спустити хоче низше пояса. Права рука в плечі застоялась, в ясных очах світ замутився. Став він у полениці випитувати: „Скажи, поленице, повідай-но, з якої ти землі, з котрої Литви, як тебе, поленицю, на імя звуть, як тебе, удалую, величають по батькові“. Говорила полениця такі слова: „Гей ти, стариганю, добре тобі з мене знущатися, коли ти стоїш над моїми грудьми білими, держиш в руках ножак булатну! Якби я був на твоїх білих грудях, різав би я твої груди білі, діставав би серце з печінкою, а не питав би ні батька ні матери, ні твого роду, ні племені!“.

Богатир береться тоді знов ударити супротивника, але знов повторється те саме, до третього разу (в тих самих виразах як описано) — аж тоді переможений оповідає своє походження — з чого виходить, що він рідний брат переможця. Тоді переможець „скоренько зскочив з білих грудей, бере за руки білі, за перстені золочені, ставив його на бистрі ноги, цілував в солодкі („сахарні“) уста, називав своїм братом рідним. Р. 21 = Г. 16.

### *Пир Володимира.*

Стара запись: В славнім городі у Київі у великого князя київського Володимира Всеславевича було пированне велике, на многих князів і бояр і сильних могучих богатирів. Як був у них пир на-весело, заговорив в. кн. Володимир київський: „Гей ви, князі і бояре і сильні могутні богатири! чи єсть хто у мене, щоб послужити три служби великі? Хто б поїхав в землю Турську, взяв би дани та виходи? Хто поїхав би в землю Задонську, взяв би дани й виходи? Хто поїхав би в землю Алевицьку (мб. Половецьку), взяв би дани й виходи за тридцять літ і три роки?“

Устав з місця славний богатир Ілля Муромець і промовив таке слово: „Світ-государ, в. кн. Володимир київський <sup>1)</sup> і князі і бояре і сильні могутні богатири! Чом ніхто одвіту не дасть? Більший за меншого (ховається), а у меншого одвіту нема?“ І сказав слово похваляючись: „Світ-государ, я поїду в землю Турську, візьму дани і виходи! (Так само зголошується Михайло Поток і Альоша Попович). Ті слова великому князеві полюбалися. Підносять їм чари зеленого вина. Запивають медами солодкими, з великим князем прощаються, називають себе братами названими, сідають на добрих коней й їдуть з города Київа. ТМ. с. 26.

В стольнім городі у Київі, у ласкавого госу-дар-князя Володимира було пированне почесний пир, було столування-почесний стіл. Богато було на пиру князів-бояр і руських могутних богатирів. Був день в половині дня, княжий стіл в половині стола. Володимир князь розпотішився, по світлій гридні він походжує, чорні кучері розчісує, говорить він, госу-дар, ласкавий князь Володимир такі слова: „Гей ви, князі і бояре і могутні богатири!

<sup>1)</sup> Сей розширений титул: великий князь і т. д., треба, очевидно, вважати книжним додатком, доданим при записі.

всі ви в Києві переженені, тільки я, Володимир князь, самотній („холост“) хожу — самотній хожу, не жонатий гуляю. Хто ж знає мені пару, красну дівцю, щоб була станом статна, розумом відповідна, — лице щоб було я білий сніг, щокимаків цвіт, чорні брови як у соболя, ясні очі як у сокола?“ Тут більший за меншого ховається, від меншого князеві відповіді нема. Аж з-за столу княжого, з тої лавки богатырської виступає Іван Гостів син: скочив він на місце богатырське, скричав гучним голосом... (КД).

В славнім городі у Києві у ласкавого князя Володимира було пировання — почесний пир на всіх князів і бояр, на сильних могутніх богатырів і на всіх полениць удалих. Сонечко вихожає — іде на захід, білий день до вечера, почесний пир іде весело. Всі на пирі напались, всі на пирі наїлись, всі п'яні веселі, всі між собою порозхвалювались: оден князь хвалився чистим сребром, другий хвалився червоним золотом, третій хвалився скатним жемчугом. Не золота трубочка затрубила, не срібна сопілочка заговорила, заговорив, — слово князь Володимир стольно-київський: „Не добре ви, братя, хвалитеся“. К. III. с. 52.

Як у славнім городі у Києві, у ласкавого князя Володимира заводилось пировання — почесний пир. Всі на пирі понапивались, всі на чеснім понаїдались, всі на нім порозхвалювались. Оден хвалився широким двором, другий хвалився золотим скарбом, инший хвалився добрим конем, котрий знов — силою могутною, тільки дурний хвалився молодою жінкою. А сидить молодець, він не їсть не п'є і не кушає, нічим молодець не хвалиться, повісив буйну голову. Се князеві Володимирові не сподобалось, по підлозі цегляний він заходив, білими руками розводив, жовтими кучерями потрясав: „Що ж ти, Данилушко Ігнатієвич, не п'єш, не їси, не кушаєш і нічим не хвалишся?“ К. III с. 42.

Не ясный сокіл з теплого гнізда злетів, не білий кречет з теплого гнізда спурхнув — встає сам батько Володимир князь з свого місця княжого. Велів налити кядь зеленого вина, пускає до неї золоту чару вагою в пів-сема пуда, мірою в пів-сема відра. Говорить сам батько Володимир-князь: „Гей ви мої сильні, могутні богатырі, хто підійме сю чару одною рукою, хто вип'є сю чару одним духом, послужить мені той службу велику, поїде в Орду невірну до царя Батиря Каймановича, відвезе йому дани-плати, всі виходи княжі. К. III с. 90

### *Збирання данией (помоде)*

У Сонічка князя Володимира пировання йде вже третій день. Всі на пирі понапивались, всі на чеснім понаїдались, всі на пирі порозхвалювались. Проговорив Володимир стольно-київський: „А мені, князеві, нема чим похвалитись: лишилися у мене дани-виходи за дванадцять рік, за тринадцять літ з половиною!.. Гей же ви три руські могутні богатырі! Старий козаче Ілля Муромець — їдьте-но в Кам'яну Орду, велику землю, виправте по дани-виходи за тринадцять літ з половиною! Молодий Добриня син Микитович — їдьте ви в велику землю Золоту Орду і т. д. Третій могутний богатыр, Михайло Поток, їдьте-но ти в землю Подільську, виправ і т. д.

Старий козак Ілля Муромець поїхав в велику землю Кам'яну Орду. Мужики ж (тамошні) нагло збунтувалися, не стали давати данией-виходів за дванадцять рік, за тринадцять літ з половиною. Тут старий козак Ілля

Муромець по своєму з мужиками розпоряжається. Мужики перепалися (з сил вибилися), від нього поховалися, стали давати дани-виходи за дванадцять рік і т. д. Молодий Добриня — так само. Михайло Потрк поїхав у землю Подільську, став виправляти дани-виходи... Мужики усі збунтувалися... Тут Михайло Поток розпорядився по богатирському. Мужички ж перепалися, від нього поховалися, і т. д. Р. 113—Г. 6.

Печорський варіант: Володимир князь став п'яненський та веселенький, вийшов на середину цегляного помосту, з ноги на ногу переступав, сам мову говорив: „Всім молодцям служба объявлена, Потокові служба позначена: їхати йому в землю Холщевську, гіршу силу в пені вирубати, кращу силу в полон забрати, червоне золото на вози поскладати, скатний жемчуг гнати телігою, добрих коней табунами гнати, молодих дівчат станицями, молодих молодих пленицями, старих баб гнати коробицями. О. 57.

Говорить Вольга Святославович: „Нагородив мене рідний дядько, хрещений батько ласкавий Володимир стольно-київський трьома городами з селянами, першим городом — Курчовцем, другим городом — Оріховцем, третім городом — Крестьяновцем. Тепер я їду до городів за получкою“. Промовив ту оратай-оратаюшко: Ой же ти Вольга Святославович! там живуть мужички та всі розбійнички! Вони підрублять „стеги“ калинові, потоплять тебе в ріку Смородину. Я недавно там був в городі, третього дня, закупив я соли разом три міхи, стали з мене мужики грошів просити, я їм гроші ділити — грошів стало мало-мало ставати, мужичків все більше ставати... (Г. 156).

А ті мужички Куржівські та ті мужички Оріхівські пізнали їх як їхали, що їдуть вони в Куржівець, їдуть вони в Оріховець — поробили місточки підроблені, підроблені місточки калинові, калинові місточки фальшиві — зайшла сила Микулина, погинуло тут сили багато тої. (Вар.: Поїхали к городам за получкою, приїхали до річки Смородинки: пороблені місточки підроблені, пороблені підкопи великі і поставлені ножі все булатні. Р. 3). Тут Микула Селянинович і той Вольга Всеславевич тут вони розсердилися і розгнівалися, заїхали в Куржівець та в Оріховець, побили вони мужиків Куржівських і Оріхівських, набили їх доволі за їх „дурачество“ (Г. 45).

### *Богатирська застава.*

Було то край синього моря, на богатирській на заставі — стояло тут п'ять богатирів, перший Ілля Муромець, другий Коливан син Іванович, третій Самсон Василевич, четвертий Добриня Микитич молодий, а п'ятий Альоша Попович. Не перепускали вони ні кінного ні пішого, ні царського ні боярського, ні звіря побігущого (рискучого), ні птиці летючої. Молод ясен-сокіл летить — перо упустисть, добрий молодець біжить — головою накладає. На зорі ж то було, зорі ранішній, на розсвітку світу білого, на сході ж то сонця ясного. Від сна Ілля пробуджується. Виходив Ілля з білого шатра, пішов Ілля на Дніпр-ріку, на Дніпр-ріку умиватися, а сам двивиться в чисте поле. Побачив він добра-молодця... Прийшов Ілля до білих шатрів, вийшов Ілля на серед кругу, говорить їм такі слова: „брати мої товариші, хто з вас з усіх удаліший, у кого кінь швидчий, щоб побігти за удалим добрим молодцем, розпитати його дідину-отчину, чий се добрий молодець — цар чи царевич, король чи королевич, чи руський могутний богатир? Коли руський богатир — то побрататись, а коли невірний — то поборотись!“ К. І с. 7.

Під славним городом Київом на тих степах Цицарських стояла за-  
става богатирська: отаманом був Ілля Муромець, під-отаманом Добриня  
Микитович молодий, осаул Альоша поповський син; ще був у них Гришка  
боярський син та Васька Довгополий. Всі брати були в розїзді... Добриня  
Микитович їздив по ловах молодецьких — стріляв гусей, лебедів. Їде Доб-  
риня з чистого поля, побачив в чистім полі великий слід (ископить), почав  
слід розглядати: „Що ж то за богатир їхав?“ З тої землі Жадівської про-  
їхав Жидовин могутний богатир на сі степи Цисарські. Приїхав Добриня в  
стольний город Київ, збирав свою братію прибрану (побратимів): „Ой же ви,  
братья-молодці, що ж ми на заставі вистояли, що на заставі вигляділи? поуз  
нашу заставу богатир проїхав! Зібрались вони на заставу богатирську,  
стали кріпку думу думати, кому їхати за нахвальщиком... Положили на  
Добриню Микитовича: Добрині їхати за нахвальщиком, доганяти нахваль-  
щика в чистім полі, по плечі відрубати буйну голову, привезти голову на  
заставу богатирську. Добриня того не зрікається, їде Добриня на кінський  
двір, бере Добриня доброго коня, уздає в уздечку тасмянну, сідає в сидель-  
це черкаське, вяже в тороки булаву бойову — важить та булава дев'ятьде-  
сять пудів, на бедра бере гостру шаблю, в руки бере канчука шовкового.  
Поїхав Добриня на гору Сараценську, подивився з трубочки срібної, побачив  
на полі чорнину, крикнув-гукнув гучним голосом: „Злодію, собако, нахваль-  
щику! що ти нашу заставу минаєш, отаманові Іллі Муромцеві не беш чо-  
лом, під-отаманові Добрині Микитовичу, осаулові Альоші до скарбу не  
кладеш на всю братію прибрану?“ К. IV с. 6.

Від славного города Києва за три версти міряні стояла велика за-  
става: першим стояв старий козак Ілля Муромець, третім Михайло Потик  
Іванович, та ще стояло сім братів Грядовичів і т. д. Поуз ту заставу кріпку  
проїздав удалий дородний добрий молодець: сидить на коні молодець два-  
надцять літ, кінь під ним як лютий звір, з відрів іскри сиплються, з ух-  
дим столбом стоїть. Молодець на коні сидить, як сокіл летить, проминає  
заставу кріпку — до застави не повертає, до них — молодців нічим не обзи-  
вається, князя Володимира в посміх уводить. Проїздив заставу кріпку —  
виходить старий козак Ілля Муромець, сам говорив такі слова: кого мені  
післать за богатирем? — Послав Добриню Никитича, Скоро Добриня коня  
осідлав, скоро сів на доброго коня, поїхав до батька Синього моря, до ма-  
тери Сахатар-ріки, <sup>1)</sup> і наїхав його коло Синього моря: їздить по тихих  
завах, стріляє гусів, лебедів, пір'ясту качку. Закричав Добриня на всю  
голову: „Що ж се ти, сокольник-ловець, до нашої застави не поверта-  
єш?.. Р. 199.

За городом було за Київом — стояли за Київом три роки, нічого в  
чистім полі не бачили. Третій рік вже виходив, четвертий ходить по ули-  
ці, — на ранній зорі ранішній виїшов Ілля з білого патра, погледів далеко  
в чисте поле, побачив поленицю преудалу... К. IV с. 12.

Із Волинця города Галича на ту на доріжку Латинську на ту на за-  
ставу богатирську виїздило три могутні богатири: перший богатир Ілля Муро-  
мець, а другий Добриня Микитович, третій Микита Романович. <sup>2)</sup> Простояли  
на заставі три місяці... Г. с. 246.

<sup>1)</sup> З Сафат — Юсафатова (долина).

<sup>2)</sup> Герой московських пісень XVI в.

На тій дорозі на Латинській стоїть сім застав богатирських: перша застава Ілля Муромець, друга застава Добриня Никитович, третя застава Альоша Попович молодий, під Альошею стояв Полішанин Довгополий, та були два рідні брати: Лука та Мойсей, діти боярські. А ті роди боярські були охочі довго спати: проспали життє-буттє й богацтво. Проїхав богатир у чисте поле, від коня сліди як ціла шкіра баранова. Раненечко повставали: „Кому з нас їхати на здогін? послати Луку, Мусія дітей боярських? вони ті роди боярські проспали життє й богацтво! Післати Добриню Микитовича... Г. 265.

### *Погибіль Київ—плач Богородиці (видінне турів).*

От з далека було з чистого поля, з-під білої березки кучерявої, з-під корчика ракитового (з-під чудного хреста Леванидового) виходила туриця золоторога, з турятами з своїми дітьми. Розійшлися тури в чистім полі, (розійшлась туриця, розпрощалася: „Прощайте тури, малі діточки!“).

Вар.: Ішло девять турів, девять молодих, а на зустріч турам рідна матінка, гніда туриха золоторога, говорила турам рідна матінка: „де ви, тури, були, де, гніді, гуляли?“

Лучилось турам повз Київ-град іти (повз тую стіну городовую), бачили над Київом чудним-чудне, бачили над Київом дивним-дивне: По тій стіні городовій ходить дівчина-душа красная, в руках носить святу книгу євангеліє (вар.: книгу Леванидову, божію книгу святе євангеліє), — не стільки читала—в двое плакала.

Сходилися турі з рідною матінкою: „Здорова, турице, рідна матінко, здорова, турице золоторога! Ішли ми, тури, повз Київ-град, бачили ми над Київом дивним-дивне, бачили над Київом чудним-чудне: виходила дівця, слізно плакала: на руках держить книгу святу євангеліє, не стільки читає, вдвое плаче“.

Говорять туриця рідна матінка: „Дурні ви, тури, малі діточки. Не плакала то душа-красна дівця, плакала то стіна городова: вона знає нещастє над Київом, вона знає велике нещастє („нещастяцо“, вар.: „невзгодушку“).

Вар.: Не дівця плаче, стіна плаче, стіна плаче городова. Не красна дівця тут плакала, тут плакала сама мать Богородиця, тужила про віру християнську; вар.: вона плакала про дів, про сиріт, про бідні голови, або: по тій вірі християнській буде на Київ-град погибіль. Г. 18, 60, 66, 231.

Пливуть перепливають через синє море два тури золоторогі, одношерстні. Поплили тури на Буян-остров, пішли тури по Буян-острову. Стрічає їх рідна матінка-туриця, золоторога, одношерстна: „Здорові, дітоньки рідні, де ви, тури, жили-пожили? „Були ми... в стольнім городі у Києві, коло тої церкви соборної“, вар.: „Ідемо йдемо з Святої Русі, з города з Києва, від ласкавого князя Володимира“. „Що ж там, діточки, у Києві?“ „У нас, у Києві не по старому, не по старому, не по давньому: ходить наряд в одєжі чорній, жалобній... виходила душа-красна дівця, виносила на руках малого „юноша“, клала його на горюч-камінь, сама жалувала, гірко плакала!“ „Дурні ви, тури, нерозумні: по лісу ходите — звірів не знаєте, по людях ходите — людей не знаєте! Не душа красна-дівця до вас виходила — виходила до вас мать-Пресвята Богородиця, виносила на руках книгу євангеліє, клала його на

престол Христов, сама жаліла, слізно плакала: Ой ви дітоньки рідні, постійте за стольний Київ город, за дом Пресвятої Богородиці, за ту церкву соборную!" ТМ. ч. 39, пор. М. 77.

Плили тури на Боян-острів, на зустріч їм туриця йшла: „Здорові, тури золоторогі та одно-гніді! Я ваша, тури, мати! Де ви, тури, бували, кого ви, тури, бачили?“ „Були ми, мати, в Шахові в Ляхові <sup>1)</sup>, о півночі прийшли в стольний Київ город, бачили в Києві чудо чудне, диво дивне: з церков божих, дверей пречистенських виходила дівця на у-біль біла, на голові несла книгу євангеліє, виходила на сине море, забродила в море по груди в люду, сідала на сірий горюч-камінь, клала ноги по коліна в воду, клала книгу на праве стегно, читала та слізно плакала. „Дурні ви, тури, нерозумні! Не дівця то вийшла, а Богородиця... вона чула нещасте над Києвом“. Гр. 105.

Ах ви два тури-брата рідні золоторогі! Мати їх туриця золоторога. Відплили вони від берегу крутого, припливали на сипучі піски. Вийшла, виходила їх мати: „Ви два тури золоторогі, де ви були-побули, що чули, що бачили?“ „Були ми у Чахів та Ляхів <sup>2)</sup>, Польську землю о півночі пройшли, до стольного Києва города на зорі прийшли. На тій зорі равнім равнівній, під заутреню благовіщенську зайшли ми до церкви божої помолитися, а такого чуда не видали не чували: з правого олтаря вийшла красна дівця, у неї руса коса до пояса, очі ясні як у сокола, чорні брови як два соболя, лицем біла, щоки — як дві маковиці. В руках держить книгу євангеліє, а сама плаче — як ріка тече, зариває — як негода бе!“ „Ах ви, діти мої рідні! то вийшла не дівця красна, а сама мати Богородиця! Вона чує нещасте над Києвом, знає нещасте не мале... Ах ви діти мої малі! заступіться ви за стольний Київ-город, за мати святу Богородицю!“ Нед. 48.

Плили випливали два гніді тури, а на зустріч їм рідна матінка: Здорові, тури, діти малі!—Здорова, матінка рідна, туриця золоторога!—де ж ви, тури, були-побули, що ви, тури, богато виділи!“—„Були ми, матінко, в Шахові, погуляли, государине, у Ляхові, Сорочинське чисте поле в-поперек пройшли, стольний Київ-град з кінця до кінця, ніякого чудо не бачили, тільки бачили чудачко не мале—превелике. Серед ночі темної осівньої відчинилась брама городова, виходила дівця молода-красна, в одній сорочечці без пояса, в самих панчішках без черевчиків, виносила книгу лист-євангеліє, <sup>3)</sup> приходила до Почев (Пучев) ріки, забродила по коліна у воду, і ще глибше до пояса, по білі груді (вар. іще глибше—до горлонька), ставала до каменя до сірого, клала книгу на сірий горюч-камінь, стояла від зорі до зорі, читала книгу від дошки до дошки, скільки читала у-двоє плакала. О. 4 і 18.

<sup>1)</sup> Себто в Чахах-Ляхах,—„Чяхи-Ляхи“ се староруське прислів'є, яке означає далеку сторону, край світу: Святополк, убивши братів, забіг „між Ляхи і Чяхи“ і там загинув. В північній билинній традиції сей вираз Чяхи-Ляхи, чяховинський-ляховинський зістався досить популярним. Изв. отд. рус. яз. 1900. I. 73.

<sup>2)</sup> В ориг.: во Шаховѣ да во Яковѣ.

<sup>3)</sup> В ориг.: лис-євангеліє, листового, великого формату.

„Гей, тури ви тури, малі діточки! де ви, тури, були ходили?“ „Були ми тури на святій Руси!“ „Що ж ва тури там бачили?“ „Бачили ми, тури, стіну городову, бачили ми, тури, башту наріжню! З-за тої стіни городової виходила дівця-душа красная, виносила книгу евангеліє, закопувала книгу в сиру землю, плакала над книгою розливалася: „Не бувають тобі, книго, на святій Руси, не видати тобі, книго, світу білого та сонця красного!“ „Ой, дурні ви, тури, та нерозумні! Не башта то стояла наріжню, то стояла церква соборна. Не дівця виходила красна, виходила запрестольна Богородиця. Не книгу евангеліє вона закопувала, закопувала віру християнську, над вірою плакала розливалася: „Не бувають тобі, віро, на Святій Руси! не бачити тобі, віро, світу білого — світу білого, сонця красного, зорі ранньої — пізневечірньої!“ Гр. 33 <sup>1)</sup>.

(Се видінне турів служить в билинах про Василя Пяницю і царя Батия безпосереднім вступом до образу грізного наступу невірної сили на Київ. Але образ сей виступає також в інших билинах: про наступ царя Калина, про Михайлика, про Сухмана. В нім без сумніву комбінуються риси з різних тем. Дещо близько підходить до книжної повісти про Батиеве побоїще написаної в XIII віці—див. в т. III с. 203). В інших варіантах (билина про Сухмана) він вяжеться з поетичними образами збаламученого Дніпра. Навожу кілька надцять текстів, в котрих висгупають сі різні мотиви:

### *Наступ ворожої сили на Київ.*

Із Орди Золотої землі, з тої Могозеї <sup>2)</sup> богатої підіймався злий Калин-цар до стольного города Київa з своєю силою поганою. Не дійшов до Київa за сім верст, став Калин у бистрого Дніпра. Збиралося з ним сили на сто верст, на всі чотири сторони. Як то мати сира-земля не погнеться, як не розступиться? Від пари, було, кінської місяць, сонце померхли, не видати проміння світу білого. А від духу татарського не можна нам хрещеним живим бути! КД л. 51.

Підішла сила за версту за міряну — не могли продувати вітри буйні, не могло пропікати ясне сонечко, від того духу поганого, поганого духу татарського, від тої пари кінської. М. 2.

По тих полях, по широких, по тих лугах по зелених, понад матінкою Почай-рікою стоїть сила незчисленна незмірна: в три години вовкові не оббігти, в три часи ясному соколові не облетіти. Г. 207.

Що з-за поля, поля чистого, з-за моря, моря синього підіймався собака Кудреванко цар: від скоку, скоку кінського зарухалася мати сира земля, від „здиху“ татарського померхло поблідло красне сонічко! Було у його сили многе множество: сорок царів, сорок царевичів, сорок королів, сорок королевичів, а у кожного царя та царевича сили по три тьми по три тисячі, а у любимого зятя Коншичка сили було тридцять тисяч, у любимого сина Кормишичка сили було сорок тисяч, а у самого, собаки, і числа нема. Їхав собака чистим полем, не доїхав до Київa три поприща, поставив шатрі чорні—чорного оксамиту... Гр. 105.

<sup>1)</sup> В сій й інших записах сей мотив відокремився і став в старовірських кругах самостійною темою, як віщування про загибель православної віри.

<sup>2)</sup> Мангазея в Схід. Сибирі.

Під славним городом під Київом виступає велике „подратье“ (передовий полк) сили незваної-незчислимої: сорок царів царевичів, сорок королів королевичів, під кожним царем під царевичом, під кожним королем під королевичом було ще по три тьми, по три тисячі, — сила що їй нема числа і рахунку. Не видно від сили світлого місяця, не видно в силі красного сонечка. Нед. 45.

Під ту-то стіну городову <sup>1)</sup> нагання Бати́га сили — ліку нема! Наче чорного лісу дрімучого — стільки у Бати́ги сили нагнано. Г. 231.

А тої сили рахунку нема, а тої сили і ліку нема: соколові летіти „межений“ (літній) довгий день, а малій пташці не облетіти. Г. 60.

Не весняна вода облила — обступила навкруги сила погана: соколові навколо летіти — буде на межений день. Р. 194.

Обступає Бати́га коло Киє́ва кругом, а Київ же град не мал не велик: соколові летіти на межений день, а маленькому пташкові не перелетіти! Г. 18.

Скільки було в лісі лісу стоячого, на лісочку пруття висячого, на прутках листячка зелененького, стільки у Бати́ги було сили нагнано. Г. 258.

Треба паперу, чорнила три вози, описувати орду три роки: тої сили орди невірної ясному соколові не облетіти за цілий весняний день, сірому вовкові не обрискати за цілу нічку осінню! М. 94 (Камське побоїще).

Коло того города Чернигова нагнано сили — чорним чорно, чорним чорно — як чорна ворона! Так (що) піхотою ніхто не пройде, добрим конем не пройде, птиця чорний ворон не пролітає, сірий звір не пробігає. Г. 74 (Ілля і Соловій).

Тече бистрий Дніпро не по старому, не по старому, не по попередньому — „пожирає“ в себе круті береги, вириває до себе жовті „скатні“ піски, по під берегами несе вербове, ветлове дерево, по струї несе крокове дерево, по серед Дніпра несе добрих коней, з усею приправою молодецькою, з усею „до-спіхою“ богатарською. — „Що ж ти, батенько, старий Дніпро не по старому течеш, не по попередньому“ — „Наді мною стоїть сила невірна, того Мамай безбожного: іде він на дом Пресвятої Богородиці, на славного батенька Київ-города. Половина сили переправилася, друга половина на другій стороні. Чорному воронові за ніч сили не скракати, сірому вовкові за ніч не обрискати, доброму молодцеві за день не обїхати“. ТМ. 54 (Суханьша).

„Що ж ти, матінко, Ніпро-ріко, що ж ти течеш не по старому, течеш не по попередньому, а вода з піском скаламутилася?“ Спроговорить матінка Ніпра-ріка: „Як було мені текти по старому, по старому текти, по попередньому, коли за мною, матінкою Ніпрою-рікою, стоїть сила татарська невірна, сорок тисяч Татарів поганих. Мостять вони мости калинові, — вдень мостять, а вночі я вириваю — з сил (я), матінка Ніпра-ріка, вибилася!“ Вар.: зрана мостять мости калинові, що зрана мостять, я вночі все вириваю, скаламутилася я, матінка Н. - р., скаламутилася вся, вибилась. Р. 148. М. 11.

Ладяться перейти через Ніпру до того города Киє́ва, до ласкавого князя Володими́ра: ладяться Київ огнем спалити, а Володими́ра того- в полон узяти. Г. 63.

<sup>1)</sup> На котрій турі бачили дівицю — дав. попередній розділ, с. 335.



Наведений матеріал уже дає деяке поняття про те, як мусів виглядати той, забутий у нас, героїчний дружинний епос, що доживав свій вік у переходових століттях, XV-XVI. Коли будуть переведені більш систематичні студії в напрямі дослідження його пережитків в устній повістевій літературі й відгуків в книжній традиції XV—XVIII вв., сей образ виступить, без сумніву, значно ясніш.

Тепер нагадаю, що в попереднім я не раз зазначував різні аналогічні мотиви, які приходять чи то в сучасних українських переказах про богатирів, чи то в легендах і казках: чудесне уродження богатиря зі змія; полишений батьком ще перед своїм уродженням син допитується у матери про нього, і хоче йти до нього; чудесний кінь, як товариш і віщий помічник; богатир малоліток, що сповняє великі діла; змієборство, як улюблений мотив героїського служення; молодильна вода, що добувається з-під ока змія; тереми, що будуються через ніч; довгомісячні дороги, що пробігаються за кілька годин; віщі птахи, що приносять вісти і допомагають в нещастю; чарівні обертання героя звірем — добровільні або наврочені; жінка-лебідь; жінка-змія; жінка-чарівниця, недобра для свого чоловіка.

Зазначу ще для прикладу такі характеристичні форми, звичайні в нинішнім казковім оповіданню:

„Лягай спати рано з вечора, ранок буде мудрійший від вечора“ (Добриня, Р. 25).

„Коли ти старий богатир, назву тебе батьком, коли молодий — назву собі другом любимим“ (Г. 5 стих 669).

„Як я довго спала!“ говорить оживлена покійниця; — „Як би не я, то б і вік спала!“ (Потик, Г. 40).

З другого боку, бачимо ми цілий ряд мотивів, образів, живцем узятих з релігійної легенди, які становлять переходи до духовного стиха, до книжної легенди, що зв'язується з епосом рядом переходів, спільних мотивів та обопільних впливів.

Напр. сей образ дівичі з книгою, що виступає в билині про Батиїв наступ, властиво цілком належить до сфери духовної поезії.

Святий Микола, що видобуває Потока з каменя — так само.

Та й цілий Поток правдоподібно являється перерібною на казково-билинні мотиви християнської легенди.

Добриня-змієборець повторяє типові подробиці святих змієборців: Юрія, Федора, Дмитра; визволена ним княжна носить на собі різні деталі перенесені з тих релігійних легенд.

Кров, випущена вбитим змієм, зникає завдяки тому ж чудесному способу, що описують стихи про святих змієборців, і под.

Смерть „не написана“ Іллі святими отцями та апостолами, або навпаки — смерть змієві „написана“ йому від Добрині, переносить нас вповні в атмосферу легенди.

Голоси з-неба (голоси Богородиці), що підтримує Михайлика в битві з Татарами, або Добриню в битві з змієм; „не пташки, а ангели“, що ратують Івана Годіновича від невірного царя — так само.

Син Дуная, загублений батьком в утробі матери, описується тими ж словами, що новорожденний св. Юрій: „по коліна ніжки в сребрі, по локтички ручки в золоті, по головці, по косочкам звізди будуть часті“...

„Камінь-Латир“, „хрест Леванидів“, Сафат-ріка, Єфрат-ріка й інші подібні атрибути християнської легенди і духовного стиха, переносяться в обстанову богатирського Києва й його околиці: хрест Леванидів стоїть над Почай-рікою, богатирі стоять заставою над Сафат-рікою і под.

Михайлик і його батько, що йдуть в монастирі, кидаючи богатирське діло; Ілля, що кінчить його постриженням в Печерським монастирі; мотив небезпечної похвалки богатирів, яка накликає на них нещастя — чудесне двоєння ворогів, — все подробиці релігійної легенди.

Се незвичайно цікаво бачити, як з-за пізнішої тенденції представити київських богатирів в образі корчемної голоди підіймається інша, мабуть старша тенденція — убити їх в пози і німби героїв легенди, подвижників божих, сосудів християнства. Скільки з того мусить бути положено на рахунок пізнішої християнізації, в репертуарі каліків, а що належить старшому, паралельному оброблюванню тих самих або аналогічних тем (як оборона Києва, боротьба з степовими насильниками, з невірними царями й ідольськими силами, і под.), що робилось то з становища чисто дружинної епічної традиції, то побожної легенди? Се питання дуже важне з становища еволюції нашої епіки, але поки що воно стоїть відкрите!

---

## Творчість на теми релігійно-моральні.

Пам'яті Степана Руданського.

Християнізація народнього життя та її відбиття в творчості. Тепер звернімось до творчості на теми легендарні в тіснім значінню слова, то значить теми релігійного походження або глибше закрашені релігійним елементом в своїм складі, або в уяві людини приведені в зв'язок з тими головними категоріями гадки, на котру спирався релігійний світогляд епохи <sup>1)</sup>. В тих часах, котрим присвячуємо наш дослід, сей релігійний світогляд приймався людьми як християнський, і та легенда, релігійна чи моральна, в котрій виявлявся сей світогляд, теж мислилась як християнська. Але в дійсности вона нераз тільки перейшла через християнське оброблення, дуже поверхово, або зовсім механічно зв'язалася в своїм міжнароднім обороті з християнськими мотивами, подіями чи іменами. Для цілого ряду дуже поважних, введених в найбільш інтимне християнське життя легенд і мотивів з усякою певністю вказано походження перед-християнське: не кажучи про юдаїстичні джерела, такі ж старо-єгипетські, вавилонські, старо-індійські, або античні <sup>1)</sup>. Може бути, що через індійське та старо-турецьке посередництво передісталось дещо і з дальшого північно-азійського та китайського сходу; та в сім напрямі дослідди досі велись дуже мало, і взагалі той величний світовий оборот релігійних і моральних ідей, в котрім певною ділянкою являлась Україна, все ще скорше тільки відгадується з зроблених пробних аналіз, а не вирисовується ясно. Спеціально ж українська легенда притягалась,—коли притяга-

---

<sup>1)</sup> Може до річи буде тут пригадати, що початковим значінням сього латинського слова: *legenda*, себто річ призначена до читання, було життя святого, що мало читатись певного дня в церкві, або на монастирських зборах. Відти два відтінки в значінню сього слова, що розвиваються з часом: з одного боку — се оповідання релігійного змісту в противстваленню нерелігійному, з другого — се оповідання не конче певного змісту — в противстваленню писанням признаним церквою за автентичні. З того походить, уживання сього слова в розумінню оповідання змісту фантастичного, про що небудь, в противстваленню історичному, фактичному. Посереднє значіння — тісніше розуміння слова — се оповідання релігійного характеру, таке що не міститься в кановічних церковних квягах і досить виразно закрашене фантазією. Так се слово й уживається часто.

лась при таких дослідях, то тільки принагідно! Аналізи християнської легенди переводились звичайно в ширшій загально-європейській перспективі і українські паралелі звертали на себе увагу і підшукувались тільки постільки, поскільки вони товаришили паралелям в інших літературах, або давали помітні відміни їх. Сама ж для себе, в своїй суцільності і в зв'язку з історією української культури й словесної творчості вона досі майже не студіювалась. Тому і той начерк, до якого я приступаю, не може мати претенсій до повноти і бажаної суцільності.

Процес проникання до української усної творчості сеї релігійної матерії почався дуже давно, — як тільки українські племена ввійшли в сферу промінювання великих світових релігій — стали на них падати їх відблиски. Але перейматись ними народня фантазія, чи народній світогляд, почав сорозмірно пізно — в часах християнізації українських мас. На своїм місці (І. 73) я вже був зазначив мотиви, які ведуть нас до виводу, що власне на часи упадку старої української держави та переломові литовсько-польські часи, XIV—XVI, треба головно класти се поширення в народніх масах християнського обряду і богослуження, духовенства та його впливів.

З початку впливав на се процес осідання на дно всеї культурної й соціальної надбудови старої української державності і зв'язані з тим явища: ото зниження до рівня мас колишніх вищих верств, наслідком схарактеризованих уже соціально-економічних змін; розпорошення церковної верстви між сільським людом; її розмноження та утворення значних пів-духовних, пів-церковних ґруп, близьких церковній традиції, з одного боку, а з другого — ні розвитком ні освітою не відірваних від чародньої маси: всіх отих дяків, старців, ченців, неучених попів.

Потім — процес поворотний, так би сказати, — рух до гори, принесений епохою відродження православної церкви та її боротьбою за існування, та зв'язані з тим силкування прив'язати можливо широкі круги до старої церкви: знайти в них свідомих її прихильників та оборонців.

В обох сих стадіях збільшеної кооперації з масами, церковні круги, в інтересах церкви, і просто таки свого існування, мусіли прикладати всякі старання до того, щоб як більше заінтересувати найширші верстви людности в церкві, в обряді, в традиції: наблизити її до їх розуміння, винайти в ній те, що

брало б їх чи за інтерес економічний або соціальний, чи вражало б їх почуття, уяву, задовольняло моральні інстинкти, а з другого боку — потреби в чудодійних засобах!

Власне в сім як найбільшу ролю мали ті низчі церковні верстви, зовсім близькі народньому світоглядові та свідомі його потреб. Завдяки їм і вказаним обставинам, ширша ніж коли небудь відкрилась тоді дорога до свідомості й уяви народніх мас всьому тому, безконечно різнородному в своїм походженню, легендарному матеріалові, що нагромадився в рамках християнства протягом п'ятнадцяти віків його розвитку. Ті низчі пів-церковні верстви в часах свого розмноження і розпорошення відчинили настіж двері його впливам на народню гадку, уяву і творчість. І ось тому саме тут, в хронологічному порядку, даю місце переглядові української творчості на легендарні мотиви, хоч вона почалась раніше, а продовжувалась і пізніше. Сі століття: XIV—XV і XV—XVII (перша і друга стадія вище вказаного процесу) були і зістались епохою мабуть таки найбільшої інтенсивності сеї творчості. Се була доба великої паганізації християнства на українським ґрунті, в обох значіннях сього многозначного терміну: переходу християнської доктрини з рам міського життя в сільське і об'єднання її з елементами старшого народнього релігійного світогляду. За поміччю і посередництвом тої низчої духовної верстви за сеї доби така маса нового влилася з нею разом між люд, до сфери народньої уяви, чуття і гадки, означивши дальший напрям словесної творчості та положивши zarazом підвалини нового, народнього, українського християнства, — що сі часи стали справді епохою в народнім життю. Дальші додатки і зміни в сій релігійно-моральній народній творчості в порівнянні з сим періодом зістались при другоряднім значінню. Вони тільки поглибляли, розширяли, відмінювали в тій чи иншій частині, сей релігійний, чи легендарний матеріал, але вже не приносили більше такої широкої, загальної трансформації духового змісту, яку викомбінуємо для вище вказаних віків.

На жаль, в своїм розвою і в своїх деталях сей процес християнізації народнього життя і народньої творчості, дійсно, приходить тільки викомбінувати, зводячи разом скупі історично-літературні вказівки з вислідами літературної аналізи самого легендарного матеріалу. Історичні пам'ятки і церковна література мало говорять нам про те, коли, як і в яких формах

переходила ся трансформація народнього релігійного життя. Займаючись вищими єрархічними і загальними церковними питаннями, вони рідко відкривають нам, що діялось в народніх глибинах. Нераз тільки з аналізу літературного матеріалу можемо здогадуватись про якусь незвичайно цікаву з культурно-історичного чи літературного становища ідеологічну течію, яка пройшла через народню релігію і творчість, не згадана, не зареєстрована офіційальною історією церкви. Так стоїть справа, наприклад, з дуалістичною доктриною, з впливами західно-європейської містики XIV в., і под.

Розуміється, не треба перебільшувати документальної певности і хронологічної докладности сих внутрішніх спостережень, виведених з самого легендарного матеріалу! Занадто часто приходиться повторювати собі: кінець-кінцем перед нами тільки фольклорний матеріал XX або початків XIX в., і все що ми можемо виміркувати про його еволюцію і наверстовання в попередніх століттях, виміркуємо тільки в загальних рисах і більш гіпотетично, ніж певно! Особливо в теперішній стадії студій! Питання сеї категорії ще розмірно дуже мало займали дослідників, і розроблялись хіба принагідно. Отже я з усякими остерезеннями, тільки як вихідні точки для дальшого розгляду, позволяю собі намітити кілька таких загальних тез, що до християнізації народнього обряду і звязаних з ним ідей та словесних творів:

А. Церковні релігійні акти такі, як свячення, благословлення, хрещення, кроплення і мащення святою водою і оливою, приймаються народньою практикою як сильні магічні акти. Свого часу я вказував, що таке признание їх магічної сили народньою уявою було, по всякій очевидности, першим актом приймання християнства народнім життям, незалежно від його догматичної сторони. Як відомо, і не християне, які живуть серед нашого народу, часто вважають потрібним діставати для своєї худоби, то що, різні свячені річи, переймаючи від нашого народу переконання про їх силу; так сталось і з нашим народом, що він прийняв магічну сторону християнства незалежно від догматичної. В огляді народнього господарського календаря ми бачили на кождім кроці приклади користання з таких християнських релігійних актів магічного характера. Наведу ще скільки ілюстрацій з пасічницької практики, з старого пасічницького підручника:

Під Богоявлення (Водохрещі) поспівати як можна вперед найскорше набрати святої води, а беручи говорити так: „як сього святого вечора люде тиснуться і радіють сій святій воді, так аби тислись і раділи мої бджоли, носячи густі меди, жовті воски, і як чоловік не обійдеться без сеї води, так і мої бджоли щоб не могли обійтись без моєї пасіки“. І зараз після служби божої покρόпити пасіку і бджоли, і тримати ту воду до другого року. Кропити кожного місяця до Великодня.

На Благовіщення, діставши проскурку, принеси до своєї пасіки і першого дня витирай нею улїї, в котрих єсть бджоли, примовляючи так: Господи творче землі і т. д.! як післав єси архангела свого Гавриїла заблагівістити діві Марії зачаттє... пішли бджолам моїм зачати густі меди, жовті воски, часті рої і т. д.

На Великдень, ставши в церкві, пильнуй, щоб наперед узяти дари, примовляючи так: „як до священика люде тиснуться і радуються, до тої дари ідучи, так би мої бджоли тиснулися і т. д.“ Возьми тую дару і принеси до пасіки і потирай нею усі улїї, і т. д.

Коли помітиш, що бджоли не вподобають улїв і спостережеш, що вони хочуть тікати, дістань кленового або липового листу, що був в церкві на Св. Духа, також васильків і всякого зілля з церкви — тим зіллям натирай улїї і своє тіло, аби тебе не кусали. <sup>1)</sup>

**Б.** Паралельно з тим як у людей являється пересвідчення про могутню силу різних святих осіб та можливість їх помочи в різних обставинах, їх імення з різними приписаними їм атрибутами вводяться до всяких магічних формул. Приймаються разом з тим магічні формули та молитви, сформовані засобами християнської символіки: quasi-християнські закляття принесені з Візантії, — що не раз повторюють старі халдейські формули, приправлені апокрифічними християнськими елементами, і под, і на взір їх перероблюються більш оригінальні свійські формули.

Ось кілька прикладів таких замовлянь з української практики:

На гостець. Стала Пречистая Марія мати Ісус Христовъ съ святымъ своимъ сыном на водѣ іорданстѣй, на іорданскомъ камени; и змівъ головы спалилъ силою своею и писаніе шатанскоє потеръ. Такожъ силою и моцою божественною вшелякій гостець, Господи, помози ми заклести и замкнути. Замикаю єго до дне судного. Аминь. (Рукоп. 1707 з Мармарош ст. Ж. Стар. I. 1891 IV).

<sup>1)</sup> Труды Чубинського I с. 70 і д.; инший варіант у Єфименка.

На перелогі. - Ішла Святая Пречистая золотим мостом; на золотім мості тридевять пахолів. Стала їх стрічати <sup>1)</sup>, стала їх питати: „Тридевять пахолів, де бували, що чували?“ „Ми бували за Синім морем і там чували і видали: кінь коня законив, віл вола заволив, баран барана забаранив, козел козла закозлив, гусак гусака загусив, півень півня запівнив, селех селеха заселехив“.—„Брешете ви тридевять пахолів, неправда се всть ваша!“ (З рукописн. поради́ника 1793 р. Єфименко 64).

Спинити кров. Ішли ліки через три ріки, і лозу рубали і рожу сажали, і рожа не прийалась, і кров унялась. Пускали водяную, пускали молочную і кровавую. Замовлю і порубаную, прибитую і порізану. Своїм духом обнимаю, святого Бога упоминаю, святого Миколая чудотворця. Також я сеї крови не пускаю, также я греблю гачу і у-денно і полуденно, і ночну, і зірочну, і місячну. Чоловік з духом, а Бог з поміччю. (З Чернигівщини, 1850-х рр., Єфименко ч. 39).

Теж. Ішов Христос до Ордани і ангел ішов. Христос став і ангел став, і Ордань ріка стала. А котра не стала, не благословенна стала. Кров правої (або котра врубана) руки я од отоку не впиняю, я трость і кров замовляю. Господи, поможи мені сії діла творити“ <sup>2)</sup>. (Єф. 43).

Од золотника. Ішла Божая Мати золотим мостом, знайшла Божая Мати золотий перстень. Золотник-золотниче, стань ти на своїм місці як цар на золотім кріслі — як народився, так і окоренився. Я тебе одбавляю і одговорюю. Тут тобі стоять, і костей не ламать, і кореня не пускать. Не од мене поміч, — од Господа. Бог з помістю, а я з річчю: Господа Бога тружу, молитву творю. Станьте на поміч святі! Святитель Миколай, скорий помічник, да на місті живіт станови. (Чернигівщина, Харк. Сборник ист. фил. IV. 284).

Більмо. Їхав св. Юрій із-за Білої гори на білому коні, білеє оруже, біла одежа, білі хорти. Зострічає його Свята Пречиста: „Куди ти, Юрію, ідеш?“ „Іду я сікти, їду я рубати, хрещеної народженої NN ока не займає, а більмо зганяє!“ — „Ід же ти, Юрію, і січи, і рубай, і ламай, більмо зганяй, а ока не займай!“ „Я святим духом подуну і все більмо ізжену“. (Херсонщина, Збірка Ястребова с. 103).

Їхав святий Юрій сивим конем, золотим мостом, а за ним бігло три хорти: чорний, білий і червоний; чорний сльозу зливав, червоний кров, а білий більмо. Там же.

Ішла дівка Марія золотим мостом з золотим хрестом, за нею бігло три пси: чорний од пристріту, червоний од крові, білий од більма, з 77 сугавів раба божого чоловічої кости (а як худобі — од сірої шерсти). Катеринославщина, зб. Манжури, с. 151.

<sup>1)</sup> Варіант: стрікати.    <sup>2)</sup> Жіноча хвороба.



Від звірів. Святий Григорій (!) Побідоносець! Зійди на Осіяньську гору, заграй у вгорівську трубу, іззови вовків, вовчиць усіх до міста їх: із борів—з-під борів, із гаїв—з-під гаїв, із гір—з-під гір, з полів—з-під полів, із долин—з-під долин, з городів—з-під городів, і зашепи їм, вгорівським хортам, зуби, губи, щелепа й язик у роті на (таку-то) масть (Чернигівщина, Малинка с. 234) <sup>1)</sup>.

В. В старих обрядових актах, в піснях і формулах, що супроводять різні обрядові маніпуляції (тепер в значній мірі заступлені хрещенням, свяченням, різними посвяченими речами, то що), поруч старих відкликів до космічних сил, до натуралістичної символіки, або й на місці її, появляються постати і імення Трійці, Богородиці, святих, ангелів, як протекторів людського щастя й утіхи. Характеристичні приклади такого інкрустовання — введення до старого обряду християнських елементів дає, напр., обрядовість весільна. Рівнобіжно з тим як акти сього обряду починають посвячуватися знаком хреста (котрий напр. голова роду, староста знаменує своєю патріяршою палицею), або кропленням *святою*, а не звичайною водою, і подружжя скріплюється церковним вінчанням, — одночасно Трійця, Бог, Богородиця починають виступати як довершителі сього подружжя поруч Долі і Години. Ангели заступають місце тих птахів, що символізають супружу пару, і под. В попереднім, характеризуючи весільну обрядовість, я вишукував мотиви найменше захоплені такою християнізацією. Тепер навпаки наведу кілька прикладів таких християнізованих пісень.

При саджанню молодих співають напр.:

Благослови, Боже,  
Пречистая Споже  
І отець і мати.  
Своєму дитяти  
На перший посад сісти. (Чуб. 26).  
Йшов Івашко на посад,  
Стрічає його Господь сам  
Із долею щасливою,  
Із доброю годиною. (256).  
Ой красен, красен  
Марусин посад:  
А в кінець стола Пречиста сама,  
А у порога сам Господь стоїть,

Анголи сидять—посад веселять,  
Пречиста сама порядок желя,  
Сам Господь стояв, доленьку давав,  
Доленьку давав, щастем наділяв <sup>2)</sup>.  
Іде N N на посад  
Стріча його Господь сам.  
„Хто ж тобі та цей посад дав  
Із долею щасливою, із доброю  
годиною?  
„Цей посад писар писав,  
Од Господа Бога писали його  
писарці,  
Темної ночі при свічі <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Зіпсовані вирази упускаю, діалектичні особливості справляю.

<sup>2)</sup> Чубинський, ч. 768, справляю поспований ритм.

<sup>3)</sup> Черкаський пов. К. Стар. 1896, III.

Ой славен славен Маріїн посад <sup>1)</sup>. Доленьку роздає, Мариню питає:  
 Ой по чім же він так дуже славен? „Мариню дитятко, чи ліпша доленька  
 — По всіх віконцях анголи сидять. Ой чи божая чи батенькова?  
 Анголи сидять, доленьку судять, — Ліпша божая як батенькова:  
 А над дверми сам Господь стоїть, Батенько дас та й вимовляє,  
 Книжочку читає, доленьку роздає, А Господь дас та й причиняє!“ (264).

Отже в старших поглядах долею наділяв молоду пару рід, батьки, а нові погляди противставляють як щось певнійше і щедрійше—долю надану Господом і ангелами.

Відповідно тому як в старім обряді символом наділення долею було обсипування молодих хмелем, зерном і под., тепер се заступає кроплення святою водою:

Кропи нас, мати, свяченою водою,  
 Правою рукою, доброю доленькою,  
 Випроважай нас щасливою годиною. (181, 604).

Коли в старших варіантах як добрий помічник покликався місяць, вітер—тепер покликаються як совершители Бог, Пречиста, святі:

Ой повій, вітроньку,  
 Да на нашу світлоньку,  
 Да на наші коровайниці—  
 Що хороше коровай бгають,  
 Маслом поливають.  
 Світи, місяцю, з раю  
 Нашому короваю,  
 Аби був коровай красний,  
 А як сонечко ясний,  
 Аби нам було видно  
 Коровай плести дрібно (520, 529).

Поможи, боже,  
 Пречистая Мати,  
 В тім дому  
 При тисовім столу  
 Коровай бгати!  
 Влягослови, Боже,  
 Пречиста і оспоже,  
 Вся святі у хаті  
 Сей коровай зібгати,  
 Сей дом звеселити. (491).  
 Пречиста Діво Мати,  
 Війди до нас до хати,  
 До нас словенько речі,—  
 Будемо коровай печи. (492).

Засвіти, Боже, із раю  
 Нашому короваю,  
 Щоб було виднесенько  
 Краяти дрібнесенько <sup>2)</sup>.  
 Трійця по церкві ходила,  
 Спаса за ручку водила:  
 „Ходи, Спасе, до нас,  
 А в нас усе гаразд:  
 Скрипки, цимбали грають,  
 Коровайниці короваї бгають

Ой Спасе наш, Спас,  
 Ходи тепер до нас,  
 А в нас усе гаразд:  
 Сам Бог коровай місить,  
 Пречистая світить,  
 Ангели водуносять,  
 Господа Бога просять.  
 Пречиста по церкві ходила  
 Спаса за ручку водила,—  
 Пречистая Мати,  
 Прийди к нашій хаті  
 Весілле зачинати,  
 Коровай розчиняти.  
 Ходім, Спасе, до нас,  
 А в нас усе гаразд,

<sup>1)</sup> В ориг.: посар.

<sup>2)</sup> Lud Ukrainski I. 197.

Святоє воскресенне <sup>1)</sup>

Просимо на весілле.

Ой у саду гілце висить,  
Ой сам Господь коровай місить,  
Пречистая підливає,  
Хусточкою накриває.  
Не війте, вітри,  
Під нашу світлоньку,

А в нашій світлоньці

Сам Бог коровай місить,

Пречистая світить,  
Ангели да воду носять,  
Миколая на поміч просять,  
Просили просили, да й не упросили,  
Так вони самі замісили  
(ч. 501, 504, 506).

В отсих варіантах дуже гарно можна добачити заміну старшої символіки новою християнською:

Ой на морі та на камені  
Пило воду та два соколи,  
Напилися, говорили:  
А летім, братця, на заручини. —  
Там Маруся заручається,  
Од батенька одлучається,  
До свекорка прилучається.  
Вар.: Ой на морі та на камені.  
Там пили воду два ангели <sup>2)</sup>,  
А летівши говорили:  
Полетімо на заручини  
До Марусі на розлучини:

Розлучимо од родини,  
Прилучимо до дружини (34):  
В лісі на яворі  
Сиділи два ангели,  
Сидячи говорили:  
Полиньмо, полиньмо, брате,  
До тої сирітоньки,  
Сядем та послушаєм,  
Як сирітонька плаче,  
До стола припадає,  
Що батенька немає. (248).

Щастлива стріча, що робили різні передхристиянські ества, переноситься на Бога і Пречисту:

Оступіться, вороги,  
Не переходьте дороги,  
Нехай перейде Господь Бог,  
З Пречистою святою,  
З ясною зорею.  
(Вар.: Рідна мати на перід) (664)

Ходимо довкола стола  
Просимо Господа Бога:  
Да зустрінь же нас, Боже,

На першім порозі  
І на щасливій дорозі,  
(Третій раз при шлюбі,  
При божому суді).  
Хиляйтеся, вітки,  
Кланяйтеся, дітки,  
Отцю й матоньці,  
І всій родиноньці,  
Щоб Бог дав доленьку (652, 679).

Христос стрічає і вінчає молодих в церкві. Богородиця плете їм вінець:

Ясний місяцю над нами,  
Вороні кові під нами.  
Чи чується, коники, на силі,  
Чи підвезете княгиню,  
Під тую гору крутую,

Під тую церковцю святую?  
А в тій церковці святий Спас,  
Одчинить церковцю против нас,  
Звінчає дітовьки в божий час.  
(670, 698).

<sup>1)</sup> Вінчання звичайно буває в неділю.

<sup>2)</sup> Справляю поспований порядок слів.

А із суботоньки на неділеньку  
 Розтворилося небо.  
 Видно хрести все золоті  
 І престоли святі,  
 А в кінець престола Мати Христова  
 Ве віночки стоя:  
 То з шальвійоньки, то з полийоньки,  
 То з рожі червоної—  
 Що з шальвійоньки та з полийоньки,  
 То молодому Василю,  
 А що з рожі червоної—  
 То молодій Лукині (L. U. ib.).

Сонечко горою йде,  
 Маречка з вінчання,  
 Її батенько виходя питає:  
 — „Де ти, дитятко, бувало?“  
 — „Бувало, батеньку, в божому  
 домі“.  
 — „Маречко, дитятко, що ти ви-  
 дало?“  
 — „Бидала, батенько, святу Пре-  
 чисту“.  
 Свята Пречистая віночок вила,  
 Ізвічавшися назад узяла. (693).

Подібний процес заміни натуралістичних образів і символів образами християнської легенди бачимо ми і в піснях величальних, теперішніх колядках та щедрівках. Старим передхристиянським мотивом, дуже популярним, виступають тут „три брати“, або „три товариші“—сонце, місяць і дощ, що кермують річними змінами в природі, посилають всяке добро людям, з окрема тому домові, котрому присвячується величальна пісня. Ми бачили вже його (І. 208). Колядники приходячи „звеселити“ сей дім, не знаходять веселішої новини, як сповістити господареві прихід сих „товаришів“ до його двору, з ріжними дарами й обіцянками помочи в новім році. Або вони оповідають, як сі „товариші“ засідають за гостинним столом господаря, що приймає їх всім багатством свого дому. Але з популяризацією християнських обрядів місце сих товаришів заступає Христос, що приходить в товаристві кого небудь з святих:

Чи дома дома господаренько?  
 Ой нам ся здає, що він є дома —  
 Входить з комори, застилає столи,  
 Бо ся надіє трояких гостей:  
 Єдного гостя—ясного сонця,  
 Другого гостя—ясен-місяця,  
 Третього гостя—дробен-дощика.  
 Ой що ж ти скажеш, ясне сонце?  
 „Ой як я зіжду в неділю рано,  
 То ся зрадує весь мир на землі  
 (Весь мир на землі, йдучи до церкви).  
 А що ти скажеш, ясен місяцю?  
 „Ой як зіжду темної ночі,  
 Темної ночі ба й опівночі,

То ся зрадує весь звір при лісі,  
 Всій звір при лісі, гість у дорозі“.  
 А що ж ти скажеш, дробен-дощику?  
 „Ой як я спаду мая місяця,  
 То ся зрадує жито, пшениця,  
 Жито, пшениця, всяка напшниця“<sup>1)</sup>.  
 Пане, господару, чи спиш, чи лежиш?  
 Ой коли ж ти спиш—Господь з тобою,  
 А коли не спиш—говори зо мною.  
 Вставай з постели, одчиняй  
 двері (2)<sup>2)</sup>,  
 Застилай столи все тисові,  
 Клади калачі з ярої пшениці:  
 Буде у тебе а троє гостей,

<sup>1)</sup> Е. Зб. XXXV с. 180, про первісніші варіанти сих похвал, в т. I с. 209, і ниж.

<sup>2)</sup> Сим значиться, що нівстих повторюється.

А трое гостей—трое радостей.

Перший гость яснее сонце,

А другий гость ясний місяць.

Третій гость дрібен дощику <sup>1)</sup>.

Наступають похвалки-обіцянки трьох товаришів, в інших варіантах подані в т. I. 209.

Варіант з Слобідщини (запись Манжури):

Пан господар, уставай з постели (2),

Застилай столи (2), клади калачі,

Клади калачі з ярої пшениці

Будуть до тебе (і) з неба гості —

Що перший гостю—ясне місяць,

А другий гостю—ясне сонечко,

А третій гостю—дробен дощ іде <sup>2)</sup>.

Волинський вар., з збірника Ходаковського, очевидно покорочений:

Встань, господарю, не лежи,

На твоїм дворі райська студня,

Над тою студней три брати горять:

Еден братенько ясний місяченько і т. д. <sup>3)</sup>.

З новітніших волинських записей Доманицького:

Ой не гнівайся, пане-господарю,

Ми твого двора не минаємо,

Святим Різдом величаємо.

У господаря на його дворі

Горять три огні—не есть то огні,

Не есть то огні—то товариші,

Еден товариш—ясний місяць і т. д. <sup>4)</sup>.

Гуцульський варіант:

Васильку ти наш, ой пане ти наш,

Як ти буєш, нічо не знаєш?

Над твоїм двором три царі бують <sup>5)</sup>

Один ти царю—ясний місяцю,

Другий ти царю—дробен дощику,

Третій ти царю—світле сонце.

Місяць ся хвалить: нема над мене! <sup>6)</sup>

В деяких галицьких колядках сих небесних гостей представляють собою колядники:

Ми д цьому дому та й веселому, Або: Під віконечком три коляднички (2)

Ой ми ж до тебе все в рік гостеве—

Ой одні ж ми гості: ясне сонечко,

Другий же гості—світлий місяцю.

Чим похвалишся, ясне сонечко?

Гой яка зіжду рано в неділю, і т. д. <sup>7)</sup>

Все й не простії, всі три святії (2)

Чи дома-дома господаречку?

Ой ми до тебе все в рік гостеве (2)

Все не простії, всі три святії (2):

Старше колядник—світле сонце,

Друге колядник—ясний місяцю,

Трете колядник—дробен дощику... <sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> ЕЗ. 181, Канівський п=Ч. 409, з Київ. пов., і 4523, Браславщини.

<sup>2)</sup> Дальше поплутано—Потебня, II с. 185.

<sup>3)</sup> Е. 36. XXXV, с. 173, тільки уривок!

<sup>4)</sup> Там же, знов лише уривок.

<sup>5)</sup> Сей стих, очевидно, треба розуміти так: три царі бують-споряться над двором господаря—хто з них більше дасть тому дворові.

<sup>6)</sup> Гуцульщина IV с. 62.

<sup>7)</sup> Гуцульщина V 36.

<sup>8)</sup> Е. 36. 179, в сім тексті багато поплутано, я реставрую правдоподібний вигляд, вибираючи і переставляючи стрічки.

В сім варіанті маємо первісний образ: колядниками приходять сонце, місяць і дощ, відти звичайні колядники називають себе їх заступниками:

Гречна газдиня вино садила,  
Вино садила та й обстрожила,  
А чорний ворон все залітає,  
Та тото винце все ізтинає.  
Гречна газдиня все прогання:  
„Ой голя, голя, чорний вороне,  
О тото вино не є для тебе —

Ой не для тебе воно саджено  
Вино саджено [та й] обстрожено:  
Є ж в мене у рік ой три гостеве,  
Ой три гостеве—три колядники:  
Один колядник—яснее сонце,  
Другий колядник—місяцю ясний,  
Третій колядник—се дробен дощик.  
Чим ся похвалиш перший колядник?  
і т. д. (Гуц. 81).

Варіанти, де три товариші трапезують у господаря, ми вже бачили (І. 208),— докинемо ще отсі:

Ци дома биваш, пане господар?  
— Встань горі, дав ти Біг добре  
— У твоім дворі, встань добре (приспів)  
Твої ривойки позамітані,  
Твої стойлоньки понакривані,  
За твоім столом трої гостейки,  
Гостейки троє не однакії:  
Перший гостейко—світле сонейко,

Другий гостейко—ясен місячок,  
Третій гостейко—дробен дощайко...<sup>1)</sup>  
В нашого брата а в його дворі  
А в його дворі два три королі:  
Перший королю—ясне сонечко,  
Другий королю—ясен місяцю,  
Третій королю—ясна зірочка.  
Ясне сонечко, чим ся похвалиш...<sup>2)</sup>

Тепер подивимся на заміщення сих образів християнськими образами. За посередній ступінь візьмим отсей галицький текст:

Та вже в тебе в рік Біг приходить  
В рік Біг приходить—три товариші:  
Перший товариш—ясне соненько,

Другий товариш та білий місяць,  
Третій товариш та дрібний дощик  
(Гол. II 19).

Потєбня розумів се так, що Біг приходить в товаристві сонця, місяця і дощу (II. 185). І тут знов устає вже нам звісне питання: який се Біг, християнський чи передхристиянський? Християнські субститути виступають виразно в отсих текстах:

Пане господару, що в тебе на дворі?  
А в тебе на дворі та й кленове древо,  
А на тому дереві аж три об'явлення.  
Перше об'явлення—то святе Рождество,  
Друге об'явлення—то святий Василій,  
Трєте об'явлення—то Іван Хреститель.  
Святе Рождество нам радість прино-  
сить,  
А святий Василій весь світ звеселяв,  
А Іван Хреститель воду освящає<sup>3)</sup>.

На святий вечір, на вечереньку  
Ходить господар сам по світлиці.  
Ставить столоньки у три рядоньки,  
Кладе обруси все шовковий,  
Кладе скляниці все золотий,  
Кладе ножики все сталяні,  
Просить Боженька на вечереньку:  
В едно віконце світить му сонце,  
В друге віконце та ясний місяць,  
Ясні зорі світять в околѡ.

<sup>1)</sup> Гол. II с. 8.

<sup>2)</sup> Е. З. 178.

<sup>3)</sup> Волинь, Малинка с. 44.

Посадив Бога посеред стола,  
Святу Пречисту при другім столі,  
Усі святії навколо її.  
Приймає Бога зеленим вином,  
Святу Пречисту солодким медом,  
Усі святії шумнов горівков <sup>1)</sup>

Уставай пане, пане господар,  
Уставай да з постелі да й одчиняй  
двері,

Да й застилай столи, столи тисовії,  
Клади паливиці з ярої пшениці,  
Бо прийдуть до тебе да й три

гостоньки:

Перший святитель—святе Рож-  
дство,

Другий гоститель—святий Василь,  
Третій гоститель—Іван Хреститель <sup>2)</sup>.

А в нашого пана, пана хазяїна,  
Двори виметають, столи застилають,  
Виметайте двори, застилайте столи,  
Застилайте столи да кладіть пироги,  
А будуть же до нас із Києва гості (2)  
Всі святії моці (2), три святителі:  
Що перший святитель—святе Ва-

силля,

А другий святитель Іван Хре-  
ститель <sup>3)</sup>.

Суперечка „товаришів“ про те, хто більшу силу має, чи більше радости приносить людям, або господареві, переходить в такі образи:

Ой там на горі древо рубають,  
Древо рубають, церкву будують.  
У тій церкві престоли стоять,  
А на престолах три святці сидять:  
Першее святце святий Микола,  
Друге святце святе Юрія,  
Третєе святце сам Бог небеснай.  
Що перший сказав святий Микола:  
Ой як я схочу то й поморожу

Чи є чи нема господар дома?  
А є він дома, сів кінєць стола.  
А суть там в нього тисові столи,  
А на тих столах лінні обруси,  
На тих обрусах хліби пшеничні —  
Хліби пшеничні, Богу величні.

А є там в нього а три келіхи:  
В єднім келіху миро-кадило,  
В другім келіху медок солодок,  
В третім келіху вино зелене <sup>4)</sup>.

Запросив він та три гостоньки:  
Їдного гостонька — Господа Бога,  
Другого гостонька — святого Петра,  
Третього гостонька — святого Павла.  
Посадив [він] Бога (о) конєць стола,  
А коло Бога Святого Петра,  
А коло Петра Святого Павла.

Господу Богу миро-кадило,  
А перед Петром медок солодок,  
А перед Павлом вино зелене <sup>5)</sup>.

Вар.: Приймають Бога миром-кадилом,  
А всі святії приймають хлібом,  
Пречисту Діву зеленим вином.  
За першим столом сам Господь

сидить,

За другим столом Пресвята Діва,  
За третім столом всі святі сидять.

Гори, долини, поля, діброви.  
Що другий сказав святе Юрія:  
Ой як я схочу то й зазеленю  
Гори, долини, поля, діброви.  
А третій сказав сам Бог небесний:  
Ой як я схочу, все розморожу  
Все розморожу та й обігрію:  
Гори, долини, поля-яриці,  
Поля-яриці, жита пшениці.

Сі змагання трьох братів-товаришів-королів про те, хто з них більше приносить людям (чи господареві), переходить часом в інші питання, космогонічного походження (як побачимо далі):

А в цього газди білії двори,  
На його дворі три царі стоять,

Ой стоять, стоять та й перечаться:  
Ой оден каже, що земля більша,

<sup>1)</sup> Гол. II 30.

<sup>2)</sup> Ніжан, Е. З. 167.

<sup>4)</sup> В ориг.: медок-зеленок.

<sup>3)</sup> Грінченко III. с. 5.

<sup>5)</sup> Е. З. 169 (покорочую).

<sup>6)</sup> Ковель. п., О. Пічка.

Ой другий каже, що небо більше,  
Ой третій каже: „не перечмося,  
Купимо собі шовковий шнурок,  
Як поміримо та й повіримо!“  
Є земля більша: гори долини,  
Гори долини, ще й половини.

Є небо менше — бо всюди рівне.  
То той оден цар — світлий місяцю,  
А то другий цар — ясне сонце,  
А то третій цар — дрібненький  
дощик. (Е. З. 64).

В інших варіантах про се суперечать Христос з Петром:

У цього г'азди нові двори,  
Нові двори, тисові столи,  
Ой на тих столах срібні скатерти,  
На тих скатертах круті калачі,  
Круті калачі з ярої пшениці,  
А по за-стілю все святі сидять,  
Ой святі сидять, Господь із Петром,  
Ой сидять, сидять, не пють не

їдять (2),

Ой раду радять (2) все старовіцьку.

Ой Господь каже, що небо більше,  
А Петро каже, що земля більша.  
„Ой стій же, Петро, не перечмося,  
Ой всучім собі шовковий шнурок  
І зішлім собі два три ангелі,  
Ой зміримо ми небо і землю“.  
Ой як змірили, тоді звірили,  
І так ся стало, як Господь казав,  
Так ся не найшло, як Петро казав:  
Небо більшеньке — всюда рівненьке,  
Земля меншенька: гори-долини (ib.).

Анонімний образ космічного трубача — або трубачів, що переймають на себе мотив конкуренції сил і впливів на природу трьох братів-товаришів<sup>1)</sup>, також замінюється образами християнськими:

Ой ізза гори вийшли тумани,  
То ж не тумани, не темна хмара,  
Не темна хмара — овець отара.  
За ними іде гречний молодець,  
Золотим поясом підперезався,  
Трьома трубами та й обтикався:  
Що одна труба та роговая,  
А друга труба та мідяная,

А третя труба та золотая.  
Ой як заграє у роговую,  
То вradується весь звір у полі,  
А як заграє у мідяную,  
То вradується риба у морі,  
А як заграє у золотую,  
То вradується весь мир на землі.

Волинь, О. Пічілка, 137.

<sup>1)</sup> Сей дуже інтересний образ не обмірковувався ближше. Веселовський бачив в основі таких ново-європейських трубачів християнський образ архангела, Потебня висловив обережний сумнів: „Чи досить для повстання сього образу самого християнського і так би сказати абстрактного, позбавленого змісту мітологічного настрою гадки, чи сей образ не притикає до передхристиянських образів небесних музиків і пастухів, от як між іншими Пан, Аполон, інд. Гандаври, що доять небесних корів Ансарас“ (с. 190). — Але сам готов був прийняти легендарне трактування сього образу: „Не тяжко припустити, що труба Михайла архангела, з котрою ми стрічаємось в болгарській колядці (святі зібрані на хрестини Христові, не дораховавшись святого Миколи, посилають архангела, аби з Маріиною престола затрубив з свого окованого рогу направо і ліво), серед пастушої людности Карпатів була прийнята як вівчарська труба і сам трубач став вівчарем. Сей мотив міг застати тубильні величальні мотиви, в котрих гукові вівчарської труби признавалось тільки те, що вони далеко чутні — себто славні“ (с. 188-9).



Ой із гір, із гір, а з полонини  
Вийшло ж ми відти турма овечок,  
Ой за ними три вівчарики,  
Винесли собі дві три трубоньки:  
Ой один виніс дай роговую,  
А другий виніс дай косянкую,  
А третій виніс дай золотую.

Ой як затрубить у роговую,  
То чути було аж в Московщину.  
Ой як затрубить у косянкую,  
То чути було а[ж] в Угорщину.  
Ой як затрубить у золотую,  
То чути було попід небеса,  
Попід небеса — аж на небеса.

(З збірки Вагилевича, Е. З. 81).

Вар.: з збірки Ходаковського (на жаль, виданий тільки в уривку) — коли молодець грає в рогову трубку

Чути було на Україну,  
Як же заграє на мідяную,  
Вислухала його Матінка Божа:  
Чий то синонько так вигравает?

Дала ж йому даровиньку,  
Красну панну в кріслі, коника в сідлі,  
Коника в сідлі і нагайку в сріблі (Ib.).

Тепер кілька варіантів з християнськими святцями:

Захмарилася висока гора —  
Чи хмара-туман, чи білі вівці?  
Не хмара-туман, а білі вівці.  
За ними ходять три вівчарики,  
Три вівчарики, а все святії:  
Ой вони ходять і труби носять,  
А все разні, все голосні:  
Ой як заграє святий Миколай  
У свою трубу у мідяную,  
Підуть голоса в темні ліса,  
Гори долини та й побіліють.  
А як заграє та святий Юрій  
У свою трубу у роговую,

Гори долини зазеленіють.  
А як заграє сам Бог небесний  
У свою трубу у золотую,  
Підуть голоса попід небеса,  
[Райські двері одчинилися,  
Ясні свічки засвітилися]. <sup>1)</sup>  
Знати я знати та й котре газда:  
В газди ворота з самого злата,  
В газди подвірє — все срібло біле.  
Чи мгла, чи вода на двір налягла?  
Ні мгла, ні вода, все білі вівці!  
Гой за вівцями три пастиречки,  
Гой ідуть, ідуть по трубці несуть:

Новіші наші фольклористи, як О. Пчілка, М. Коробка, більш рішучо приймали мітичний, себто космічний характер нашого прототипу, вважали „гору“ і „овець“ символами неба і хмар, і я думаю, що космічний свійський підклад цього образу вповні можливий.

В дальшій еволюції величання сей образ одного трубача з трьома трубами перетворюється в образ трьох трубачів — трьох святих, по асоціації з „трьома товаришами“; на оден бік, а на другий — сей космічний трубач ототожнюється з молодцем-парубком дому:

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску (2)  
Семенко ходить, три труби носе —  
Що одну носе та золотую,  
А другу носе серебряную,  
А третю носе та мідяную.  
Ой як заграє у мідяную,  
То чути його по всьому лісі.  
Ой як заграє у серебряную,

То чути його по усім світі.  
А як заграє у золотую,  
То чути його до пав[а]-короля.  
Пан-король каже: „коли б я знав,  
Коли б же я знав, чий то син заграє,  
То я б за нього королівну [од]дав,  
І приданого півцарства б дав.

(Слобідщина, зап. Манжури — Потебня II. 201 і Е. З. 85).

<sup>1)</sup> Волинь, О. Пчілка.

В святого Дмитра трубочка хитра  
 А в Николая вся й роговая,  
 Та й у Юрія вся й мідяная,  
 Та і в Господа щиро злотая.  
 Та як затрубив пресвятий Дмитро,  
 Земля замерзла, люд засмутився.  
 Та як затрубив святий Никола,  
 А всі ся гори та й забілили.  
 Та як затрубив пресвятий Юрій,  
 А всі ся гори зазеленіли.  
 Та як затрубив сам святий Господь  
 Вдарили голоса попід небеса і т. д. <sup>1)</sup>.  
 В нашого пана новиї доми,  
 Новиї доми, тисові столи,  
 А на тих столах білі скатерти,  
 А по за-стіллю сидять святії,  
 А в чола стола все три королі:  
 Оден королю — наш святий царю,

Другий королю — ще й святий  
 Дмитро,  
 Третій королю — святий Юрію.  
 Вни сидять собі та й трубять собі,  
 Вни трубять собі наштири части,—  
 В нашого Бога трубка золотая,  
 В святого Дмитра трубка сріб-  
 нька,  
 В святого Юра з буйного тура.  
 А як затрубив ще святий Дмитро,  
 Та й покрив зимков всі гори біло.  
 Святий Юрія бо як затрубив,  
 Всю кригу розбив, дерево розвив.  
 А як затрубив наш святий Царю,  
 Та й розвеселив він божу землю.  
 Тоді земляця стала весела,  
 Та й уродила жито пшеницю,  
 Жито, пшеницю, всяку пашницю <sup>2)</sup>.

(Як бачимо, в сім варіанті сплітаються кілька мотивів: трубачів трьох товаришів і різдвяних трьох царів).

Коли вже раз прийнявся сей мотив християнського Бога і святців в ролі протекторів дому, котрому присвячується величання, та його господарства, мотив сей розвивається в різних комбінаціях, — то через заміну християнськими постатями інших, натуралістичних образів, то через творення нових пісень, по їх аналогії, або через використання різних епізодів християнської легенди.

Різдвяна трапеза зв'язується з тайною вечерею Христа, на неї переноситься ся назва „тайної вечері“, як то ми вже бачили (І. 148—9), і за столом господаря за сею трапезою малюється образ Христа з апостолами, з святцями, або з святами:

Прибирайся, славний господарю,  
 На тайну вечерю!  
 Буде в тебе Господь на вечері,  
 Ісус Христос на Ярдані  
 (Вар.: да йменній гості).  
 Стели обруси все шовкові,  
 Клади хліби все пшеничні,  
 Став півмиски все оріхові,  
 Став фляшки, склянки, дорогий  
 напій

Там у нашого пана сподаря  
 Стоять столове у три рядове,  
 За тими столами сам Господь  
 сидить,  
 Сам Господь сидить всі свята пише.  
 Всі свята списав, Різдва не знайшов.  
 „Святий Петре-Павле, послуго моя,  
 Піди пошукай святого Різдва.  
 Святий Петро пішов — Різдво вже  
 знайшов <sup>4)</sup>.

Мід-вино солодке —  
 Буде Господь на вечері <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Е. З. 211.

<sup>2)</sup> Е. З. 210.

<sup>3)</sup> Е. З. 167, без місця.

<sup>4)</sup> Галичина, Е. З. 19, злегка справляю.

|                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| До пана господаря сам Бог завитав,<br>Господь зо всіма своїми святими.<br>А всі святії ослоном сіли,<br>Тільки немає святого Різдва.<br>Стали суд судить, [на] що врожай<br>буде. | Ой вже Петрові ой півдороги,<br>Здибається (він) з святим Ілієм:<br>(Ой) здибається та й питається:<br>„Святий Ілія, чом на суд не йдеш?“<br>„Я на суд не йду, часу не маю,<br>Часу не маю, пшеницю стережу<br>Від буйного вітра,<br>Щоб колосочки не хилено <sup>1)</sup> ). |
| А Господь каже святому Петру:<br>„Ой Петре, Петре, послуго моя,<br>Послужи мені (тут попсовано)                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                               |

Се вже входить в круг величань-чарувань на новий врожай, де різні передхристиянські постати заступаються образами Христа, апостолів, святих:

Ластівка не просто сповіщає господаря про новорічні прибутки в його дворі і оборі (пор. І. 210), — вона заповідає прихід самого Господа, що посилає господареві добру долю — що в старших редакціях сього величання мабуть виступала без такої християнської обстанови; напр. в записи з збірки Ходаковского, не поправний в формі, але дуже інтересний в змісті:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Прилетіли щибетоньки,<br>Перед ваші окопненьки,<br>Сіли, пали—защбетали:<br>„Будете ви тут гостеньки мали —<br>Перший гостенько — сам Госпо-<br>донько!“                                                                                                                                                       | Яла вона ся допитувати:<br>„Для кого ви столи стелите?“<br>— „Ми тут, Доленько, трійцю<br>робили,<br>Трійцю з воценьку до божого до-<br>моньку“.                                                                                                               |
| Закликав Господь в окопненько:<br>„Ой вижди, вижди, господареньку!“<br>Господар вийшов, Богу ся вклонив:<br>„Щоб мені Господь доленьку дав!“<br>„Обозрися, господареньку,<br>Чи світить зоря на подвірненьку?“<br>„Вже вийшла та й засвітила,<br>Всю челядоньку розвеселила“.<br>А за зоронькою Доленька йде — | Яла ся допитувати:<br>„Яку вам доленьку дати?“<br>— „Дай нам, Доленько, <sup>2)</sup> всім<br>здоровенько,<br>Бо підемо в багаті домоньки,<br>Понесемо трійцю з воценьку,<br>Поставимо на престолоньку.<br>Трійця буде ся світити,<br>Ми ся будем Богу молити. |

В нинішніх величальних піснях Христос з Пречистою й святими працюють на полі господаря:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ой наш паноньку, господареньку,<br>Ой вижди ж собі на оброньку.<br>Ходить Господь Бог на обронеці,<br>Парує воля а в три плугоньки,<br>Піде орати в чистое поле.<br>Святий Петро волика гонить,<br>Сам Ісус Христос за плугом ходить,<br>У лівій руці чепіги держить,<br>Правою рукою Богу ся молити. | „Божан Мати Істоньки носить,<br>Істоньки носить, свого сина просять:<br>„Ой ори, синку, з-дрібна явочку,<br>Будеш сіяти яру пшеничку,<br>Яру пшеничку, золотостеблицу,<br>А зберем женців, як дрібен пісочок<br>Накладем кіпок як на небі зіздох<br>і т. д. (Е. З. 132). |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

<sup>1)</sup> Чуб. 351—2. Збираю разом з двох варіантів.

<sup>2)</sup> В ориг.: доленьку. Е. Зб. 149.

Христос заступив тут господаря, що сам особисто оре в інших варіантах сього величання:

|                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| А в полі, в полі плужочок оре,  | Правов рученьков Богу ся молить,    |
| Господаренько за плугом ходить, | А в них волоньки все полови і т. д. |
| Лівов рученьков чепіги держить, | Ib. 129, пор. т. I с. 211.          |

Повний варіант, з старої збірки Вагилевича, далі розвивав попередній образ, добираючи різних святих до риму:

|                             |                                   |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| Господаря плужок найранійше | Пророки яли, воли запрягли,       |
| вийшов.                     | Святий Микита заніс затика.       |
| Святий Спас волоньки напас, | Сам Господь Бог за плугом ходить, |
| Святий Михаїл волів напоїв, | Пречистая Діва їстоньки носить    |
| А святий Петро воли погнав, | і т. д. (Е. З. 122).              |

Стара апокрифічна повість оповідала, як Христос орав:

В Августове царство, як він переписав усіх, немала була прикрість людям через ту перепись: великі роботи вложив на людей, ставлячи городи, а його син — дороги будував з городу до городу, по всій тій землі, так що без роботи не було нікого, і сам владика Господь наш при тім царі попрацював. Одного дня ішов Ісус до Вифлиема, і на дорозі стрів чоловіка, що орав, а борозни в оден бік клав, а в другий бік не тягнув (вар. — а обходив землю навхрест). Побачив Господь, що він дурно день проводить, і взяв Господь рало до рук своїх, і поправив, прогнав три борозни, і дав йому рало до рук, сказав: „Працой з Господом“.

Такі повісті могли вплинути на сформованне сього мотиву в величальних піснях, — але він розвивався в загальнім процесі субституції, заміни старих образів християнськими. Пасіка господарева, в одних колядках звеличана рисами більш реалістичними — в інших теж віддається під протекторат котрого небудь з святих (звертаю увагу, що сі записи з старих збірників представляють пчілництво в старій обстанові бортного господарства — пчоли водяться в деревах — особливо в сосні, в бору):

|                                             |                                |
|---------------------------------------------|--------------------------------|
| Понад буковим лісом                         | Що в пасіченці — господареві,  |
| Три громоньки греміли,                      | На калиноньці — господиноньці, |
| Не хмароньки летіли —                       | На ялиноньці його доненці.     |
| Три роеньки летіли <sup>1)</sup>            | Зарод же, Боже, густі меди,    |
| Найперші впали <sup>2)</sup> на калиноньці. | Густі меди, жовті воски:       |
| Другі сіли на пасіченці,                    | Густі медоньки до горілоньки,  |
| Треті сіли на ялиноньці.                    | Жовті воски до церковоньки (2) |

<sup>1)</sup> Сей текст з збірки Ходаковского, здається, не докладно записаний, чи не так би належало читати перші рядки його: Понад буковим, буковим лісом, Ой три громоньки греміли, То не хмароньки, то не хмароньки, То три роеньки летіли?

<sup>2)</sup> В ориг.: найперше пали.

На престолоньки, (2) на всеночное,  
На всеночнос—на хвалу божу <sup>1)</sup>.

Чи є ти дома? пан господарю,  
Ой нема дома—в сосновім бору:  
Сосноньку отворить, Богу ся помо-  
лить:

„Дай же ми, Боже, три кори-  
стоньки,  
Першу користоньку — яру пчо-  
лоньку,  
Другу користоньку—жовтий во-  
щочок,  
Третю користоньку — солодок  
медок.

Яру пчолоньку на роботоньку,  
Жовтий вощок на божу хвалу,  
Солодкий медок на поживленько <sup>2)</sup>.

Що ж то за хмара від ліса стала  
(Присп.: Повінь, Боже, духом

святим!)  
(Глянь) господарю, в чисте(є) поле,  
Позрій же на чорну хмару:  
Не єсть же то чорна хмара,  
Ино то ярі пчолоньки.

Перейшов же їх святий Миколай,  
Пережегнав їх правою рученькой,  
Скропив же їх священою водою,  
Заяв же їх до городонька,  
Розділив же їх на три частонці:  
Єдині всадив в грубу дубину,  
Другі всадив в білу липину,  
Треті всадив в жовту соснину.  
В грубій дубині -- господареві

і т. д. <sup>3)</sup>

Господь обходить дім господаря, його комори і сховки, примножаючи скарби й запаси, добираючи худобу, коней, отару і т. д. (див. I с. 210). Все життя дому—його добробут, його родинне щастє, його громадські успіхи, замість давніших космічних сил, добродійних предків і всяких таємних істот, тепер віддається в опіку Христа, Пречистої, пророків, апостолів, ангелів і т. д.

Г. Так наш домашній натуралістичний світогляд, мало вироблений, слабо конкретизований в своїх поглядах на доохрестний світ—на ті користні й помічні, шкідливі й ворожі сили, що живуть наоколо людини, впливають на її добробут, успіх і щастє, знаходив в юдаїстичній і християнській космології (що передавалась церквою і по-за церквою) невичерпане джерело для свого так би сказати — уясування, конкретизації, формулювання. Відкрита церквою складна і деталічно розроблена в писаннях канонічних і апокрифічних, правовірних і сектантських, ерархія добрих і лихих, приятних і ворожих істот: святих ангелів різних категорій і таких же темних духів, що наповнюють світ і втягають в свою боротьбу людську долю і щастє та вимагають від людини в її інтересах всяких охоронних чи культових заходів, наповняє уяву наших людей, їх творчість,

<sup>1)</sup> Е. З. 122.

<sup>2)</sup> Зб. Вагилевича, Е. З. 121=Гол. III. II с. 12.

<sup>3)</sup> З збірки Ходаковского, очевидно досить несправно записано Е. З. 121.

їх практику безконечною масою нового матеріалу, який на різні способи перероблявся протягом довгого часу — перероблюється, очевидно, ще й досі.

Церковні обряди й свята та зв'язані з ними історії, передавані й популяризовані різними способами; церковна і полуперіодична практика магічного характеру: всі ці молитви до різних святих—спеціальних помічників в різних потребах і випадках; зачитування злих духів, різнородні священства, котрими очищались і охоронялись від їх впливу і приступу людські тіла, осідки, хазяйства і под.; поучування, як належить заховуватись, щоб оберегти себе від влади і приступу сих злих сотворінь, а забезпечити поміч і присутність ангелів, святих, Бога, Пречистої Діви,—все се давало протягом століть незвичайно сильні й різнородні імпульси й засоби мітольоґічної творчості—тої „другої великої епохи мітольоґії“ <sup>1)</sup>, котра наповнила собою європейське середньовіччя, а не скінчилась властиво і до нині, як я сказав що й но. Від часу до часу поновлювані, з новою силою і безпосередністю, під впливами гострих і тяжких моментів життя, що викликали все нові пориви містицизму, шукання незанихтливих, таємничих засобів для привернення затраченої психічної, соціальної чи економічної рівноваги—„в голоді, пошестях, потопі, наступу ворогів і усобицях“, вони побуджували суспільність, маси, і найбільш чутливі на сім пункті одиниці до все нових форм і проявів творчості. Старими методами магічного світогляду, мітольоґічного думання і творення складались нові образи, повісті і цілі легендарні циклі з сього матеріалу подаваного з скарбниці універсальних релігій низшим церковним клиром та всякими церковними людьми. З сполучення елементів християнських і тих всіх інших фрагментів релігійної легенди, що пліли разом з християнськими, творилась, як сказано було, нова народня релігія, нова космольоґія. А літературна творчість запліднялась безконечною масою мотивів, вирощених на ґрунті релігійної легенди, вже перепущених через свійські верстви, оброблених за поміччю своїх старших понять і образів, більш менш самостійно, так що категорії запозиченого і оригінального нераз тут втрачають всяку границю в безконечнім ступенюванні оригінального перетворення мотивів принесених з чужих джерел,—як воно, з рештою, все буває в кожній скільки небудь інтензивній творчості.

<sup>1)</sup> Див. т. I с. 326.

Намітимо знов таки кілька характерніших форм і проявів сеї нової мітольоґічної літературної творчости на ґрунті обряду і легенди:

а. Християнські відправи, спомини і навіть сама тільки термінологія дає початок новим уявленням і образам.

Напр. „Спас“ (6 серпня): церковний обряд свячення нових овочів в той день дає привід до переконання, що до того дня не можна їсти овочів. Як мотив являється толкування, що коли хто їсть овочі до Спаса, то на тім світі, в раю його померші діти не дістануть овочів. Тому особливо годиться пильнувати сього жінкам, у котрих померли діти. Добре роздавати в той день яблука старцям — Богородиця роздає на тім світі яблука дітям тих людей, а тим, що їдять до Спаса, Господь каже: Підіть, заберіть ваше у свиней, свині поїли! „Праведні душі Господь яблуками оділяє, а грішні за стіною святий понеділок“ — се такі розговіни у Бога на Спаса <sup>1)</sup>.

„Головосік“ (29 серпня), пам'ять смерти Івана Хрестителя, стятого Іродом на бажання Іродіяди, що витанцювала собі його голову на забаву, викликає містичний страх перед усім, що нагадує сю стяту голову. Не годиться брати в сей день ножа в руки; не можна різати нічого округлого — напр. кавуна, капустиного качана і под. Творяться легенди в тім роді, що жінка, стявши качан капусти в сей день, побачила в своїх руках голову своєї дитини (Чуб. 254), що чоловік різавши щось сам порізавсь і под. <sup>2)</sup>.

„Положення Ризи Богородиці“ — пам'ять перенесення її ризи, дає такі народні інтерпретації (підданій очевидно ріжними церковниками про святість сього дня): Пречиста ризу (шила і в той день положила. Через те не годиться в той день шити — бо буде поротись. Дальший висновок: не годиться нічого робити коло льону і конопель, з котрих робиться одежа <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Чубин. III с. 225, Етногр. Об. XVI, 1892, с. 161, К. Старина 1895, VIII с. 9.

<sup>2)</sup> Напр. таке оповідання (в скороченню): Чоловік був Поляк, а жінка була Русинка. Приходить чоловік з обійстя до хати та й повідає до жінки: „Треба нині вівці різати“. А вона каже до нього: „Як же нині будеш вівці різати, коли нині чесної голови сікоглавенне (!). А він ся взлостив і сказав до неї зухвало: „То твоє свято — не моє“. Хапнув косу з кілка, зламав вівцю межи ноги, шарнув вівцю попід ший, вівця впала і він упав, з вівці кров йде з-під шиї, а йому з носа і з писка. Вибігає жінка з хати, челядь наробила крику, ратують його, трісуть його — но, вже не годен ся дочутити! (Е. 36. XII с. 190).

<sup>3)</sup> Мат. до Етнол. III с. 48.

б. З чисто звукових, термінологічних або календарних асоціацій виростають різні легендарні космічні поняття й спостереження. Так напр. в деяких місцях уважають, що сіяти не випадає в ті дні, коли святкуються мученики, а навпаки добре в ті, коли пам'ять преподобних. Тут очевидна асоціація: збіже вдається в таким разі преподобно, прегарно, тим часом коли посів на мучеників приносить муки.

Прізвище апостола Симона Зілото — грецька назва юдаїстичної секти „зілотів“, рівнителів, на нашім ґрунті дала привід вважати його патроном всякого лікарського зілля: в його день (10 травня) добре збирати зілля, бо таке зілля особливо сильне. В дальшій логічній консеквенції — тому що єсть такі чудесні зілля, які відкривають скарби, спеціалісти копачі сей день уважають особливо догідним для своїх пошукувань <sup>1)</sup>. Тому що се свято припадає другого дня по св. Миколаю, Семен Зілот стає „Миколаєвим батьком“, і для більшого авторитета його просто так і звуть. А що св. Миколай се найбільш сильний і впливний святець, то його ім'я надає зірваному зіллю особливої сили:

„На сей день, як рвуть або копають зілля, то кажуть: Миколин батько велів, щоб ти, зілля, було лікарством од всякої хвороби. Або як у кого свині хорі, то той каже так: Миколин батько велів, щоб ти, зілля,вилічило моїх свиней“ — тоді бере зілля, варить його в горшку, а потім напуває своїх свиней“ <sup>2)</sup>.

Але по такій же календарній асоціації в батьки св. Миколаєві попадає і Сава — тому що його пам'ять святкується в переддень Миколая зимнього. З тих же околиць, звідки походить отсей переказ про „Миколиного батька Семена“, оповідається таке про св. Миколая і його батька Саву:

Одного разу Сава з сином своїм Миколаєм пішли на поминальний обід до знайомого багача, куди закликано було багато всякого люду. Коли посідали за столи, виявилось, що нема що їсти: Миколай всю приготовану їжу й напитки повикидав та повиливав на двір. Коли його питали, на що він так зробив, Миколай відповів, що все приготоване опоганене „лихою личиною“, бо господар ставив свій обід не від щирого серця, а з пихи, — тому „лиха личина“ (чорт) не тільки опоганив їжу, але й сидить між людьми за столом, аби викликати в них

<sup>1)</sup> Чуб. 184.

<sup>2)</sup> Сборник Харьк. Ист. - фил. общ. XVII с. 140, пор. Мат. Етн. 124 (Вороніжчина).



зависть і ворожнечу. Але що Миколай тоді був тільки хлопчиком, то батько, розгнівавшись, прогнав його з дому <sup>1)</sup> (наступає оповідання про те, як св. Миколай жив в пустині — до якого ще повернемо).

Церковне свято „оновлення Царгорода“, в словянській вимові — Цареграда або Царяграда, дало привід до ще цікавішої мітологічної творчості. В сей день справляють обходи поля, або стримуються від роботи, аби не розгнівати „царя града“. Так з'явилася на ґрунті церковного календаря цілком нова мітична істота: „царь града“, що мстить, вибиваючи градом ниви тих, які не святкують його дня <sup>2)</sup>.

Подібно ж св. Пантелеймон — Палій або Паликіп палить блискавицею збіже тим, хто жне або возить збіже в його день; отже в той день найкраще іти на толоку до попа, бо піп молиться в той день за женців. Се толкування кидає світло на походження сього вірування, та й інших аналогічних. Далі складаються легенди, як то якийсь пан за часів панщини не пустив в той день селян на толоку до попа, і йому блискавка спалила все збіже, то потім уже не боронив і т. д. <sup>3)</sup>.

в. Особливо цікаве утворення нових мітологічних постатей з церковних свят або відправ, котрих взірць дав нам напротсей „царь града“: в інших випадках не кінчиться тим, що ці постати обростають легендою, — вони набувають різних динамічних прикмет, перетворюються в яскраві творчі образи. Деякі з них вже таки й прийшли до нас з певними завязками персоніфікації й далі тільки збогачували свій легендарний інвентар, обростали новими легендарними мотивами, ставали багатші динамічним змістом; інші й зароджувались на наших ґрунті, як отсей „царь града“, і тут уже переходили всю свою дальшу еволюцію. В дальших розділах сеї книги буде подано чимало взірців сеї „другої мітології“, — тут я зберу лише кілька характеристичних прикладів, щоб закінчити сей загальний начерк.

Свого часу бачили ми, як свято Покрову Богородиці, — через те що припадає на осінній весільний сезон дало кінець кінцем образ „Святої Покрови“, що стає патронкою дівчат-відданиць, яка „покриває“ їх замужнім покровом, і до неї звертаються з

<sup>1)</sup> Той же Сборникъ с. 180.

<sup>2)</sup> Там же с. 140, пор. Мат. Етн. III с. 125.

<sup>3)</sup> Чуб. с. 224.

молитвою дівчата, що бажають вийти заміж (І. 198). Образ „Святого Роздва“ дає дальшу стадію персоніфікації: як побачимо далі, се свято не тільки виступає разом з св. Василем і св. Іваном як свята істота, що ушасливлює своєю гостиною трапезу вірних, але під впливом, правдоподібно, святочних рис Йордану, принесених ним, набирає характеристичних мітологічних форм. Величальні пісні представляють його як голуба, що дихає огнем, так що св. Петро, післаний „принести Святе Роздво“, лякається і вертається з нічим. Але особливо реального характеру набирає образ Святої Пятниці — найбільш конкретний, живий образ сеї християнської психології. Може ніяка з мітологічних постатей не займала так сильно уяву людности, не представлялась так реально, її гнів і мстивість не відчувались так безпосередньо, як се малюють оповідання — східньо-українські спеціально, про її появи, остереження і карі. Разом із Святою Неділею, як будемо бачити далі, вона вже прийшла до нас такою персоніфікованою постатю, і тут тільки далі розвивала свою індивідуальність. А по аналогії й інші дні на тижню стають предметом певного культу. Звісна така молитва на всі дні тижня:

Святий Понеділок, Божий помішничок, прости мою  
душечку грішну!

Святий Вівторок, прости мою душечку грішну!

Свята Середочка, прости мою душечку грішну!

Святий Четвержок, прости мою душечку грішну!

Свята Пятинка-матінка, прости мою душечку  
грішну!

Свята Суботонька, прости мою душечку грішну!

Свята Неділенька, прости мою душечку грішну! <sup>1)</sup>

Або такі фрагменти молитви:

Святий Понеділочку, божий, господній помічнику, що по морях кладки кладеш, а невольника з неволі визволяєш, — прийми душу раба божого та понеси на небо. Там Свята Пятниця, наша Пречиста Матінка, і Права Середа, і вся наша праведна рідня, свята громада. <sup>2)</sup>

Ся молитва була записана у так званих шалапутів як присмертна відправа, але вона звісна в різних варіантах, які вказують на її загальне розповсюдження — хоч її переказують часто в формах пародії.

<sup>1)</sup> Мат. етнол. VI с. 190 (Вороніжчина).

<sup>2)</sup> Драгоманова Малор. преданія с. 36 дд.

Понеділок вважається, може в зв'язку з сею ідеєю легкої смерті, днем спеціального значіння для старих людей: „поне-ділкують“ (постять) особливо старі баби. В понеділок забороняється убирати чисте біле, братися до прання і под. Пятниця вважається днем особливо важним і вартим пошани для жінок, котрим приписується стримуватися від різного рукоділля (про се низше). Відповідно до того другий чи третій паралельний день — середу приписується шанувати дівчатам: в сей день не треба їм мити голови, навіть чесатись і т. д. Але з-поміж усіх днів образ Пятниці набирає особливої конкретности; не так давно, а хто зна, може й досі—можна було на кождім кроці стрінути жінок, які її бачили, з нею говорили. На нашім ґрунті сей образ обріс всякою легендою, перебрав різні мітологічні прикмети від фантастичних постатей старшої, натуралістичної мітології, і являється таким чином може найбільш яскравим показником мітологічної суґгестії нової християнізованої творчости. <sup>1)</sup>

Все се, скажуть, незвичайно інтересне й важне з культурно-історичного становища, — але як належить його оцінювати з історично-літературного погляду? Яку чисто-літературну вартість належить признати сій творчости, що орудувала сим запозиченим, імпортованим легендарним матеріалом? Яке її місце в історії літератури?

Се питання дійсно не завсіди представляється ясно; творчість на релігійно-легендарні теми у нас мало студіювалась, і в оцінці її, чи підходах до неї зазначались дві течії, або точки погляду, більш апріорні. Літературники одної категорії, легко-важно обминаючи те, що має на собі занадто явні сліди запозичення, спинялись на творах чи мотивах більш обнароднених, бодай в зовнішній формі, й трактували їх як вияви народнього релігійно-морального світогляду, не входячи в питання їх походження й еволюції. Дослідники другої категорії звертали всю свою увагу на питання походження, запозичення, не спиняючись над процесом освоєння і перетворення сих тем на україн-

<sup>1)</sup> Через се деякі старші дослідники, поки літературна історія сього образу не була вияснена докладно (пок. Веселовским), готові були вважати Пятницю „еством непамятної старини“, яке оспівувалось в релігійних стихах поганських, пізнійше тільки християнізованих (стих про 12 пятниць). Див. Некрасова Замѣчанія по поводу рус. нар. сказанія о 12 пятницахъ, Фил. Зап. 1870.

ським ґрунті. Дискусії ведені над сими питаннями мають досить інтересу і для сучасного читача, освітлюючи погляди визначних українських фольклористів й істориків літератури на сю цікаву і вічно нову проблему взаємовідносин інтернаціонального і національного в народній творчості.

Свого часу я згадував про кампанію, яку вів в 1870—1880-х роках Драгоманов против першого, так би сказати націоналістичного напрямку, доводячи, що на те аби означити елемент національної психології й творчості, треба наперед здати собі справу, які відміни одержала певна інтернаціональна тема в процесі свого домашнення на якімсь народнім, в данім разі—українським національним ґрунті (див. в т. I с. 342). Такі поклики до передвступних студій над інтернаціональним походженням українських тем доволі неприяно стрічались українськими фольклористами старшого, націоналістичного напрямку. В 1880-х рр. В. Горленко, оден з визначних аматорів українського фольклору й мистецтва, з приводу появи на французькій мові згаданої вже збірки українських легенд Е. Енса, з деякими порівняно-літературними поясненнями, висловив побажання, аби прихильники порівняно-літературного методу „залишили свої моволомні екскурси по земній кулі“ та взялись до висвітлення національної сторони народньої словесности, звертаючи увагу на свійські відмінї її творів. Драгоманов з сього приводу нагадав, що порівняно-літературний метод власне має завданням вияснити не тільки подібности, але й відміни між творами ріжних народів,—одначе таки наставляв на тім, що висліди про національні прикмети творчости будуть можливі тоді тільки, коли будуть вияснені подібности і ріжницї „в творах духа народів на земній кулі“ <sup>1)</sup>.

Ся перспектива не могла бути відрадною при надзвичайно повільнім руху фольклорних студій в таких універсальних розмірах: вона попросту здійснювала з програми дослідів сучасних поколінь українських фольклористів сей пункт: вияснення національного характеру народньої творчости, взагалі питання її самостійности. Тим більше, що український фольклорний матеріал до міжнародніх студій майже не притягавсь, і сам Драгоманов найближшою задачею українських фольклористів ставив „можливо повне видання в перекладах на західно-європейські

<sup>1)</sup> Замітка Горленка в К. Старині 1888, V. Замітки Драгоманова з 1888 і 1889р. — передр. в його Розвідках II с. 173 і IV с. 151.

мови наших народніх вірувань і оповідань“, щоб увести наш фольклорний матеріал в оборот міжнародного дослід. Завдання майже не здійснимо в тодішніх, та не багато легше — і в нинішніх обставинах!

Тому, кілька літ пізніше, се питання інтерпретації творів української народньої словесности знов стало предметом ширшої дискусії між двома визначними українськими фільольогами, що зістались немов спадкоємцями Драгоманова в студіюванні українського фольклору: П. Житецьким і М. Сумцовим <sup>1)</sup>. Гадки висловлені ними з сього поводу настільки актуальні для нашої теми, що я наведу з них дещо. Розбираючи працю Житецького про українські думи і вірші (Мысли о народныхъ украинскихъ думахъ), Сумцов зробив йому поважний закид, що в своїм аналізі сих творів він майже не займається їх історично-літературним походженням: не слідить за літературним початком тем, не пускається в порівняний дослід, а найчастійше обмежується історично-побутовим коментарем, ігноруючи те, що було принесене і дане літературними джерелами:

„У д. Житецького, — скрізь де мова про вірші, висунено виключно побутовий елемент і з'ігноровано можливий елемент літературний, паралельний з побутовим, а деколи майже й свободний від нього. Єсть пісні про дяків (пише Ж.), що описують їх нещасливі екскурси в сферу жіночої краси, — але вони зложені в добродушнім жартливим тоні, який свідчить, що дяк був в парафії своєю людиною — не тільки своєю, але й симпатичною, без котрої немислимий був звичайний хід сільського життя, в найінтимніших його проявах. — Нема сумніву, що дяк був в старій Україні своєю людиною, і можна згодитися з автором, що дяк тішився симпатіями; але звідси ще не витікає теза автора про пісні про дяка, як свідцтво народніх симпатій до нього. Іронічні пісні про женихання дяка легко могли запозичитися з Заходу, де женихання духовних осіб широко оброблялись літературно, в новелях, фацеціях і міннезангах. Величезна більшість сучасних українських народніх казок та анекдотів про любовні пригоди попів та дяків побудовані на західно-європейських літературних джерелах, і дуже правдоподібно, що й старі українські вірші черпали з невичерпаного джерела західно-європейської сатиричної літератури про духовних. Тип романсового попа або дяка давно став улюбленим мотивом народньої

<sup>1)</sup> Н. О. Сумцовъ, Замѣтки о малороссійскихъ думахъ и духовныхъ виршахъ, Этнограф. Общ. XXV, 1895. П. И. Житецкій, Замѣтки о разныхъ методахъ изученія народныхъ малорусскихъ думъ, там же т. XXVII.

словесности, відси перейшов до творів Котляревського та Квітки, й досі повторюється українськими драматургами. Тому вважаємо, що виключно побутове толкування типу дяка в українських віршах XVIII в. так же неоправдане з наукового погляду, як був би неоправданий суд про норози сучасних дячків і відносини до них селян по дівчих особах комедії Кропивницького.

„На с. 66—9. д. Ж. наводить зміст галицької колядки „Чому ж так нема як було давно?“, котрої провідна гадка виложена в словах: „Ой бо вже давно як правди нема“. В чім же полягає ідея Правди по народнім поглядам?—питає з сього приводу д. Ж., і каже далі: „Глибоко відчуту відповідь знаходимо в звиснім духовнім стиху про Правду“. Найдавнішим варіантом сього стиха д. Ж. вважає той, що починається гадкою про смерть. „З усього відно, каже д. Ж., що стих сей призначався для людей, котрі досвідом дізнали все гірке в життю і нарешті розчарувалися в найдорогших надіях і симпатіях своїх... До таких сумних висновків прийшов співець на основі спостережень над життям батьків і дітей... Автор сходить тут з історично-літературного ґрунту на історично-побутовий без відповідного фактичного оправдання. Пісні про Правду і Кривду мають довгу історію, вони сягають до старої апокрифічної літератури, про що докладно див. в дисертації д. Мочульського про Голубину Книгу. Про якісь відносини дітей до батьків на українським ґрунті не можна судити на підставі стихів про Правду і Кривду“ (с. 98 і 101).

Відповідаючи на ці закиди, Житецький писав:

„Не все в віршах можна витолкувати теорією запозичення поза побутовими явищами, які давали привід до самих сих запозичень. Не через те люди думали й відчували так чи инак, що вони захоплювалися літературними запозиченнями, але через те переймали такі чи інші літературні форми, що вони добре виявляли їх гадки й почуття. Через се, мені здається, зародку їх гадок і почувань треба шукати перед усім в реальнім змісті їх життя, а потім уже слідити за словесною формою їх виразу в поетичних творах, за історично-літературними впливами на ці твори: місцевими і заграничними. Відступлення від такого порядку неминучо тягне за собою хибні поняття про відносини поезії до життя і про саму істоту поезії. Для пояснення своєї гадки беру приклад у д. Сумцова, що не надає, здається, особливої ваги побутовим обставинам життя, від котрих виходить перший імпульс в творенню поетичних утворів. Він думає, що пісні про залицання дяка до жінки могли бути запозичені з Заходу. І я припускаю се. Він твердить, що тип романсового дячка з народньої словесности перейшов до творів Квітки і Котляревського й досі повторюється українськими драматургами. І я не против того. Але з усього попереднього він робить висновок: „суд, каже він, про норози сучасних дячків по віршах XVIII в. або по дівчих особах комедій Кропивницького був би безпід-

ставний". От цього я не розумію. Невже ж автори вірш XVIII в. не мали перед собою живих, їм сучасних дячків? І чи Кропивницький повторює те ж саме, малюючи тільки старозавітних дячків? По що, нарешті, виключати відси писання Квітки і Котляревського, а також народні пісні про романсових дячків? Льогічно беручи, треба припустити, що в західно-європейських піснях того ж рода, в фавль, новелях і т. д. таке ж невірне малювання життя, така ж неправда. Значить поезія се порожній гук, се казка, що не ставиться серйозно до життя? Я не думаю, що з таким висновком згодився б д. Сумцов і всі охочі до літературних порівнянь, які тоді лише мають поважне значіння, коли приводяться з потрібною науковою обережністю. Мандрують по лицю землі готові поетичні теми, готові типи як „тучки небесныя, вѣчно холодныя, вѣчно безплодныя“. Може вони б і лишилися такі безплодні, коли б поет лишився до них рівнодушним. Але він наближає до них свій внутрішній світ, він наповнює їх життям душі своєї. Не безплодні вони й тоді, коли падають на народню рілю — хоч, певно, багато залежить від прикмет самого ґрунту. В однім місці вони родять дивні твори Шекспіра, в иншім — убогі вірші пиворізів, що від себе викликають з народньої душі глибші тони, які виразно лунають у думках. Виникають таким чином нові поетичні форми, щоб передати мандрівні теми. І от, на мою гадку, завдання історика літератури в тім, щоб слідити за переливанням життя в поетичній творчості, а коли він обмежиться самими літературними темами, не зважаючи на те, як і чому змінювались вони під впливами життя, він засудить себе на безплодну погоню за вітром у полі, і нічого не зрозуміє в народній поезії, в індивідуальних особливостях народньої пісенної творчості" (с. 113—4).

Сі замітки покійного вченого дають цінне доповнення до завдань історично-літературного досліджу, так як ставлять їх прихильники вияснення інтернаціональних споріднень народніх тем. Справді, поруч так сказати б анатомії сих тем, котру ставлять своїм завданням згадані прихильники т. зв. порівняного методу, треба мати на увазі їх фізіологію, котрої завдання гарно, хоч і дуже коротко та схематично, зазначив пок. Потебня в своїй праці про колядки. За питанням про походження теми встає ще інтересніше з історично-літературного становища: вияснення того, що діялось на нашім ґрунті з сим мотивом; за виясненням становища запозиченого мотиву в міжнароднім крузі — вияснення його становища в нашім літературнім крузі, його літературна історія на нашім ґрунті. Бачимо, що легендарний мотив, прийнятий до нашого фольклорного добра, з одного боку, так би сказати — промінює, впливаючи на инші теми, даючи нове ідеологічне чи моралістичне освітлення ин-

шому матеріялові, що обертається в тім фольклорнім репертуарі, а з другого — він сам підпадає різним змінам, асоціюючися з більш-менш домашніми, чи одомашненими темами, особливо популярнішими, найбільш розробленими.

Бачимо, напр., що теми дуалістичної космогонії підпадають впливам мотивів про дурнів (дурного чорта, обдурюваного Богом). Соломонова легенда приймає в свій склад різні анекдоти про мудрагелів. Історія Пречистої комбінується з різними пісennими мотивами і образами вдови та її сина: євангелські історії сходять на прості схеми, на котрі нанизуються пісенні образи та ситуації журливої вдови (в однім варіанті, напр., співається навіть: „Пресвята! Діва три сини мала,—Ой сини, сини, не журіться ви!... Е. З. 169). Образ Пречистої, що обходжує свого малого сина, пере його ризи і под., асоціюється то з господиною звеличаного дому, що дбає про своє господарство, або дівчиною-відданицею, що ладить свій посаг. Образ матери, що пишається своїм сином або розпитує про нього, описуючи його чарівний вигляд, — з мотивом Пречистої, що ходить за Христом, вхопленим на муки. Пречиста на небесах слухає трембітання молодця, котрому співається величання, так як в інших основних варіантах мати пізнає сина з далекого, сильного голосу його труби; в старій записи Ходаковского (вище, с. 355) Пречиста обіцяє парубкові-трубачеві дівчину в кріслі і коника в сідлі, як у казках, і под.

При тім всі ці комбінації ані трохи не зістаються незмінними: згідно з звісною формулою Потебні про поетичний образ як постійний присудок при змінній підметі, елементи цих комбінацій неустанно пересуваються. Іде неустанна боротьба між поетичними образами: конкурсу популярності. Поетичні розгалуження легенди відмінюються неустанно, поетична творчість, і інтересах кращого моралістичного успіху, не спинається ні на момент; поруч випадком захованих в розмірній непорушності старих вірців її ми на кождім кроці стрічаємо новотвори зовсім нового, очевидно, походження.

Се безконечно плястична і змінна матерія з історично-літературного погляду незвичайно інтересна і варта пильного розсліду. Сподіваюсь, що подані низче вірці її заохотять багатьох до таких розслідувань, які здатні будуть посунути наперед зроблене досі. Не треба тільки знеохочуватись їх мозаїчністю, що залежить від самого характеру українського легендарного матеріялу: дуже різнородний і багатий він, одначе, має пере-



важно характер аморфний. Мало в нім тем скристалізованих і унятих в певні поетичні чи літературні форми, хоча б такі, які дають билини та духовні стихи. Переважно легендарні теми та мотиви входять лише різними елементами в легендарні, обрядові та казкові комбінації, досить рухливі і змінні. Тому не було б дуже доцільним, на мій погляд, в їх огляді положити головну вагу на формальній, літературній стороні, то значить узяти за підставу більш скристалізовані літературні теми та переходити їх по категоріях форм (обрядова пісня, стих, проза, легенда), звязуючи з ними більш сипкі, епізодично дані мотиви. Ті самі або аналогічні мотиви дуже часто виступають в різних формах, в різних комбінаціях, і більшість їх тяжко позвязувати з якимись скристалізованими, тривкішими літературними утворами. Тому вважаю за корисніше переглядати їх по темах і мотивах, при чім в певній групі варіантів самі собою на перші місця виступлять твори більш тривкі, літературно-закріплені (хоч би і не в письмений, а устний передачі) там де такі маємо, а коло них згромаджується більш сипкий і аморфний матеріал. Там же, де таких літературно-скристалізованих мотивів нема, прийдеться вдоволитись матеріалом епізодичним, аморфним.

Високий інтерес, який має сей матеріал для висвітлення народньої творчості, для еволюції народньої ідеологічної надбудови і для вияснення різних питань що до інтернаціональних фольклорних взаємин, дають право нашому матеріалові на всяку увагу, не вважаючи на сю його мозаїчність в певних частих.

**Космогонія.** Незвичайний інтерес мають перед усім космогонічні українські легенди, що давно звернули увагу фольклористів своїм цікавим змістом, стали предметом ширшого порівняного досліду, який має чималу літературу, — виїмково велику навіть, коли порівняти з іншими групами українських легенд! Вони складаються з кількох циклів, правда звязаних різними переходовими мотивами, але в основі своїй самостійного походження.

*Світове дерево і створення світу птахами.* Над сим старовітьським образом нашої поезії я мав нагоду вже спинатись, обговорюючи основні мотиви нашої обрядової (величальної) пісні (І. 272). Мушу тепер ще раз повернутись до нього в звязку з легендарними мотивами: з дуалістичною космогонією, творенням

світу Богом і Сатанайлом та переходом птахів-творців в сі дуалістичні образи.

“Як я тоді вже сказав, основним образом тут треба, мабуть, уважати світове дерево, від котрого йде все світове життя і всі „користи“, безпосереднє принесені ним таки, чи дані тими тваринами, які в тім дереві гніздяться (голуби, соколи, пчоли, пор. І. 207). Образ сей може мати свій початок в поняттях якогось пра-народу нинішньої індо-європейської мовної родини, але може бути й якимсь дуже старим запозиченням з старшої культури, напр. месопотамської, де також стрічаємо таке дерево життя. Аналогічні образи стрічаємо у різних індо-європейських і семітських народів, так що тут трудно рішити, що взяти за своє, а що за аналогічне чуже, пізніше наверхованне на старше своє.

В Ведах маємо святе фігове дерево на третім небі, і на вершку його два птахи; інші птахи злітаючись, пють безсмертний напій — сому, котра zarazом являється медом (відти звязок з пчоломи, які роблять мід на нашім дереві, і прототипом вина (відти перехід райського дерева в лозу).

В іранській мітології виступає „блаженне дерево“, що стоїть серед води, і несе на собі насіння всіх рослин; на ній сидить сокіл, орел або инша птиця, яка приносить се насіння і засіває землю. В германській мітології йому відповідає мітичний ясін *uggdrasill*, на котрім живуть боги і звірята, і пчоли збирають з нього медову росу <sup>1)</sup>.

З другого боку образ дерева життя з птахами, і навіть голубами спеціально, дуже популярний і в краях месопотамської культури, і пок. Драгоманов в своїй студії про дуалістичне сотворення світу клав натиск на аналогії наших колядок з їх голубами-творцями з переказами Єзидів, закавказьких дуалістів, у котрих Бог в образі птаха живе на дереві, що стоїть на океані, поруч нього друге божеське сотворіння в куці, а далі богом твориться й ангел (сатанайл), теж в образі птаха, і засідає з богом на його дереві <sup>2)</sup>.

Не бачучи нині твердої підстави для рішення питання про абсолютну оригінальність нашого образу птахів-творців на сві-

<sup>1)</sup> Перегляд сих образів напр. у Потебні, Обясненія II с. 221 дд.

<sup>2)</sup> Розвідки III с. 322 (студія ся, надрукована з початку в болгарськiм Сборнику за народни умотворения, т. VIII і X, 1892—3, була написана з приводу розвідок на сю тему Веселовского, Розысканія. XI і XX). Пор. Dähnhardt *Natursagen* I с. 29.

товім дереві, я все ж думаю, що завязок сього світового дерева у нас належить в кождім разі таким старим часам, де властиво затираються всякі межі оригінального і запозиченого, і сей образ треба вважати старшим від усяких пізніших наверстовань: чи християнського апокрифа, чи дуалістичної лґєнди, чи навіть семітських переказів про райське дерево життя.

Образ голубів чи інших птахів-творців світу, які сидять на сім світовім дереві і в тій чи иншій формі творять світ, являються вже мотивом другого ряду. Паралелею йому являється дерево, на котрім засідають три предвічні браття — сонце, місяць і дощ <sup>1)</sup>. Сим не хочу сказати, що образ птахатворця не міг у нас мати свого теж самостійного і дуже старого існування. Веселовский в цитованій праці (XI с. 109), звертаючи увагу на образи предвічної птиці, що плаває на морі і зносить з часом світове яйце у різних народів, вказував на аналогію того птаха української казки, що побиває всіх звірів і дарує чоловікові, який її підгодував, яйце-райце, чи золоте яйце з „царствечком“ у середині <sup>2)</sup>. Але образ такого птаха на воді, що мав би бути першим творцем землі й життя, як в деяких космогоніях <sup>3)</sup>, в нашій фольклорі досі не виступив ясно (до деяких споріднених мотивів поверну трохи нижче).

Тим самим, очевидно, мусимо вважати за старші у нас ті космогонічні варіанти, де птахи-творці сидять на однім дереві, а не на кількох. Се ми й бачимо в найстарших записях: Ходаковского і Вагилевича, і се дуже цікаво, що при всій своїй архаїчності вони дають відразу два окремі варіанти: в однім птахи творять землю, небо, небесні світила, в другім—„пожитки“ (користи) людського господарства. Оба мотиви дуже старі, так що не можна сказати, котрий міг би бути старший і основний: вони можуть бути оба паралелями з великих давен. Хоча ці тексти були раз наведені, вони настільки потрібні тут в перегляді, що я вважаю за краще повторити їх, щоб не заглядати до першого тому, тим більше що вони не великі:

<sup>1)</sup> Сюди належать ті християнські заміщання, де на дереві виступають „три святителі“: „Що в пана свата, на його дворі стояло древо, на тому дереві намальовано три святителі, первий святитель Святее Роздво, другий святитель Іван Хреститель“, і т. д. (Малинка с. 44)—пор. вище с. 352.

<sup>2)</sup> Він вказував на варіант казки про мишу та горобця у Куліша Записки о Южн. Русь, II. 31.

<sup>3)</sup> Матеріал в тій же збірці Денгардта: Gottheit als Vogel, I с. 58 дд.

Запись В. Поля з Кальниці (збірка Вагилевича) <sup>1)</sup>:

|                                            |                                               |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Коли не було з-нащада <sup>2)</sup> світа, | „Та спустимосся на дно до моря,               |
| Приспів: Подуй же, подуй,                  | Та дістанемо дрібного піску,                  |
| Господи,                                   | Дрібний пісочок посіємо ми,                   |
| Із святим духом на землю.                  | То <sup>3)</sup> нам ся стане чорна земляця.  |
| Тоді не було неба ні землі,                | Та дістанемо золотий камінь.                  |
| Ано(лем) було синєє море,                  | Золотий камінь посіємо ми,                    |
| А серед моря зелений явір.                 | То <sup>3)</sup> нам ся стане ясне небонько — |
| На явороньку три голубоньки,               | Світле соненько, ясен місячик,                |
| Радоньку радять як світ снувати.           | Ясна зірниця, дрібні зізодчки.                |

В сім тексті належить зазначити такі пізніші елементи:

Приспів (його треба очевидно читати: Подуй, Господи, духом своїм по землі, без із) вносить мотив творення духом божим—мотив пізнійший в порівнянні з більш первісним і більш архаїчним образом творення птахами.

„Золотий камінь“, з котрого твориться небо, мабуть заступив старший мотив—„синього каменя“, що виступав в варіанті Бірецького (Костомарова) і в новітшій печеніжинській (І с. 273), та і в прозових оповіданнях (далі, с. 393) небо твориться з синього каменю, земля з жовтого піску.

Вираз „оснування“, „основання“ світу, правдоподібно, дав почин образу передсвітного павутиння, з котрим стрінемося далі.

Перейдемо до другого тексту—збірки Ходаковського:

|                                    |                                             |
|------------------------------------|---------------------------------------------|
| Що ж нам було з світа початку?     | Винесли нам три пожитоньки:                 |
| (Приспів: Боже наш!)               | Перший пожиток — возимо жито,               |
| Не було нічого, една водонька!     | Возимо жито людям на хлібець.               |
| На тій водонці едне деревенко,     | Другий пожиток—яру пшениченьку,             |
| На тім деревенку шовкове гніздо,   | Яру пшениченьку на проскироньку             |
| А в тім гнізденьку три голубоньки, | До служби божої до церковоньки.             |
| Не три голубоньки, три ангелоньки. | Третій пожиток — зелену траву,              |
| Юж ся впустили в глибокое море,    | Зелену траву для худобоньки <sup>4)</sup> . |
| В глибокое море, на самое дно.     |                                             |

Колядка як бачимо, дуже зіпсована в розмірі, та і в мові, так що страшно поправляти. Пояснення, що голуби були ангели, очевидно пізніше додане, паралельно з дальшим

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XXXV с. 112. Се той сам текст, що був виданий, тільки з деякими поправленнями мови, у Головацького II с. 5. Я справляю його діалектичні форми на загальніші.

<sup>2)</sup> Сей вираз Потебня толкував в значінню „зовсім“, „ділко'м“ — „коли не було світу цілком“.

<sup>3)</sup> Поправляю „то“ замість „та“.

<sup>4)</sup> Етногр. Зб. XXXV. с. 118.

переробленнєм цього образу (нижче, с. 378). Так само в вичисленню трьох пожитків пшениця на проскури з'являється, розуміється, з розмірно дуже пізньою християнізацією сеї теми. Правдоподібно, на тім місці були „ярії пчоли людям на столи“, або якийсь инший образ пчільництва.

Текст Бірецького, галицький, вид. Костомаровим має два дерева:

Колись то було з початку світа  
 Присп.: подуй же, Господи,  
                   з духом святим на землю.  
 Тоді не було неба ні землі,  
 Неба ні землі, ним синє море,  
 А серед моря та два дубоньки.  
 Сіли упали два голубоньки,  
 Два голубоньки на два дубоньки,  
 Почали собі раду радити,  
 Раду радити і гуркотати:  
 Як ми маємо світ основати?

Спустімо ми ся на дно до моря,  
 Винесімо си дрібного піску,  
 Дрібного піску, синього камінця:  
 Дрібний пісочок посіємо ми,  
 Синій камінець подунемо ми —  
 З дрібного пісочку чорна земляця,  
 Студена водиця, зелена травиця.  
 З синього камінця синєє небо,  
 Синєє небо, світле соненько (2),  
 Ясен місячок (2) і всі зіздоньки <sup>1)</sup>.

Сей варіант став звісний найраніше, звернувши на себе загальну увагу і тому досі береться часто за вихідний. Але, не вважаючи на архаїчні прикмети, основний образ дерева в нім, як бачимо, вже ослаб: дерево роздвоїлось і зійшло на прості сідала для голубів-творців, стративши самостійне значіння. Зате число птахів — два може бути первісніше, ніж три: так принаймні здавалось деяким дослідникам, і дійсно тут може бути паралелізм сотворення землі і неба з жовтого піску і синього каменя двома птахами-творцями. Число три скорше відповідає мотивові „трьох пожитків“ і „трьох товаришів“. Мотив „подунемо“, очевидно, і тут пізніший.

З другого боку колядка нової записи з Лемківщини дає образ, котрий може бути і пізнішим упрощенням, під впливом популярних пісенних мотивів, але може містити, під їх поволокою, відбиття архетипа, — за недостаткою паралелів я не берусь зараз цього рішати. Се „голубок на Дунаю“, згаданий вже вище.

Пок. волинський фольклорист М. Коробка, в спеціальній студії, присвяченій сій темі, підійшов до неї збираючи образи птаха, спеціально голуба, що щось взагалі творить, приносить, будує, і добачав в них сліди арійського тотема — голуба,

<sup>1)</sup> Костомаров, Обь истор. знач. рус. нар. поэзии с. 66.

подавця і протектора життя <sup>1)</sup>). Не все наведене ним належить до річи, його мітольогічні толкування часами таки натягнені; але, без сумніву, в нашій поезії єсть багаті сліди образу чудодійного благого птаха, котрим дійсно часто буває як раз голуб. Такий „голубок на Дунаю“ в наведеній далі колядці, що виносить з води „тров насіння“; такий голубок на церковці в иншій колядці:

|                                  |                                         |
|----------------------------------|-----------------------------------------|
| Ой у Турові, ой у мурові         | (А) щоб на горі не вивівало,            |
| Стоїть церковка недорублена,     | А у долині не вимокало —                |
| На тій церковці голубок сидить,  | (Бо) що на горі то на весілле,          |
| Голубок сидить, пшеницю глядить, | А у долині то на родини <sup>2)</sup> . |

Образ сей безсумнівно дуже старий, але його загальноарійське походження і його самостійність як образу основного не виступає так ясно, як в образі світового дерева, котре так часто бачимо джерелом життя і всіх користей, незалежно від усяких інших додатків. Голуб або сокіл тут тільки оден, дерево чи зникло, чи, може бути, що його й не було зовсім в архетипі творчої птиці, котра виносить з Дунаю три пожитки (мотив може бути пізніший, а може й самостійний — паралельний пониранню в морі) <sup>3)</sup>. Пожитки перейшли в пізнішу форму:

<sup>1)</sup> Образъ птицы творящей міръ, въ русской народной поэзии и письменности: I. Сказаніе о Тиверіадскомъ морѣ и колядки о двухъ голубяхъ творящихъ міръ, II. Образъ птицы творящей міръ въ колядкахъ о постройкѣ церкви. Извѣстія отд. рус. яз. 1909, IV і 1910, I. Розвідка навіязує до згаданої студії Драгоманова, приймаючи його критику поглядів Веселовського, але відкидає його теорію іранського походження дуалістичної космогонії і противставляє свбю теорію „голубя какъ животнаго тотема“ арійського походження, аналогічного з „великим вороном“—творцем і тотемом північно-азійських та північно-американських народів. Крім поетичних пісеньних образів голуба-ангела, голуба-дівчини і под., він посилається на великоруську заборону їсти голуба, що тепер толкується звичайно з церковної символіки голуба—Святого Духа, але Коробці здається відгомоном старих тотемних поглядів. Особливий натиск кладе він на образ голубів, що будують церкву, даючи тому символічно-мітольогічне толкування: церква—дом божий—світ, і в основу своєї інтерпретації кладе колядку про будову св. Софії. Голуби в ній одначе не виступають, і взагалі з тим матеріалом, який цок, зібрав його теза не має доказової сили.

<sup>2)</sup> Булгаковскій, Пивчуки, с. 33.

<sup>3)</sup> Може щось з старого образу творчої птиці на воді лежить в заспіві отсеї покаліченої щедрівки:

|                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| Посеред моря стоїть оголя,     | Да й угляділа вона, що на морі |
| А на тій оголі утінка сидить,  | човничок                       |
| Утінка сидить, далеко глядить, | (Грінченко III с. 48).         |

матеріалів для церковної служби; але що вони даються в формі насіння, се без сумніву деталь архаїчна.

Ось ся колядка:

|                                  |                                                |
|----------------------------------|------------------------------------------------|
| Сидів голубок в тихім Дунаю —    | Перше насіння — яра пшенойка,                  |
| Приспів: Дунаю, гей, гей, Дунаю, | Друге насіння — пахвячий лотань,               |
| Все в милім Бозі гадаю!          | Трете насіння — святий воскочок.               |
| Крильцями стріпав, у Дунай упав. | Яра пшенойка на проскуроньки,                  |
| Вилетів відтам та за три літа,   | Пахвячий лотань на кадильниці,                 |
| Виніс він відтам трое насіння:   | Святий воскочок та на свіченки <sup>1)</sup> . |

Стільки про птаха-творця. Так само як сей образ, тяжко оцінити поки що, за недостатчею ясніших паралель, вартість варіанту, що міститься в початку колядки про будову св. Софії, про предвічний камінь, на котрім виростає світове дерево:

|                                  |                                                  |
|----------------------------------|--------------------------------------------------|
| Ой що нам було з нащадку світу?  | А прикрив Господь сиров землицев.                |
| Ой не було ж нам хіба синя вода, | Виросло на нім кедрове дерево,                   |
| Синяя вода та й білий камінь.    | Барз височеньке і барз сличеньке <sup>2)</sup> . |

Тема початку світу переходить далі в тему про хрестне дерево, і можна б вагатись, чи сей одвічний білий камінь <sup>3)</sup> серед води належить до першої теми, чи до другої, перенесений з Сіонської, чи іншої апокрифічної гори, на котрім виростало хрестне дерево. Але вступ до одної з дуалістичних космогоній (ниже, с. 393 вар. II.) починає теж від синьої води і білого каменя, і се вказує на те, що образ таки космогонічний. Чи залежне від легенди, чи самостійне се дерево, що виростає на сім камені серед моря, се поки що трудно сказати.

Отже повертаємо до птахів на світовім дереві з їх дальшими варіаціями.

Варіант з львівської околиці (с. Крехова, Жовківського пов.) <sup>4)</sup> розвиває образ ангелів, що в варіанті Ходаковского

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XXXV с. 113, запись 1906 р. Подібний перехід трьох пожитків в церковні матеріали — в три просфори, дає фрагмент записаний під Львовом в 1870-х рр. (там же). Початок аналогічний з записем Ходаковского (суміжного географічно): Гей як там було на починку світа? Гей не було ж там ні неба ні землі, Гей іно ж там були темеченькі моря, Гей а на тих морях зелен явірньоку, На тім явірньоку на верху гніздонько, Гей а в тім гніздоньку трое просфороньки, Трое просфороньки, а всі три маленькі.

<sup>2)</sup> Передр. в Етногр. Зб. XXXV с. 196.

<sup>3)</sup> Він стрічається як загальне епічне місце і в інших піснях. Так в весільній пісні опублікованій Марцінковским (Новосельским) білий камінь вживається для означення далекого сховку на краю світу: „Кому їхати по завивайло (для молодої) Та на море під біл камінь? Дружку їхати по завивайло Та на море під біл камінь. Дружку поїхав каменя не зняв, (Каменя не зняв) і завивайла не зняв (Lud Ukraїnski I с. 221).

<sup>4)</sup> Правда за 1893 р., передр. у Драгоманова, Дуаліст. сотвор. світу.





Порнув сам Господь на дно у море, Сотворив [сам] Господь небо і землю  
 Достав Господь жовтого піску, Небо з зіздами, землю з квітами <sup>1)</sup>  
 Та посіяв на всьому світу,

Господь з Петром і Павлом тут, очевидно, заступають місце ангелів-голубів (процес християнізації подібний тому як ми бачили в весільних піснях). Але він zarazом подає руку і темі дуалістичного сотворення світу, до якого перейдемо слідом.

Таким чином ся тема світового дерева і птахів-творців, представлена десятима текстами з різного, доволі значного часу (майже цілого століття) і чималої території, дає доволі розгалужену філіяцію мотивів, що свідчить про довге оброблювання і комбінування кількох тем, різного часу і різного походження:

- а) Світове дерево серед води, джерело життя;
- б) первовічний птах-творець світу,
- в) птахи, що живуть на світовім дереві, творять небо і землю,
- г) птахи виносять з води-моря пожитки потрібні для людського життя.

Теми в) і г), представлені в нинішніх колядках, здебільшого (коли не рахувати лемківської колядки про дунайського голубка) комбінують мотиви а) і б), і в такій формі являються унікатом, єдиним в сім роді: і в словянськiм і в світовім фольклорі. Таких образів не знаходимо ні в фольклорі сусідніх народів—західне чи східне-словянських, балканських або фінських і північно-азійських, ні в творах книжних; там теж знаходяться тільки елементи сих образів, як світове дерево, світовий птах, птахи на дереві життя, понирання в воду, щоб звідти винести матеріал для сотворення світу. Про світове дерево ми говорили вище; до мотивів понирання, і в зв'язку з тим—образів предвічного птаха на воді перейдемо далі, обговорюючи ті дуалістичні космогонії, що оброблюють ці ж мотиви, але з становища дуалістичної релігійної доктрини. Тут же підчеркуємо сей незвичайно інтересний факт з становища нашої літературної історії: широке, світове розгалуження елементів чи мотивів—і самотійність нашого космогонічного образу, як їх комбінації. З сього погляду наведені колядки належать до найцінніших і найцікавіших творів української словесної творчості, вартіх особливої уваги і дальшого студіювання, для вияснення багатьох неясних і суперечних подробиць сеї теми.

<sup>1)</sup> Nowosielsky, Lud Ukrainsky II, 103.

Напр. основне питання: оскільки світове дерево колядки має свій початок в одвічних мітологічних поглядах індоевропейської родини, а наскільки воно підпало впливам книжних християнсько-апокрифічних тем: райського дерева життя, преблаженного дерева—хрестного, і подібних (до котрих ми повернемо далі ще), досі не було піддано ґрунтовному, вичерпуючому переглядові <sup>1)</sup>. Те ж саме треба сказати і про відносини наших птахів-творців до світового мотиву сотворення землі з води якоюсь предвічною істотою.

„Три брати-товариші“. В зв'язку з образом птахів-творців в нинішніх колядках стоїть незвичайно популярний в нашій поезії (особливо піснях величальних, колядках, щедрівках) образ трьох космічних сил — „трьох братів“ або „трьох товаришів“ — сонця, місяця і дощу. Ми пізнали їх свого часу в святочній гостині у господаря, до котрого звертається величальна пісня: вони пильнують його господарства і наділяють його всім добром. Так використано за для обрядового величання космічний мотив, що в інших піснях виступав з своїм самотійним значінням: сі

---

<sup>1)</sup> Я тут теж не можу входити в деталі цього складного питання. Пок. Сумцов (Культ. пер. с. 378) відкликавсь особливо до „Бесіди трьох святителів“, де міститься м. ин. таке питання: „Что есть — стоитъ древо цвѣту полно, под сим корыты, а на древѣ сидить голубъ и цвѣту урвавши въ корыто мещетъ, цвѣту не умаляется, а корыто не наполняется?“ Відповідь: „Древо — земля, а цвѣтъ людіе, а корыты могили, а голубъ смерть“. Або: „Стоятьъ древо посередъ великого поля и великимъ вѣтвіем изукрашено, и прилетаютъ на то древо изо многих стран птицы и садятца на то древо и съ того древа вѣтвіе ломають и во своя страны разносятъ, съ того древа вѣтвіе не умаляетца и не убываетъ никогдаже“... Відповідь: „Святая церковь“. Очевидно, се доволі далекі аналогії. Веселовский, до котрого теж відкликавсь Сумцов, аналізує образ німецького Ігґдразіла зовсім правильно, на мій погляд, вказував в сім образі об'єднання ідей „хрестного — райського — світового дерева“, і справедливо остерігав, щоб не слікуватись об'єднувати в однім суцільнім образі всіх подробиць, які розсіяні в північній міті про світове дерево, бо вони можуть належати різним джерелам традиції (XI, с. 354). Вказуючи, з одного боку, як на можливе джерело, на християнську легенду про хрестне дерево, з другої сторони він ставив поруч, як паралель, образ „трьох пожитків“, що дає дерево українських і румунських колядок (на верху дерева сокіл, в середині пчоли, в корінню бобра). Сей образ ледві чи можна виводити з християнських апокрифів, і я думаю, що Потебня мав всяку підставу обстоювати старий мітичний підклад світового дерева, хоч збентежений тодішнім негативним трактуванням мітологічних інтерпретацій він і не висловив своєї гадки виразно. Нова ж проба мітологічної інтерпретації пок. Коробки дуже мало посунула наперед се питання.

три брати-товариші являються творцями світового добра, користей і навіть самого світу. Правда, предвічні птахи творять не тільки небо і землю, але також сонце, місяць і зорі, так що ті космічні „товариші“ являються так би сказати космічними силами другого ряду, принаймні з погляду їх походження. Але, очевидно, се вже результат дальшого розроблення мотиву про одвічних птахів: в сновнім варіанті його говорилося тільки про сотворення неба і землі, як в другім варіанті була мова про принесення сими птахами трьох користей. В основнім же замислі „трьох товаришів“ вони уявлялись, без сумніву, такими ж самостійними першими джерелами світового життя, як світове дерево і світові птахи. От чому я вважаю потрібним присвятити в сім розділі кілька заміток сій космічній темі, хоч творцями світу товариші виступають, скільки пригадаю, лише в двох колядках збірки Желехівського, виданих в 1860-х рр., і досі не потверджених, здається, ніякими іншими варіантами <sup>1)</sup>:

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>I. Ой як то було з початку світа,<br/>Ой як не було святої землі,<br/>Ой но на морі павутиноньки,<br/>Ой там братоньки радоньку радять:<br/>Якби нам, брате, світ обснувати?<br/>Пустися, брате, в глибокі води,<br/>Тоди ми, брате, світ обснуємо,<br/>Світ обснуємо і наситимо,<br/>Світ наситимо і наповнимо.<br/>А за тим словом бувай ти здоров,<br/>Бувай ти здоров, господареньку,<br/>З вітцем-маткою, з всею челядкою.</p> <p>II. Ой, як то було з початку світа,<br/>Як ще не було неба, ні землі,<br/>Ой но на морі една павутинка,<br/>На тій павутинці три товариші:<br/>Еден товариш—ясне соненько,<br/>Другий товариш—ясний місяченько,</p> | <p>Третій товариш дробний дощенько.<br/>Чим ся хвалиш, ясне соненько?<br/>— Ой, як зіжду в неділю рано,<br/>Ой як огрію і діти малії,<br/>Діти малії, люди старії!<br/>Чим ся хвалиш, ясний місяченьку?<br/>— Ой як я зіжду саме о півночі,<br/>Ой освічу я гори, долиняй,<br/>Гори, долини, церкви й косцюли,<br/>Церкви й косцюли, гостя у дорозі!<br/>Чимся похвалиш дробний дощеньку?<br/>— Ой як я впаду три рази в маю,<br/>Ой зрадується жито, пшениця,<br/>Жито, пшениця, всяка ясениця!<br/>А за тим словом бувайте здорові,<br/>Здоровля у той дім на челядоньку,<br/>Щастенько на двір на худобоньку <sup>2)</sup></p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

В інших колядках три брати-товариші кермують ріжними змінами, оборотом природних явищ, як перші причини. За основну редакцію належить вважати найменше приладжену до

<sup>1)</sup> Звертаю увагу наших етнографів на сю тему, для котрої дуже було б бажано мати потвердження.

<sup>2)</sup> Коляди із збірника С. Желехівського, Правда 1868 — з приміткою: „Сі дві коляди записані в селі Кудобанцях під Зборовом, Золочівського околу“. В першій [у мене — другій] повторяється за кожним віршем: „Боже наш“ — в другій: „Радуйся, радуйся, земляньку, син ся нам Божий народив“.



Ой як я схочу, то й поморожу  
Гори, долини, поля, діброви.

Що другий казав святе Юрія:

Ой як я схочу, то й поморожу  
Гори, долини, поля, діброви.

А третій казав—сам Бог небесний:

А як я схочу, все розморожу,

Все розморожу й обогрію:

Гори, долини, поля-яриці,

Поля-яриці, жита-пшениці.

(Зап. О. Пчілки, там-же).

В інших варіантах сі три святі = три товариші викликають зміни в природі своїм трублінням:

Три вісчарики, всі три святі  
Носять при собі та по трубочці...

Ой як затрубить святий Миколай,

Святий Миколай у мідяну,

Високі гори аж побіліють,

Ой усі пташки позайніміють),

Позалітають, вже не співають.

Ой як затрубить ой святий Петро

Сеї святий Петро а в роговую,

Високі гори зазеленіють,

А усі пташки повилітають,

Повилітають, красно співають.

А як затрубив наш святий Царю

Та й розвеселив всю божу землю:

Тоді земля стала весела,

Та й уродила жито, пшеницю.

(Е. З. 210—1).

(Звичайно божа труба викликає великоднє свято, але я вже вказав, що се, очевидно, тільки дальша відміна первісного мотиву).

Старий варіант, де сонце похваляється —

Сонце же мовить: „Нема над мене!

Як же я зйду в неділю рано,

Вогрію ж бо я гори й долини,

Гори й долини, поля й дуброви,

Морози спадуть, а роси стануть,—

дає привід здогадуватись, що були такі варіанти поданої вище пісні-колядки, де три товариші, заповідаючи свої сезоніві зміни, похвалялись, хто в них сильніший і для людей приємніший. Се був би переходовий тип до незвичайно популярного мотиву, де три товариші похваляються, хто з них більше радості приносить людям:

Ой ізішлися три товариші:

Еден товариш біл місяченько,

Другий товариш ясне соненько,

Третій товариш та дробен дощик,

Місяць же каже: „Нема над мене!

Як же я зйду в вечір під повні,

Освічу ж бо я гори й долини (2),

Поля дуброви (2), гостям дороги“.

А сонце каже: „Нема над мене!

Як же зйду в неділю рано,

Обігрію ж я гори й долини (2).

Поля дуброви (2), церкви, костели“.

А дощик каже: „Нема над мене!

Як же я піду три рази в маю,

Розвеселю ж я гори й долини,

Поля, дуброви, жита, пшениці,

Жита пшениці, всякі пашниці“.

(Е. З. 174).

Тепер ся диспута товаришів найчастіше розвивається в гостині у господаря дому, до якого звертається величання. Вони або об'являються на його дворі, або засідають, як гості, за

його столом <sup>1)</sup>. Найбільш характеристичною формою такого величального вжитку цього мотиву можна вважати наведену раніше (І. 209), де товариші обіцяють свої добродійства спеціально господарству чи масткові „господаренька“ <sup>2)</sup>. Але разом се й найбільше ослаблення їх космічної ролі. В величальнім ужитку вони розгубили колишні риси свого першорядного космічного значіння, остання роля — скромних приятелів господаренька закінчує сей процес і кидає ретроспективне світло на пройдену дорогу.

Поруч сеї популярної версії ослабла й ледві затрималась инша, що колись теж могла бути дуже популярною,—де сі три товариші приносили різні дари, що відповідають трьом користям, які виносять світові птахи. Такий варіант, де вже тільки сам місяць приносить господареві на коляду три чаші: одну з зеленим вином, другу з солодким медом, третю з вареним пивом, навів я раніше (І. 209). Сей мотив приходу трьох товаришів з дарами, і взагалі їх участі в різдвяній трапезі, очевидно асоціюється з приходом трьох царів до народженого Христа. Відти в деяких варіантах вони так і зветься „трьома царями“ або „трьома королями“, як то ми бачили вище. Але се, як я сказав, ослаблення первісного мотиву, де три брати-товариші виступали, як керманічі світу, джерело всього світового добра, рівнозначне з світовим деревом. Згодом вони засіли на сім дереві, подібно як птахи—подавці всього добра попередньої пісні. Далі стали утворами їх, разом з иншою тварею. Але в їх функціях ще ясно проглядає їх колишнє домінуюче космічне значіння.

*Дуалістичне творення світу.* Мотив сотворення світу з піску, намулу чи землі винесеної з дна моря, що виступає в колядках про птахів-творців, лежить в основі дуалістичного сотворення світу. Тільки тут уже українські варіанти сеї легенди не стоять так відокремлено, як образ сотворення світу птахами, що живуть на світовім дереві. Навпаки, українська

<sup>1)</sup> Ще такий варіант (Полтавщина, Малинка с. 69):

|                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| Що у нана-господаря через сад | А другий товариш—ясний місяцю, |
| стежка,                       | Третій товариш—дрібен дощичок. |
| Туди ішли три товариші:       | — Що ти ізмовиш, ясне сонечко? |
| Перший товариш—ясне сонечко,  | — Як я ізійду і т. д.          |

<sup>2)</sup> Один варіант випроваджує так сей мотив: сонце хвалиться „Іобігрію гори-долини (2), всі полонини, дім господарський, мир християнський убілий вивки, жовтий піски“.

дуалістична легенда про сотворення світу входить як огниво в величезний ланцюг варіантів цієї теми, що тягнеться нині від земель балканських до Центральної Азії, через краї східно-словянські, урало-алтайські, кавказькі. Наскільки в своїх країнах, східних і північних варіантах ця тема незалежна від християнських джерел, це питання ще не ясне. Але елементи, мотиви, в ній скомбіновані, самостійні. Західно-південні варіанти цієї теми з значною правдоподібністю зв'язуються з дуалістичною доктриною маніхейсько-богомільською, котра колись з незвичайною силою розпросторювалася в передній Азії, в краях чорноморських і балканських, і далі в південній Європі: в краях італійських і французьких. Не неможливо, що такі одвічно-місцеві мотиви, як прим. пониження під воду по матеріал для будови землі і под., були наново оброблені під впливами цієї доктрини, і в цій новій редакції розширилися на нову захід. Українські варіанти цієї теми і тут знов таки мають визначний інтерес, даючи дуже яскраві і повні відбитки цієї теми в цілій комплексі космології дуалістичної доктрини. Вони таким чином кидають світло на колишнє розповсюдження цієї доктрини і на ті форми й образи, в котрих вона популяризувалася. При недостатці інших свідчень, вона служить дуже важним документом колишньої популярності її в наших землях, і дає ключ до відповідного розуміння багатьох інших мотивів, які своє справжнє освітлення дістають доперва в світлі дуалістичних поглядів на світ і зв'язаним з ними комплексі дуалістичних образів і моральних ідей.

Правда, цей зв'язок нашої космогонічної легенди з дуалістичною доктриною, проповідуваною в балканських краях богимилами, зустрічається і досі з різними сумнівами. Повний брак літературних, писаних викладів богомільської доктрини в її балканських варіантах, дійсно і тепер ще не дає можливості поставити цю справу на твердий, документальний ґрунт. Теорія широких впливів богомільських „каліків перехожих“ на релігійний світогляд східно-словянських земель, висунена Веселовським пів віку тому <sup>1)</sup>, була сперта на доволі гіпотетичних підвалинах. Коли потім він забрався до прослідження дуалістичної космогонії в правдоподібних сферах розширення дуалістичної доктрини, він сам був очевидно збентежений тим, що легенди

<sup>1)</sup> Калики перехожі и богомільские странники; Соломон і Китоврас.

про дуалістичне сотворення світу йдуть занадто далеко, туди де богомільські впливи ледве чи могли сягнути. Він завагався перед другою гіпотезою, виставленою фіннологами—що ця дуалістична легенда могла бути одвічним добром урало-алтайських народів, і ними (спеціально—Болгарською ордою) була занесена на Балкани. Сі вагання підтримав Драгоманов, з огляду на багатство урало-алтайських варіантів висловивши гадку, що мотив дуалістичного творення до східних Слов'ян прийшов не з Балканських країв, а з північного сходу, від народів фінсько-турецьких, до яких ці дуалістичні погляди могли піти безпосередньо з ірано-халдейських джерел. Ще далі пішов в згаданій вище студії пок. Коробка, заваживши, що розповсюдження мотиву сотворення світу з землі винесеної з моря вимикається і з кола можливих впливів іранського дуалізму. Тому він виніс дуалістичне сотворення поза сфери впливу не тільки богомільської, але й дуалістичної доктрини взагалі, та став шукати йому иншого джерела.

Тут, однак, належить виразно розділити питання: одно—се походження самого мотиву сотворення світу з землі винесеної з-під води, друге—оброблення цього мотиву в дуалістичній формі: сотворення отим способом світу двома володарями світу, що представляють два принципи: добрий і злий. Перший мотив сам по собі міг бути справді принесений на Балкани звідкись, може й Болгарською ордою, а його розширення в різних відміцах на величезних просторах Європи, Азії й Америки зістається справою все ще не прослідженою і не виявленою докладно. Що ж до його дуалістичної редакції, я і тепер, по всіх критиках богомільської теорії і поправках, внесених до її старої редакції, висуненої Веселовским, розважаючи всі дані, таки вважаю її богомільською. То б то признаю вповні правдоподібним і правильним те трактування, що в комплексі легенд з дуалістичною закраскою, зібраних в нашій усній традиції, ми маємо відбиття дуалістичної маніхейсько-богомільської системи. Так вона, видно, викладалася в сектантських оповіданнях, що протиставлялись її adeptами християнській Біблії і давали з цього становища відповіді на питання, освітлювані в Біблії: про початок світу, доброго і злого елемента, історію роду людського, його закріпощення гріхові і смерті, визволення від них і будучий кінець того всього. Далі, в найближчій томі цієї праці я подам те, що можна навести для висвітлення часу і обставин поширення цих



оповідань на нашім ґрунті, а тут спинюся на деяких фактах, що допоможуть нам орієнтуватися в легендарнім матеріалі, внесеним ними до нашого устного репертуару.

В західно-європейських середньовічних процесах XII в., що переводились інквізицією над членами дуалістичних сект, ми маємо начерк подібної богомільської системи під назвою „Запитань св. Іоана“, або „книги св. Іоана“, що зветься також „Секретом еретиків“. Текст її переховався в латинському перекладі, в формі відповідей Христа на запитання Іоана: тут розповідається історію Сатанаїла, сотворення світу, першого гріха і запановання Сатанаїла над людьми, далі—визволення їх Христом, і нарешті даються провіщання про будучий кінець світу. Єсть кілька й словянських текстів, які стоять у внутрішнім спорідненню з сею книгою і служать відбиттям такої сектантської біблії. І от се дуже цікаво, що в західно-українській фольклорі, який взагалі повнійше і яснійше заховує дуалістичні легенди, маємо такі варіанти дуалістичної повісті, де сотворення світу попереджується історією Сатанаїла, а продовжується оповіданням про прихід Христа і визволення ним роду людського, а навіть даються деякі екскурси про послідні часи. В сумі маємо до певної міри таку ж систему викладу історії роду людського, як і в тих сектантських системах, і теж перейняту дуалістичною доктриною в більшій або меншій мірі, як в яких варіантах.

Поза тим маємо дуже численні фрагменти сеї повісті в формі більш-менш закруглених оповідань, часом закрашених дуже різкою дуалістичною закраскою, часом більш християнізованих, і не раз в подробицях своїх багатших і цікавіших ніж згадані вище більш суцільні начерки. Вони їх доповняють, і разом з ними вже тепер становлять багатий космогонічний цікль, що має великий інтерес для реконструкції дуалістичної доктрини: тих форм, в яких вона колись поширювалась в наших землях. Але він ще досить мало вистудіований. Матеріал прибув головню в останніх десятиліттях перед війною, і старші дослідники сеї теми—Веселовский і Драгоманов, не скористали з сих варіантів. Забрався був до них молодший дослідник богомільства—покійний наш земляк К. Радченко <sup>1)</sup>, але стоячи вже над могилою, зло-

<sup>1)</sup> Этюды по богомилству. Народныя космогоническія легенды Славянъ въ ихъ отношеніи къ богомилству. Стаття написана була в 1907 р., автор умер в 1908 р., а розвідка з'явилась в Извѣстіяхъ отд. рус. яз. за р. 1910, кн. 4.

маний хоробою, він дуже поверхово проробив сю роботу, так що вона ще чекає своїх дослідників.

Орієнтування в процесі поширення цих концепцій в нашій народі незвичайно утруднюється тим, що історія дуалістичних сект на сході Європи досі все таки дуже мало звісна. Перші відомості про її поширення в Болгарії маємо з IX віку; головним промотором її, на підставі слів старого болгарського полеміста Козьми пресвітера (другої половини X в.), вважають „попа Богомила, що жив в першій половині X в. („в Болгарстей земли, в лѣта правовѣрного царя Петра, бысть попъ именемъ Богомилъ, а по истинѣ рещи: Богу не милъ иже нача первос учити ересь в земли Болгарстей“, каже Козьма <sup>1)</sup>). Але всі відомості про нього настільки непевні, що саме існування цього проповідника „богомилства“ не всіми приймається тепер. Але що до самої доктрини, то опублікований недавно лист патріярха Теофілакта до того царя Петра (927—968) показує, що в тих часах ся „новоявлена ересь“ була в Болгарії дійсно поширена. Її фундатором патріярх зве „Египтянина Скитіана“, а Манеха (іменем котрого зветься тепер „маніхейська“ доктрина) кладе третім в ряду, і після нього Павла й Іоана, іменем котрих очевидно звалися тоді ті маніхейці-павликіяне. Догмати їх патріярх збирає в таких пунктах: Єсть дві основи, добре і зле, оден творець світла, другий ночи, оден — людини, другий — ангелів і інших сотворінь; диявол — творець і пан матерії, всього видимого світу і наших тіл; подруже, продовження і розмноження роду людського се діло диявола; Мойсеїв закон і пророки були від нього ж; Христос не був дійсною людиною, і його смерть і воскресення були тільки примарою <sup>2)</sup>). Козьма й інші полемісти <sup>3)</sup> закидають богомилам, що вони не шанують Богородиці й говорять про неї ганебні речі; відкидають Христові чуда й не вважають причастя божою установою; не поважають хреста, вважаючи його диявольською вигадкою; не шанують ікон, прирівнюючи їх до ідолів; глузують з святих мощей, кажучи, що при них сидять біси та роблять різні чуда на збаламучення

<sup>1)</sup> Новіше видання Попруженка, з 4 копій: Св. Козьми пресвітера Слово на еретики, Памятники др. письменности, ч. 167, 1907, ст. 2.

<sup>2)</sup> Оригінальний текст виданий в Изв. отд. рус. з. 1913, Ш.

<sup>3)</sup> Між ними особливо цінний твір царгородського богослова Євтимія Зигабена або Зігадена, що був сучасником і свідком викриття богомилства в самому Царгороді при кінці XI в. (умер 1118).

простаків. „Учать своїх не слухатися властелів (панів), гудять бояр, мерзких Богові вважають тих, що служать цареві, і рабам забороняють працювати на свого господина“, взагалі гербують роботою („не подобаєт тружати ся, дѣлающе земная“).

На жаль, сі релігійні і соціальні погляди не заховалися в викладі самих богомилів; не маємо взагалі нічого, що можна б уважати творами болгарських проповідників, про котрих Козьма каже, що вони, хулячи закон святої божої церкви, вихваляють свої учення, „бающе нѣкакы басни“. На короткий час, правда, була промайнула надія мати деякі твори самого навіть Богомила. Привід до цього дало ототожнення з Богомилом Єремії пресвитера, автора кількох апокрифів, котрі в 1870-х рр. знайшлися в одній східно-словянській рукописи XIV в. (п. н. „Слово Исремѣя прозвутера о древѣ честнѣмъ ѿ о възвещени святѣя Троица и въ память Моисиеви“<sup>1)</sup>). Отже виникла гадка, що в сих повістях можна бачити ті богомільські басні, може таки самого Богомила, — тому що його учеником називали деякі пізніші компіляції Єремію, а в кождім разі — зазнайомитися з перших рук з тими джерелами, з яких ішли заправлені богомільством народні оповідання. Але ся надія не справдилася: при докладнішій розборі змісту цього „слова“, властиво — збірки

---

<sup>1)</sup> Надрукував його А. Попов, Первое прибавление къ описанию рукописей и каталогу книгъ церковной печати А. И. Хлудова, Москва, 1875; сей текст збірки, разом з іншими копіями, що не мають імені Єремії, розглянув М. Соколов, в студії: Матеріали и замѣтки по старинной славянской литературѣ, Москва, 1888. Він тут піддав критиці і здогад про тотожність Єремії з Богомилом, висловлений, здається, вперше, в гіпотетичній формі, пок. Ягічем, в його історії сербо-хорватської літератури, 1867 р. і потім в більш категоричній формі повторений іншими дослідниками. Соколов вияснив, що справді підстав для такого ототожнення нема. Так само важні його доводи, що в нинішній формі „слово“ Єремії не має в собі нічого богомільського. Не зовсім ясно однак, звідки в старій літературі, хоч би в пізніших писаннях, взявся погляд, що Єремія був богомил і под. Тому Веселовський, розбираючи „Слово“, став на таким погляді, що нинішній текст його — се православна перерібка богомільських легенд, і не ясно, чи Єремія був автором богомільського первотвору чи православної переробки (Журналъ Мин. Нар. Просв. 1888, VIII с. 463, пор. Разыск. X с. 387). Радченко, в своїх перших „Отюдахъ по богомільству“ (Изборникъ Кіевскій, присв. Флоринському, 1904), розвиваючи погляди Соколова, вважав „компіляцію Єремії“ не тільки твором православним, але ще й „антибогомільським“, але здогадувався, що богомили таки користали з нього, по своєму перетолковуючи його легенди, і знаходить дещо таке в „Книзі Іоана“. Але справа взагалі лишається неясною.

апокрифічних писань з іменем Єремії не знайшлося нічого характеристичного богомільського, так що богомільським витвором вважати його не лишилось ніякої рації—принаймні при нинішнім стані наших відомостей. Зістається й далі дошукуватись богомільських тенденцій в ріжній легендарній літературі і в устній словесности тільки на-помацки, орієнтуючись вказівками полемістів та такими досить далекими відгомонами доктрини, як „Книга Івана Богослова“.

Зводячи до купи наші космогонічні оповідання ширшого обсягу, бачимо в них такі епізоди дуалістичного характера:

Бог і Сатанаїл (інакше Арід, Ірод, Біда, той і т. д.), — пояснення, відки Сатанаїл узявсь.

Бог з Сатанаїлом товаришують і творять землю; від Бога походить добра земля, від Сатани гори і невжитки.

Сатанаїл хоче позбутися Бога і зістатись єдиним паном землі.

Бог творить ангелів (арх. Михаїла), Сатанаїл чортів.

Бог творить чоловіка, Сатанаїл псує його.

Бог садить рай, Сатанаїл затаює насіння, садить дерево добра і зла і т. и.

Сатанаїл спокушує перших людей на гріх.

Бог і Сатанаїл діляться людьми, живими і мертвими.

Сатанаїл видурює у Адама запись, Бог через Христа нищить її.

Сатанаїл видумує ріжні користні річи, але не може довести їх до кінця, Бог вимудровує їх від нього для людей.

Сатанаїл пробує замкнути Бога в ланцюги. Й сам попадає до них.

Сатанаїл воює з Богом, Бог скидає Сатанаїла у безвість.

Через одного з архангелів Бог відбирає (викрадає) від Сатанаїла його ризу, корону, або иншу річ, в котрій лежить його сила і т. и.

Хронологічна послідовність і звязок сих епізодів часто суперечний. Вирвавшись з цілоти, вони розвиваються самостійно, конкуруючи в збиранню наоколо себе ріжних суголосних мотивів (ціклізації) — подібно як то ми бачили з героїчними темами. В ріжних варіантах бракує тих чи инших подій, деякі з них не розвинені, ледве зазначені, і можуть бути реставровані тільки за помічю не-українського матеріялу. Зводити се все в одну логічно продуману систему, чи хронологічно звязану перспек-

тиву при теперішнім стані матеріалу було б його перетворінням, більш або менш довільним. За краще вважаю спинитись тільки на поодиноких епізодах, як більш менш відокремлених темах.

*Бог і Сатанайл.* Ся тема виступав як вступ до суцільніших космогоній, або оповідань про сотворення світу і боротьбу Бога з нечистою силою. З огляду на його ідеологічну вагу я відокремлюю його як окреме оповідання:

А. Землі зразу не було, лиш море ціле. На морі був шум (піна). З верхів, з воздухів падала роса. З роси став дух—яко Бог, від віка до віка. З шуму став Ирод: чорт—то є послужник, Ирод—то первовічний як Бог.

Ирод ино не знає гадок Божих, Бог знає всі Ирода замисли. Ирод не знає гадки чоловіка, сумління—доки (чоловік) не заговорить (не висловить гадок), а Бог знає все.

Ходили оба по морі. Але треба було говорити до себе, то Бог йому казав: „Розпобрати(ме)!“ а він Богові: „Побрати(ме)!“. Біда все зачинала і все зачіплювала <sup>1)</sup>.

Б. З первовіку була лиш вода, облаки і Бог святий. У облаках спав Алей (Ілля), дух божий, а Бог ходив по воді. Раз зробився на воді шум (піна), якийсь купак, як кавалок дерева, і крутився по воді як живий. Бог се вздрів і питає: „Що ти є?“ А воно відповідає: „Я не знаю, живий сме (всм), а не можу ні ходити, ні що небудь робити“.

Це був Триюда-Арідник. Бог не знав, з чого він походить, бо чорт був такий як Бог—з первовіку. Але що Богові скучилось самому ходити по воді, поблагословив Бог той шум та й питає: „Хочеш мати голову?“—„Хочу!“—„А руки?“—„Хочу!“—„А ноги?“—„Хочу!“ Тоді дав Бог Арідникові руки, ноги, очі, геть усе. Вони стали собі побратимами.

Бог знав усе на світі, але нічого не міг зробити, а Триюда мав силу до всього. Бог мусів у нього все вимудрувати або вкрасти, як що хотів мати.

Бог знав, що на присподнім (преісподнім) у глибині моря є глина, та хотів від Арідника вимудрувати, аби той її виніс з присподнього, з тридевятого моря, що є так глибоко три рази як сей світ. Раз вони у двох собі гуторили, що добре би було якби була земля, бо було б на чим припочити. Триюда питає: „Вона є геть у присподнім. Я бих туди пронира“, каже той <sup>2)</sup>. (Наступав історія сотворення світу).

В. Той — цураха му, є так предвічний як Пан-Біг. Лиш Пан-Біг знайшов його на морі тлумаком, що не мав ні рук, ні ніг — але то було поки землі не було. Пан-Біг найшов його в

<sup>1)</sup> Шухевич Гуцудльщина V с. 7, теж Етн. Зб. XIII с. 216; далі значу сю збірку, т. XII Е. З.

<sup>2)</sup> Шухевич. с. 1.

шуму на морі, і питався: „Хто ти є?“ — „Біда“. „Чи був би ти зі товариша?“ — „Або чому!“ Дав йому Пан-Біг руки й ноги і взяв його із собою. То вони були перші: нікого не було, лиш Пан-Біг та він. Відтак вони все сотворили—перший раз землю (Гуцульщина, Мат. етн. XI с. 64).

Г. З початку, то є дуже давно, не було нічого на світі, лиш самі води. Але як Господь Бог возносився понад водами, то на воді був дуже великий шум, а з того шуму щось кричало: „Хто дасть мені руки й ноги, той буде мені за побратима!“ А Бог каже: „Розпобратима!“ Тоді Бог сказав: „Най станеся тому, що у шумі кричить, руки і ноги“. Так і сталося. Тоді чорт прийшов д' Богові, каже: „Побратиме!“ Ходили вони то ходили водою, нарешті Бог сказав, що треба сотворити землю (Шух. с. 3).

Д. Ото їдного разу, коли Бог іще ходив у воздуху і возносився над водами, була всюду тьма. І чув Бог голос в піні: стучить сатана. Повідає Бог до нього: „Вийди д' мені“. Як вийшов Сатана д' ньому, так ходили оба на воздуху, в повітря. Зовнував Сатана і говорить Богу: „Пане, аби ми собі спочили!“ (Лемківське, Е. З. с. 8).

Е. З первовіку не було землі, тільки вода. І ходив Пан-Біг поверх води і здивав у їднім місці піни на воді багато, шуми такої, і сказав до піни: „Устань, Сатано, і ходи!“ І Сатана устав і пішов. Пан-Біг ходив з купаністими, з ангелами, а Сатана кричав на півсвіта: „Вас ходить по два, по три, та ся не втямиться вам, а я тільки сам, то мені скушно“. (Наступає сотворення чортів). (Гал. Поділе, Е. З. 13).

Ж. То ще як не було на світі ні землі, нічого, а тільки одна вода. Раз Бог ходив по тій воді і бачить на воді бульку з піни, котра ворушилась. Бог палицею роздлубав ту бульку, і виліз з неї маленький, чорнявенький чоловічок з хвостом і ріжками. Бог дав мня тому сотворінневі „Сатанаїл“ і сказав йому: „Йди зо мною, будемо разом ходити“. Ходили вони по воді довго, нарешті втомились і захотіли відпочити. Бог і каже до Сатанаїла: „Впірни ти під воду, возьми жменю землі, скажи: „во ім'я Господнє іди зо мною, земля!“ і неси на верх до мене“... (Поділе, Камінецьк. пов. запись Бенковського).

З. Як Пан-Біг сотворив світ, і все сотворив що на світі єсть, і прийшов д' їдній скалі. Чув, що щось драпле. І до нього ся одзиває: „Що там у тій скалі, що я о всім знаю, а о тім не знаю“. І повідає так: „Виходь геть, що там за оден?“ А той повідає так: „Я там не піду, бо я такий бридкий, смаркатий, рогатий, то я не смію ся там указати“. Але Бог до нього повідає: „Вийди геть, я тя окрашу“. Ну і вийшов, і Бог його окрасив. Як Бог його окрасив, тоді го дав до неба, і він був першим ангелом. (Лемківське, Е. З. с. 16).

**И.** То ще Христа не було, тільки була синя вода і білий камінь, і Отець предвічний на тім камені собі спочивав. Але раз гріло сонце і тінь божя була в воді. А Отець предвічний мовить до тіни своєї: „Сатаянине, вийди відти!“ І він вийшов і став коло Вітця, бо він сотворений на ангела від Бога. (Бойківське, Е. З. с. 5).

Я поставив під **А** сей доволі мальовничий, не вважаючи на свою короткість гуцульський варіант тому, що він особливо сильно віддає дуалістичний догмат про одвічність і паралельність Бога і Сатанаїла. Текст під **Б** найбагатіший і найкращий з літературного боку, цікавий своїм влучним теоретичним умотивованнем дуалізму: Бог єсть чиста мисль, розум, але матерія належить до Сатанаїла — так як характеризує се напр. Теофілакт; без Сатанаїла, без матеріяльного субстрату, Бог не може матеріялізувати своїх думок, тому потребує помочи Сатанаїла, або мусить „вмудровувати“ у нього різні річі. На сім ґрунті виникають мотиви дальших оповідань про божі мудрування та його договори з Сатанаїлом про поділ землі і пекла, живих і мертвих і под.

В сих образах лишився дуалізм радикальніший, теоретично послідовніший, так як він був принесений Павлікіянами з Малої Азії і відбився в „Книзі св. Іоана“. Добрий і злий елемент представляється тут самостійним, одвічно протилежним і рівноважним. Поруч того був дуалізм більш поміркований, зближений до християнського, канонічного погляду, де елемент диявольський підпорядковується Богові і проявляє себе тільки з його допущу. З наведених текстів такий поміркований погляд дає **И**, де Бог творить Сатанаїла з своєї тіни.

Представлення Бога і Сатанаїла братами належить теж до богомільської доктрини. Зіґабен викладаючи її представляє Сатанаїла первородним сином Божим, старшим від Ісуса, так само „книга св. Іоана“; французькі дуалісти поясняли, що „Бог прийняв собі за брата“ Люціфера. В інших текстах (як **А**) Сатанаїл набивається Богові на побратання, але Бог його не признає за такого, але **Б** виразно каже, що вони собі побратались. Інтересний великоруський варіант:

„Сказав лукавий Господеві: „Будьмо з тобою, Господи, рідними братами — ти будеш менший брат, а я більший!“ Господь посміхнувся. „Будьмо, Господи, рівними братами!“ Господь знову посміхнувся. „Ну, Господи, ти будеш старший брат, а я менший“. „Візьми, каже Господь, мене за руку вище ліктя, дуси руку з усеї сили!“ Лукавий узяв Господа за руку вище

лікті, дусив з усеї сили, втомився з натуги, а Господь стоїть та тільки посміхається. Тоді Господь узяв Лукавого за руку — Лукавий так і прісів! <sup>1)</sup>

В інших словянських легендах ся історія Бога і Сатанаїла майже незвісна (єсть одначе білоруський текст про сотворення світу з початком цілком подібним до Е). Натомість ідея Доброго і Злого як двох братів виступає у деяких урало-алтайських племен, і з того повставало питання, чи не належить болгарський дуалізм (богомилство) вважати старим фінським принципом, принесеним на Балкани волзькими Волгарами — а тут воно тільки стрілось з апальогічними маніхейсько-павлікіянськими поглядами. Легенда про сотворення світу давала найбільше приводу до сеї дискусії.

*Сотворення землі.* Се оповідання дуже розповсюджене на Україні: звісне в кількох десятках записів, але теж, очевидно, заховалось свіжіше в Україні Західній. В основі своїй воно доволі однотайне, — я наведу запись нашого поета Степана Руданського, зроблену ним в Винницькій повіті, мабуть при кінці 1850-х рр. Вона була опублікована в Основі 1861 р. і як перша в тім роді звернула на себе загальну увагу. Незадовго перед тим з'явилося кілька великоруських записей, а кілька літ пізніше дуже близький болгарський текст, так що розвинулась доволі значуща картина розповсюдження сеї легенди, пізніш доповнена цілим рядом урало-алтайських, кавказьких й інших текстів. Сам Руданський обробив сю запись в поетичній формі, в своїй українській космогонії, опертій на подільських легендах („Початок Світа“).

Ото як задумав Господь сотворити світ, то й говорить до найстаршого ангела, Сатанаїла: „А що, каже, архангеле мій, ходім творити світ!“ „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, отую безодню!“ „Бачу, Боже!“ — „Іди ж, каже, у тую безодню на дно та дістань мені жменю піску. Та гляди, каже, будеш брати, то скажи про себе: „Беру тебе, земле, на імя господнє!“ „Добре, Боже!“ І внирнув Сатанаїл у самую безодню над самий пісок та й зазлістно йому стало: „Ні, каже, Боже, приточу я і своє імя: нехай буде разом і твоє і моє!“ І бере він той пісок та й каже: „беру тебе, земле, на імя господнє і своє!“ Сказав — сказав. Прийшлося виносити, а вода йому той пісок так і зміивас. Той так притискає жменю, але — де вже Бога опукати! Заним вигулькнув з моря, так того піску як не було, геть вода зміла.

<sup>1)</sup> Записи Якушкіна — у Веселовского XI с. 66.



„Не хитри, Сатанаїле! каже Господь. Іди знову та не при-  
точуй свого імя“. Пішов знову Сатанаїл, але чорт чортом, знову  
приповідає: „Беру тебе, земле, на імя господнє і своє“, і знову  
піску не стало. Аж за третім разом сказав уже Сатанаїл: „Беру  
тебе, земле, на імя господнє!“ і от уже несе та й не стискає  
землі, так і несе на долоні, щоб то вода змила, але дармо: як  
набрав повну руку, так і виніс до Бога.

І узяв Господь той пісок, ходить по морі та й розсіває. А  
Сатанаїл давай облизувати руку: хоч трохи, думає, схочу для  
себе, а потім, думає собі, і землю збудую. А Господь розсіяв.—  
„А що, каже, Сатанаїле, нема більш піску?“ „А нема, Боже!“ „То  
тра благословити“, каже Господь, та й благословить землю на  
всі чотири части, і як поблагословив, так тая земля і почала  
рости.

Ото росте земля, а тая, що у роті і собі росте. Далі так  
розрослася, що й губу розпирає. Бог і каже: „Плюнь, Сатана-  
їле!“ Той і зачав плювати та харкати: де він плював, то там  
виросли гори, а де харкав, то там скали. От через що то у  
нас і земля нерівна. Воно ще кажуть, що ніби ті скали та гори  
Бог знає доки б росли, а то Петро та Павло як заклили їх, то  
вони вже й не ростуть.

А ото вже Господь і каже до Сатанаїла: „Тепер, каже,  
Сатанаїле, тільки б посвятити землю. Але нехай вона собі росте,  
а ми відпочиньмо“.— „А добре, Боже“, каже Сатанаїл. І лягли  
вони собі спочивати. Господь спить, а Сатанаїл і думає утопити  
Бога, щоб землю забрати. І ото підняв його та й біжить—а моря  
нема! Вдарився на північ—і там не видати. Побивався на всі  
чотири части світа—ніде нема моря! Звісно, уже так земля роз-  
рослася, що в саме небо уперлася краями, та й де вже там те  
море! Бачить він, що нічого не вдіє. Несе Бога на те саме міс-  
це, та й сам коло нього лягає.

Полежав трохи та й будить Бога: „Вставай, каже, Боже,  
землю святити“. А Бог йому й каже: „Не журись, Сатанаїле,  
земля моя свячена: освятив я її сеї ночі на всі чотири боки!“ <sup>1)</sup>

З інших варіантів можна піднести се, що в деяких іні-  
ціатива сотворення землі виходить від Сатанаїла—напр. вто-  
мившись він хотів би на чимсь спочити (Д). Але се не дуже  
авторитетна деталь; дуалістичній ідеї ближче відповідають ті  
варіанти, де Бог не може матеріалізувати своїх гадок: план  
сотворення землі належить йому, але без Сатанаїла він не може  
дістати матерії, а тому посилає його. Важніша інша деталь,  
що по всякій імовірності іде від архетипу: Сатанаїл пробує  
спочатку взяти землі на своє імя (або зовсім не згадуючи нічи-

<sup>1)</sup> Драгоманова, Малорусскія преданія с. 88.

його імени, як в Б), і тоді вода вимиває йому всю глину; на-  
решті він бере в імя божє і своє, і тоді йому зістається кришка  
глини лиш за нігтьми. Бог її вишкробав, змісив кульку, по-  
благословив, і з неї сталась земля: отже вона була спільна —  
божа й сатанаїлова. Так в А:

Ирод каже до Бога: „Побрати(ме), що би то було, аби на  
цім морі була земля?“ Господь знав, що має бути, то ся не пи-  
тав, а він не знав, тому все ся питав. Тепер Бог йому каже:  
„Розпобрати(ме), іди в море та винеси трохи землі; як меш  
казати: на моє імя, то винесеш, а як на своє, то не винесеш“.  
Тепер як Ирод пішов у спід за емлею, то він кавав: „Я на  
своє імя несу“, але доки вийшов, то Господь так зробив, що  
йому вода все сполокала. Як вийшов без нічого, Бог йому: „Ти  
лихо гадав, іди другий раз, розпобрати(ме), і кажи на моє імя!“  
Але він знов на своє імя брав землі і знов не виніс нічого. Аж  
третій раз каже: „Най буде на божє імя, але й на моє“... Тре-  
тій раз виніс за нігтьми землі. З тої землі сотворив Бог землі,  
але тої землі була кришка, мала кицька.

Се оповідання переложене також на колядку:

|                                    |                                 |
|------------------------------------|---------------------------------|
| Ой стоїть царю на синім морю       | Ой і скажи там: Во імя Отца,    |
| Приспів: На синім морю!            | Ой і скажи там: Во імя Сына,    |
| Ой гордий царю тай воеводо!        | Ой і скажи там: й Святого Духа, |
| Ой прийшов д нему та Ісус Христос, | Ти свята земля, я беру тебе,    |
| Каже до нього: Ба і добри-день,    | На божу волю я беру тебе.       |
| Ой гордий царю, ти воеводо         | Ой гордий царю, ти воеводо,     |
| (Вар.: ти морський царю, ти        | Він провирає у синє море.       |
| гордий царю).                      | І там не каже „Во імя Отца“,    |
| — Ой подай здоров, Ісусе Христе.   | Він і не каже „й Святого Духа“, |
| -- Послухай мене, ти гордий царю   | Лиш зачирає святої землі,       |
| (Порадьмося та не зрадьмося),      | Святої землі у повні жмені.     |
| Послужи мині у синє море,          | Відти він же та й винаєрає —    |
| У синє море, у преісподне,         | Нема землі у його жмені.        |

По третім разі:

|                                  |                                 |
|----------------------------------|---------------------------------|
| Ой більше нема лиш за нігтьми, — | Божая сила ся розростала        |
| Ой, яв сам Господь то видирати,  | Ой сині моря тай zostавала.     |
| Яв паляничку з того плескати,    | Ой вселилася ри ка у воді,      |
| Ой як уплескав, на море кинув,   | Рибка у воді, звірка у лісі,    |
| На паляничці сам ізпочнув.       | Радість велика по всьому світу. |

Колядка ся звісна, одначе, тільки з одного Жабього, складу вона,  
бачиться, нового <sup>1)</sup>.

Як я вже згадав, лєґенда ся дуже поширена між фін-  
ськими і урало-алтайськими народами Росії і Азії. Веселов-

<sup>1)</sup> Три записи видано у Шухевича т. V, с. 132 д.д. і в Етногр. Збірн.  
XXXV с. 114. Звожу до купи сі варіанти.

ський в своїй студії, в 1880-х рр. зібрав показну колекцію таких текстів; потім їх число ще збільшилось <sup>1)</sup>. Фінські учені, маючи на увазі популярність цього мотиву у фінських племен, і його відбиття в фінській національній епопеї „Калевалі“ (Вейнемейнен каже качці винести з глибини моря різні річи, і под.), висловили здогад, що легенда ся фінського походження, і Веселовский пробував помирити давніше толкування сеї легенди з богомільських джерел з сими поміченнями вище вже згаданим припущенням. Мовляв, фінська легенда помандрувала з Болгарами на Балкани, і потім вернулася назад в християнсько-богомільській перерібці та через Русь поширилася в сій новій редакції між фінськими й сибирськими племенами, скомбінувавшись з старшими тутешніми споминами. Веселовский вказував аналогію германських мотивів, котрі поширювалися серед романізованої людности, та в романських перерібках нераз повертались назад до Німців <sup>2)</sup>. Дорога з-над Волги до дунайської Болгарії і з Болгарії до Середньої Азії одначе значно дальша і утяжливійша ніж з правого боку Рену на лівий, і пок. Драгоманов справедливо одмітив доволі малу правдоподібність, щоб „роскольніцька кольонізація“ російська могла занести сю легенду так далеко, як то припускав Веселовский: між алтайських Турків і Монголів, майже не рушених російськими впливами! З другого боку він вказав на деякі (дальші, що правда) аналогії в легендах закавказьких народів, які стояли під впливами іранського дуалізму. В основі ж своїй легенда,

<sup>1)</sup> Деякі доповнення ще у Денгардта, *Natursagen* т. I с. 60 дд.

<sup>2)</sup> „Германські епічні мотиви лягли основою французьких *chansons de geste* і перейшли назад Рен — поемами феодалного і рицарського стилю. Замість сеї закраски я здогадуюсь християнсько-богомільської в тих легендах, які мандруючи з півночі на полудне, знову повернулись на північ, зробивши одну з тих мандрівок наоколо світу, котрих дорогу вислідити тяжко, але дослідник завсіди мусить мати їх на увазі як можливість“ (XI с. 116). І на иншій місці: „Раскольніча кольонізація могла довести її на окраїни руської землі, і вона там могла бути прийнята і засвоєна инородцями; але можливий і инший здогад, вже раніше намічений нами: що напр. черемиська, мордовська та ин. — і легенди полуднево-словянські первісно належали тій самій стадії розвою та релігійного світогляду, і богומали тільки включили в круг своїх дуалістичних мітів сей переказ, може й не словянського походження (так неясно, як бачимо, висловлюється автор про можливе занесення фінськими Болгарами сеї легенди з півночі) — тому що він відповідав їх меті, а Черемиси та Алтайці дістали назад свій старий космогонічний міт в освітленню християнської ереси та апокрифів“ (с. 32).

думав він, мусіла мати походження не континентальне, а морське, океанійське; тому навіть не в Ірані, батьківщині дуалізму, а в краях ближших до океана мусіла вона мати походження. Отже вітчиною її він уважав Халдею (властиво треба б сказати — старий Шумер — низ Тігра і Єфрата), де образи навіяні морем-океаном були особливо живі. „Халдейські океанічні уяви“, міркував він, перероблені з становища іранського дуалізму — одвічної боротьби світла і пільми, добра і зла, Агурамазди і Ангримана (Ормузда і Орїмана), стали підставою релігійної системи Мані або Манеса, в III в. по Хр., і з старого Ірану проміннями розійшлися на північний схід і північний захід. Загалом же в'яснити ближче ті дороги і форми, в яких ся легенда поширювалась, він не старався, вважаючи, очевидно, справу ще не досить ясною.<sup>1)</sup>

Дійсно, в фрагментарних відомостях про богомільську доктрину, котрими розпоряджаємо, такої детальної космогонічної концепції, яку відкривають перед нами українські

<sup>1)</sup> В закінченню своєї праці він писав: „Коли наші здогада що до розібраних нами апокріфічних і легендарних (космогонічних) мотивів мають якусь підставу, то дістанемо висновок досить інтересний для розуміння слов'янських апокріфів, а саме те, що вони не були нерухомі в різних землях. Ті апокріфи дійсно мусіли прийти, навіть у північно-східну Росію з Малої Азії та Греції через Болгарію, але з бігом часу, в різних слов'янських землях були перероблювані таї прийняли нові верстви, хоч і в дусі старих мотивів. Так у самій Болгарії до „Бесѣды трехъ святителей“ додалася верства про диявола - Самуїла, а в Великоросії на основі коротких старих заміток про те, зо скільких частин сотворений був Адам, виросло ціле оповідання про його тіло, а на основі замітки про давню величність і потім упадок Сатани виросли цілі оповідання про гоголя - Сатанаїла та про сотворення ангелів божих і сатанаїлових із половини каменя, добутого Сатанаїлом зо дна моря. Матеріал до сих оповідань і Болгари і Великоруси мусіли взяти з устних оповідань, які дійшли до них із Азії, передньої і північної, де ті оповідання представляють перерібку старинних космогонічно-легендарних мотивів, переважно ірано-халдейських.

„Розглядаючи подібні устні слов'янські оповідання, мусимо тим більше прийти до висновка, що та хвиля азійських космо-теогонічних представлень, яка йшла на Європу з самих часів перидського царства Ахеменідів, коли не давніше, не вся може бути вложена в рамки не лише біблійні, але навіть письменства званого апокріфічним, а в тім числі й богомільського. Вона йшла й устною дорогою, при чому зовсім не виключалася можливість місцевого сотворення різних варіацій на дуалістичну тему серед сього чи того народу... Розложити подібні писані й устні оповідання на їх складові елементи та показати генезу кожного се й є тепер задача порівняного досліді“. Розвідки IV с. 394-5.

тексти, ми таки не маємо, а тільки такі загальні мотиви, що Бог і деміург відвічні і старі, Бог взяв собі Люціфера за брата, Люціфер-Сатана сотворив собі другий світ, чи за поміччю божою, чи самостійно (ріжниця в поглядах поміркованих і крайніх богомилів), до Сатани належить весь піднебесний світ (крайній погляд), або тільки все зле, шкідливе, негоже—се його діло (погляд поміркований). І се треба, очевидно, все мати на увазі, що космогонія самих богомилів, не визначалась ясністю і категоричністю, і ріжним варіантам її спільне тільки одно: дуалістична ідея, протиставлення доброго і злого елемента, а поза тим поняття Бога і деміурга, „Сатанаїл“ і те аморфне *щось*, що знайшлося поруч Бога на початку світу, син божий Ісус і арх. Михаїл—все се так само мішалось, очевидно в різних варіантах богомилських „байок“, як і в наших легендах. Напр. в візнаннях західних дуалістів читаємо:

Інші кажуть, що якийсь дух з чотирма лицями: одно людське, друге пташине, третє рибяче, четверте звіряче, було від початку і пробувало в сім хаосі, не маючи ніякої творчої сили. А Люціфер, будучи ще добрим, зійшов і побачивши образ того духу, захопивсь ним, і намовами того злого духу збаламутивсь, а вернувшись на небо збаламутив інших, і вони були скинені з неба, але прирощених здібностей не втратили. І кажуть, що Люціфер і той лихий дух хотіли відділити стихії й не могли, а Люціфер випросив від Бога в поміч доброго ангела і за поміччю того доброго ангела, силою і мудрістю своєю розділили стихії (воду, небо і землю). І кажуть, що Люціфер се той Бог, що говорить в Битті—що він сотворив небо і землю і всі діла шести днів і уробив Адама з глини землі, і в сю форму вдмухнув доброго ангела, й сотворив також жінку, і через неї привів його (Адама) до гріха—кажуть, що скоштованне забороненого дерева то було перелюбство“ (властиво скупленне) <sup>1)</sup>.

Мотив пониження за матерією для землі на дно море-океану, що виступає такою характеристичною рисою східно-словянських оповідань, в оповіданнях про богомилів не зв'язний. Зате він, як було вже зазначено,—далеко виходить поза сферу можливих впливів дуалістичної іранської концепції. Особливо цікаві американські перекази про те, що матеріял для землі була винесена з дна моря ріжними звірятами, посланими по неї творцем світу <sup>2)</sup>. З огляду, що новіші досліді американістів доводять

<sup>1)</sup> Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II с. 612.

<sup>2)</sup> Їх збірки у Денгардта I с. 74 дд.

майже безсумнівно, що американська колонізація пішла з східної Азії (через Берінгову протоку), і то в досить пізніх часах <sup>1)</sup>, сей американський варіант дійсно можна поставити в зв'язку з азійсько-океанійською космогонією, часів кам'яної культури.

Коробка в цитованій розвідці з огляду на се поставив тезу, що мотив сотворення світу через пониження під воду якогось звіряти по землю має північно-азійське походження; істнування варіантів індостанських піддає йому таку формулу сеї тези: північно-азійська версія у алтайських Тюрків стрілася з своїм же таким варіантом, що безконечно давно зайшов до Індії, прибралась його деталями і в такій формі стала підставою апокрифа, що зложився потім в північно-східній Русі (1909. IV. 195).

Але азійсько-американські мотиви сеї легенди досі не вистудіювані скільки-небудь докладно, так що трудно судити, чи в усіх варіантах їх від Адріатики до Півн. Америки, до Індостана й Океанії маємо з мотивом одного спільного походження, чи може з самостійними паралельними мотивами. Може бути, що азійсько-американські й океанійські аналогії треба вважати явищами самостійними (ідея кінець кінцем не так вже складна, щоб не можна було допустити її самостійної появи!), а центрально-азійські й європейські варіанти треба вважати відгомонами старого шумеро-халдейського мотиву. На українському ґрунті ми бачимо його в двох редакціях: старій, зв'язаній з образом світового дерева (правдоподібно—загального індо-європейського походження), і новійшій принесеній в дуалістичнім обробленню легенди про суперництво Бога і Сатанаїла. Дуже яскрава дуалістична закраска сеї другої редакції; на мій погляд, не полишає сумніву, що маємо її в обробленню богомилським, принесенім до нас готовим, з не скомпанованім самостійно дець в Східній Європі з алтайських легенд і апокрифічних джерел.

Цікавий факт, що в західно-українських переказах ся дуалістична космогонія виступає нині багатше й яскравіше, ніж де небудь — чи то у Великоросів, Білорусів, Фінів, чи у балканських народів <sup>2)</sup>, навіть в Македонії й Боснії—сих найбільш засиджених богомилських гніздах! Як було зазначено, у нас, спеціально в Західній Україні ся космогонія входить, як складова частина, в ширшу історію, свого роду народню біблію,

<sup>1)</sup> Див. К. Грушевська, З примітивної культури с. 26-7.

<sup>2)</sup> Сі балканські варіанти зібрані у Драгоманова і доповнені у Радченка, Етюдн с. 106, дд.

від початку до кінця перейняту дуалістичною ідеєю. Тому допускаючи можливість безпосереднього черпання з різних апокрифічних джерел (з котрих черпали також і богомили), я в поширенню сеї космогонічної повісти багато кладу таки на богомільські впливи, і повторення аналогічних мотивів в болгарських чи боснійських оповіданнях або в зізнаннях західних дуалістів вважаю спільною спадщиною дуалістичної доктрини, а не випадковими подібностями в апокрифічних запозиченнях!

Але не погоджуюсь, з другого боку, і з робленими в науковій літературі пробами звязати і нашу старшу космогонічну редакцію — птахів-творців на світовім дереві, з варіантами тої ж дуалістичної легенди, де Бог і Сатанайл виступають в образах птиць <sup>1)</sup>. В переказах алтайських Турків оповідається про початок світу так:

Перед тим поки була сотворена земля, все було вода: землі зовсім не було, неба не було, сонця і місяця не було. Бог летів (над водою) ще з одним чоловіком, оба в подобі чорних гусок. Бог ні про що не думав. Той чоловік підняв вихор, розхвилював воду та й обризкав боже лице. Той чоловік хотів піднятися вище Бога, але впав у долину, в воду; налякавшись сказав: „Боже мій, спаси мене!“ Тоді знов вплив з води. Бог сказав: „Нехай вийде твердий камінь“. На нього зверху сів чоловік, і жив там укупі з Богом. Бог сказав: „Спустися на дно моря і принеси землі“. Чоловік спустився на дно, накорпав рукою землі та й дав її Богові. Бог розкинув ту землю по поверхні моря і сказав: „Спустися ще та принеси ще землі“. Чоловік подумав: спустившись я принесу тепер і для себе землі. Спустився на дно води і вигріб дві грудки землі, як загадав. Одну грудку заніс Богові, а другу сховав у рот. Бог узяв, розрізав і земля стала груба. А той чоловік сховав другу грудку у рот, але земля почала рости, і чоловік мало що не вдавився. Не мав що робити і сказав: „Ах Боже, праведний Боже, спаси мене!“ Бог сказав: „Виплюй її!“ Коли чоловік виплював, повстали болотяні горбки <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Коробка в цитованій студії образ голуба-світотворця вважає арійським, а образ нурця, що виносить землю з води, — образом урало-алтайським; отже український мотив творення світу птахами уявляється йому комбінацією сеї урало-алтайської легенди з тубільними представленнями „космогонічної ролі голубів“, незалежно від дуалістичних впливів (1910. I. 121). Се теж можливо, але я не виключаю можливості, що комбінація ся сталась уже під дуалістичними впливами. Тільки в кождім разі образи дерева з птахами вважаю образом старшим ніж антропоморфічні творці дуалістичної легенди.

<sup>2)</sup> Наведено у Драгоманова, с. 302, з видання Радлова; подано з скороченнями.

В фінських оповіданнях Сатанаїл часто виступає в образі водяного птаха — качки або гоголя, що плаває по морю і дістає від доброго творця поручення пірнути на дно і принести відти землі. Сей образ приходить також в книжних обробленнях сеї легенди: маємо їх досі в дуже пізніх записах, тому вповні можливо, що вони самі стоять в дечім під впливами усної традиції, тому не дають якихось певних вказівок що до розвою їх <sup>1)</sup>. Я наведу напр. таке оповідання:

Коли не було ні неба ні землі, було тільки море Тіверіядське <sup>2)</sup>, а берегів у нього не було. І спустився Господь повітрям на море Тіверіядське і побачив Господь гоголя, що плив на морі. А той гоголь — Сатанаїл, що заріс у піні морській. І сказав Господь Сатанаїлові, ніби не знаючи його: „Хто ти?“ І сказав Сатанаїл: „Я Бог“. — „А мене ти як назвеш?“ І відповів Сатанаїл: „А ти Бог Богам, і Господь Господам“. Як би Сатанаїл не так сказав Господеві, то Господь його тут таки б і знищив на морі Тіверіядським. І Господь рік: „Сатанаїле, понир ся в море, винеси мені землі й кремення“. Сатанаїл же послушав Господа, понурився у море й виніс землі та кремення. Господь узяв землю й пісок і посіяв по Тіверіядському морю, сказав: „Нехай буде на морі земля груба і простора!“ <sup>3)</sup>.

Маючи на увазі ці образи птахів, Веселовский і наших голубів на яворі в колядці готов був уважати притьменним образом дуалістичних творців: Бога і Сатанаїла, — останньою стадією в обробленню сього дуалістичного мотиву. Колядка з двома братами на морі здавалась йому найблизчим до архетипу образом, три голуби на яворі — найдальшим; сей явір, і взагалі дерево здавалось йому неорганічним додатком, простою підставкою, щоб було на чім посадити тих птахів-творців <sup>4)</sup>. Але з огляду на вище сказане сих птахів на світовім дереві треба як раз вважати старшим і самостійним образом, звязаним з комплексом тих різних живин, які живуть і гніздяться на світовім дереві.

<sup>1)</sup> Перегляд сих записей і текстів у Мочульського „О Голубиной книгѣ“, доповнення в статі: Апокрифическое сказаніе о началѣ міра, Лѣтопись истор.-фил. об. VI, 1894, і у Веселовского XI розд. 2. Поки що даю короткий витяг, більший уривок буде поданий в наступнім томі.

<sup>2)</sup> Се з книжної легендарної літератури — Тіверіядське море в значінню світового моря, океана, пор. вище с. 252.

<sup>3)</sup> У Веселовского с. 47–8.

<sup>4)</sup> Сравнительная миеология и ея методъ, Вѣстникъ Европы 1873, X с. 669: „Треба було якось витолкувати загадкових братів, що творять світ на морі, приладнати їх до вимог пісенної правдоподібности — і от з моря піднісся зелений явір“.



Мотив нирання їх у воду кінець кінцем при охоті можна порухувати елементом дуалістичної легенди, доданим до цього прастарого мотиву. Але світове дерево з своїми птахами в устах нашого народу без сумніву старше від усякого богомильства і маніхейства.

Тепер іще вважаю потрібним спинитись на тім варіанті, де творцями виступають Бог і св. Петро. В вище наведений колядці <sup>1)</sup> виступає ще й св. Павло, але се вже неорганічний додток, під впливом парного образу сих двох апостолів. Але Бог і св. Петро се дійсно интересна новозавітна заміна, субституція пари Бога і Сатанаїла дуалістичної легенди. Ми не маємо її, що правда, в суцільній формі, але на цілیم ряді фрагматичних відбиток можна вгадати сей образ. Так в подільській записи маємо:

Раз Ісус Христос і св. Петро, не маючи що робити, сиділи і нудились. Але св. Петро і каже: „Боже, однак не мавш що робити, то хоч тепер зроби світ“. „Добре“, каже Ісус Христос, „тільки треба закликати чорта, що дістав з моря піску і синього каменю, а то як я сам буду доставати?“ Закликали чорта, Ісус Христос і каже: „Лізь у воду та й кажи: „Не я беру, а Бог бере“ і т. д.

Коли чорт виніс нарешті пісок і синій камінь, Христос сотворив з того світ, та не знав як його перехрестити; але Петро взявся перехрестити, і сівши на чорта, велів йому взети вздовш і впоперек, і від того світ став великий (Чуб. I с. 142).

В дуже популярній колядці про те, що більше, чи небо чи земля, перечаться про се Ісус Христос з св. Петром. Суперечка виникає часом на святочній трапезі господаря, серед всіх святих, часом—під час купання Христа св. Петром в криниці, що тече з роси (або з сліз), або в Дунаю, себто в світовій ріці. Здається мені, що се й буде відгомін первісного образу Христа і Петра (Бога і Сатанаїла) на передвічнім морі, де вони перечаться про новостворену землю:

Господь же каже, що небо більше,  
А Петро каже, що земля більше.

Я відкладаю сей мотив на пізнійше, а тут тільки принотовую в нім правдоподібне відбитте образу Бога і Петра як творців світу <sup>2)</sup>. Відбиттем його вважаю також бажання Петра

<sup>1)</sup> с. 378.

<sup>2)</sup> Зв'язок сих образів влучно відчув уже Веселовский XI с. 58, хоча я не поглибив свої гадки.

заступити Бога в порядкуванні світом й інші тому подібні його амбіції.

На сім же ґрунті треба собі толкувати і заміну голубів або ангелів-творців Господом і св. Петром в вище наведений колядці про сотворення світу (с. 378—9).

Що до повстання гір з землі, чи піску, виплюваного Сатаною, то сей незвичайно популярний, звисний у різних індо-європейських, фінських і турецьких народів, входить в серію паралелів діл божих і діл дияволових, до котрих ми далі звернемось іще. Завважу тільки, що в українських варіантах мотив сей дуже богато розвинений <sup>1)</sup>).

*Сатанайл замишляє на Бога.* Як тільки Сатанайл, чи як би не називався сей злий елемент, з'являється поруч Бога, він починає замишляти зло на його. Між Добрим і Злим починається конкуренція і боротьба, що з дуалістичного погляду становить зміст усеї історії світу і всього його життя. Уже при спільнім творенні світу Злий хитрує і замишляє робити на власну руку, хоче творити світ в своє ім'я і т. д. Як тільки сотворено перший кусень землі в ім'я Бога, а не в ім'я його, Злий хоче позбутись Бога, і зістатись єдиним паном землі. Коли Бог творить собі ангелів-помічників, Злий хоче мати таке ж своє товариство, щоб могли помірятися з божим. Він „малцує“ Бога у всіх творчих актах його і т. д.

Як я вже сказав, ці епізоди, відокремилися з суцільної історії світової боротьби Доброго і Злого, вирвалися з хронологічного порядку і мають тенденцію пучнявіти і розширятися, концентруючи наоколі себе суголосні мотиви, які приходять в різних епізодах дуалістичної космології. Нам приходить розглядати їх епізодично, приблизно тільки притримуючися того порядку, в яким вони приходять в наших космогонічних повістях. В багатьох з них першим актом згаданої боротьби виступав замісл Сатанайла на Бога зараз по першій акті творення; бачили ми се в записи Руданського; наведу ще варіант гуцульський <sup>2)</sup>:

Як земля вже була, тогді ходили оба <sup>3)</sup> по ній <sup>4)</sup>, і нічого на ній не було, ино вони два, яко первовічні. Раз на тій землі поклалися спати. Господь Бог заснув, а він подумав, як Бога

<sup>1)</sup> Паралелі у Денгардта I с. 52 дд.

<sup>2)</sup> Шух. V с. 7 = Етн. Зб. XIII с. 217. <sup>3)</sup> Бог і Ирод — чорт.

<sup>4)</sup> Нагадую, що „тої землі була кришка, мала кицька“.

стратити на тій кришці. Господь люто вснув, але все знав, що він гадав. Ирод-Сатана яв Бога тручати, аби струтити в воду та й втопити. Але як Бога потрутив в один бік, а Бог ся покотив, — а й земля туди ширшала щораз більше. Він тручає в другий бік, а Бог не спадає в воду, ино земля ся ширшала й гуди. А він так на всі сторони, на штирі сторони світа трутив, і так земля розширилася. Як Бог ся пропирчав, то каже напротив нього: „Розпобрати(ме)! мені ся приснило, що я хотів падати в воду та й ся топити?“ А він каже: „Я ж так твердо спав, що нічого сми не видів, побрати(ме)!“ — Вже збрехав. Від того часу вже сон є—бо доти сон не снівся.

Варіант з Лемківщини (Д) — коли Сатана попросив Бога зробити якесь місце для спочинку, і Бог наказав йому принести для піску з глибини,—Бог шмарив (кинув) той пісок на воду, і стало ся кус землі, що собі спочили. Коли собі спочили і зараз собі мислить Сатана, що як би Бог вснув, то пхне його з тої землі до води, аби ся втопив. Але Бог знав всю мисль і подумання Сатани і спустив на нього глибокий сон. І заснув Сатана. Тоді Бог утвердив землю на водах (далі йде біблійна історія творення) <sup>1)</sup>.

Варіант з Полісся (Овруччина): Злий Дух потім надумався Бога погубити, щоб самому Богом бути. То коли Бог одпочивав од своїх трудів, так він надумавсь у воду Бога вкинуть. Так як він узяв нести його—ніс, ніс, хотів у воду вкинуть, дак конця не було перед їм землі: перед їм услід земля росте. <sup>2)</sup>

В сім варіанті мішаються два мотиви: Сатана користує з сну Бога, щоб його позбутись, але тим тільки приводить до збільшення землі; Бог користує з сну Сатани, щоб довести землю до ладу. В наведеній вище записи Руданського Богові треба для сього поблагословити (перехрестити) землю, і Сатана, не хочючи се робить, носячи Бога навхрест на чотири сторони, щоб його втопити (в иншій варіанті се робить св. Петро, їздячи на чорті на чотири сторони світу с. 403). Наведу ще сей галицький варіант (И):

Повідає Бог до Сатанаїла: „Лягай трохи та спи, коли є де.— „А щоб мене як не звів“, він мовить Богу.—„Не бійся!“ А Сатанаїл мовить: „Лягай ти вперед“. Бог ліг тай не спить, а він ино ліг тай заснав. А Бог землю поблагословив, і почала рости в усі боки. А він ся схопив: „Ого, вже-сь мене звів!“ Та почав завалювати землю: думав, що заломить у воду, тай ся назад западе. І де впав, то днесь там долина є на землі, а де піднімав, то днесь гора <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 9 (діалектичні відміни справляю).

<sup>2)</sup> Кравченко, Народ. оповідання с. 3 (мову справляю).

<sup>3)</sup> Етн. Зб. VII с. 5 (скорочую).

Так мотив злих замислів Сатани переходить в божі мудрування (дуже розповсюджена ідея — стрічається навіть у канонічних учителів церкви!) <sup>1)</sup>. В болгарській дуалістичній космогонії (згаданій вище) <sup>2)</sup> — загалом дуже близькій до записи Руданського, приходять ще такі інтересні подробиці, в наших варіантах ослаблені: Земля як почала рости, так все росла неустанно, — „так що й сонце не могло її вкрити“. Господь не знав, як спинити сей зріст, і післав ангела, спитати диявола, що робити, щоб земля перестала рости; коли не вдалось допитатись, післав бджолу, щоб та підслухала, що буде диявол говорити. Бджола сіла дияволу на плече й підслухала дійсно, як той казав, що на се треба перехрестити землю прутом і сказати їй: „Годі рости, земле“. Господь так і зробив і земля перестала рости. В записи Руданського ми бачили, що Петро і Павло закликали скали та гори, щоб вони не росли без кінця — се паралель до сього болгарського мотиву.

*Створення ангелів і чортів.* Мотив сей трактується в наших космогоніях досить побіжно, в кількох варіантах:

Коли Сатанайл спроневірився Богові, той сотворив св. Михайла, а Сатанайл тим самим способом наробив собі чортів:

„Умочив палець у воду, махнув і зробив св. Михайла, — се він і днесь, ангел Михайл, не роджений, тільки сотворений. І питається Сатанайл Бога: „А нащо ти то зробив? — Ну а на що? та ти не хочеш мене слухати!“ А він (Сатанайл) узяв та пригорщами води як забризкав, і їх ся стільки наробило, злих, як трави. А Бог ся питає: „А ти що робиш?“ — „Ге-ге, буду ся з тобою воювати“ (И) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> На сю тему вели диспуту московські богослови XVI в. — чи можуть правовірні вживати підступу в відносинах до еретиків (те саме, що єзуїтське оправдання спасенню метою лихих засобів). Оборонець сього погляду преподобний Йосиф волоцький посилавсь, що „многа суть въ божественныхъ писанияхъ преухищренія же и коварства, яже самъ Господь Богъ сотвори“, і наводив текст з Златоустого, де Бог Отець каже Синові прийняти тіло, щоб перемудрити диявола („Достоятъ ти въ тлѣмаго челоуѣка облещися и въспрїяти всего Адама въ себе, достоятъ ти и распяту быти и пострадати и въ адъ снити и оттуду челоуѣка извести; и яко дїаволь прехитри Адама, тако подобаетъ ти прехитрити дїавола премудростію своєю“). Пок. Голубинский, що звернув увагу на ці погляди, вказував як на джерело Йосифової теорії „преухищренія Богом дїавола“ на преніє Григорія Амірїтського з Ерваном, в Патрології Міня т. 86 с. 621 дд. (Ист. Рус. церкви т. II пол. 2 с. 220).

<sup>2)</sup> Передрукована у Драгоманова Розв. IV с. 267. Варіанти у Денгардта I с. 127.

<sup>3)</sup> Буквами значу продовження вище поданих космогоній.

Сатанайл нудитьсѧ без товариства, або потрібує помічників до порядкування землею, і Бог навчає його, як має собі сотворити товариша, а той намножує їх без кінця:

І тоді Бог повідає: Іди там до студні, і вмочи мізинний палець і скинь за себе, і зробитьсѧ тобі товариш. Ну, але як він пішов, як зачав мачати пальці, як зачав кидати — наметав тьма тьму (З—пор. Чуб. I. 191).

Сказав Бог, як Сатанѧ жалувавсь, що не має товариства): „І вас було б два, як би ти мене послухав“. — „А чому, Боже, я послухаю“ — „Іди на хори, там стоїть у мідниці вода, плюнь — і вас буде двоє“. Сатана як почав, як почав плювати, то стільки їх намножилось, що й сам не мав де стати. Як прийшов Пан-Біг, то з одної половини поробив чортів і постручав на землю; так Сатана жалував за своїми дітьми, що другий раз рикав на пів-світу. А другу половину лишив для нього на послугу (Е).

Ішов Бог, св. Петро і чорт. От чорт і каже Богові: „А, Господи, у тебе слуга єсть, а у мене нема“. — „Хіба й ти, каже Бог, хочеш слуги?“ — „Хочу, Господи!“ — „Іди ж до річки, умочи палець у воду і тріпни“. Умочив він палець, тріпнув. Оглянетьсѧ позад себе, аж стоїть такий самий куций як і він. Він як узяв тріпати, як узяв тріпати, так такого їх натріпав, що лишечко. Коли Бог оглянувся, аж там їх така пропасть! А будьте, каже, ви всі прокляті!“ Та й прокляв їх. Пішли вони всі домовиками по хатах та по горницях“. (Переяслав. пов., Чуб. I. 192).

Святий Петро пообіцяв чортові наробити йому помічників, за те, що повозить його по землі (продовження оповідання на с. 403).

Поїздивши ним, він навчає його: „Встань рано в суботу. візьми води і бризкай позад себе, скільки буде бризків, стільки буде чортів“. Чорт зробив се і з тої пори чортів робитьсѧ все більше.

Чортів помилкою сотворив Адам, коли Господь, замість жінки, котрої він забажав, хотів дати йому приятеля:

Ото й каже до чоловіка: „Не сумуй Адаме, стане, чого хочеш! Вмочи в росу мізинний палець та стріпни перед собою, то й приятель буде. Гляди ж тільки, не тріпай назад себе“. А Адам чи забувсь, чи що: вмочив в росу цілу руку та як тріпне на відворіть, так і з'явилося пять чортяк. Глянув Адам, та у ноги, а чортяки давай пазури мочати та тріпати назад себе, то такого їх намножилось, що аж небо тріщало. — Отак і тепер Жиди роблять: Жид ні за що не витре рук по християнськи, а непременно тріпне перш на відворіть мокрими руками. — Поглянув Господь, якого лиха наробив Адам, та й сказав своїм ангелам усіх чортів із неба позганяти. То як посипались із неба ті чорти, то де котрий Бога спомянув, то там і оставсь: котрий на небі, — на небі оставсь, котрий на землі — на землі остався, а

котрий у повітрі — в повітрі остався (запись Руданського, продовження оповідання на с. 394).

В цитованих вище (с. 402) книжних космогоніях Бог дає половину кременя Сатанайлу, і тим часом як своєю половиною Бог вирубає ангельські сили, Сатанайл з своєї половини вирубає силу сатанинську. В великоруських оповіданнях далекої півночі є також подібний мотив в різних варіантах. (Бог велить Сатані, своєму товаришеві, бити камінну гору молотком, правою рукою, і з каміння вилітали ангели, коли ж Сатана утомившись почав бити лівою рукою, стали вилітати чорти, і він, поміркувавши, намножив собі сили без кінця). В фінських оповіданнях Поволжа теж приходить сей мотив кресання з каменя ангелів—і на подобу того і злих духів <sup>1)</sup>.

Окремо стоїть толкування, що чорти („юдники“) пішли з людей, що слухали Сатанайла і повставали на Бога:

З того часу як Адам і Їва согрішили, стали люде розплджуватися. Триюда приходив на землю та юдив їх против Бога. Відколи з тих людей, що його слухали, намножилися юдники, сидить Триюда ув-одно в пеклі та вислав лиш юдників на землю. Вони сходяться раз у рік до нього; він їм дає розкази, котрий що і як має юдити людей, потім кожний іде до своєї служби на цілий рік (Гуцульщина V с. 5).

Се толкування стоїть у внутрішнім спорідненню з біблійною версією про те, що чорти походять з збунтованих ангелів,— воно теж звісне в усній традиції:

Як Бог намножив в своїм царстві ангелів, та вони согрішили, збунтувалися, а Бог сказав архистратигителеві (так) Михайлові струтити їх з неба, то одні попадали на скали, на ліси, на воду, то всі побилися та й потратилися, але богато впали на землю мягку, на подол, то всі були його (Сатанайла) і стали чортами (там же V. 8).

Чорти, що, летячи з неба, застрягають на віки в повітрі і чіпаються людей, або впавши на землю перетворюються в різні злі та нечисті сотворіння — мотив дуже розповсюджений, в різних відмінах. Паралелі у Денгардта під сл. *Sturz der Teufel*. Тут не місце входити в ці подробиці.

*Війна Сатанайла з Богом.*—В багатьох космогоніях наших за сотворенням чортів наступає зараз війна Сатанайла з Богом: як тільки Сатанайл сотворив собі таке військо, так зараз виступив против Бога, або покликав його на бій. Так подільська

<sup>1)</sup> Веселовский XI с. 6 дд. Про ці два мотиви: повстання злих чи добрих духів з іскр (кресання) і кропель (кроплення)—Денгардт I с. 18, 48—9.

запись (з Камінецького повіту), котрої початок був поданий вище, с. 392, Ж, розповідає далі так:

Бог ідучи на небо сказав Сатанайлові: „Іди ти зо мною!“ Але ж як Сатанайл не мав крил, то не міг за Богом летіти. То Бог приробив йому шість крил, тоді Сатанайл і полетів за Богом на небо. На небі жили вони чи довго чи коротко, цього не знаю, тільки чув, що Сатанайл так прислужився у Бога, що Бог подарував йому золоту корону на голову. Аж раз Богові треба було кудись піти на якийсь час, а на небі лишив господарувати самого Сатанайла: показав йому, коли післати на землю дощ, коли вітер, а коли тепло. А після сього каже: „Як тобі самому буде скучно, то маєш макітру води, помачаш в ній палець, капнеш, а з тої каплі зробиться такий самий як ти, і тоді тобі не буде скучно, бо будеш мати з ким забавлятися“. Сказавши це, Бог пішов з неба.

Тільки що Бог вийшов за ворота, Сатанайл кинувся до макітри, помочив в ній палець, капнув каплю води — бачить, справді з неї зробився точнісінько такий самий як він. Тоді він почав мачати в воду всі десять пальців і зробив кільканадцять тисяч подібних до себе чоловічків. Робив він їх, робив, аж поки води стало, і як викапав всю воду, дивиться, а їх стільки, що й світа божого не видко. Тоді Сатанайл думає собі: „От тепер я цар так цар, маю своє військо, маю свої слуги, маю своє царство, вже нікого не боюсь, а Бога на небо не пущу, а буду командувати тут сам“. І от він приказав своїм слугам, щоб ставили йому царський престіл. Через годину престіл був готовий. Сатанайл виліз на нього, сів, набундючився й каже своїйму війську, щоб воно стерегло, як буде летіти Бог на небо, щоб його не пустити. А Бог тим часом справився, де йому треба було, і летить назад на небо. Коли ж бачить, на небі тьма тьмуща маленьких чоловічків, і всякий в нього кидає — той каменем, той буком, той болотом, хто чим попав, а Сатанайл вбрався в подаровану йому корону, сидить на престолі і командує ними — заслоняти йому дорогу і не пускати на небо. Але Бог все таки на небо вилетів і розсердившись уже на Сатанайла прокляв його, взяв палку і пхнув нею поставлений Сатанайловими слугами престіл, і той престіл разом з Сатанайлом і всіми своїми слугами полетів на землю. Бог сказав: „Аміль“, і кого це аміль де захопило, як падав на землю, ще на воздуху, і не долетів ще до неї, то так він і зостався висіти на воздуху до Страшного Суда. І тепер, як хто з людей іде або їде і зачепить головою або чимсь другим висячого на воздуху Сатанайлового слугу, то цього чоловіка непременно вчепиться блуд, і він зібється з дороги, — от з чого буває блуд (К. Стар. 1897, VII).

Гуцульський варіант: Біда таке того (чортів) наробила, як хвої в лісі та листу, що тому не було рахунку. Та й тоді зібрала всі біди й хотіла з Богом стати на війну. Вона хотіла

бути старшою від Бога. Біда каже Богові: „Як я тебе перебію, то я буду старша, а як ти мене, то як esi був старший, так будеш старший“. А в неї було більш бід, як у Бога ангелів. Бог зрік що добре. Біда прийшла на війну, а Біг зрік до Ілії: „Иди та бийся!“ Ілія як загремів громом, то аж сам Бог упав на коліна. Та й Ілія вибив усі чорти.

Инший варіант, з того ж села, оповідає сей бій білши мальовничо: Він (Сатанаїл) прийшов з палицев на той пляц, де вони ся візвали. Каже Богу: „Побрати(ме), оттепер ми ся два розвяжемо!“ Господь каже: „Розпобрати(ме), будем тримати.“ Стало його військо зглідоване (в лаві). А Бог казав Ілії блиснути. Блисло. Так він (Сатанаїл) забув за військо, в очах йому стемніло. На боже слово другий раз Ілія блис: острах лиш давав. За третім божим словом Ілія як блис! — блиснуло, земля задріжала. Ілія пустив кулю з вогнем, все його (Сат.) військо згоріло, він ся верг аж занімів. Ілія так впалив, що земля мало не розсілася, попукала, ино він та Бог, самі два лишилися. Биду первовічну таки не вбив Бог: упав на праве коліно і причак одним коліном на землі.

Тоді Бог сказав до Ілії: „Одну руку і одну ногу від тепер тобі до паління замикаю до кінця світу“. Бо і тепер Іля палить громами, що земля не раз дріжить, але він не все палить — з цілої сили, — бо ино з одної руки, з половини сили.

По тім гromі він, Сатана-Ирод, уздрів, що з Богом не жарт, та й каже: „Розпобрати!“ І пішов до аду, а ино лишає на землі тут свої слуги — чорти (Гуцульщ. V с. 9 і 11).

Далі повернемо до сього (боротьба з злим елементом, с. 425).

*Діла божі і сатанаїлові (Бог з Сатанаїлом творять всякі річи).* Декотрі оповідання відсувають війну Сатанаїла з Богом на далі, а більше займаються їх кооперацією в творінню всякої живини. Тим часом як скрайній дуалізм представляв матеріальний світ ділом злого деміурґа, в наших оповіданнях головну творчу роботу звичайно робить Бог, Сатанаїл же тільки пеує його роботу або даремно силкується щось робити собі (він „імітатор Бога“, як його зве богомилська книга св. Іоана, — він „мавпує Бога“, як висловлюєть бретонська легенда, яка також як і наша знає паралельні діла божі і діла дияволові). Але в деяких варіантах і нашої космогонії земля стоїть у власти Сатанаїла, — та він не вміє нею порядкувати, тому Бог хоче вимудрувати її назад собі. Се очевидний відгомін наведеного вище загального погляду, що Сатанаїл „мав силу до всього“ — володів усім матеріальним, — хоч в нинішній формі ся власть представляється наслідком божого надання.



Як уже була земля, дав її Бог Арідникові, аби той коло неї ходив. А він, щез би, хотів старшувати над Богом, та й каже: „Дав еси мені, побратиме, землю, дай і помічників, аби я мав з ними землю порядкувати“ (наступає сотворіння чортів з кропель). Як Бог уздрів, що вони не вміли утримувати порядку на землі, то мусів від них вимудрувати назад землю. Прийшов Бог до Арідника, та й каже: „Шкода тої землі, що вона гаверлує“ (пусто стоїть). А Явида каже: „А що ж з нею робити?“ — „Сіймо на-спіл хліб“. — „Добре, каже Явида, коли на-спіл то й на-спіл: твоє буде верхнє, а моє буде спіднє“. — „Добре, каже Бог“, та й засіяв боришку (картоплю). Явид зібрав гиче, а Бог викопає боришку. „Ти мене перехитрив, стривай“, каже Явида, „на рік не так будемо робити: твоє буде верхнє, а моє спіднє“. — „Добре“, каже Бог. На весні посіяв Бог пшеницю, та як уродилася, зібрав зерно, а Явида корінне. З того часу став Арідник ще лютийший на Бога та всяке видумував, аби Бога стратити (Гуцул. V с. 19).

Се звичайний казковий мотив з байок про звірів, потім вживаний також в дуалістичнім освітленню, боротьби „за старшування“.

Рай засаджується Богом при помочи Сатанаїла, який при тім хоче затаїти частину насіння для себе—з затаєного насіння виходить в одних варіантах дерево спокуси, в других—хрестне дерево для Христа. Се мотив, зв'язний в апокрифічному письменстві, він стоїть в очевиднім зв'язку з богомилським поглядом на хрест і розп'ятє як діло Сатанаїла; образ Бога тут зливається з образом Христа, що мав бути розп'ятим на Сатанаїловім дереві.

Як Бог сотворив світ і сотворив рай, то ніхто не знав для кого, лиш Бог знав. Та потім Бог до того раю післав Сатану садити овочі, дав йому все що треба: грушки, яблука, черешні, сливки, шквіри. Але він не посадив все, сховав під язик одно ядро (насіннє) яблукове. — „Для чого, Сатане, не посадив?“ — „Та я все посадив?“ Бог йому повідає, що ні. — „Пане, посадив!“ Бог йому повідає: „Та чи не знаю, що маєш під язиком? Маєш ядро яблуневе“. І признавсь, і Бог йому повідає: „То іди, посади, то буде тобі“. І він послухав і пішов і посадив. І Бог сотворив чоловіка і дав йому рай і казав йому по тім раї ходити і з усіх овочів їсти, а з тої яблуні, що посадив Сатана—що мав під язиком, з того дерева Бог наказав їсти (Етн. Зб. XII. с. 15, пор. 19).

В деяких з цитованих космогоній при тім повторяється мотив пониження Сатанаїла за насінням у воду:

Зачудувався Сатана (по сотворенню зем.) і тоді повідає: „Та тому треба б газди й шафаря, аби тим заряджав, засадити б і овоч, щоб мав на покорм“. Говорить Бог до Сатанаїла: „Іди до

глибини морської, там під скалою ядра (насіння) — там є ядер сім, винесеш ті ядра, то їх посаджу“. І пішов Сатана і виніс і дав Богу ядер шість. „А семе?“ „Не було, пане“. Бог йому відповідає: „То вже повідаєш неправду, дай то ядро, як посадив тих шість“. А Сатанайл відповідає: „Я не маю, бо не знайшов“. Він відповідає: „Мавш, дай його“. Сатана відповідає і по третій раз, що нема. Бог до нього відповідає: „Ригни і плюнь!“ І виплював його, бо він його сховав під язиком. І тепер повідає так Богові: „Най тобі буде на розп'яті!“ А Бог йому відповідає: „А тобі буде на прогнанні“. (Д, скороч.).

Як ся вже зробилася земля і Пан-Біг зачинає садити сад, і дець там було п'ятеро зернят, і післяв його Бог: „Иди принеси, будемо садити овочі“. Він приніс четверо, а п'яте сховав під язик. А Бог ся питає: „А де ще п'яте?“ — „Там не було!“ — „Як не було, коли мавш он під язиком?“ А він вийняв, мовить: „На, най тобі буде на розп'яті!“ А Бог мовить: „Най тобі буде на прогнанні!“ І зараз його заляв (И).

В апокрифічній повісти надписуваній іменем Григорія Богослова Сатанайл краде з усякого насіння і засіває його серед раю, а потім просить у Бога благословення на все „що ми посадили“. І Бог провіщає: „Тут буду я і тіло моє, і буде тобі на прогнанні“. І з того дерева виростає хрестне дерево, властиво три стовбури <sup>1)</sup>. Дані про сю тему с. 440 і дд.

З категорій „божого“ і „чортового“ наведу отсі оповідання:

З Богом заспорився Идол. Идол став казати: „Землю, яку ти зробив, таку саму і я произведу, — таку саму зроблю, йно схожу, то й зроблю“ (Наступає історія Сатанайлового пониряння). Идол промовив: „Господи, благослови!“ Поринув на дно моря, набрав землі і виніс її на верх. З тої то землі пішли гори і каміння. Що Бог створив, те рівне, чисте, а вже що Идолове, то саме камінняча, і гори і всякі викрутаси. Так і на всьому, що йно Идол робив. Заспорив Идол ще з Богом: Бог посів овес, то овес, а в Идола, як посів овес, то родиться осот. Бог створив корову, корова так і виходить, а Идол хоче зробити корову, а виходить коза <sup>2)</sup>.

Сатана просив Бога, аби йому дав насіння, аби сіяв для своїх дітей, аби мав чим годувати. А Бог йому дав вівса: „Иди, Сатано, і сій, абиь не забув, як ся називає, абиь казав: „овес, овес, овес!“ Приходить св. Михаїл і каже: „Якого ти йому насіння дав?“ — „Я йому дав вівса“ — „Шкода для нього білого хліба, ліпше було дати осету, піду я і його змилю“. І сів під міст, а він надходить, Сатана. Михаїл крикнув: „Осет!“ А він ішов і сіяв: „Осет, осет, осет!“ І до нині родить колющий осет (Е).

<sup>1)</sup> З серб. рукоп. XVв. вид. Тихонравовим, Отреч. книга I с. 310, українські копії XVII—XVIII в. у Франка Апокр. I с. 15.

<sup>2)</sup> Драгоманов, Малор. пред. с. 15.

В чернигівським варіанті чорта, як він ніс від Бога овес, спудив чоловік, засівши на нього в борозні, і чорт з переляку замість овса посіяв кукуль <sup>1)</sup>.

Як Пан-Біг світ творив, то Біда все за ним ходила і все йому на перекір робила. Пан-Біг сотворив вівцю чоловікові на пожиток, а Біда козу. Пан-Біг пса, щоб чоловікові служив, а Біда вовка, щоб йому шкодив. Пан-Біг поставив церкву, а Біда зараз коло неї корчму. Пан-Біг зробив млин, а Біда фірас (тартак) <sup>2)</sup>.

Той зліпив вовка з глини і гадає: Чекай, зробив Бог чоловіка, а я зроблю вовка, і він чоловіка зість. Дость, зліпив він уже того вовка та й каже: Уставай! Але вовк ні киває ся туди, нема в нім душі. Він його кладе на ноги, так ся коло нього заходить, а далі йде до Бога й каже: Оживи! А Бог каже: йди до нього і кажи: „Устань, вовче, зїдж, дідче“, то він устане“. Пішов він до вовкові та й боїться казати так, як Бог казав, але каже: „Устань, вовче, із'їж боже!“ — так до 3 раз. Але вовк ні гадки. А він притягнув його ід вільсі і виніс туди у вільху і каже: „Устань, вовче, із'їж дідче!“ Та й лиш не встиг виказати, а вовк схопить ся в той мах, шульне ся до йому та й хап його за литку зубами, а то лиш кров поле ся по вільсі. Тому то вільха і до нині червона (Гуц., пор. Чуб. с. 145).

Чорт прийшов до Пан-Бога, бо йому казав: „Чого мя, пане, потрібуєш?“ — „Аби сь мені зробив вовка, аби дрібну худобу ймав і їв“. — „Пане, а як його зробмо?“ — „Возьми дерева і вирубай і витеші такого звіря, як пес Чорт не все послухний був Пану-Богу, але мусів, а він ся за то сердив, що го Пан-Біг з неба шмарив (скинув). І зробив вовка, що дуже великий був, такий як піч. Пан-Біг йому говорить: „Чого таку велич зробив? Обрубай його!“ І він узяв і обтесав довкола, і лиш такого зробив як великий пес. Але з тих трісок, як рубав, так летіли орли і ворони, тоті птахи великі, що їх не потрібно їсти, що ми їх не уживаємо, бо паскудні: бо то від вовка походять. (Етногр. Зб. XII с. 26).

Інакший варіант, уже з затраченнем розділу категорій:

З гніву на Бога видумав Арідник дуже великого вовка, аби ся Бог його напудив. Але Бог прийшов, пообзирав його та й пішов. Як раз проснувся Алей (Ілля), та як уздрів вовка — спудився, бо вовк був страшенно великий. Він став просити Бога, аби вовк був малий. Бог узяв сокиру та став обрубувати вовка. Що упале тріска на землю, то учиниться кінь, корова, поросля. Котра тріска полетіла у вітер, то зробилася з неї птаха. А з маленької трісочки, що полетіла, учинилася муха. А що маціцке упало на землю, то з того зробився червачок. Так зчинилася уся дихання на світі (В).

<sup>1)</sup> Драгоманов, с. 15.

<sup>2)</sup> Етногр. Зб. XXII с. 24.

Перший варіант, розуміється, краще віддає дуалістичну ідею. Західні дуалісти так вірили, що „Бог добрий сотворив всі добрі сотворіння, як ангели, добрі людські душі й тіла, небо і земля, води, огонь і повітря і звірята користні людям, чи в їжу, чи возити, працювати, одягати, і риби, котрі добрі, щоб їсти, а Бог злий сотворив усіх демонів, шкідливих звірят, як вовки, змії, жаби, мухи і всі шкідливі й їдовиті звірята“<sup>1)</sup>.

Нім же Пан-Бог сотворив людей, то сам вівчарив. Вівці слухали Пана-Бога: куди він лиш свисне, туди вони йдуть. А кіз не було ще тоді на світі. Але приходить до Пана-Бога чорт та й каже: „Дай мені, Богоньку, трохи овець, у тебе тільки череда, а у мене і єдної овечки нема!“ Тоді відділив Пан-Бог чортові трохи овець. Прийшло ся чортові переганяти свої вівці з стинища на стинище. Вівці пуджались його і розбігалися перед ним на всі боки. Не міг собі бідний чорт дати ради з ними і розлютився на них дуже: зачав їх имати за хвости й стягати до купи, а що вівці дуже ся рвали, то пообривав та позадирав їм хвости. І так з овець стали кози і тому у них такі короткі та позадирані хвости. Кози—то чортові вівці. Та й уся подоба їх як у чорта: і роги і борода така як у чорта. А пуджалава і уперта коза від того часу, як ся чорта спудила. (Етногр. Зб. XII с. 27).

Інший варіант входить уже в серію божих „мудрувань“.

На початку світу Бог пасушив і Осинавець. Бог пас стрижки (вівці), а він мав кози. Та й зійшлися раз оба заложилися: котрий швидче буде на полудне пускати і здоїть і такий будз (сир) спряче, аби ся ніж уломив, як буде краяти, то той виграв і має собі узяти: як Бог, аби виграв, то має узяти від того кози, а він як виграв, то має узяти собі божі стрижки. Ну, рано повставали і Бог пішов із вівцями, а він із козами, пішли пасти. Бог ходить собі за стрижками: грає собі в сопілку, а той—осина—грає собі в дримбу, сів на скалу, а кози пішли скакати. Тай відтак уже на полудне, хотів Осинавець бути перший, але кози одні у скалі, другі в ємереки повилазили, а він уганяє ся за ними, аж упрів. А то кози—то таки його вигадка, тим вони такі поворотні як він. То кози ходили горі гачугами (ємереками) так як білиці, бо у них на колінах були пазури, а роги були у перед загнені, та й хвіст був довший, так як у вівці задовгий був... Та й він хоче то позганяти, а то ся порозбігало—не може ані руш... Він підбіжить уже та черк її за хвіст і тягне в долину, а коза зопреться пазурами і рогами у гаджугу, а тоді сіп—і роги ся щибнуть, а фіст ся лишить у жмені... То тим тепер нема у кози тих пазурів і роги прості вже, а хвіст короткий, і як позадирав тоді до гори, так і тепер у кози хвіст у гору стерчить.

<sup>1)</sup> Döllinger, Beiträge z. Sektengeschichte II с. 232.

Бог тимчасом пригнав стрижки на полудне, здоїв і спригав будз і поклав, аби стікав. А той уже не міг уганяти ся за козами і зачав плитем (каміннем) метати. Як став метати, то метав до тої міри, що зігнав. Пригнав до кошарі такий, що аж капає з нього, а Бог уже хотів з полудня гонити. Закраїв Бог будза, а ніж лише: пире, уломився. Так Бог виграв заклад. Забрав собі Бог кози, бо така була згода. Але три кози лишилися, ще в скалах, а Бог хотів і те забрати, але він, осина, випросив собі одне козя, то Бог дав. А він засилив собі козя ріжками за черес й імив за задні ноги — те козя, і мецькає його, а козя як завекає всіми голосами, а він каже, що то така гра у нього — що дудки. Відтак узяв і злупив шкіру з того козяти і приробив ті дувалки й жоломийку і бас, та й ходив собі лісами і грав (Гуц.).

Як уже була земля поросла, на ній дерева і трави, — було води лиш тільки, що з моря набігала жилами, та як дощ упав. Триюда поробив собі вівці та кози, та зробив собі скрипку: він вигадав усю музику, лише фльояру (сопілку) та трембіту вигадав Бог. Бог учув се, приходить до нього та дивиться. Арідник питає: „Що дивишся, побратиме?“ — „Дивлюся, розпобратиме, як ти гравш,—я б ту скрипку у тебе взяв“. — „Ні, не візьмеш, я не дам“, каже Арідник. „Не лиш скрипку, але й вівці б узяв“, каже Бог. — „Хиба украдеш, то тобі дарую, а взяти не візьмеш, я не дам“, каже Арідник.

Якось пішов Арідник у ліс з вівцями, сів на вивороті (виверненій смереці), та й грав. Вівці поснули, полягали, та й Арідник уснув. Бог підійшов туди, узяв скрипку, та й вівці, та й пішов геть. Пробудився Арідник, а тут ні скрипки ні овець! Догадався, що Бог йому вкрав, приходить до Бога та й каже: „Чекай, украв ти мені вівці, але я ще таке маю, чого ти мені не вкрадеш!“ — „А що ти маєш?“ питає Бог. — „Кози, каже Триюда. — „Овва, каже Бог, кози' лекше украсти!“ Та й розійшлися. Арідник став лютий на Бога, він зробив собі дудку, забрав кози та й пішов у ліс. Грав на дудці, кілька грав, приперся до вивороті та й задрімав. А Бог прийшов, ухопив дудку, приніс соли та й загулив кози сіллю за' собою. Пробудився Триюда — нема ні дудки, ні кіз. Він до Бога, дивиться, а кози на задвірку їдять в жолоба сіль. Юда ухопив бук, лапнув козу, та й став буком у коліна товкати. Кров почуріла, а він каже: „Нехай у тебе будуть ноги хоч по коліна дідчі“. З того часу від крові у кіз шерсть на колінах жовта, а коза всюди полізе, бо у неї по коліна дідчі ноги. (Б).

Як вже було все дихання на світі, зробив Триюда хату. У тій хаті було геть усе, як має бути, лиш вікон не було: через розколибинку (щілинку) світило трошки сонічко в хату. Арідник узяв міх, вийшов на двір, тай гребе у той міх динни, аби занести в хату, бо там було темно. Приходить Бог та й

питає: „А ти що робиш, розпобратиме?“ — „Ади поклав хату, каже чорт, а не можу днини покласти у хату“. Бог каже: „Пожди, я так зроблю, що в хаті буде днина“. — „Як так зробиш, каже Триюда, я тобі хату дарую“. Бог узяв пилку, перепилив два протеси, поклав два варцаби і зробив рамці. Уходять у хату, а там є днина. Бог каже: „Се буде добре людям“. З того часу в-одно Бог так казав, як що вимудрував у Арідника.

Той каже: „Чекай, коли ти у мене вимудрував сю хату, я зроблю у ній таке, що ти його у мене не вимудруєш“. — „Зроби“, каже Бог, та й пішов. Арідник зробив у хаті віз, та не міг його з неї винести. Приходить Бог, а Арідник упрів, що аж чурить (тече) з нього, а воза винести не годен. Бог питає: „Що ти робиш?“ — „Дай мені спокій“, — каже той, — я зробив добру річ, але не бізую (не можу) винести з хати на двір“. А Бог каже: „Що мені даш? я винесу на двір та й буду їхати“. Арідник каже: „Віз буде твій“. Бог узяв віз, розібрав його дочиста, виніс на двір, склав назад і каже: „Сідай, розпобратиме“. Потяг Бог та й каже: „Видиш, уже їде віз!“

Пішов чорт. На дворі упала зима (сніг). Він змерз, став вигадувати, що тут робити, аби зогріти ся, та й вигадав ватру. Вона була тоді без диму. Приходить Бог, питає: „Що се?“ — „Ватра“, каже той, — „добре грітися!“ — „Щоб ти хотів, каже Бог, аби мені ту ватру дав?“ — „О ні, каже Триюда, не дам! Усе ти у мене вимудрував, або таки украв, а ватри не вимудруєш і не украдеш“. Пішов Бог, улупав з боку губку, висушив на сонці, розколов паличку зі-споду, вложив губку в розколинину, та приходить знов до Триюди. Сів коло ватри та й говорить щось з Арідником. За той час шпуркав Бог в-одно паличкою в наклад, аж губка утлілася в паличці. Тепер встав Бог та й пішов, підпираючись паличкою. Триюда вснув; спав він що спав, а за той час наклав Бог багато дров та позапалював ватри. Той проснувся, схопився, — а у Бога ватра! Пішов до неї й пирснув (плюнув) у ватру, а з неї закурилося. А Бог каже: „Най коли вже палиться, най і закуриться“. Тому тепер у ватрі дим (Б.)

Як уже було зерно на землі, не було чим його молоти. Люде терли зерно руками, камінь до каменя, та з тої муки робили хліб. Та робота дуже їм допекла. Вони приходили до Бога та й питали: „Господи, що робити, аби була мука, аби не терти камінь до каменя?“ А Бог каже: „Щось будем мудрувати, аби укласти млин“. Бог знав, що треба млина, але не умів його скласти. Люде ждали довго на млин, бідкалися дуже, а в тім стали нарікати на Бога. Почув се Ирод та вислав до людей свого явидника, а той каже: „Як ви запишете ся до мене, то вам складу млин“. Дали ся люде згодити, позаписувалися. Явидник пішов у ліс, нарубав дров, зніс у долину та й поклав млин. Але млин не хоче молоти, бо води не було. Бере він

решето, та носить воду з потоку на колесо. Доки принесе, вода вичурить з решета. Носить він так що носить, а млин як не молов так не меле. Іде Бог коло того млина та й питає: „Що ти, розпобратиме, робиш?“ — „Ади, каже, побратиме, поклав млина, та не можу води внести, аби молов“. А Бог каже: „Дай мені млин, я зроблю так, що він буде молоти“. Бачить Юда, що нічого не вдіє, вже й умучився, та й каже: „Бери собі, але я хочу дивитися, як ти води наносиш“. — „Добре, каже Бог, дивися!“ Бог пішов до потоку, загатив його, звернув воду до млинові, а вода побігла, ухопила чорта, понесла через колесо під камінь — де він і досі треться (Гуц. V с. 15).

Як бачимо, одним кінцем сі історії входять в круг т. зв. експлікативних оповідань — пояснень, що звідки взялось: широко розгалужені мотиви їх звязуються з сим суперництвом Бога і чорта. Улюбленою темою середньовічних оповідань була ся теза: чорт мавцує Бога. Свого часу в *Revue des traditions populaires* був видрукуваний довгий реєстр бретонських переказів, де противставлялись гарним божим творам недолугі чортові імітації (напр.: Бог творить коня, чорт осла; Бог бика, чорт папа; Бог курку, чорт ворону; Бог горіх, чорт жолудь, і т. под.). Особливо поширені серед європейських народів легенди про походження від чорта кози і неужиточних рослин <sup>1)</sup>).

Другим кінцем сі оповідання входять в сферу інтернаціональних казок і анекдотів про дурнів, котрі також носять до темної хати світло, міняють користні річі за ка-зна-що, і под. Легендам, де бог обдурює сатану, відповідають казки і оповідання, де дурного чорта обдурює чоловік <sup>2)</sup>. Як я вище зазначив, <sup>3)</sup> сей мотив „перемудровання богом сатани“ не чужий був і офіційній церкві; дуалістичні ж поучення, очевидно, широко використовували вже готові мандрівні, дуже популярні оповідання на сі теми, даючи їм свою закраску. Далі по аналогії се робилось уже автоматично в тім неустаннім процесі прикрашення, поглиблення, модернізування фольклорного матеріалу, в яким він жив і живе ще й досі <sup>4)</sup>).

Перші люде. Сотворінне чоловіка в теперішній традиції не займає уяви особливо: біблійне, космогонічне представлення в значній мірі покрило собою погляди нецерковні. Сліди їх одначе тримаються, і то в ріжних варіантах. Перед усім се

<sup>1)</sup> Деякий матеріал у Денгардта I с. 156 дд.

<sup>2)</sup> Див. деякий матеріал у Денгардта с. 178 дд.; пор. Сумцова, Анекдоти о глупцах.

<sup>3)</sup> с. 406. <sup>4)</sup> Пор. в т. I с. 298.

сотворення людини з якоїсь часточки божого ества. Найбільш оригінальну запись маємо з Гуцульщини:

Коли вже все було на землі, зачав Бог розплоджувати людей. Бог щось робив та мав руку удерту. Бог відорвав ту шкірочку, вона скотилася у трубочку. Бог верг ту шкірочку на землю, вітер повіяв та й кинув тою шкірочкою: вона, що покотиться, то стане більша. Богові було тоді самому, він дав так, що з тої шкірочки, що вже була дуже уросла, зробився Адам. Адам був зразу чистий, в середині нічого не було. Жили вони оба з Богом, ходили по всім світі та гуторили собі. За той час сіпався Триюда ув одно на ланці (див. низче), аже урвався та й вийшов на землю. Якраз був тоді ранок холодний; Адам надряг і зачався трясти. Бог наклав ватру та каже: „Грійся“. Сів Адам коло ватри, гріється. Триюда уздрів ватру та й біжить туди. Дивиться, а коло неї гріється Адам, а він, щез би, обхаркав Адама, як ту ватру (вище с 416). Приходить Бог, а тут Адам нехарний, куриться з нього. Бог узав, перевернув його обризканим у середину, та від того часу чоловік у середині дуже нечистий, з нього куриться як з ватри. (Б).

Друга половина сеї легенди,—що Сатанайл постарався запаскудити сотвореного Богом чоловіка, дуже популярна і у нас, і в тих дуалістичних фінських і урало-алтайських переказах, про котрі була мова вище. Перша половина — про сотворення людини від тіла божого, стоїть у нас одинцем, але досить нагадує іранську космогонію святої книги Бундеген, де Агурамазда творить першого чоловіка з свого поту, або з матерії пересякненої його потім — те що наша стара літопись оповідає про науку білозерських волхвів: Бог мився в мовниці (лазні) і упрівши обтерся віхтем і кинув його на землю; Сатана заспорив з Богом, кому з того віхтя сотворити чоловіка, і диявол сотворив, а Бог вложив в нього душу <sup>1)</sup>. Драгоманов вказав на аналогічне сербське оповідання, де чоловік з кроплі поту, що впала на землю з божого чола — хоч се оповідання не має вже дуалістичної закраски <sup>2)</sup>. Нарешті сюди ж можна приточити поговорку (з Харківщини), що плювати грішно, бо слина се дух божий <sup>3)</sup> — очевидно під сим лежить ідея чогось матеріального, що від Бога перейшло до людського тіла. Правда, в інших варіантах людина плює тим дияволовим харкотинням, що лишилось у неї в середині; але таке мішання Бога і Деміурґа не має в собі нічого незвичайного. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Іпат. с. 124.

<sup>2)</sup> Ор. с. 353

<sup>3)</sup> Етн. Об. XIII (1892) с. 70.

<sup>4)</sup> Ак. Марр дав інтересну вказівку, що біблійний Віг Ягве у Яфетидів має значіння злого духа (Матер. XI с. 29). Се каде світло на згадане мішання понять.



Другий варіант — цілком типовий богомільський, ще до не-давно був звівний тільки в парафразах. Одна у старих етно-графів Марцінковського (Новосельського) і Трусевича з Київського Полісся:

„Побачив диявол, як Бог сотворив чоловіка з глини і оживив його духом своїм—виліпив і собі, але оживити його не міг: коли дмухнув на нього, глина розсипалася“ <sup>1)</sup>.

Друга парафраза в корпусі Чубинського з Поділля: „Сатана все може зробити, але коли тільки Бог дозволить і поблагословить. Приміром Сатана виліпив чоловіка з глини так добре, що Богові лишилось тільки поблагословити і дати йому живу душу“. Дальше не знати, чи належить сюди, чи становить самостійний паралельний варіант: „Коли Сатана виліпив чоловіка, він поставив його сторчака, а потім обплював його скрізь—від того чоловік плює і кашляє“ (І с. 145).

Тепер маємо вже вповні автентичну запись — з Гуцульщини, зроблену Оніщуком: Той „зліпив з землі чоловіка і зачав на нього хикати, плювати, харкати, аби його оживити, а далі телепаз ним, шторцує—не може! Приходить Пан-Біг і питає ся: „А ти що робиш?“—„А, каже, хочу собі зробити также товариша“. А Бог каже: „А де ж ти голен собі товариша зробити!“ Та й казав йому іти від того геть і вивернув того чоловіка—тим що він обхаркав у середину і оживив його і назвав його Адам.

Зіґабен так переповідає богомільську доктрину про сотворення людини: Сатанайл виліпив її й поставив сторчака, і зробивши в собі дух вдмухнув життя—але дух його пройшов через тіло і вийшов в виді змії. Богомільська книга св. Івана дає инший варіант: Сатана сотворив з глини тіла Адама і Єви і велів двом ангелам з другого і третього неба вселитися в тих тілах. Французькі богомили — вальденси на допитах оповідали, що диявол виліпив людину з глини і просив Бога, аби вдмухнув в неї душу, але Бог відрік, що людина зроблена з глини буде сильніша від бога і диявола, і казав зробити його з болота чи намулу, і так диявол зробив, а Бог оживив ту людину. Иншим разом оповідається, що диявол зробив тіло чоловіка і вложив до нього душу, але зараз чоловік підскочив і сказав йому: „Я не твій“ <sup>2)</sup>. Дуалістична доктрина, як бачимо, сама значно ріжнилась в варіантах, заховуючи лише принцип участі Сатанайла в сотворенні людини.

<sup>1)</sup> Lud Ukrainski I. с. 9—10, Трусевич—у Веселовського XI с. 82.

<sup>2)</sup> Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, витяги у Веселовського XX с. 228 дд.

В сій площині лежить і найбільш популярний на Україні третій варіант, що зрештою вповні відповідає популярній дуалістичній космогонії фінсько-алтайській:

Зліпив Біг чоловіка з глини і поставив сохнути, а собаці наказав, щоб стерегла, та сам і пішов. От собака стерегла, змерзла і заснула, а собака тоді гола була—без шерsti. А ішов чорт, побачив чоловіка, розідрав на двоє йому груди, нахаркав туди, зложив як було і поставив. От приходе Бог, вдунув в чоловіка безсмертну душу, а чоловік і захаркав. Бог тоді на собаку: „Як же ти не встерегла?“—„А я, каже, Боже, змерзла та заснула; а дай мені шерsti, то тоді я вірно стерегтиму“. Тоді Бог взяв і дав їй шерсть, а чоловік так і оставсь на віки з харкотиннем. (Харківщина, Драг. с. І).

Варіант з Полудневої Київщини: Чоловіка Бог зробив з землі, а жінку з тіста, та й поставив їх проти сонечка, щоб то, бачите, висохли. А Михайлу загадав стерегти. От Михайл стеріг, стеріг та якось задивився на щось, а собака прибігт а й з'їв жінку. Уложив Бог душу в чоловіка, та взяв у нього одну кісточку з ребра, та й зробив йому вже вдруге жінку (Чуб. І. 145).

З Київського Полісся: Бог сотворив Адама з тіста пшеничного та й поставив на сонці, щоб висох, а собака взяла та й з'їла. От тоді Бог виліпив із глини: вдихнув в його ангельську душу, та дав йому рогове тіло, щоб ніколи не згнило і не боялось холоду (там же).

Ще варіант з Гуцульщини до попереднього (с. 391): Як була земля, то Господь тоді вже сам сотворив царство для себе, щоб трон мав без нього (Сатанаїла себто). У тім царстві зробив для себе чоловіка, Адама. Як зробив його з глини, так Ирод на нього плюнув, а Бог тоді перевернув його тим опльованим до середини, і з того тепер кожний чоловік в середині має болу (слабість)—Гуцул. с. 8.

З Бойківщини: Бог узяв і сотворив Адама і десь там до чогось припер. Але він, пек йому, прибіг, увидів і подюгав пальцем, і днесь через то на чоловіці віспа є. І дихнув Бог духом на Адама, і оживив ся (И).

Вчинок Сатанаїла так мотивується: Сотворив Біг чоловіка з землі, й пустив його по світу. Перший чоловік був дуже гарний, а диявол непоказний. Він завидував його красі, і підстерігши підійшов і облював. Бог пожалував, і всю слину, що була на чоловіку, вложив до середини (Чуб. 145).

Сатана, побачивши тіло чоловіка, прекрасне і чисте, засумував, а подумавши взяв і облював його. „Що ж доброго ти наробив?“ докорив йому Біг.—А на що ж ти його сотворив такого хорошого? бувши таким, він і не згадав, що я єсть на світі. А так колись і мене згадає.

Як бачимо, легенда розповсюджена по цілій Україні <sup>1)</sup>, а різні варіанти її знаходять собі паралелі в дуалістичній традиції, книжній і в устній, в вище зачеркненим районі.

В апокрифічній повісті про сотворення Адама, звісній в записи XVII в., коли Бог виліпивши Адама, пішов брати йому очі від сонця, Сатана скористав з цього і обплював його всякою нечистю. Бог його обчистив і з тої нечисти зробив собаку; лишив її стерегти тіло, а сам пішов щоб принести з горнього Єрусалиму дихання Адамові. Сатана прийшов вдруге, але що собака не допустила його, він здалека палицею поколов Адамово тіло і вложив до нього 70 недугів <sup>2)</sup>.

У волзьких Черемісів оповідається, що поки добрий Юма ходив за душею для чоловіка, лишивши сторожем при тілі собаку, злий Кереметь напустив холоду і спокусив собаку обіцянкою дати їй шубу; вона допустила його до тіла, і Кереметь обплював його; Юма, не мігши відчистити тіла, вивернув його на виворіть. Мордва оповідає, що перший чоловік мав з початку шкіру тверду як ріг; демон, спокусивши собаку, прийшов у рай і обплював чоловіка, крім кінців пальців, де зісталися останки давнішого рогу, і т. д. <sup>3)</sup>

Се пояснення, відки у чоловіка нігті на пальцях, дуже розповсюджене на Україні і по за Україною <sup>4)</sup>. В доповнення до попереднього („рогове тіло“) наведу ще отсі варіанти:

Адам і Єва живучи в раю не мали ніякої жури. „Навіть тіло таке було, як тепер ноготь, — то все таке було, не треба було ні вбиратися, ані чого. І тепер ніхто не змерзне в ноготь (И).“

Перший чоловік нім согрівив, був на цілім тілі покритий таким рогом, як ми на нігтях маємо. Не потребував він ані одєжини, ані чобіт. А як согрівив, то зараз той ріг зліз з нього і лиш на пам'ятку, що він був колись вкритий, лишилося потрошки того рогу на кінцях пальців (Калушина. Етн. Зб. XII с. 21).

Яка то кожана одєжа на Адамові була? Сяка як на нігтях, на пальцях та на ногах. То на знак нам обстала (Закарпате, Берегська стол., Етн. Зб. III с. 1—2).

<sup>1)</sup> Підношу се, що Драгоманов в цитованій студії, вважаючи на більшу подібність до великоруських і фінських оповідань записи харківської (собака-сторож), правобічні варіанти вважав „атрофованими“, і настоював на поширенню легенди з півночі на полудень. Але, як бачимо, українські варіанти дають дуже різномірний комплекс мотивів, часом подібних до північних, другим разом — до західно-полудневих.

<sup>2)</sup> Пыпинъ, Ложныя книги рус. старины. с. 12.

<sup>3)</sup> У Веселовского с. 6, 12 й ин.

<sup>4)</sup> Паралелі у Денгардта I с. 226.

Легенда про першого чоловіка і собаку має також свій сатиричний варіант не позбавлений інтересу:

Як творив Господь різні народи, зробив Москалів, Французів, Татар, Ногайців; треба ще Поляка—хвативсь, аж глини нема. От він узяв та з тіста і зіпнив, та й поставив усіх сохнуть рядком, а сам пішов. Біжить собака нюх одного—глина, нюх другого—глина, нюхнула Поляка, аж хліб. Вона його й з'їла. Приходить Господь, духнув—пішов Москаль, духнув—пішов Француз. Всі народи пішли, а Поляка нема. Де Поляк? Собака з'їла. Пішов Господь та на мосту і дігнав. Як вхопить її за уха, як ударить об міст—вискочив пан Мостевийський, як ударить об землю пан Земницький, як вчеше Татарина по брюху—вискочив пан Брюховецький, та й пішли (Драг. 194).

Мені довелось чути трохи відмінний варіант з Київщини: Бог почав бити собаку, а вона наробила з переляку, попаде на березу буде Березовський, попаде на берест—буде Берестовський, і т. д. Подібний текст публікований і з Галичини <sup>1)</sup>. Анальогічне оповідання записане у Литовців: Бог виліпив свого чоловіка з глини і від нього пішли мужики, а чорт зробив свого з тіста, і собака його з'їла; чорт ухопив її за хвіст, і собака з переляку наробила—з того пішли пани <sup>2)</sup>.

Сотворення жінки найчастіше оповідається в біблійній, ягвістичній формі (з ребра Адамового), але з деякими варіантами дуже інтересними. Пічну з народної етимології імени Єва, Іва, однакового в народній вимові з іменем дерева (іва, ева):

Раз ліг Адам спати. Бог узяв галузку іви (верби) та й поклав коло нього, а занім Адам проснувся, стала вже з тої галузки жінка Іва. Другі приповідають, що Бог виймив ребро Адамові, та й з сього стала жінка Іва. Може й так. (Б).

Не виключене, що під сею народною етимологією лежить легенда про сотворення Єви з рослини, до котрої зараз перейдемо. Перед тим лиш одмітимо в попереднє наведених оповіданнях варіант, що перша жінка так само як і перший чоловік, були виліплені з тіста, але були з'їдені собакою, і тоді Бог виліпив нового Адама з землі і з ребра його сотворив Єву (два тексти вище с. 420).

Коли вважати сей варіант серйозним, а не анекдотичним, то треба, очевидно, розуміти так, що собака ся була послана чортом, щоб знищити боже діло,—хоч сього записані тексти й не кажуть уже.

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XII с. 24.

<sup>2)</sup> Етногр. Об. VI с. 139.

Наведений варіант з Київського Полісся в своїм продовженні розповідає, після сотворення нового Адама з глини, в роговому тілі, таке:

Тоді взяв Бог та послав на Адама сон; та як заснув Адам, то Бог узяв та з рожі сотворив жінку, та й положив її коло Адама. А Адам прокинувся (побачив), що жінка не така як він, та й каже Богу: „Я не хочу жінки з цвіту! аби мені така жінка як і я!“ От тоді Бог узяв та навів на Адама ще більший сон. Та як заснув Адам, то Бог узяв та вийняв з нього одно ребро та сотворив з того ребра Єву, та й положив біля Адама. Адам прокинувся та побачив, що його жінка стала як і він, та й узяв її собі. Тоді Бог і питається Адама: „А що, котру ти тепер лучче уподобаєш, чи ту що з цвіту, чи ту що з твого ребра?“ А Адам каже: „Уже ж певно мені лучче нехай тая що з мого ребра.“ А Бог: „Ну а мені здається, що тая що з цвіту! Я її дам синові своєму за матір!“ Та взяв Бог тую жінку що з цвіту та й одіслав на небо <sup>1)</sup>).

Сей прецікавий варіант здається і досі стоїть одинцем у словянським фольклорі. Веселовський вказав йому паралелі в західно-європейській легенді. Старо-французька поема „про зачатє“ згадує про „роман“, в котрім Анна, мати Богородиці була зачата від цвіту. В иншій французькій поемі XII в. від цвіту хреетного дерева, понюхавши його, заваготіла донька Авраама, і від того родивсь „імператор Франції“, у которого знов таки чудесним способом, з соку овочу, родилась св. Анна, мати Богородиці <sup>2)</sup>. Сі варіанти натякають на існування в європейській легенді оповідання, де Богородиця дійсно походила „з цвіту“. Український варіант показує, що ся чудесно зроджена жінка призначалась з початку на жінку Адамові, але він сам будучи більш грубого походження — сотворений з глини, забажав собі пари теж більш грубої, і „жінка з цвіту“ була призначена на „другу Єву“, як її величає церква, Діву Марію — котрій призначається вигладити гріх першої Єви.

Драгоманов, не прийнявши сеї паралелі, вказав иншу, дуалістів-Єзидів, в їх космогонії, про котру була вже мова вище (с. 372):

Бог з своїми товаришами Мальк-Таусом (що відповідає Сатанайлові) і шейк-Сінном, що жив в рожевім куці, сотворив небо і землю, та й пекло, і рішив сотворити також чоловіка і доручив шейк-Сіннові воплотитися в нім; той спочатку відмо-

<sup>1)</sup> Чуб. I. 145, коротше Nowosielski II. 5.

<sup>2)</sup> Рецензія Веселовського на „Труди“ Чубинського, в Записках Академії Наук, т. 37, с. 179 дд., потім в Разысканіяхъ XX с. 418.

вивсь, далі згодивсь, і Бог змішавши тісто з чотирьох елементів: вогню, води, повітря і землі, зробив з нього статую, і шейк-Сінн вийшов до неї. З останків того ж тіста Бог сотворив Єву, котру Адам зараз же обняв <sup>1)</sup>).

Я вважаю, навпаки, сю другу аналогію менш виразною ніж першу, вказану Веселовским. Але в кождім разі се безсумнівно, що мотив про уродження жінки з цвіту, взагалі досить розповсюджений в світовім фольклорі, існував і в християнській легенді, не тільки у нас, але і на заході.

Антитезу до сеї поетичної легенди становлять женоненависницькі, сатиричні варіанти, дуже розповсюджені в світовім фольклорі і у нас. Найбільш скромний переносить на Єву історію першого чоловіка з'їденого собакою; ми вже знаємо його:

Чоловіка Бог зробив із землі, а жінку із тіста та й поставив їх проти сонечка, щоб висохли, а Михаїлу загадав стерегти. От Михаїл стеріг, стеріг, да якось задивився на щось, а собака прибіг та й з'їв жінку. Вложив Бог душу у чоловіка та взяв у його одну кістку з ребра та й зробив йому вже вдруге жінку (Канівщина, Чуб. I. 145) <sup>2)</sup>).

Сеї варіант стоїть одинцем, натомість більш ідовите оповідання про сотворення жінки з собачого хвоста має величезну світову рідню:

Коли Бог виїняв Адамові ребро і положив його коло себе, а сам став залатувати діру в його грудях, пес занюхав і вхопив ребро і пустивсь з ним навіти. Бог ухопив його за хвіст, але так нещасливо потяг, що хвіст лишивсь у його в руках, а пес з ребром утік. Бог зробив тоді Єву з собачого хвоста, тому у жінки таке довге волосся, як собачий хвіст" (Галичина, Етн. Зб. XII с. 24).

Подібні оповідання існують у Румунів, Мадяр, Німців в старих збірках анекдотів і в устнім обороті. У Болгар теж єсть подібне оповідання, тільки складніше: краде Адамово ребро чорт у ангела, котрому Бог доручив взяти ребро у Адама; замість Адамового ребра ангел приніс чортів хвіст, відірваний ангелом, підчас коли він силкувався витягти чорта з нори, і через недогляд з нього сотворено Єву <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Ор. сс. 310, 313, 354.

<sup>2)</sup> Денгардт, збираючи варіанти оповідань про сотворення Єви (I с. 144 дд), висловлює здогад, що в сих наших оповіданнях про сотворення Єви вдруге може відбилось звичне талмудичне оповідання про першу Адамову жінку Ліліт і другу -- Єву (с. 116).

<sup>3)</sup> Сборникъ за нар. умотвор. IX. 3. с. 155.

Мусить у нас десь бути також варіант, де жінка твориться з Адамового хвоста. Досі, правда, звісний тільки білоруський текст (коли Бог творив Адама, сотворив з хвостом, потім роздумавсь і пославши на Адама сон, відтяв його і з того вийшла Єва) <sup>1)</sup>. Але судячи з того, що таке оповідання єсть у Німців і у Англійців, і вказується його юдаїстичне походження (в деяких текстах Біблії „ребро“ було замінене „хвостом“) <sup>2)</sup>, я певний, що воно існувало і у нас.

Фрезер в останнім своїм обслідуванні біблійних оповідань з фолкльорного становища <sup>3)</sup> справедливо завважає, що з двох оповідань про сотворення чоловіка і жінки, скомбінованих в нинішнім біблійнім тексті, старше — ягвістичне і більш фолкльорне в порівнянні з пізнішим, священничим, виявляє явну тенденцію „женоненавистницьку“, як він її називав. Сотворення жінки після всіх інших сотворінь, з чоловічого ребра виявляє ясно се презирливе і глузливе трактування сеї теми в старім передне-азійським фолкльорі, звідки воно зачерпнене і в котрім далі розроблялося з сього становища, даючи різні відгомони в книжності і фолкльорі європейським <sup>4)</sup>.

**Боротьба з злим елементом. Змієборство.** Як я вже зазначив, війною Сатанаїла з Богом, описаною вище, не вичерпується тема боротьби Доброго і Злого, дуже популярна у нас і трактована з великим замишуванням, за поміччю мотивів біблійно-юдаїстичних, християнсько-апокрифічних і дуалістичних, комбінованих з елементами свійської космогонії від віків і до нині. Не маючи претенсії вичерпувати всіх варіантів сеї теми ані зводити їх в систему — котра, як що й була коли-небудь, то в кождім разі дуже утерпіла в сім неустаннім відтворюванню, я зазначу лиш деякі характеристичні варіанти.

Бог, погромивши Сатанаїла, посилав арх. Михаїла, чи котрогось святого відібрати від нього його ризу, „силу“ або його „корону“, котру він дістав в часах своєї світлості, як знак і

<sup>1)</sup> Federowski Lud Białoruski I с. 781.    <sup>2)</sup> У Денгардта I с. 122.

<sup>3)</sup> Folk-lore in the Old Testament, I с. 5. Деякі мої замітки до сеї книги в „Україні“ 1925. кн. IV.

<sup>4)</sup> Ак. Марр висловив здогад, що в історії сотворення жінки з чоловічого ребра маємо т. зв. етимологічний міт, тому що в „яфетитській мові“, як він називає старі передне-азійські мови те саме слово значить ребро (бік) і жінку (або дівчину). — Матеріали по яфетич. языкознанию XI, Яфетический Кавказъ с. 29.

прикмету своєї власти. Про сю „ризу“ його, що, видно, мала своє значіння в богомільській легенді, згадує Зіґабен, а „книга св. Іоана“ оповідає як Сатанаїл, творячи свою вселенну, „взяв корону ангела, що був на водах, і з половини її зробив світло місячне, а з другої світло сонічне, і з каміння її зробив звізди“. Грецька апокрифічна повість, знайдена в однім пізнім париж. збірнику, говорить, що Сатанаїл, спадаючи з неба, забрав з собою „знак вищого звання“ <sup>1)</sup>. Цікава перерібка легенди про відібрання від нього корони одмічена в сербським фольклорі — в пісні про Івана і царя Дукліяна. В іранських легендах про Джемшіда виступає „свята сила“: коли він соґрішив, нею заволодів демон Іма і тричі поринав в море, щоб її сховати, але Наома догонив і відібрав її від неї <sup>2)</sup>. Відбирання від Злого ріжних цінних річей, утікання з ними і погоня (що й тут кінчиться часом тим, що Злий уривав собі тільки щось з ноги утікача) — мотив доволі популярний в арійських (індо-іранських легендах) <sup>3)</sup>. Тепер наведемо свійські:

Чернігівський варіант (з Новгород-сіверського повіту): Раз якось диявол украв у Господа Бога небесну силу і збудував собі кришталеве небо (небесна сила допомгла йому будувати) та став жити на небі. Ото й каже Господь Бог архангелові Михаїлові: „Як би то нам відібрати у нечистого духа небесну силу“. А Михаїл і відповідає: „Піду я спробую вкрасти її!“ Господь Бог дав дозвіл Михаїлу і він пішов. Приходить до диявола та й каже: „Чи знаєш ти ширину світу і глибину моря?“ Ширину світу знав диявол, і висоту його знав, але на сей раз і забув: уже так йому Господь Бог зробив на той час. Ото й поліз диявол у море міряти глибину його. Міряє диявол море, а того й не знає, що Господь Бог уже заморозив воду. Хотів диявол виринути, дивиться — лід не пускає. Довго він мучився, поки розбив лід, виліз з моря, а Михаїл уже високо, так що ледве його видно. Пустився диявол доганяти. Михаїл уже зовсім близько до неба, а диявол ось-ось догонить його. Тоді Господь Бог і каже Михаїлові: „Бий його небесною силою!“ Михаїл ударив і диявол розсипався на дрібні бризки: сорок діб ішов дощ“ <sup>4)</sup>.

Варіант, записаний в Київі від селянина, який багато мандрував від Бесарабії до Кубани, оповідає се з деякими інтересними відмінами: Бог жив „на першім небі“ з двома при-

<sup>1)</sup> В заґад. статейці Мочульського.

<sup>2)</sup> Витяги у Веселовського с. 35—6, 79—84, Драгоманова с. 347.

<sup>3)</sup> У Денгардта I с. 140—1.

<sup>4)</sup> Етногр. Зб. т. XIII с. 523.



служниками „Мішкою і Грішкою“, котрі потім стали архангелами Михаїлом і Гавріїлом. Сатанаїл у всім перешкоджав Богові, і тому Бог задумав відібрати у нього його „ризу, у котрій вся сила сиділа“. Він заспорив з Сатанаїлом, що той не дістане дна морського. Сатанаїл пірнув, а Бог післав Мішку заморозити воду, Грішка-ж тим часом забрав Сатанаїлову ризу, котру він лишив на березі (Далі та сама історія, що й вище, з тим додатком, що в тій ризи Ісус Христос потім мучився на хресті)<sup>1)</sup>.

Наведу ще варіант закарпатський, марамароський, головне за для його початку: „Луцифер світоносний сильний був над усі ангели, а мав він шість крил, був шестикрилий. І каже Богу небесному, що годен бути вищий від Бога і піднесе свій престол вище од божого. І каже святий Михаїл: „Луцифер світоносний вище свій престіл підніс від вашого!“. І каже сам Господь Бог: „Иди, Михаїле святий, та побіди його“. — „Я, Господи, не годен, бо він сильний від мене“. — „Иди, Михаїле, й іми його престол лише за одну лабу“. І прийшов Михаїл, і дав Господь йому свої сили безплотні, і упав із престолом Луцифер коло моря і побіджений став чорний як другі чорти пекельні. І каже святий Михаїл: „Господи, які ризи красні поніс“. І каже сам Господь Бог: „Иди, Михаїле, за тими ризами і винесеш їх назад“ (із землі — як упав на землю Луцифер). І приходять Михаїл на землю і стає коло Луцифера світоносного, і каже Луцифер: „Що я такий побіджений став, Михаїле? та й ми собі такі поїташі були!“ І каже святий Михаїл: „Иди Луцифере, у Чорне море і там ся умиєш, і не будеш побіджений, такий чорний“. І хоче Луцифер скочити в море в золотих, красних ризах. Михаїл святий каже: „Зверж ризи, бо побідиш“ (замажеш). Він зверг, а Михаїл святий вхопив і поніс на небеса гори. (Далі, як в попередніх,—Етн. Зб. III с. 3).

Подільська космогонія записана Беньковским (Ж) предметом сих заходів називає корону Сатанаїла. „Сатанаїл як проклятий і скинутий на землю зачав ходити з своїми слугами по землі і добрим людям зло чинити, а Бог на небі на місце Сатанаїла поробив собі других дуже багатьох гарненьких хлопчиків і назвав їх анголями. З сих анголів він найлучче любив одного і дав йому імя „Миха“. І цьому Михові велів слідити за Сатанаїлом і як можна стараться не давати йому робить людям зло. От і зачав Миха слідити за Сатанаїлом. Слідив він, слідив, але це йому мало вдавалось, бо Сатанаїл мав 6 крил, Миха тільки два, і через те Сатанаїл утікав. Тоді Миха пожалувався Богові, що він з Сатанаїлом не може нічого зробити, бо Сатанаїл, мавши 6 крил, тоді як у нього, Михи, тільки два швидче від нього літає, і через те він не може за ним слідити. А также Миха зачав просити Бога, щоб Бог відібрав від Сатана-

<sup>1)</sup> Киевская Старина 1887. V с. 196.

їла подаровану йому корону і дав йому. Бог Михові на це і каже: „Йди бо лишень ти на землю, знайди Сатанаїла, подружися з ним і поклич його в глибоке море купатися, і як будете купатися, зложися, хто довше буде сидіти під водою, і як за третім разом Сатанаїл пірне, ти йди скоро на берег, бери Сатанаїлову корону і тікай на небо, а я тим часом заморожу море, то зним Сатанаїл з-під льоду вирветься, то ти з короною втічеш. Миха так і зробив, як йому Бог велів.

„Сатанаїл сидів під водою доки міг, але вже дальше не змоготу. Він догори — ага щось не так, лід не пускає вийти! Він тоді знов спустився на дно, як уперся ногами, як підскачав і вдарив в лід головою, то лід на тім місці, де він вдарив в нього головою, тріщить, потріскав, та не ломиться. Він втретє як вдарив, то аж наверх з-під льоду вискочив, дивиться — Миха вже на середині дороги між небом і землею, втікає з його короною. Сатанаїл за ним, давай доганяти, і як у нього було 6 крил, а в Миха всього 2, то він швидче летів ніж Миха і став його доганяти. От Сатанаїл вже недалеко, недалеко, от-от дожене Миху, але тут як раз показавсь на небі Бог і кинув Михові огню шаблюку, сказавши: „На, боронися!“ Миха хоп за шаблюку, а Сатанаїл вже коло нього, хоче видерти корону. Тоді Миха махнув шаблюкою і зразу відрубав у Сатанаїла з одного боку три крила, а сам дальше втікати. А Сатанаїл як підстреляний, з одрубаними крилами так каменем і полетів на-низ та й упав на землю.

„Тоді Бог від імени Сатанаїлового відірвав слово: „іл“ і вчипив то слово до імени ангела свого Миха, через те Сатанаїла стали звати прямо Сатана, а Миха Михайл“.

Легенда про зміну імени була популярна у богомилів; Зіґа-бен згадує оповідання царгородських богомилів про те, як Христос, посадивши Сатану в Тартарі на тяжкий ланцюх, відібрав йому ангельське ім'я, що кінчилось на іл, і так з Сатанаїла він став просто Сатаною. Пізніша редакція сього апокрифа, знайдена в рукописах Соловецької бібліотеки, оповідає сей епізод в звязку з першим упадком Сатани, і закінчує його передачею нароста іл ангелам і архангелам, спеціально Михайлові, що перед тим звався просто Міхе <sup>1)</sup>. Епізод сей таким чином мандрує через усю серію оповідань, звязаних з боротьбою Сатанаїла з Богом від першого повстання і до побіди Христа над Сатаною, як і наші мотиви. Але перше ніж перейти до сих дальших її етапів, я ще хочу навести кілька цікавих відмін сього відбирання скарбів у Злого.

В варіанті з Гуцульщини, записанім Оніщуком, порученне дістає і виконує святий Петро: Сатанаїл краде ризи у Бога,

<sup>1)</sup> Див. у Соколова. Матеріали с. 138.

коли той відігнав його від себе; Бог наказує йому вийти в приязнь з Сатанайлом: наговорити йому, що Бог його теж відігнав, а потім „відокрасти“ ризи. Петро так зробив і став товаришити з Сатанайлом. Той закликав його іти разом на море, щоб знайти в нім такий камінь, „що дістанемо ся до неба“, і зібравсь поринати за ним, тільки наперед казав Петрові заборознитись, що не вкраде його риз. Петро три рази заборознився, а коли Сатанайл пірнув, заморозив воду своїм духом, узяв ризи й утік (с. 67).

В варіанті херсонським у Сатанайла відбирають грим: „Давно, давно, ще як тільки земля заснувалася, Бог дружив з чортом. Чорт мав у своїх руках грим, а Бог небо. Чорт з своїм громом богацько шкоди робив усім, от Бог і задумав одняти у нього грим. Для цього зійшов на землю і ходє. А у чорта землі не було, він по воді плавав у піні. От чорт і каже Богові: „Научи мене посіять собі землі так, як ти собі посівав“. Бог каже: „Добре, лїзь у море, достань з дна у жменю землі, і як будеш випливать, то держи кріпко, а то вода виміє; ту землю, що останеться хоть за нігтями, посій по воді, то буде у тебе земля. Бог це сказав і пішов на небо; чорт положив свій грим коло берега на каміні, а сам пірнув у воду. Тоді Бог каже архангелу Гавриїлу: „Біжи, візьми у чорта грим, бо лежить на нашій землі“... Архангел полетів і засів за каменем. Чорт, як перший раз пірнув, то не дійшов до дна, а вернувся подивитися, чи не взяв хто його грому“. Слідє звїсна історія, як архангел бере і тікає з чортовим добром.—Чорт „от-от нажене, уже за ногу хватає і вирвав кусочок м'яса: од того тепер у людей на носі з одного боку виїмка“. „Бог каже архангелові: „Візьми та його громом його і стрільай“. Ангел як повернувся, як стрільнув, так крила й осмалив чортові (через се чорти тепер слабо літають). Чорт упав на землю, а ангел полетів на небо і вручив грим проку Іллі <sup>1)</sup>.

В Буковинським варіанті се виконувє Ілля: Як Бог творив світ, він сотворив блискавицю і грим і віддав їх чортові. Але той зле вживав їх і Бог послав такий мороз, що вода замерзла на 24 сяжні; чорт спав під тим ледом, а Бог намовив святого Іллю вкрасти йому блискавку і грим. Ілля се зробив і став з добичею підійматися на небо. Але чорт збудивсь, прогриз лід, вхопив святого Іллю за ноги і став стягати. Борюкаючись чорт дуже натовмивсь і де він при тім ногами сильно тупав, там стали долини. Але Ілля таки переміг і таки приніс блискавицю і грим на небо <sup>2)</sup>.

Сліди популярної в світовім фольклорі теми про викраденне огню заховалися найбільше в експлікативних оповіданнях

<sup>1)</sup> Херсонщина, збірник Ястребова; варто мати на увазі, що на сій території була сербська колонізація XVIII в.

<sup>2)</sup> Urquell I 16—у Девгардта I с. 139.

про те, звідки взявся огонь у кремені. При тім плутаються мотиви святого, небесного походження огню, що відбиваються в різних обрядах і оповіданнях, і божих мудрувань, котрими огонь вимудровується від його винахідника-чорта:

Чорт розклав огонь та й стереже його — се він видумав огонь. От Бог і послав архангела Гавриїла і дав йому залізну палку. Прийшов архангел Гавриїл і почав з чортом балакати, а сам кінець залізної палки засунув в огонь; як той кінець добре нагрівся, Гавриїл давай утікати, чорт за ним — от-от дожене. А Бог і каже: Кидай палку! Архангел і кинув, искри і полетіли: палка ударила об камінь. От з того часу люди і знають, як добувати огонь <sup>1)</sup>.

Текст опублікований свого часу пок. Ф. К. Вовком, не вважаючи на свою очевидно „облітературеність“, цікавий тим, що чорт тут відбирає огонь у людей, а Бог посилав Петра вкрасти у нього трохи того огню для людей:

Чекайте, думав чорт—коли я вам огонь заберу, будете мені кланятись! Наклав всякого палива, запалив та й став наоколо огню ходити та пильнувати й тих, що хотіли хоч би люльку закурити. Люде ляментували й ломали руки та благали Бога, щоб тому нещастю кінець зробив. Тоді Бог покликав Петра й сказав йому: „Петре мій любий, чи не можеш ти вкрасти хоч трошки огню від чорта? і т. д. <sup>2)</sup>“.

Переходимо тепер до другого широко розгалуженого цілком оповідань про те, як Бог заковав Сатану, що задумував його взяти в лапку. Подібно як й інші мотиви сеї боротьби, ся серія оповідань також часом переноситься в історію Христового сходження в Ад і визволення відти праотців, але так само часто зв'язується з боротьбою і повстанням Сатанайла на початку світу і тут комбінується з різними божими „мудруваннями“:

З того часу (як Бог повимудровував від нього всякі його винаходи) розлютився Триюда дуже на Бога, та зі злости хотів позбавити Бога. Він вигадав млин, але такий, що треба було ногою кивати валок, аби зерно йшло з коритця у камінь та мололося на муку. Коло того валка зробив він капкан, бо хотів, аби Бог, як прийде кивати ногою валок, упав у той капкан, а Триюда (б) його заланцював. Але Бог мудрий! Каже до нього: „Іди ти перший, а я потому прийду, як буду видіти, як ти то робиш“. Лише зачав Триюда ногою кивати, але так що не докивавсь (не торкався) капкана, кинув Бог камінцем, вцілів у капкан, зрушив його, а капкан імів Триюду. Капкан був зроблений з заліза, воно було зпершу таке м'яке, як гріте, — як

<sup>1)</sup> Чубинський I с. 45—6, пор. Етн. Зб. XII с. 73.

<sup>2)</sup> Revue des traditions populaires X с. 6.

дріть відпущена. Але Бог зараз подув на нього і воно застило, та й з того часу і тепер воно таке є. Від тоді прикований Арідник, лиш десь колись уривався. Він почав торгатися, а земля була тонка та й з того завалилася. Арідник потяг млин на тридев'яту землю, у пекло. — Земля стоїть на морі, а в тім морі є друга земля, відтак знову море, а потім знов земля: се вже земля Арідникова, пекло, туди він потяг млин (Б).

Не міг Сатана вийти з Богом на лад. На кінець пішов до коваля, казав, аби поробили ланцюхи з усякими заціпками, і привіс до Бога і казав: „Уберися в той ланцюх, будемо пробувати, хто буде сильніший: хто його урве, я чи ти“. — „Уберися сам, Сатано, бо я не знаю як, а як я буду видіти, як на тобі стоїть, то я ся уберу“. А як ся Сатана убрав, казав Бог: „Стій, Сатано, упнений, доки світа і сонця“ (Е).

Сатана-Ирод робив на Бога такі ланці, що аби його замкнув. А ті ланці він робив сім років, і такі то ланці, що як за одну гачку потягнеш, всі замкнуться. І так він ті ланці уробив та й у середині ланців крісло залізне зробив. А він гадав, що Бога здурить, та й Бог сяде в то крісло, аби він замкнув Бога. Та й каже до Бога: „Ей, побратимку, ходи сюди!“ А Бог прийшов. Але Бог знав всі його гадки. А він тоді каже до Бога: „А ну сядьте ви у се крісло, чи добре у нім сидіти?“ А Бог каже: „А ну, сядь ти, най я вижу, як тобі буде панувати“. А Сатана гадав, що Бог не знає, як його замкнути, та й сів. А Бог не кивав нічого за ланці, лиш сказав: „Замкніть ся ланці!“ А ланці нараз замкнули. А Сатана-Ирод заплакав, так як він забутив, та каже: „Як бих я урвав, то я би штрикнув (скочив) на землю, то землю провалив би до самого моря; а як би штрикнув на небо, то бих небо провалив!“ А Бог каже: „А видиш, ти хотів мене замкнути, а то тебе я замкнув!“ Тим стало пекло невгасиме. А він тоді каже: „Господи, коли ти мене відси пустиш?“ А Бог каже: „При кінці світа, Ироде, Сатано проклята!“ (Гуц. 11).

(По тім як Михаїл відібрав у нього ризи) чорт каже Богові: „Ходім, побрати(ме) ід моїй хаті!“ А Бог каже: „Ідім, розпобрати(ме)!“ Прийшли вони ід тій хаті, а чорт: „А ну, іди, побрати(ме), у хату“. А Бог каже: „Іди ти, розпобрати(ме)!“ А чорт увійшов у хату, Бог поблагословив, а то двері лиш заперлися. Тоді чорт як потрясе ся, і заревів — то стали гори і долини! І чорт каже: „Коли я, Господи, відси вийду?“ А Бог каже: „Коли діти не будуть по боханці ходити і як смерека не буде зеленіти, тоді ти вийдеш відси!“ А відтак Бог скинув ангелів до пекла, котрі звуться дияволами. (Етн. Зб. XII с. 4).

Сатана силкується всякими способами увільнитися з тих кайданів, але сила божа уневажнює сі його зусилля:

Осиновець прикований на кінці світа до двох стовпів, він їх гризе, і як перегризе, то буде кінець світу. Вони такі грубі,

що від коли світ настав то він їх гризе, а тільки половину переґриз (Етн. Мат. XI с. 70).

Сатана поставив двох чортів, аби перерізали ланцюх пилюю та його випустили. Як місяць старий (скінчиться), то вони вже настільки переріжуть, що тільки трохи тримається. А як настане місяць новий, то й ланцюх новий—так не можуть його перерізати ніколи. Ріжуть його цілий рік і так переріжуть за цілий рік, що мало що тримається, а як настане новий рік—ланцюх ще грубший ніж був (сі паралельні варіанти часом сполучуються разом) <sup>1)</sup>.

Звичайно говорять, що переґризені чи наднищені ланцюхи відновлюються на великдень або на різдво:

На святий вечір (різдвяний) обвивають ланцюхом наоколо двох коників столу, де сідають їсти вечерю. Бо змії прикований на ланцюху і гризе, і вже б урвався, але як на святий вечір перед вечерею ґазда принесе ланцюх до хати і обвіє довколо столиня, то і ланцюх на лихім зцілиться, стане як новий, і змії знову мусить гризти до нового святого вечера <sup>2)</sup>.

Як Люципер сів (при приході Христа до пекла), то сам злапався в ланцюхи; від того часу що року пилюють злі духи, щоб його увільнити. Але на сам великдень, на резурекції заливає ся то, що злі духи випилювали. А як вони перепилюють ті ланцюхи, тоді має ся породити жидівський Месія.

Він (Сатана) гризе (ланцюхи) та мислить, що ся відгризе, та й все гризе, гризе цілий рік. Вже таке як міхова нитка, вnetz би вже переґриз, але ксьондз (священик) заспіває на воскресення: „Христос Воскресе“, а він стане слухати, тільки ся забуде, а воно таке саме як було відразу, коли зачинав гризти. І тому так ксьондз рано встає йти на воскресення—бо би змії переґриз то, та й би ся переломило, як би так завчасу не йшов до церкви <sup>3)</sup>.

Ковалі повинні поклепувати молотом від часу до часу по голім ковалі, бо тим способом зміцняється ланцюх, котрим скотваний Саанайл:

„Коваль мусить поковтувати дурно в ковало, бо то на ланцюх для того в аду. Що робить, а все хоч два-три рази ковтне дурно в голе ковало, ніби що моцує того на ланцюху <sup>4)</sup>.“

Навпаки є такі рухи, котрі ослаблюють ланцюх на Сатанайлі або взагалі служать йому на користь, отже: „християнин“ повинен того вистерігатись. Напр. сидячи не годиться махати

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 14.

<sup>2)</sup> Етн. мат. III с. 55 (Бойківщина); пор. в т. I с. 151.

<sup>3)</sup> Е. З. XII с. 119.

<sup>4)</sup> Етн. мат. XI с. 70.

ногами, „бо попускає лапу на нім“. Не можна потягати пальців, щоб тріскали, —, то гріх великий — то тоді попускається лапу на нім“<sup>1)</sup>).

Таким чином мир християнський бере безнастанну участь в побороюванні Сатанаїла. Найважніше з того одначе, аби вони свято заховували різдвяні і великодні звичаї, бо доки то тримається, доти Сатанаїл не може вийти з пекла:

З кожним днем у році стає ланцюх тонший, аж коли зближиться свято Різдва Хр., питається той найстарший товариства (чортів): чи йде ще кум до кума з вечерею? То знов у великодні свята: чи ходять ще писані яйця? Коли почує притакуючу відповідь, зареве на всі пекла, та як сіпне ся, аби урватися — так ланці стануть знов на мірі<sup>2)</sup>

Йдучи за вечерею (під Різдво) до сусідів, можна стрітити Юду (чорта). Як ся щось привиджує, шумить, летить, то той що несе вечеру і кликав Юду, має казати: „Я не йду сам, я йду з гузицею“. Се на те, аби Юда не бачив вечері та не водив чоловіка цілу ніч у безвісти. Бо Юди ходять оті ночі по світі, аби перевідати, чи люде ходять одні до других з вечерею. Бо доти буде світ стояти, доти буде найстарший Юда прикований ланцями до скали, доки будуть одні до других з вечерею ходити. Тому то він висилає молодших Юдів, аби перешкоджали в тім. А аби припадком на кого найшов Юда та показався, треба до нього навідлів (навпаки) говорити: „Недобрий вечір“, „Не йду з вечерею“. Він дасть себе обманути, бо йому ніколи: він того дня має весь світ обігнати<sup>3)</sup>.

Кілько раз ударить ковач по наковальні пусто клевцем, тільки раз він того Йрода-Сатану прокляту тужить (міцнійше заковує) у тих ланцюхах. А він, як хто умре грішний та й піде до пекла, питає ся: „Чи ще пишуть писанки? чи є ще Великдень?“ Бо якби лишили писанки писати і якби не було Великодня, то вже тоді був кінець світа, та й він би тоді виліз з тих ланців. Але що пишуть писанки, а в та й буде до кінця світа Великдень, то ще він не вилізе хутко з тих ланців. А то ще його багато тужать в тих ланцях<sup>4)</sup>.

Але не вважаючи на тверде переконання, „що тільки як діти не будуть ходять в живий четверг за кукуцями, а парубки не будуть ходити за писанками по дівках“, Сатанаїл буде мати вихід на світ і тоді буде кінець світу<sup>5)</sup>, існують повірки, що часом йому вдасться зірватися з ланців, тільки що Бог не попускає йому сили на землю:

„Раз він був ся урвав і хотів цілком світ зігнати до купи. А Господь Бог, отець наш, каже йому: „Стій, я маю

<sup>1)</sup> Мат. до етн. XI с. 70.

<sup>2)</sup> Там же, пор. вище с. 431.

<sup>3)</sup> Гуцульщина IV с. 16.

<sup>4)</sup> Гуцульщина V с. 11.

<sup>5)</sup> Там же.

більшу путерю (силу) від тебе! Я не хочу світ тратити, я хочу аби ти був знов присилений так, аби ся нікуди не вивихнув!“ І в тім часі земля розступилася, а Ирод потав у землю по саму шию.

Буде тому якісь двадцять років або й більше, як він знов був урвався. Гуцули присягають, що його виділи, як він летів попід облаки конем білим, сам такий великий, такий чорний, такий страшний, такий поганий, що пуду давано! Люде гадали, що вже світ ся кінчає. Він як летів облаками, то громи били і блиски били. Де він ішов поверх лісів, то ліс упав як від коси трава падає, а смеречє щось так терло (ломило), а так фівкало, що люде ся перепудили, гадали що гине світ. Отже щастє від Бога, що Бог дав, що ті 12 ланців імили його назад і вже не пустять, поки діти будуть ходити на кукуци в живний четвер <sup>1)</sup>.

Образ Сатанаїла, що сидить до віку в Аді, мішається з образами звичайних чортів, що ходять по світу від нього, і з того виходить така суперечність, що він і на віки закований, і ходить. Виникає ще якась посередня істота, котра своїми виходами в світ робить більше заклоту ніж буденні чорти—але для неї нема окремого ймення, вона зветься тим же іменем, що й Сатанаїл:

Бог жив довго на землі: поки людей було мало та не було між ними ненависти та прогнівку, ходив Бог по землі, а як вони збогатіли та намножилося їх багато, стали слухати юдників, грішили дуже, не міг Бог між ними остати, він злинув на облака, на „висину“ — відти видить усе. З того часу став Арідник правити землею через своїх юдників, часто і сам приходив на землю. Бог страшив його громом, але він увик вже до нього та й не боявся грому. Через те став він „корити“ вже самому Богові, пускався і до неба, на висину летіти. Тоді дав Бог Алезві (Іллі) до помощи Пантелія. Як лише Арідник начне викривляти ся Богові, прогнівить його дуже, а часом і г... йому покаже, то Бог наказує, аби Алей гримав на Арідника. Тоді Алей силе кременем, ним бє він у Арідника. Як його поцілить, то Пантелій зараз палить, кремінє ловить ся (займається) та й горить. Від того горить усе, хоч би яке сире було, — як Арідник сидить на нім. А як він утече, то не(за)ймається, хоч у нього бє Алей, — бо вже там Арідника нема.

Як вихопить ся часом з пекла сам Арідник-Триюда, то настає буря. Він міркує, коли Алей-божий на твердо всне, що його розбудити не можна. Від того буває багато шкоди: багато людей, худоби забере плова (злива), позавалює хати, понесе, а він у тумані, у тьмі, музика грає.—страх! Прийде над ріку,

<sup>1)</sup> Гуцульщина V с. 12.



забере відти воду: хоч яка була повинь, то ріка стане як зарінок сухий—він її перенесе у другий бік.

Але те ж саме оповідається і про звичайне чортівинне; Сатана закований в Аді, а на землі його слуги-чорти:

„Ілія, де заздрить чорта, то бє—чи в скалі, чи під скалою, чи де небудь під деревом—бє, палить. Чорт ходить сею землею, але в страху великім. Богато їх морскає, але ж богато виховується <sup>1)</sup>).

Кажуть, що за сім літ він одного убє, бо вони дуже сокотяться (стережуться). Найбільше вони ховаються під недільну тріску, що чоловік щось у неділю майструє, що є тріски, а він як під ту тріску сховає ся, то його ніщо не годно вбити. Як у котрого вже грім ударить, то з нього находять кров і кремінь із того набою, що Ілій стрілив. Кров то буде такою букатою (кусником) як кавалок мяса спаленого. А в сім років можна знайти той кремінь, де його вбило. Той кремінь котрий би вже найшов, то аби сховав, то як ся захмарить, то може видіти крізь той кремінь, коли і відки буря надходить <sup>2)</sup>).

Се записи з Західної України, головно з Гуцульщини. Наведу ще кілька з інших сторін:

Вихор від того вийшов, що як Сатанаїл виніс землю з води, то вода зверху замерзла. Ото Сатанаїл як пробився, то сильно втомивсь, а ангел ждав уже його над ледом, вирвав землю і полетів до Бога. Сатанаїл оддихнув і погнався. Ото Бог бачить, що уже Сатанаїл дожене ангела, та й каже: „Махни мечем на праву сторону!“. Ангел махнув та й одсік праве крило Сатанаїлу. Він закрутивсь та й став як вихор. Ото й тепер як стане Сатанаїл літати по землі, то й зникається вихор (Канів. повіт, Чуб. I. 35).

Гремить від того: пророк Ілля й архистратиг Михаїл воюють з чортом, що дровичь ся з Богом. Бог через се хоче вбити чорта; що стягають ся хмари се значить гнів божий. Бог, Ілля і Михаїл стріляють на Сатану: куди бє грім, там значить сховався чорт; як що грім вдарить чоловіка, значить, що чорт сховався під того чоловіка. Як що загориться дім, то гасить не можна, гріх, і огня того нічим не загасити, тільки молоком або сироваткою. Блискавиця—се небо, що Бог гніваючись відкриває людям; коли б на землю впала хоч маленька часточка того неба, то спалила б усю землю. Небо се відкриється перед страшним судом. (Житомирський повіт, там же с. 23).

Як натякає одно з попередніх оповідань, Ілля таки не го-ден упоратися з чортом. Тому велику заслугу мають люде, котрим доведеться вбити чорта. Вище наведені були такі

<sup>1)</sup> Гуцульщина V с. 6.

<sup>2)</sup> Гуцульщина с. 9.

<sup>3)</sup> Етногр. мат. с. 77.

легенди про Палія, Довбуша (с. 78—80), можна б додати Сірка й інших характерників. Сей же мотив влітається до теми про покуту великого грішника, що тим дістає прощення.

Навпаки, великий гріх мають ті, що розплodжують чортів. На се в багато різних способів — як виховати собі чорта на службу. Найпростіший спосіб — повторяти ту ж операцію, котрою Сатанаїл натворив їх:

„Тепер в у нас до днесь така поведінка, що (як) він зробив з води злих, як стрясував, і днесь хто знає то, то в гріхом: як умис жінка ложки, аби стрясла, або як ся чоловік мис і руками так махне“ (Бойківщина, II).

Окремий, спеціальний рід поборювання злого, сатаниного елементу становить зміборство, розроблене особливо в фольклорі східне-українським. Тим часом як західне-українська легенда залюбки розроблює мотиви боротьби Сатанаїла з Богом, заковання Сатанаїла, його безплodних повстань против Бога і його прислужників Ілії, Михаїла і под., — східне-українська з особливим замилюванням спинається на боротьбі з змієм, як образом, символом і втіленням Сатани і слуг його. Ми багато мали вже діло з сим мотивом, як з одним з найбільш живучих нервів героїчного, богатырського. Без сумніву, традиції героїчного епосу, що сей мотив в широких розмірах засвоїв і розвинув, приложивши до своїх героїчних постатей і ситуацій, завдячуємо особливу популярність сього мотиву в східній Україні, тим часом як у західній він особливої ролі не грав. Вважати його впливом великоруської билини, духовного стику і казки, де він теж досить популярний, вважаю неможливим: на Україні він рішучо більш живий, актуальний, популярний — все, що хочете. Я навів уже деякі ілюстрації його живучости <sup>1)</sup>; тут мушу спинитися на нім іще в звязку з релігійною легендою, бо сюди він в першій лінії належить.

Дуже ріжнородні верстви, очевидно, наверстувалися тут протягом ряду віків: варіанти біблійно-юдаїстичні, дуалістичні, християнсько-апокрифічні, з одного боку, з другого — елемент звіриної байки, свійської символіки і епіки. З одного боку змії се втілення Сатани, його улюблений образ <sup>2)</sup>; з другого, як ми бачили — символ всього нечистого, невірного, ворожого в розумінню національним, чи родо-племінним. Отже боротьба во славу божу з диявольською силою виливається в сім

<sup>1)</sup> Т. I с. 301, і в сім томі с. 75—6.

<sup>2)</sup> Пор. вище, с. 432 — змії як синонім Сатани.

образі — чи буде то подвижник, замкнений в печері затворник, чи богатир, лицар, воєк. Так само — боротьба за свій нарід, за свій край, за „кров християнську“, котру ведуть ті всякі Микити, Кирили, Іллі, Мойсеї, Добрині, відбираючи від них християнський полон, проорюючи переможеними зміями рови, висипаючи вали в оборону Руської землі від степової невіри. Мали ми вже нагоду трохи того бачити і ще побачимо (в відділі легенд на свійські теми). Тут наведу тільки отсю запись з Поділля, як ілюстрацію звязку сеї теми з попереду розгляненим релігійно-легендарним ціклем.

Вихор се той же диявол: сім літ бував він звичайно змією, за другі сім літ стає полозом, величезною змією, за треті сім стає змієм крилатим і живе в скалах. Коли йому крила виростуть вповні, він починає літати в повітрі, і для своїх прогулок вибирає час перед бурею. Своїми крилами він робить страшенний вітер, що ламає дерева, руйнує будинки. Шість літ тому бачили, як він літав (Чуб. I с. 35).

Сим замикаю огляд космогонічної легенди. Наведений матеріял дає можливість судити про її різнородність і багатство її змісту, її вагу для пізнання тих культурних і релігійних течій, які перехрещувалися на нашій землі, для зрозуміння психології народньої творчости, котра їх переробляла, звязуючи з свійськими космогонічними представленнями, — і для орієнтування в отсих поняттях. Подекуди ся легенда зістається для нас єдиним провідником в пізнанню тих наверхствовань, що налягали на примітивний світогляд нашого пранароду. Напр.: з неї тільки ми й можемо пізнати се розповсюдження дуалістичних ідей, спеціально — богомільського маніхейства, що, як бачимо з сього, — колись широкою хвилею розлились по нашій землі, поруч офіційального християнства, знайшло незвичайно живий відгомін в нашій суспільстві й могутно вплинуло на вироблення народніх космогонічних, релігійних і етичних понять. Писані джерела не дають нам ніяких відомостей про се; аналіза ж легенди, захованої так сорозмірно яскраво, хоч і фрагментарно, на всім майже просторі нашої землі, від Слобідщини і Кубани до Закарпаття, відкриває нам незмірно цікаві факти, що без того так би й лишилися нам незвісними. Помічення над сим матеріялом, коли будуть переведені повніш і докладніш, принесуть важні здобутки в сім напрямі. Вони зможуть пояснити місце і ролю нашого народу в широкім міжнароднім духовім обміні, в розповсюдженню духового проміння з великих, старих полу-

дневих огнищ ранішої творчості, — тим часом як писані джерела одностороннє говорять тільки про зв'язки з візантійською ортодоксією (з тою домішкою апокрифа, яка була прийнята в церковних і книжних візантійсько-болгарських кругах).

Ріжнородність сих наверстовань одначе остерігає також і від передчасних і односторонніх узагальнень. Течії, впливи, осаді в народнім репертуарі і в народнім світогляді були дуже ріжнородні, і ледви чи коли-небудь, — від часів як почавсь сей живіший синкретичний процес, релігійно-космогонічні поняття, а з ними й етичні поняття й мотиви зводились до повної однастайности й суцільности. Обережно приглядаючись до того, що заціліло і вибрано з фольклорного запасу, ми помічаємо різні течії і розходження в оцінках і освітленнях релігійно-космогонічних образів і символів, прийнятих уявою. Образи доброго, благого Бога, що окружає любов'ю і толеранцією все живе, мішаються з дуалістичними поняттями про хитрого, лукавого і виразно-злого деміурга — творця реального, видимого світу. З представленнями юдаїстичними, що звеличували всякими способами свого національного Бога і його піклування про свій вибраний нарід, спиралися погляди богомильські, дуже ворожі для старозавітної традиції, котру вони вважали ділом злого Сатанаїла — почавши від спокуси перших людей до смерті Христової. Такими суперечностями мусить пояснюватись істнування поруч світлих, гуманних і поетичних образів також і епізодів та оцінок грубих і нелюдських.

Сі розходження і суперечности зісталися не зведені до якогось одноцільного образу. Тим пояснюється фрагментарність і мозаїчність сих космогонічних оповідань, яку відбиває на собі й вище поданий перегляд, зложений з десятків різних фрагментів. В минувшині не було у нас ні поета, ні релігійного зачинателя, який би поставив своїм завданням звести до одної суцільної „Книги Буття“ сі ріжнородні елементи релігійної проповіді, міжнароднього літературного обміну і морального саморегулювання, — його правила, що ходили в нашім народі. Ніколи, видко, вони не були піддані під таку об'єднуючу і регулюючу працю, котра б викликала якийсь рух до центру, до канону, і відкинула б і вивела з уживання все що різнилось і суперечило йому. Як в героїчнім епосі так і в релігійній лєгєнді процес ціклізації не дійшов до кінця. У нас нема чогось подібного до фінської Калевали, а тільки багатий і ріжнорід-

ний конгломерат релігійно-космогонічної легенди, — незвичайно інтересний, але досить таки трудний для дослід. Правда, за те він обіцяє більше реальних, конкретних результатів, ніж коли б між нами і народньою космогонічною традицією став якийсь літературний твір, котрий би передав її нам уже в своїм поетичнім перетравленню!

Я вище згадував про пробу Руданського зробити з української легенди щось подібне до того що зробив фінський лікар Льонрут, чверть століття перед тим, з космогонічною традицією фінських племен. Записавши від „бурлаки Вакули“ в своїм ріднім селі Хомутинях, в східній Поділлі ряд легенд, від Сатанаїла до Соломона, наш поет задумав звязати ці перекази в одну поетичну цілість, доповнивши власною інвенцією те, що тим Вакулиним оповіданням бракувало, і продовживши їх на підставі иншого легендарного матеріялу. Так були написані „Байки світові в співах“ (1856), котрі Руданський задумував опублікувати поруч із оригінальними записами текстів, котрі він обробив поетично. Але ся праця тільки початкуючого тоді поета-студента лишилась без того навіть значіння, котре б могла мати, — бо не була вчасно видана. Вийшла сорок літ пізніше, і не збудила тоді вже ніякого інтересу, ні поетичного, ні етнографічного, бо оригінальні записи Руданського тим часом були вже опубліковані, в збірці легенд Драгоманова, а з поетичного боку космогонія Руданського не визначалась високими прикметами. Не було тут ні яскравої уяви, ні релігійного патосу, котрий дав змогу Мільтонові влити новий зміст в тощу історію боротьби Люцифера з Богом. Монотонне і плитке, балакуче переповідання варіантів, теж не блискучих експресію, небогато більше вартости надавало тому етнографічному матеріялові, як деякі новітні галицькі анонімні перекладання в віршову форму біблійних та фольклорних текстів, котрі ми бачили вже почасті вище. Але не вважаючи на се, як би „Байки“ Руданського були видані в свій час (як би цензура їх пропустила!), та ще під якимсь ефектовнішим титулом, і без додатку текстів, котрі підтинали інтерес до його парафраз, — вони могли б збудити інтерес. Матеріал ще був новий, незвісний, так що зроблена Руданським етнографічна запись легенди про сотворення світу, опублікована з других рук, без його імені, в „Оснoві“ 1861 р., була першою в тім роді й збудила чималий інтерес. На жаль, сього не сталося, і я вважаю потрібним тільки прига-

дати на сім місці сміливу пробу молодого письменника — не повторену більш ніким!

**Старозавітні легенди.** Подібний синкретичний характер, як і наша космогонія, мають перекази і на старозавітні теми, з тою різницею, що дуалістична доктрина і оригінальні космогонічні поняття виступають в них слабше. Переважав біблійно-апокрифічна традиція, дана візантійською церковністю. Але до неї в сильній мірі домішується мандрівна легендарна повість-апольог'.

Відкривав сю серію дуже складна синкретична історія „*преблаженного* (або: *треблаженного*) *дерева*“, в котрій образ того світового дерева, що ним розпочинається космогонічний цикл, комбінується з різними мотивами райського дерева, принесеними біблійною легендою. На жаль, ми розпоряджаємо для сеї теми досить скулим матеріалом, і вона досі не була у нас близьке студіована. Тому і нам приходится вдоволитись більш побіжним оглядом, ніж вона того варта.

Почати з того, що саме те оповідання, яке читається в Біблії, являється продуктом доволі складного літературного оброблення широко розповсюджених переказів про дерево життя і смерти, і дерево пізнання доброго і злого. Фрезер в згаданій вище праці за помічю світового фольклору дав дуже дотепну реконструкцію первісного оповідання, що лежить під нинішніми біблійними текстами. Бог садить в раю дерево життя і дерево смерти, з тим, щоб люде їли овочі з дерева життя і були безсмертні; але змії, через котрого він переказує їм сей секрет, лукаво покористувався секретом безсмертності для себе, а нашу праматір намовив з'їсти овочів дерева смерти <sup>1)</sup>. Священнича редакція „Пятикнижжя“ зробила з цього моралістичну історію про погибельні наслідки людського непослуху. Дуалістична повість, що відбилася на наших оповіданнях, навпаки, зводила початок сеї біди до одвічного суперництва Доброго і Лихого Творця, в котрім людина відіграв зовсім пасивну роль. Пізніші сектантські перерібки вносять сюди моралістичні елементи гріховності подружжя, вина і под. Сі нові релігійні історії стрічаються з мотивами космічного дерева старшого походження; вони асоціюються з ними, борються, перемагають і підбивають їх собі, підсилюються їх деталями, або навпаки — розпускаються в них, часом майже до останку. Все се дає різні дуже інтересні з погляду історії поетичної творчости комбінації і варіанти.

<sup>1)</sup> Folk-lore in the Old Testament c. 51.

Зачин історії преблаженного дерева бачили ми вище, в легенді про рай. З насіння украденого чи затаєного Сатанайлом і посіяного серед раю виростає дерево—Христові на розп'ятті, Сатанайлові на прогнання (вище с. 412). Механічно, без видимого погодження, зв'язуються кілька мотивів:

Дерево з украденого Сатанайлом насіння стає деревом гріха і погибели для роду людського.

Воно служить знарядом хрестної смерті Христа, що було ділом диявола.

Воно служить знарядом, через смерть Христову, визволення роду людського з влади диявола.

Чи об'єднувались ці мотиви коли-небудь в спільній концепції? Перші два мають виразно дуалістичний характер, третій наближується до християнського, канонічного розуміння. Цитована вище апокрифічна повість про походження хрестного дерева (з іменем Григорія Богослова), заховуючи мотив походження хрестного дерева від украденого дияволом насіння, має вже вигляд механічного сполучення різних варіантів легенди, в котрім її ідеологія сильно притемнилась. Її можна б було собі уявити так: діло Сатани мудрістю божою чи божим мудрованням (пор. церковні погляди на с. 406) обертається против нього самого. Його насіння спочатку дає ніби то наслідки йому бажані: гріх перших людей, смерть Христову; але кінець-кінцем все обертається против нього: на знищення гріха і смерті. На зверх ці мотиви розходяться в тім, що дерево гріха, згідно з біблійною легендою, представляється яблунею, а в апокрифічному (можливо богомільським) варіанті—виноградною лозою. Дерево ж хрестне, там де воно специфікується, згідно з апокрифом, представляється кипарисом, чи кедром-певком-кипарисом.

Старий полемічний твір (захований в деяких північних кормчих), звертаючись против толкування „древа разумного добру і злу“ як винної лози <sup>1)</sup>, відкликувався до звісного „слова Єремії пресвітера“, і на сім спирався погляд, що маємо тут богомільську вигадку. В звісних досі копіях цього слова такої тези нема, та й богомільський характер цього „Слова“ тепер не певний. Зате ця теза знайшлася в апокрифічному „Откровенні

<sup>1)</sup> Написаніє Аѳонасія мнѣха ерусалимьскаго к Пайковѣ о дрѣвѣ разумнѣмъ добру і злу, в Памяти. дрѣвн. писъм. III с. 84. Иншій матеріал у Веселовского X розд. III, критичні замітки М. Соколова—Матеріали с. 132 дд.

Варуха“, що міститься в старім сербським збірнику (Сречковича), разом з „Словом“. Тут оповідається, що тим часом як ангели з наказу божого засаджували рай різними деревами, Сатанайл посадив лозу, і нею потім спокусив Адама і Єву <sup>1)</sup>. Таким чином формального зв'язку з богомилською проповіддю в сім мотиві вказати не можна, але все таки сей зв'язок зістається дуже правдоподібним, з огляду що богомили виступали однаково і против подружжя і против винного пиття, як спокус диявольських: „вино і жена от диявола еста“. Тому гріх Адама в богомилській проповіді дійсно міг представлятися скоштованнем вина або винограду — як в Голубиній Книзі, і я певний, що сей варіант-мусів у нас існувати, хоч не можу в сій хвилі вказати иншого сліду, крім цитованої вже мною колядки, де „райське дерево“ представляється виноградом:

|                                    |                                                   |
|------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Ой як плило, плило райське дерево, | Ой гила, гила, райські пташки,                    |
| Ой як приплило край-оз Дуная,      | Ой не дзобайте зелене вино,                       |
| Ой як приплило, та й сі приймало,  | Бо мені вина того потреба —                       |
| Як сі приймало, корінь пустило,    | В мене братійко на ожененку, і т.д. <sup>2)</sup> |

Корінь пустило, вино зродило...

Ся переміна райського дерева на лозу вповні могла відбити на собі богомилське толкування. Але в дотеперішніх записях легенди, кажу, її не знаходимо:

Взяв Бог глини <sup>3)</sup> жовтої й сотворив з неї чоловіка й дихнув до нього духа свого божого... І повідає йому так: „Зроблю тебе газдою тому всьому сотворінню, котре сотворив, дам цілий рай і всі звірі і всі скоти, буде тобі вільно мясо їсти, але їх ховати і не мучити; буде тобі з них вільно шкіри на потребу уживати, але їх не мучити <sup>4)</sup>. І так оддав Бог Адамові рай. А ті дерева Пан-Біг засадив всі в раю. Те дерево, котре Сатана не хотів дати, то було серед самого раю посаджене, дерево яблукове, коло райської студні. То як Бог оддавав рай Адамові, то йому повів так: „Ото, Адаме, мавш цілий рай, єсть твій, ти йому газдою і шафарем. Вільно тобі все в нім їсти і заживати, тільки з того одного дерева: тобі заказую, бо в тім дереві єсть смерть і гріх (Лемківщина, Д).

Відти ж инший варіант: Коли Сатана признавсь, що сховав яблукове зерно, Бог йому сказав: „То йди посади, буде тобі!“ І він послухав і пішов і посадив. І Бог сотворив чоловіка, і дав йому рай і казав йому по тім раї ходити і зо всіх

<sup>1)</sup> Матеріали Соколова с. 134.

<sup>2)</sup> Етн. Зб. XXXVI, с. 195.

<sup>3)</sup> В друкованім: „слини“, очевидна помилка.

<sup>4)</sup> Цікава гуманна риса, так сильно підчеркнена в оповіданню.



овочів їсти, а з тої яблони, що посадив Сатана—що мав під язиком, то з того дерева Бог наказав їсти (Етн. Зб. XII 15).

Дальшу історію преблаженного дерева так представляє запись Руданського:

Бачить Адам, що недалеко до смерти, та й каже до свого сина: „Сину, каже, сину! піди до раю та принеси мені з раю золотого яблучка, бо отже вже находити на мене остання година!“ Пішов син до раю, але замість яблучка приніс того прута, що Бог Адама виганяв з раю. Адам і казав зробити з нього три обручі і положити на голову. Але де вже від смерти та що може! Воно то голова ніби і перестала боліти, але вмерти все таки вмер. І як умер він з тими обручами, так його з ними і поховали. І от з тих обручів і виросло три дерева: кипарис, кедрина і преблаженне дерево.

Ще за преблаженне дерево кажуть, що Матір Божа з Спасителем одного разу спіткнулась на нього та й сказала з переляку: „О преблаженне древо, на тобі син мій розіпнеться!“ А син і промовив: „Правда, моя мати“. І справді, скільки після христів не підбирали, на жаднім не могли його розіпнати, а тільки на єднім преблаженнім дереві, котре ще тоді як росло мало вигляд хреста <sup>1)</sup>.

Як бачимо, тут уже зв'язок з деревом добра і зла затрився. В апокрифічній повісті, що оберталась у нас, Адам в принесених йому з раю трьох прутах пізнає „дерево разумное — сего ради изгнан я бых со своєю из рая“ <sup>2)</sup>. Те що в записи Руданського оповідається про Матір божу, апокрифічні повісті кажуть про царицю Юзьську або Сівілли, що сівши на дерево хрестне опалилась, і пізнала його. Апокрифічна історія віднайдення Адамової голови, що була між корінням хрестного дерева і опинилася в кінці під хрестом на Голгофті (див. вище, Голубину книгу, с. 248), оповідає закарпатська запись в такій формі:

Хто найшов Адамову голову по Нойовім потопі? Найшли вівчарі. Упав дощ дуже великий на них, туча, що не знали, де ся діти, і сховалися до хащі з вівцями, і найшли оту кістку Адамову в хащі, й там ся стулили перед тим дощем під ту кістку. Прийшли домів, і почали ся на них чудувати люде, що вони такі сухі, і такий дощ падав. Вони сказали: „Ми найшли їдну кістку, то там ми ся стулили перед дощем“. І пани пішли позирати оту кістку. І пани інак би не знали, коли б були не найшли у старих письмах, що Адамова голова. І пустили по світу письма: там на Адамову голову нести і метати, лиш хто

<sup>1)</sup> Драгоманов, Предання с. 94.

<sup>2)</sup> Апокрифи Франка I с. 31—Памятники стар. рус. литер. III с. 8.

що має. Ну і там наметали намет такий великий, що гора ся вчинила. І ту гору назвали Голгофто <sup>1)</sup>.

Популярна апокрифічна повість зв'язує сю історію з Соломоном, котрого ловець на ловах заблудив до тої Адамової голови, а кидання каміння на неї представляє актом засудження Адамового переступу: Соломон спочатку поклонивсь голові, як первозданій твари, а потім кинув на неї камінь, на укаменювання переступника божого, і так за ним зробив увесь нарід „и сотвориша лівоостратон — Євреї же нарекоша Голгофа“ <sup>2)</sup>.

Правдоподібно, систематичніші шукання відкриють і в інших сторонах України образи крові Христової, що стікає на голову Адама, дані Голубиною Книгою. Поки що навожу з тої ж закарпатської записи се питання-відповідь:

Коли ся Адам хрестивсь, хто не знає? Адам охрестивсь тоді, коли Христос на хресті умер, коли воїн прийшов і пробив копією ліве ребро Христове, і Христові потекла кров і вода. Тоді ся Адам охрестивсь Христовою кровю і тоді душі заспівали в Аду: „Яко з нами Бог!“

В колядках крім зазначеного вище образу райського дерева—лози виноної, хрестне дерево відбилось без сумніву також в образі дерева, з котрого мурується церква — самим господарем дому або за спасення і щастя його та родини. Сю асоціацію ідей освітлює вже цитована колядка про будову святої Софії київської:

|                                   |                                               |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------|
| А що нам било з нащадку світу?    | „Ой підіте ж ви, ремісничейки,                |
| Ой не било ж нам хіба синя вода,  | А зітніте ж ви кедрове дерево,                |
| Синяя вода та й білий камінь,     | Збудуйте з него Сняту Софію,                  |
| А прикрив Господь сиров землицев, | Святу Софію в Святім Києві,                   |
| Виросло на тім кедрове древо,     | Би на ній било сімдесять верхів,              |
| Барз височейке і барз слічнейке.  | Сімдесять верхів, сімдесять крижів.           |
| Висмотріла го Пресвята Діва,      | Семеро дверей, а єдні підлоги <sup>3)</sup> . |
| Зізвала д нему сорок ремісників:  |                                               |

Се кедрове дерево безсумнівно райське хрестне дерево, асоційоване з предвічним світовим деревом, що виростає на предвічнім морі. На будову св. Софії воно переноситься за взірцем легенди про те, як хрестне дерево було зрубане для будови Соломонового храму: легенда про св. Софію безсумнівно копіює сю Соломонову легенду.

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. с. 2 (я стягаю се оповідання, сказане в формі питань-відповідей).

<sup>2)</sup> Апокрифи Франка I с. 31—Памятн. стар. рус. лат. III с. 8.

<sup>3)</sup> Етн. Зб. XXXV с. 196.



яке зливається до купи і обмінюється ріжними подробицями з світовим деревом, що несе всякі „користи“ (пожитки) родові господаря:

Сивесенька зозуленька  
Всі осади облетіла,  
Іно в едній не бувала.  
Мурували три вірлоньки,  
Іно еден не муровав,  
Йно їм тільки розказував:  
Кладіть на спід біле каміння <sup>1)</sup>,  
На каміню сиру дубину <sup>2)</sup>.

На дубині клениноньку,  
На кленині явориноньку <sup>3)</sup>,  
Під сам верх біле залізо.  
В тій церковці сам Бог полом,  
А дячата ангелята,  
Самі ся свічі посвітили,  
Самі ся книги почитали,  
Самі ся служби повідправляли <sup>4)</sup>.

В сім варіанті я прошу завважити трояке дерево, з котрого будується церква. Роди дерева тут не мають уже нічого спільного з хрестною легендою, вони модернізовані; але напр. отсей варіант дещо таки доніс нам:

На горі, горі топірці дзвенять,  
Топірці дзвенять, біл камінь тешуть.  
Білий молодчик камінь збирає,  
В купі складає, церкви буде,  
Церкви буде—Біг помагає.  
Та сподом іде—біл камінь кладе,  
А в середину суху ялину,  
А при вершечку жовту кедрину.

Ой та церковця з трема хрестами,  
З трема хрестами під облаками,  
З трема хрестами, з двома вікнами,  
Одним віконцем зоріють зорі,  
Другим віконцем ісходить сонце,  
Райськими дверми Сус Христос  
ходить,  
Службоньку служить все собірною  
Молодчикові заздоровною <sup>5)</sup>.

Понизші варіанти (в еднаковій формі записані в Галичині і на Полтавщині!) вказують, що церква будується з райського дерева, що з раю заплило вже звісним нам способом (І с. 207) на подвірє господаря:

В пана NN на його дворі  
Стояло древо тонке високе,  
Тонке високе, листом широке,  
А з того древа церков рублена,

А в тій церковці стоять престоли.  
В першім престолі святее Різдво,  
В другім престолі святий Василій,  
В третім престолі Іван Хреститель.

<sup>1)</sup> Може: білий камінь? <sup>2)</sup> Сирі дуби? <sup>3)</sup> Яворину?

<sup>4)</sup> Запис з збірки Вагилевича — котру я справляю, маючи на увазі вище наведений уманський варіант, стараючись відтворити старшу форму. В останніх стихах ся очевидно зайві.

<sup>5)</sup> Гуцульщина, Етногр. Зб. XXXV с. 191. Цікаво порівняти з сим колядку з Слобідщини, де три престоли перейшли в три столи в світлиці господаря:

У сього хазяїна весь двір на помості,  
Ворота з-під злата, стовпи золотії,  
Стовпи золотії, світлиці новії,  
А у тих світлицях три столи стояли,  
А на тих столах три свічі палало,

А за тими столами три гості сиділо:  
Перший гость — святее Рождество,  
Другий же гость — святее Василля,  
і т. д. (Грінченко III с. 4).

|                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                               |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Святеє Різдво радість принесло,<br>Святий Василій новий год приніс,<br>Іван Хреститель воду посвятив <sup>1)</sup>                       | Намальовано три святителі:<br>Що перший святитель святе<br>Роздество.<br>Другий святитель то ж святий<br>Василій,<br>Третій святитель то ж Іван<br>Хреститель <sup>2)</sup> . |
| А в пана NN да на його дворі<br>Виросло дерево тонке да високе,<br>Тонке да високе, ще й листом широке.<br>На тому дереві да намальовано |                                                                                                                                                                               |

Сюди ж належить наведена вже волинська колядка:

Пане, господарю, що в тебе на дворі?  
А в тебе на дворі та й кленове дерево.  
А на тому дереві аж три об'явлення, і т. д. <sup>3)</sup>.

Кленове дерево в останнім варіанті безсумнівно заступає кедрове, або кипарисове дерево, що заховалося в інших. В деяких варіантах „Сну Богородиці“ (Марія при хресті):

|                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                       |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Як у славному граді у Іерусалимі,<br>А на святий ріці на Іордані,<br>На Сіянській горі, на вертепю<br>Виростало там дерево пресвятое,<br>Пресвятоє:ж то дерево кипарисове.<br>На тім святім дереві да й на кипарисовім | Проявився, матушко, хрест чудовний —<br>Проявився, сам промовився:<br>Ой сам я твій сон, Мати, знаю,<br>Ой сам я твій сон, Діво, розсуждаю... і т. д. <sup>4)</sup> . |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

В колядках мотив кедрового дерева:

|                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Що в пана хазяїна та на його дворі,<br>Що на його дворі там стояла кедра,<br>Що на тій кедрі три святії щедрі,<br>Що перше святеє—святеє Різдество,<br>і т. д. <sup>5)</sup> . | Подивися, пане, на круту гору,<br>На крутій горі кедрове дерево,<br>А з того древа хрест рубать,<br>Хрест рубать церкву будують,<br>А в тій церквці три гроби стоять. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Три дерева, три хрести, три гроби:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ішла Марія по-під горою,<br>Да й ізійшла на гору круту,<br>Да глянула на землю святу:<br>На тій землі крижі крижуютъ;<br>Ой там вони (!) церкву будують,<br>А в тій церквці три гроби стоять <sup>6)</sup> .<br>Да й ізійшла на гору круту,<br>А на тій горі три дерева лежать,<br>З того древа церква будують <sup>7)</sup> . | А на тій горі (та на) Сіонській<br>(А на тім дворі) дерево стояло<br>А з того древа церкву будують,<br>А в тій церкві криж мальований,<br>А під тим крижом три гроби лежать.<br>А з того древа крижа робили,<br>А на тім крижі Христа мучено.<br>Де кровка кане, церквця стане,<br>А в сій церквці три гроби стоять.. <sup>8)</sup> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XXXV с. 201.

<sup>2)</sup> Чубин. с. 337 (справляю розмір).

<sup>3)</sup> Малинка с. 44, вище с. 352.

<sup>4)</sup> Сперанський, Южно-рус. пѣсни с. 43 (Сосницький пов.), пор. Безсонова ч. 605 і далі.

<sup>5)</sup> Грінченко III с. 5 (Ніжин. пов.).

<sup>6)</sup> Чуб. с. 353 і 447. <sup>7)</sup> Запись Кошиця, на жаль тільки в сім фрагменті подана в Етн. Зб. с. 195. <sup>8)</sup> Чуб. с. 353—4.



ворохобника Сатани: з'їдається Богом заборонений овоч, яблуко з дерева розуміння добра і зла, се гріх. Єретичні доктрини додають до цього згаданий уже образ спокушення перших людей винним плодом, хмельним питтєм, і „блуд“, як пагубний гріх—згідно вище зазначеній аскетичній доктрині дуалістів, що засуджували подружжє, уживання вина і мяса. Зійшовшиє з Євою, Адам стратив через се свою блаженну природу. Але в деяких варіантах до цього додається ще той же елемент „блуда“ в формі любови Сатани з Євою: залицяння і сплодження з нею грішного потомства, — мотив звiстний в юдаїстичній і християнсько-апокрифічній літературі.

Церковний погляд на владу гріха і смерти над людським виводить її як безпосередній наслідок першого гріха: послушавши Диявола перші люди і їх потомство відпали від Бога й опинилися у влади Диявола, аж поки Син божий не визволив їх своїм стражданням і смертю. Така занадто теоретична концепція не задовольняла творчої уяви, і наша легенда, слідами за світовою, розробляє мотиви, що конкретніш описували сей випадок — як люди попали у владу диявола. Старо-іранська дуалістська традиція представляла се наслідком договору, уложеного Агурамаздою з Ангріманом: поділу між ними влади над світом на скільки тисяч літ <sup>1)</sup>. В болгарських і румунських оповіданнях знаходимо пояснення, що перші люди попали у владу Сатані, як з неба були вигнані на землю, тому що по умові Бога з Сатаною небо і рай належали Богові, а земля Сатані. Друге об'яснення—се широко розповсюджений казковий мотив про добровільний запис душі людиною чортові: чи своїй чи своїх дітей. Воно зв'язується часами з попереднім: Адам мусить записати себе і своє потомство Сатані, щоб дістати право господарити на землі, що її вважає своєю власністю Сатана. Часом для того підшукуються самостійні мотиви. Особливо популярний з них се уродження Євою від Сатани страшного виродка, котрого Сатана береться привести до людського вигляду під умовою, щоб його записано йому з усім потомством, або щоб Адам записавсь йому з усіми дітьми. В кождім разі викомбінований відси мотив записи, чи „контракту“, як висловлюються наші оповідання, стає твердою підставою дальшого розвитку сеї теми. Сатана ховає контракт, Бог силується його обманути,

<sup>1)</sup> Dähnhardt I с. 7 дд., 33.

перемудрити, нарешті—добути і знищити контракт. В болгарським оповіданню він умисно продовжує людям віку, щоб вони довше жили і не так скоро, вмираючи, переходили у владу Сатани; помітивши ж, що все таки число померших множитья і царство Сатани зростає, він довідується у Сатани через своїх повірників—патріархів і пророків, як можна уневажнити той контракт. Умови виглядають як неможливі (може знищити двічі роджений і т. под.)—се теж звичайний казковий мотив, і Бог добирає на них спосіб (пор. вище наведений погляд про божє мудрованнє, що проривається навіть у провідників офіційної церкви). Христос відповідає поставленим умовам і видобуває контракт, чи рукописаннє, як називають його церковні мотиви. Се звязується або з хрещеннєм в Йордані або з сходженнєм в Ад. Перший мотив ми мали нагоду бачити в його відгомонах в героїчній поезії (Добриніне купаннє в Почай-ріці). Другий пізнаємо трохи далі, в загальнім комплексі легенд про Христа.

Так от наростає складна комбінація мотивів, повна інтересних ситуацій і висновків; в досі зібранім фольклорнім матеріалі виступають вони цілою серією цікавих фрагментів і відгомонів, більш або менш виразистих.

З історії первородного гріха образ „грішного плоду виноградного“, переданий Голубиною Книгою і ріжними книжними творами, в нашій устній традиції, як я вже згадав, зблід і загубився майже до решти. Виринає в легенді про Ноя, з котрим сей мотив звязаний в біблійній історії,—але теж не дуже помітно. Мотив „блуду“ доволі міцно тримається в ріжних варіантах „гріха Єви з Адамом“ і „чужоложства“ її з Сатанайлом,—але ці епізоди то містяться на своїм властивім місці—в раю, як причина його утрати і вигнання, то переносяться вже на „поділ“, на землю, по вигнанню з раю:

Пан-Біг зліпив Адама і Єву з глини та й каже: ходіть собі по раю, але аби сьте не згрішили. А вони обоє були голі й ціле тіло мали рогове, як наші нігті. А Єва підходила до Адама та й скусила його—бо кобіта то вміє гірше чоловіка скусити. Адам ся розпалив та й пішов з нею спати і так згрішив. То Пан-Біг не яблуко наказав йому їсти,—то тільки дітям так ся каже: Пан-Біг казав їм инчого гріха не робити. Адам як згрішив, сховався поза дерево, бо ся встидає. Пан-Біг каже: „Ходи сюди, ходи не встидайся! Видиш: сповнив еси гріх!“ І з Адама зникла та шкіра рогова, лише лишилася на нігтях на памятку. Адам вирвав лопух і позакривав грішне тіло. Каже йому Пан-Біг:

На ж, Адаме, рискаль і мотику,  
Іди робити на хліба партяку.



А Єву Пан-Біг узяв та й витрутив із раю, і з неї зробилося дерево — ева (іва) <sup>1)</sup>. Видите, як вона міцна? ану ламай її кільки хоч, то не зломиш, бо жила!

Пішов Адам, робить, робить — нема нічого ні за ним ні перед ним. Аж десь у полудне приніс йому ангел поживу. Каже до нього Адам, що то таке що я роблю, а нічого ні за мною ні передо мною? Каже йому ангел: „Ти скажи, як починаеш робити: „Господи, допомагай мені!“ І від того часу йому все пішло, що й злічити неможна було того, що Адам скопав.

Але Адамові було дуже смутно. Прийшов до нього Пан-Біг та й каже: „Смутно тобі, Адаме? Жаль тобі за жінкою? А видиш, казав я тобі: не сповняй гріха“. (Наступає створення другої Єви — з ребра Адамового). Жили вони собі, працювали на хліб і мали сім синів і вісім доньок. Отже ж то не гріх, коли брат із сестрою живе, бо коли на початку світу не був гріх, то й тепер не є. А єдна донька не мала пари і була межи братами і мала діти. То від неї походять сі світові дівчата, що пари не мають.

Там же варіант: „Адам і Єва мали дванадцять синів і тринадцять дівок, сини повінчалися з сестрами, так що кожний з них брав третю дівку з ряду — на пам'ятку того днесь можна в третім коліні женитися. Єдна лишилася і почала плакати, що не має пари, а Адам мовить до неї: „Містися межи ними, я тобі нічого не пораджу“. Звідти пішли завитки і копилиці“, (Галичина, близьке незвісно де, Етн. Зб. XII с. 20).

Той змії навчився до Єви ходити. А Пан-Біг взяв і обсарчив огнем рай, аби він туди не ходив. Він прибирає способу, як би дістатися до Їви, бо не міг витримати без неї. І уробив собі руру залізну, поставив через огонь, зробився так як вуж і через то пересувався в рай. А Пан-Біг тоді взяв його й закликає: „Бодай сувався на череві поки світу!“

І він пішов у рай, і вже ті овочі, що Пан-Біг садив, уродили. А на тім що він сховав був під язик, то найкращі яблука (наступає біблійна історія). Їва вкусила і проковтнула, а Адам вкусив, ангел закликає: „Адаме, вже ти согрівив!“ А він ся ймив за яблуко і тут в шії зісталось, і до днесь таки є у хлопа. (Адамові яблуко на горлі — незвичайно розповсюджений в європейським фольклорі мотив) <sup>2)</sup>. А баба з'їла, то не має яблука.

Тільки Адам согрівив, уже нема такого тіла як нготь, вже Адам встидається тілом. І дав Пан-Біг їві куделю прясти, а Адамові ослінча (лавку) і рискаль: На, ти пряди, а ти довколо себе сидячи копай, аби жив. І Адам копає, а воно вже — жито чи щось — стигне едно, а друге ще сходить, а третє ще сіє. А зли й відкись надбіг: „Та чому ти копаєш сидячи?“ — „Бо так мені Бог велів“. — „Геґе, я тобі не так пораджу! Встань, то більше будеш мати“. І вона, баба, відкись: „Та вони правду повідають, устань!“ Він устав, а ангел кличе: „Адаме, роби поки чола, і все голоден будеш! А ти невіста діти без болізни не вигодуєш“. Вже прокляв!

І як зайшов той зли й коло Їви збивати час, і зробив їй таку дитину, що мала 24 голови. І як зарикало під сходом сонця, то чути було аж на запад, де заходило. І Адам встрашився того, не знає, що робити, а зли й мовить: „Не бійся, запиши мені, що буде по тобі, то я вилічу, так що буде

<sup>1)</sup> Се слово вимовляється в Галичині як „ева“.

<sup>2)</sup> Паралелі у Денгардта I с. 206.

(голова) една. А Адам не знав, що по нім цілий світ піде, та й записав те що по нім буде, і він залічив, хіба одна (голова зістала (Бойківщина, И).

Закарпатський варіант: Уродила Їва з Сатаном, як ся доторкнув Їви, по Каїнові і Авельові третього хлопця, з п'ятьма головами, і так ридав той хлопець—на сім миль задалеко. І прийшов Сатана, став казати: „Їво, я учиню з нього так як і другі хлопці маєш: чотири голови зріжу, а п'яту лишу, і буде чесний, лише дайте мені те, що за нього не знаєте <sup>1)</sup>. І прийшов Адам з роботи і каже Їва: „Адаме, знаходиться такий чоловік, що учинить із нашого хлопця такого як і другі“. Каже Адам: „Та що би ми дали? не знаємо що то є!“ Їва відповідає йому: „Адаме, то що нам із нього, що за нього не знаємо і не хіснуємо?“ І передав Адам контракт Сатані за те, що на нього не знає; пустив Адам крови із мізильника і вдарив на той контракт (як) печать, і поніс Сатана на Голгофту гору і закопав у камінь, у синяк, на сім локоть завглубшки, і так промовив: „Тоді сей контракт вислободить той що ся вродить, умре і в третій день воскресне“ (Етн. Зб. III с. 35).

Сатана заходив і до царства (раю), назирив Бога, що Бог робить. Він думав, як би то Адама й Їву забрати поза царством на подол, то є на цю нинішню, першу землю. Він сказав Адамові й Їві: „Ви зробіть блуд! ви вже сотворені, робіть собі, що хочете!“ А Бог казав Адамові й Їві, аби дерева з гріхом не кивали; а він знав, що як вони зроблять блуд, то Бог їх вижене з царства свого. Тоді вони зробили гріх, блудство. За то Бог ся вгнівав і вигнав їх і казав: „Будете з кровю і потом поживати обід і вечерю!“ Як вони прийшли на подол, учинилася дитина. Сатана підмінила (далі сей мотив ширше розвинений). Відтак Адам підписався й запродав весь свій рід — то Сатана мав велику силу своїх помічників; він тоді зачав будувати на своїй людях ад-пекло.

Вар.: Як Адам і Їва жили в раю, то Сатана скусив їх до блудства; вони вінець не дотримали. Тоді Господь Бог вигнав їх з раю, щоб потавали в-спід. А на землі біда ходила за ними вслід, аби зробити на своїм. Та й на землі учинилася перша дитина, а біда хотіла відібрати для себе весь плід людський та й викрала сю дитину. Тоді не світили світла вночі при дитині, а біда підмінила. Взяла дитину сю собі, з одною головою, а підмінила з сіма головами. Від цього часу, доки ще дитина не хрещена, то вже люде в-одно світять та й не держать довго нехрещеного.

Та дитина дуже гірко ссала: сім голов так її (Сву) нуждали, що аж кров чуріла (текла), як вужі ссали — бо то були покусі <sup>2)</sup>. Він в одно до них приходив. Їва скаржилася Адамові, що не годна терпіти, бо приходилося вмерти. Сатана приходив і казав, що цьому порадить, як йому запишуть ся з своїм плодом — як уроблять контракт, і він зробить з сімох одну йно голову. Адам не хотів на це пристати, ино як зачала перед ним Їва плакати, то мусів. Тепер як вони стали до того контракту, то Адам підписався, а Сатана каже: Се п'ясьмо не може ніхто скасувати, хіба такий

<sup>1)</sup> Звісний казковий мотив.

<sup>2)</sup> Се той легендарний образ зміят, що ссугь ухоплену змієм жінку: ми з ним стрічалися в билині (Добриня, Поток) і в духовнім стиху (Федір Тірон).

щоб народився, вмер і воскрес: тоді цей контракт не важкий. Се писмо поніс він в море і поклав під таку плиту велику, що там є <sup>1)</sup>). Він, Сатана не гадав, що такий ся найде, народиться і вмере і воскресне та й викупить весь рід і плід людський. (Гуцульщина V с. 13).

Завидував Сатана Адамові і їві щастя, і так ся постарав, зробив таке підступство, що зробив з ївою чужоложство, і потому зайшла груба (заваготіла) і мала хлопця. Як ся той хлопець уродив, мав сім голов, і вона на тім нарікала, і він повідає: „Цить, не плач, я його украшу, що буде мати тільки одну голову“. І потім йому шість голов зняв, тільки йому лишив одну. За то Пан-Біг погнівався і вигнав Адама з раю й їву. І потім їва покутувала в ріці Нил, а Адам покутував в ріці Ордан. Але Сатана все їх наводив до гріху. Прийшов до їви і повідає: „Вийди з води, бо вже еся чиста“. І до Адама так само приходив, що вже спокутував. І так від гріху ся не освободили. (Лемківщина, Етн. Зб. 20. Останній мотив—про покуту Адама і їви, з апокрифів — Памяти, отреч. літ. I. 13. В записи Кравченка з Житомир. повіту Адам іде покутувати на сорок днів ув-Ордань ріку, а Єву посилає у Субат-ріку—звісну ріку талмудичних переказів) <sup>2)</sup>).

По сотворенню Сви тільки Бог пішов на небо, Єва зараз і пішла в сад гулять. А вона була така гарна, що той ангел, котрого Бог скинув з неба, зараз і полюбив її (слідє біблійна історія гріху). Як Бог вигнав Адама і Єву з раю, то вони посідали в лісі та й плачуть, не знають що й робить. Зослав Бог до них ангела, а ангел дав йому жменю жита і заступ да й каже: „Возьми да скопай кусок землі, да посій оце жито, то тобі з нього буде хліб“. А Сви дав жменю конопляного сім'я, да й каже: „Оце ти посій, то од цього буде вам плаття. А колись Бог дасть, що од тієї жінки, що з цвіту, народиться син божий, то він вас зовсім упустить у рай“.

Ото посіяли вони да й посідали. А той ангел, що їх підвів, перекинувся у самого старшого ангела та й каже: „Ви вже посіяли собі таке, щоб був у вас хліб і плаття, але проте нема у вас такого, щоб ви не вмерли; ви візьміть та зійдіться до купи едно з другим, то од Сви родиться син, то той син випросить у сина божого, котрий родиться з тої жінки що з цвіту, щоб вас знов упустили в рай“ А Єва каже: „Та ми не знаєм, як же то зійтись до купи? адже ми й тепер в купі!“ От той ангел як показав, то й родився у Сви Каїн. А Каїн дуже не любив Адама: він, бачте, знав, що його батько той ангел, котрого Бог вигнав з неба. Послав раз Адам Каїна сіяти жито, а Єва й каже Адамові: „Совокупімось, може я приведу дочку, щоб сіяла коноплі“. От і привела Єва Авеля. От як виріс Абель, його післали пасти овечки, а Каїн поніс йому обідать, та взяв і зїв той обід. Абель як вернувся додому та й сказав Адаму, що він не обідав, а Адам узняв да й вибив Каїна. Каїн розсердився на Авеля да й убив його, а Бог за це уби́в громом Каїна <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> В деяких варіантах уже ниряючи в море, щоб винести глини на сотворенне світу, Сатанайл нагледів там плиту на сховок „контракту“: „Тоді він найшов там у морі плиту, і вже має гадку тоді, що вона йому ся придасть; писмо з Адамом там заховати, запрятати“,—там же с. 7.

<sup>2)</sup> Звичай в селі Забрідді с. 30.

<sup>3)</sup> Київське Полісе, Радомис. пов.—Чуб. I с. 146.

Історію многоголового сина, за котрого Адам мусів записати Сатані своє потомство, маємо в трьох варіантах, — в однім, що мабуть треба вважати основним, він родиться від „чужо-ложства“ Єви з Сатаною; в другім Сатана підмінює у Єви дитину роджену від Адама; в третім така дитина родиться у Єви таки від Адама:

Як Бог Адама вигнав, то він zostав голий, плакав як день так і ніч під царським райом. Пан-Біг йому дав мотику, городник, казав: „На, йди, обробляй землю“. Дав йому насіння, аби він посіяв і землю обробляв і жив. І як йому старший син народився, то він мав сім голов гадячих. Тоді прийшов до нього злий дух і казав до нього: „Адаме, що ти мені приобіцяєш за то дати, що я тобі твого сина обчищу?“ — „А що ж ти жадаєш од мене?“ — „Підпиши мені свою душу, то я тобі твого сина обчищу!“ І він йому підписав свою душу, (і) він його обчистив... Як народився Ісус Христос, а прийшовши до хрещення... ввійшов туди, де той диявол мав той запис від Адама, і він його знищив, спалив сірковим огнем. (Брідщина, Етн. 36. XII с. 21).

Єва... уродила дитину, що мала 12 голов: звірі, пси, вовки, коні, різні звірі були, і єдина голова дитинська. Надійшов диявол: „Запиши мені ті люде, що з потомства вийдуть“, і вона йому записала — не знала, що піде з неї нарід на цілий світ. А однак вимовилася, що (хто) два рази буде родитися, два рази умирати, то той то скасує. Господь Бог розгнівався і запечатав ад і царство на чотири тисячі літ: аж хіба мій син отворить. (Бойківщина, там же, с. 22).

Поруч сього, найбільш популярного мотиву: записання Сатані Адамом потомства <sup>1)</sup> маємо інші. Один бачили ми: люде записалися Сатані, за те що зробить їм млин, котрого не міг їм змайструвати Бог (с. 416). Того самого порядку, але неумотивоване ясно оповідання каже Адамові записати потомство взамін за плуг і коней: Коли Адам з Своєю опинилися на землі, чорт зажадав від Адама запису на те „чого він не знає“, і чорт сховав той запис під білий камінь у Чорнім морю, а за те зробив йому плуг, запряг коней і дав Адамові (теж запис з Гуцульщини, Етн. 36. XII с. 4). Стара запись з Поліся мотивує се так, що инакше чорт не дозволяв Адамові ні орати ні сіяти, бо земля належить до нього. Він вложив Адамову запись до каменя і кинув у море,

<sup>1)</sup> До наших переказів близько підходить „роскольніча“ повість, видана Тіхонравовим І с. 6 і повторена у Драгоманова с. 345—може бути й українського походження.

але Господь витяг її відти і вернув Адамові. Розгніваний чорт хотів за те скувати Бога ланцюхом, але сам туди попав <sup>1)</sup>).

Я згадував про балканські відгомони сеї дуалістичної концепції; книжна апокрифічна повість теж знає сей мотив. Диявол сказав Адамові: „земля моя, а боже небо і рай, або хочеш бути мій і орати землю, а як хочеш божий бути, іди до раю“. І Адам сказав тоді: „Хто землі господь, того я і діти мої“—бо знав, що Господь прийде на землю і поборе диявола <sup>2)</sup>).

В згаданих гуцульських оповіданнях чорт виступає як учитель людей в хліборобстві; від його й кінь—звірина чоловікові не прихильна: вона все наміряється його вбити, тільки не відважується.

„Кінь найлукавіша худоба: він як пє воду, то дивиться і видить у воді, яка у чоловіка сила, що слабий, а думає: Ой, убю його зараз, лиш ся наплю, а так подивиться і здрігне ся: не може ся зважити; кождий кінь, як напє ся, мусить подивитись на чоловіка, через те“ <sup>3)</sup>). Запись Руданського поясняє се так, що Бог обернув чорта в коня на службу Адамові (мадьярські паралелі до сього мотиву вказані у Денгардта <sup>4)</sup>): „Образив ся Адам, що Господь вигнав його з раю. Копає землю та й не каже: „Боже поможи“. А чорт і радий тому, і що Адам скопає за день, то він у ночі і поперевертає до гори травю. Адам копає на другім полі—думає, що поле тому винне, копає та й копає, а рано гляне: його поле знов зеленіє як некопане. Бив ся він бідний та побивався, далі зітхнув до Господа Бога та й каже: „Господи Боже, допоможи мені!“ і як сказав, то так тая земля що він копав, раптом і зачорніла. І помолився Адам Богу та й зачав засівати. Ото засіяв Адам, запрягся сам у борону та й волочить! І так то йому тяжко ту борону тягнути, а чорт ззаду сидить на бороні та й сміється. І поглянув Господь та й каже до свого ангела: „Бачиш того чорта, що на Адамовій бороні?“—„Бачу“, каже: „Піди ж та зроби з того чорта коняку для Адама. Ото ангел і пішов, та як закинув на чорта оброть, то так з нього і сталась коняка. Тоді ангел і каже до Адама: „Розпрягайся, чоловіче, та запрягай коня, Господь дає тобі худобину“. Ото з тої коняки і почались наші коні“. (Драг. 93).

Плач Адама перед замкненням раєм (вище с. 199) був одною з популярніших тем релігійної поезії. Взірці її давали церковні співи сиропустної неділі, присвяченої пам'яті праотця, де напр. стрічаються такі строфи:

<sup>1)</sup> Запись Трусевича у Веселовського с. 82.

<sup>2)</sup> Пам. отр. литер. I с. 12, Dähnhardt I с. 236.

<sup>3)</sup> Етн. Мат. XI с. 19. <sup>4)</sup> с. 23 д.

Сѣде Адамъ прямо рык  
и свою наготу рыдая  
плакаше:  
Увы мнѣ соблазна лукаваго по-  
слушавшу  
и отъ славы лишившуся!  
Увы мнѣ отинуде нагу,  
нынѣ же недомыслену!  
Но, раю, ктому твоя пища не  
насыщуся,  
уже бо не узрю Господа Бога мо-  
его и зиждителя.  
Въ землю бо пойду, отъ неяже  
прежде взять быхъ!  
Милостиве, щедрый, вопию ти:  
Помилуй мя падшаго!

Изгнанъ бысть Адамъ изъ рая  
пища ради,  
тѣмъ и сѣде прямо ему рыдаше  
вопия умиленно гласомъ и глаголаше:  
Увы мнѣ, чьто сотворихъ окаянный  
азъ!  
Едину заповѣдь претупихъ  
владычню  
и благихъ всѣхъ лишихся:  
Раю пресвятыи, иже мене ради  
насажденный  
и Евы ради затворенный!  
Но моли тебе сотворшаго  
и мене создаващаго,  
яко до твоихъ цвѣтѣцъ насыщуся <sup>1)</sup>.

Між записями Кіреевського, з першої половини ХІХ в.,  
знайшлась така записъ з характером північно-українським <sup>1)</sup>  
Я подаю її без задержання діалектичних прикмет:

Прекрасное сонце  
Весь свет осветило,  
Рай сокрасило.  
Ева Адама смутила,  
Закон претупила.  
Расплакався Адама  
Перед Богом стоя  
„Ох Боже ж Боже,  
Спас наш милостивий,  
Пусти ж мене, Боже,  
В раю побувати,  
Раю повидати,  
Ангельського гласу  
Ой мні послухати,  
Херувимського стиху  
Ой мні поспівати!  
А що ж речеть Господь  
Святому Петру-Павлу:  
„Святий Петре-Павле,  
Возьми златі ключі,  
Отвори в рай ворота,  
Пусти Адама у рай,  
А нехай же Адама  
В раю побуваєть,  
Раю повидаеть,

Ангельського гласу  
Ой він послухаеть,  
Херувимського стиху  
Ой він поспіваеть“.  
Як пішов же Адама  
Да у рай со свічами,  
К Богу со слізами,  
Як пішов Адама  
По раю ходити  
Раю досмотрити,  
Архангельського гласу  
Ой він послухаеть,  
Херувимського стиху  
Ой він поспівати.  
Як завидів Адама  
В раю свої гроби,  
Розплакався Адама,  
Перед гробом стоя:  
„Ой гробе ж мій, гробе,  
Предвічний мій доме,  
Прийми мене, гробе,  
Як матір дитяти  
На біліі ругі  
К румяному лицу,  
К ретивому сердцю“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Безсонов, Калѣки VI с. XVI.

<sup>2)</sup> Безсонов VI с. 309.

Запись подекуди викликає підозріння ретушування; тому приємно стрінути серед цілком певних записей початку сього століття її варіанти, що служать їй безсумнівним потвердженням. Я наводжу такий варіант, поправляючи розмір:

Праведнес сонце  
В раї просвітилось --  
Создав Бог Адама,  
Древо призвістило.  
Що ізречеть Господь  
Святому Петр-Павлу:  
Святий Петро-Павел,  
Верховний апостол,  
Возьми златний ключик  
(Одомкни рай пресвітлий),  
Випускай Адама  
З пресвітлого раю.  
Пускай Адам ходить,  
Душу сього кормить (2)  
Тіло зодягає.

Розплачється й Адам  
Із раю ідучи:  
„Вже ж мені не слыхать  
Господнього гласу!“  
Очі ж наші ясні (ями)  
Руці наші граблі:  
Що очима заздрім,  
Руками загребем.  
Ми, братіє, помрем,  
Сее призабудем,  
Тіло ж наше піде  
В сирую мати-землю,  
Душа наша піде  
Богу на одвіта <sup>1)</sup>.

*Велетні і Потоп. Патріярхи і судії.* Ся тема доволі популярна, але не визначається особливою оригінальністю в грактованню. Образи велетнів — се ходячі європейські мотиви; назву їх зв'язують з назвою одного з західних слов'янських племен, але се була, очевидно, ходяча назва, яка звісна була між усім слов'янством, — вона дуже популярна на Білоруси і в Західній Україні. Перекази про них виходили з ідеї виродження, повільного меншання людського роду. Біблійна традиція вплинула, що се зв'язано з історією Адамового потомства і Потопа.

Запись Руданського, з Східнього Поділля (в скороченні): „Колись були такі великі люде, що бувало по лісі ходили як по траві. А то вже як наші люде поставали, оден велетень надивав нашого плугатаря з волами, з плугом і погоничем, забрав усіх на долоню та привносить до тата: „А подивись, тату, які я надивав мишенята!“ А тато глядить та й каже: „Не мишенята, сину, а то такі люде, що після нас будуть. Ото і настало наше покоління, а за велетнів і помину нема, тільки десь у церкві, у Києві чи у Львові стоїть нога з одного велетня, і така кажуть прездорова, що аж до бані сягає. А то ще кажуть, що після нас такі ще будуть люде, що в наших печах їх дванадцять будуть молотити“

З Бойківщини: Були колись такі великі люде, що як косили, то косив еден на Магурі, а другий на Воривім, (а) як треба було косу правити, то еден другому подавав каменя з Воривого аж на Магуру. А потому, по них, то настали вичі люде, менчі, і днесь що верства—все менчі. І можемо собі

<sup>1)</sup> Сосницький пов. — Сперанскій, Южно-рус. пѣсня с. 29.

взяти такий примір з нас, що днесь, на нашім свідомі, трапляється много, що сини менчі від вітців. Але по нас ще такі прийдуть — с прошовість — що десять будуть рубати бодяка, а дванадцять в печі будуть молотити. (Етн. Зб. XIII. 4).

З початку світа то були такі великі люде, що підпирали головами попід чорні хмари і переступали гори і долини. Як переступав дуба і уколвся в ногу, взяв найгрубшого дуба одною рукою і викинув з землі, і казав, що „в бодяк уколол!“ Іден другому з рука в руку через Дністер і через Дунай сокіру подавав. Але тих людей уже тепер по потоші нема ніде. Як мала бути потопа, то ся явили середнього рода люде і орали на полі плугом. А велит ішов з далекої дороги до дому і взяв на їдну долоню штири воли і плуг і два люда, і приніс до дому і показав мамі: „Ади, мамо, які там на полі хробачки риють“. А мама казала: „Віднеси, сину, назад там відкіль узав, бо то по нас будуть такі люде“. А по середнім роді третя „претва“ людей то будуть такі завеликі як з кукурудзів качанки, що будуть 12 у їдній печі молотити, а як здибле чоловік середнього рода такі маленькі люде, то также збере на долоню і принесе мамі на показ (Галицьке Поділле, Етн. Зб. XIII. 4).

Переказ опублікований Новосельським називає сих велетнів „Адамовими людьми“ <sup>1)</sup>.—Вони насипали вали і могили. Бог постановив їх знищити за те, що вони жили беззаконно, в вічних усобицях і кровопролиттв, але не знав, як се зробити. Порадився „царя другої землі“, велетня з двома головами. Той порадив йому напустити потоп, щоб затопити всю землю крім одної високої могили, котру той цар виміркував на схоронище для себе самого. Бог так і зробив, наслав потоп, і потонули всі велетні, і двоголові люде „иншої землі“ також. Зіставсь тільки той цар — він спав на своїй могилі під час потопу і збудившись побачив, що замість двох голов зісталась у нього на шиї тільки одна. Почав жалуватись до Бога, а той сказав, що се йому кара, за те що своїм братам видумав таку люту смерть. Від нього то пішли нинішні люде <sup>2)</sup>.

В сім образі „царя другої землі“ мабуть лежить притьмена ідея Сатанаїла.

В гуцульських переказах <sup>3)</sup> з потопом звязують цікавий образ дракона, „жертви“, про котрий я мав нагоду згадувати, говорячи про наші образи змієборства.

Велити дуже піддавалися впливам Сатанаїла, котрий їх „юдив“ против Бога. Тому Бог облишив землю, перестав ходити поміж людьми і злинув на висину (вище с. 408). Через те піддаванне „юдженню“ людська верства що раз менча була і жила коротше. Бог же не можучи перебувати між людьми узав собі повірницею і посередницею „жертву“. „Вона була зразу така як чоловік. На горі високо, між небом і землею, де вона сиділа, росли лиш

<sup>1)</sup> В гуцульськiм переказі „Велити то була найпередня верства людей від Адама“ (Гуц. V с. 14).

<sup>2)</sup> Nowosielski II с. 11.

<sup>3)</sup> Гуцульщина V с. 6, 14, 15, 16.



афини (чорниці). Жертва живилася ними, від того була вона чиста. Бог посилав її на землю, аби вона повістувала, що дієся на землі. Нераз ссилав її Бог на землю карати людей вогнем. Як Бог посилав її на землю, то вона прикидала ся у гадину з крилами, а на кінці хвоста її була „пацьорка“ (перлина), що на весь світ світила (се образ змії „готиці“, літучого дракона, що в віруваннях Гугулів живе й по нинішній час) <sup>1)</sup>.

В сім оповіданню знов образ благого Бога характеристично підмінюється ідеєю злого деміурґа, мучителя людського <sup>2)</sup>.

Потоп стався таким чином, що Бог звелів жертві, аби пустила всю воду, і в ній потонули всі велити. Сам Ной належав, очевидно, до „середньої верстви“. Він був такий малий, завважає оден переказ, „що як хотів когось ударити в лице, то мусів аж підскакувати“ <sup>3)</sup>.

Перекази про нього не підчеркують мотиву його праведности; можливо, що він переживає потоп просто як представник нової породи, верстви людей.

В історії будови Нового „ковчега“ безпосередне відбиваються апокрифічні повісті („Методія Патарського“) про те, як потайки будувався сей корабель, і як диявол підходив Ноя через жінку, щоб довідатися, на що він будується — і довідався, коли жінка, по його вказівці, напоїла Ноя хмельним питтем <sup>4)</sup>. Денгардт справедливо підносить, що з-за сього християнського апокрифа визирають старі семітські (вавилонські) й іранські перекази, оброблені пізніш в християнським дуалістичним напрямі, про вавилонського Ксісутра і парського Тарімана, котрого Аріман підходить через жінку. Паралельно з апокрифом вони могли також різними дорогами впливати безпосередне на наші перекази.

З другого боку звязана з Новом історія чортового винаходу хмельного пиття в різних варіантах нашої легенди перекидається на св. Петра.

Опубліковані в корпусі Франка тексти з українських рукописей так описують дияволову рецепту хмельного пиття дану ним Новій жінці: „Єсть трава над рікою, вється наоколо дерева, ти візьми тої трави цвіту, уквась мукою і тим напої його“ — і дійсно Ной, випивши три чаші, „став весел“ і виготовив усе, а Диявол, довідавшись, зруйнував його роботу, і Ной мусів почати її на-ново.

<sup>1)</sup> Там же с. 271—2.

<sup>2)</sup> Див. вище с. 433.

<sup>3)</sup> Етв. Зб. XIII с. 5.

<sup>4)</sup> Апокрифи I с. 68, Папія с. 17, Тіхонравов II с. 213 дд.

Оповідання з Бережської станиці переказує сю історію так (переповідаю його, бо воно досить многословне):

Бог чекав шістьсот тисяч років людського покаяння, на-решті сказав: „Ной, прав ковчега, бо буде потопа“. Тоді заліза не було, і Ной знайшов собі плиту з каменя і тим рубав дерево. Чорт питав його, що робить; Ной не сказав. Чорт зладив паливку (горівку)—доти її не було, дав її Новій жінці, аби його напоїла. Дуже вона йому впала до смаку і він по п'яному все виговорив. Тоді чорти рознесли весь ковчег, він почав плакати, але Бог навчив його бити плитою в пеня першого ним зрубаного дерева; чорти його будуть питати, на що він то робить; він їм нехай скаже, що битиме доти, доки вони не знесуть йому всього ковчега назад <sup>1)</sup>.

Інші варіанти оповідають, що чортову роботу Бог поміг перебороти Невві тим способом, що в його руках дерево приймало само відповідні форми: коли було занадто довге, Ной стискав його, і воно ставало коротке, коротше він натягав і воно ставало довге, і так ковчег постиг на час, не вважаючи на всі чортові перешкоди <sup>2)</sup>.

Поруч історії горілки наоколо потопа гуртується цілком інших т. зв. експлікативних оповідань, аналогічно як з сотворенням світу. Найбільш популярна історія kota і миші. Чорт, щоб потопити ковчег, уже наповнений всякою тварею, обернувся мишею й прогриз у дні діру; але Бог кинув свою рукавицю, з неї зробилася кішка і з'їла мишу. „Отже миша з чорта, а кішка та з бо-жої рукавички“ (Галичина) <sup>3)</sup>. В подільським варіанті рукавичку, ратуючи ковчег, кидає Пречиста. На Угорщині се оповідання зв'язне з тою відміною, що рукавичку кидає сам Ной <sup>4)</sup>.

Дуже популярне оповідання, що з усіх звірів оден тільки одноріг не схотів зайти до ковчегу, покладаючись на свою силу—що він може плавати хоч би й сорок день. Але на його ріг, що стерчав з води понасідали всі інші птахи і він утопився; через те не стало однорога. Він в сім оповіданню представляється як птах <sup>5)</sup>.

Історія Нових синів в цитованім варіанті з Бережської стол. дістає таке толкування: від проклятого Хама походять тільки

<sup>1)</sup> Етн. Зб. III с. 5.

<sup>2)</sup> Запись Руданського — Драг. с. 95, бойківське в Етн. Зб. III с. 31.

<sup>3)</sup> Етн. Зб. XII с. 31.

<sup>4)</sup> Чубинський I с. 54. Денгардт I с. 273.

<sup>5)</sup> Драгоманов с. 95—6.



Цікаво, що нинішні легенди про Самсона підпали впливам популярної київської пам'ятки: подільського „Самсона і Льва“,— маємо таке характеристичне оповідання, що могло б фігурувати низче, в розділі „легенд привязаних до України“:

Сильний Самсон воювався по всім світі, по остаток з нами задумав воювати. Пливе Дніпром, але тільки що з води, аж на нього лев. Самсон до нього, та як ухватив його за пащу та як наступив ногою, то так разом з левом і закаменів. Так він і тепер стоїть у Києві <sup>1)</sup>.

*Давид і Соломон. Соломонова легенда.* Дуже богата в українській традиції, ця легенда мало звертала на себе увагу. Цілком випадково напр. в 1890-х рр. виринала доволі богата і різностороння, але без розбору зложена з текстів українських і сторонніх (напр. записаних від місцевих Євреїв) збірка з Харківщини, в праці Іванова <sup>2)</sup>. Одночасно стали з'являтися записи з Західної України, Галичини і Закарпаття, і в Етнографічному Збірнику львівським зібрався цілий ряд довгих, складних і інтересних оповідань з цього циклу, а більш систематичні пошукування, правдоподібно, принесли б іще дуже багато. За сим варто пошукати, бо Соломонова легенда являється одним з найбільш інтересних продуктів синкретичної міжнародної творчості. В основі її лежать мотиви індійські сполучені з іранськими й вавилонськими, юдаїстичні й арабсько-іслямські, розмішані додатками незчисленних геленістичних і візантійсько-романських перерібок.—

„Властивою вітчиною юдейської заги про Соломона була Персія, особливо в тій частині, яка раніше носила ім'я Месопотамії“ — формулує її історію оден з новітніх юдаїстів — „а саме (зложилась ся загі) під час Вавилонського переселення і ще більше по зруйнуванню другого храму. Підмішана індійською казкою, вона скоро—при тих живих зносинах, які підтримувались Євреями Вавилонії, метрополії і єгипетських колоній,—була перенесена з Персії до Палестини й Єгипту. В Палестині, а ще більше в Александрії приймає вона до себе грецькі складники, і з ними, через посередництво почасти Арабів, почасти арабських Євреїв мандрує до багатого зносинами полудня Аравійського півострова—де Ємену. В сім часі християнський елемент відбився в ній мало. Навпаки, з Аравії загі входить в нові зв'язки з перським і ще далі—індійським казковим світом. В сій формі познайомились з нашою загою абісініські християне, що

<sup>1)</sup> Драгоманов с. 98.

<sup>2)</sup> Етногр. Обзорніе, XVII—XVIII: Изъ области малорусскихъ народныхъ легендъ, V і VI.

здавна мали торговельні зносини з Єменом, і переробили її по своєму. Арабська редакція заги за посередництвом Євреїв переходить до Іспанії й там переживав дивне відродження. Нарешті завдяки хрестоносним походам магометанська Соломонова легенда, як багато інших, здобуває собі ґрунт також в Італії, Німеччині й Англії, а ще раніше через Візантію була перенесена до Полудневої Словянщини й Руси“<sup>1)</sup>.

Скомбінована з другою такою ж популярною легендою—про Александра Македонського, Соломонова легенда, разом з нею, стала взірцем для різних легенд про мудрих, могутніх і справедливих володарів. Можна сказати, що від цього часу кождий такий легендарний образ мав взірець у Соломоні—чи був то арабський Гарун-аль-Рашид, чи Фірдусіїв Джемшід, чи легендарний Карло Великий. З другого боку середньвічна католицька Європа, мусульманство й різні інші релігійні доктрини—напр. буддизм, маніхейство, включно до новішого масонства, використовували мотиви Соломонової легенди для релігійної пропаганди і морального поучування. Служила вона також матеріалом для фантастичних повістей, сатиричних новель і жартів.

В різних часах, з різних сторін, в різних формах сі оброблення чи то суцільні, чи то фрагментарні заходили також і між наш нарід, між верству книжну і ту що жила виключно устною традицією, і наверстовувалися на раніші її сліди. Обслідувані детально, в світлі міжнароднього розгалуження сеї легенди, її українські відгомони, без сумніву, дали б незвичайно інтересний образ міжнародньої діфузії на нашім ґрунті. Але на жаль, досі вони тільки зрідка і принагідно притягались до освітлення тих чи інших варіантів Соломонової легенди, а самі по собі не були ні разу предметом такого досліду<sup>2)</sup>. Тому й нам прийдеться обмежитись лиш деякими замітками, щоб бодай в приближенню познайомитися з сим цікльом.

<sup>1)</sup> Salzberger, Die Salomo-Sage, с. 4.

<sup>2)</sup> Короткий схематичний перегляд головніших українських мотивів Соломонової легенди подав був Сумцов в „Южнорус. апокриф. сказаніях“. Але головне значіння для їх освітлення мають і досі праці Веселовского, не заступлені нічим новішим: Славянскія Сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, 1872 г. (передр. в акад. збірнику творів) і Новыя данныя къ исторіи Соломоновскихъ Сказаній (Разысканія, V). Загальні новіші праці: Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden, 1893. R. Faerber, König Salomon in Tradition, Wien, 1902. G. Salzberger, Die Salomo-Sage in der Semitischen Literatur, Berlin, 1907, і його ж: Salomon Tempelbau und Thron in der Semitischen Literatur, B., 1912.

Наші оповідання про Соломона творять кілька груп, які відповідають таким же групам в світовій літературі. Їм товаришать в значній мірі також книжні оповідання, звісні почасти в українських, почасти в великоруських відписах, але не завжди можна знати, при нинішній недостатці обслідування, чи вони відбивають в собі книжні джерела наших устних оповідань, чи навпаки—відбиваються в них ті устні оповідання, що ходили по нашій землі від дуже ранніх часів і дожили почасти й досі з тої давнини.

При тім треба мати на увазі, що мотиви Соломонової легенди переходять часто в безіменні притчі, казки й анекдоти, і навпаки—такі безіменні твори чіплялися до Соломонового циклю, наслідком суголосности мотивів великого розуму, дотепу і ворожости до жіноцтва—котрою перейняті Соломонова легенда і біблійні писання звязані з його іменем, а також і деяких демонольогічних ідей, дуалістичного характеру, котрими перейнята ся легенда в варіантах юдаїстичних, арабських і очевидно—богомильських.

При тім до Соломонової легенди вплітаються також різні мотиви звязані з царем Давидом—теж дуже популярною статтю. Властиво він, Давид, являється улюбленим героєм правдивої юдаїстичної легенди: Соломона, не свободного від прогрішень против юдейської правдивости, улюбила більше арабська легенда, і найбільше Коранові завдячує він свою репутацію великого і святого пророка божого. В популярних варіантах Соломонової легенди, що з мусульманських рук пішли в ширший світ, перекази про Давида входять епізодами до Соломонової легенди, або різні мотиви з Давида переносяться на Соломона. Тому і у нас теж сорозмірно мало лишається самостійних переказів про Давида (таких наприклад, як мотиви звязані з Псалтирею, звісні в кількох українських оповіданнях, але без особливого інтересу) <sup>1)</sup>. Тому й не вилучаємо їх окремо, а розглядати-мемо разом з Соломоною легендою.

---

<sup>1)</sup> В записях Зубрицького (Старосамбір. пов.) маємо таку: „Як то давніше ще було в церквах, люде не знали так як днесь таких обрядків добрих та й собі вспоминали у євангелії всяке що живе на світі, а жабу забули. А жаба все погризе то їден папір то два у євангелії, і так священик не може ся доконати, що ся таке робить. Але була така ворожка, і вона так поворожила, що жабу не спомінають, і вона лізе й гризе так. І від тоді узнали старші священики мовити так: Усяке диханіє да хвалить Господа.

*Соломон і його мати* — комплекс мотивів, зв'язаних з історією нечесного оженення Давида з Вірсавією, відібраною від її чоловіка. В легенді вона стає типом всіх женських хиб: невірності, легкодущності, продажності, злоби. Соломон викриває ці жіночі хиби матери — почавши се ще перед своїм уродженням; він стає таким чином класичним обвинуватцем жіночої природи, і сьому його легенда завдячує багато з своєї популярності. Своїми обвинуваченнями Соломон стягає гнів, переслідування і заклія своєї матери, котрі мусять різними способами переборювати; се дає провідну нитку першій групі оповідань.

Вступний епізод в наших оповіданнях ослаб: Соломон бувши ще в череві своєї матери виявив її розпусту і назвав її ганебним іменем. Мати завзялась йому відомстити се, і як він уродився, дала його одному з дворян убити. В записях Руданського з Східного Поділля і Дерлиці з Галичини ми маємо сей епізод

І від тоді не гризло нічого у євангелії, жаден папір, до днесь“. (Етн. 36 XII с. 37, стираю діалектичні особливості і скорочую).

З Канівщини: „Як колись цар Давид кінчав Псалтир, та не знав як закончати: і на умі вертиться, та не згадає, бо жаби клекотять і мішають. Давид думав-думав, а послі і налаяв, каже: а, прокляті жаби, мовчіть, не мішайте. А жаби кажуть: що ти нам загадуєш мовчати? всякое диханіє да хвалить Господа! — А справді, справді,—каже тоді Давид, да й закінчив псалтир цими словами, а жаб поблагословив“ (Чубин. I с. 65).

В оповіданнях записаних Руданським на Поділля Давид, навернувшись до Бога („став християнином“) „все бувало тільки й робив що писав святії пісні та грав їх на гусях; і писав він та й писав і як списав уже цілую книгу, то і розрізав листи та й кинув на море. Ті листи, що були не святі, то ті потонули, а ті що були святії, ті плавали собі по морі. Ото ангели і зібрали ті листи та й понесли до Бога, а Бог їх перечитав та й казав передати людям. От звідки то почалась наша Псалтир“. (Руданського твори, Рус. письм. I с. 261).

В сих оповіданнях маємо фрагменти, на різні способи позмінювані, апокрифічної повісті про Псалтирю (слово како списав Давидъ Псалтирь)—звісно в полуднево-словянських списках уже від XIV в., в східно-словянських від XVI (див. Яцимирський, Библиогр. обзоръ апокр. с. 182). Наші опубліковані Франком і Перетцом з кількох галицьких текстів XVIII в. Наведу в перекладі оден з сих текстів: Сів Давид на окремім місці писати псалтир. А була сажавка перед палацом царським і в тій сажавці жаби безнастанно скреготали-кричали, і Давид через той крик не міг писати. Велів Давид закидати сажавку соломою, камінням, землею, аби не кричали жаби. Одної ночі побачив Давид жабу, що розпалилась на писанне Давидове і поспувала йому писанню. Дуже тоді тому Давид здивувався. Потім вдруге поспувала йому писанню; дуже зажурився Давид і не знав, що робити. Потім і в третє поспувала Давидові писанню. Тоді Давид сказав: „Заклинаю тебе, дияволе,

в дуже скороченій формі <sup>1)</sup> — скорше як натяк на те, що тут колись ходили ширші оповідання в тім роді як записане Рибніковим в Олонецькій губ. Тут на очах Давида царя і його жінки обманює сліпого купця його жінка з своїм полюбовником. Давид висловлює побажання, щоб сліпий прозрів і покарав жінку; цариця запевняє його, що та жінка завжди потрапить оправдатись. Соломон з черева її проговорює: „баба по бабьому суд судить“. Цариця грозить його заморити в череві, Соломон заявляє, що хоч ребро проломить, а на світ вийде <sup>2)</sup>. В наших оповіданнях Соломон з черева прозиває свою мати ганебним іменем, але се не умотивоване ближче.

Другий варіант переносить се Соломонове обвинувачення матери на пізніше: коли йому вже в кілька років. Відповідне освітлення сеї версії знаходимо в ширшій повісті <sup>3)</sup>, звісній в пізніших копіях, XVII віку: Соломон був свідком, як його мати Вірсавія зраджувала Давида з якимсь міщанином; він звертав на се увагу свого батька, але говорив метафорично, так що цар Давид того не зрозумів. В усній традиції популярний инший епізод:

Одного року Соломон граючи з дітьми, став важити на вазі золото (вар. жіночий очіпок) з псячим гноєм (вар. горстю клоча); коли мати його спитала, що він робить, він пояснив, що золото (очіпок) означає жіночий розум: він показується легшим від гною (клоча). Мати питає, чи він то прикладає й до неї. Соломон притакує, або каже що „баб справедливих, як ворон білих“. Мати каже його вбити — або в інших варіантах: закликає його, аби був німим доти, аж дерево заговорить, або — аж помірить небо і море, тоді з нього її прокляте спаде.

Мати веліла слугі вбити Соломона і їй принести його серце і мізинний палець. Соломон упросивсь у слуги, що той

Богом вишнім: що ти мені таку пакість робиш?“ Тоді жаба проговорила до Давида: „Не дам тобі Бога хвалити, за те що не даєш нам Бога хвалити“. Тоді Давид велів отрокам вичистити ту сажавку: викидати соломі, камінне, землю, і стала сажавка чиста. Тоді проговорили всі жаби „рівно“. Тоді Давид написав: „Всяко диханіє да хвалить Господа!“

„І списав Давид Псалтирю: всіх псалмів 365, і залив псалтир оловом і кинув у море, рече: „Коли се слово праве, нехай вийде з моря, коли зле — там загине і лишиться“. По смерті Давидовій закинув Соломон мережу в море, витяг олово і знайшов псалтир і знайшов всіх псалмів 151. І то проповідав мирові, і наповнився мир пісень псалтирних“. Апокріфи I с. 272.

<sup>1)</sup> Драгоманов, Преданія с. 99 і Етн. Зб. XII с. 38, 47.

<sup>2)</sup> Рибніков I с. 230—1, пор. 317.

<sup>3)</sup> Видана Тихонравовим в IV т. Лѣтописей рус. лит., аналізована Веселовским, Соломон і Китоврас с. 51 дд.



тільки відтяв йому палець, а замість його серця принесено цариці серце песяче. Соломон зіставсь живим, пристав до пастухів. (Вар. цариця веліла його положити до скриньки, чи бочки й пустити на воду, але його відти витягли і т. д.). Вирішив він приходити з різними дорогоцінними річачками (перстеном, зеркалом, музикою і под.) до своєї матери, ні ким не пізнаний як чужинець. Цариця-мати конче хоче випросити від нього ті чудесні річі; Соломон не згожується на ні що инше, тільки щоб цариця переспала з ним. Цариця згожується. Соломон приходиться до неї, але між собою і матір'ю кладе гострого меча, і цариця простягнувши руку відтяла собі пальця. Так відплатив він їй за свій відтятий мізинець. Метафоричними виразами натякає він їй, що вона його мати, але цариця не розумів. Тоді він каже їй се виразно і нагадує ту сувору характеристику жінок, за котру мати його хотіла вбити. Тепер він їй пробачає і мириться з нею, очевидно вважаючи жіночу натуру взагалі непоправною. Апокрифічна повість про Соломона включена до Пал'ї, з нагоди одного з його „судів“, цитує Соломонів афоризм з Біблії: „чоловіка (правдивого) знайшов я одного з тисячі, (правдивої) жінки не знайшов в цілїм світі“. Сей афоризм може бути епіграфом для сього цікля оповідань про Соломона і його матір <sup>1)</sup>.

Варіанти з материною клятвою на Соломона розвивають сей мотив в різних напрямках. Мати заклала Соломонові, щоб він був німий, поки дерево не промовить. Він зараз зробив гуслі, чи скрипку і заграє — отже дерево промовило під його рукою, мова вернулась до нього. Мотив сей входить в цілий цікль Соломонових вигадів. Він являється автором найрізніших річей, на нього переносяться різні „мудровання“, котрих винахідником в космогонічних оповіданнях являється Сатанаїл. Напр. проходячи раз, він побачив, як люде тягнуть на дах вола, аби з'їв траву, що там виросла, — він показав, як зробити косу, щоб скосити ту траву. Іншим разом показав як робити плуг, рало, віз. Для вищеописаної операції з жіночим розумом винайшов вагу, і под. Модернізуючи сю традицію напр. на Бойківщині оповідають, що Соломон випросив собі у Бога таку мудрість, що поробив всякі чуда „на послідню тисячу“:

„То все в Англії було запечатане: теліграфи, філіпони, машини — все тото Соломонові штуки. Він там умирав; ключ на дверях висів у тій канцелярії: хто посягнув за ключ, каменем став. Може дві тисячі літ стояла тота канцелярія, може

<sup>1)</sup> Драгоманов с. 99—101, Чубинський I с. 106-7, Етн. Зб. III с. 34, XII с. 41, 42, 45, XIII с. 229, Гуцульщина V с. 17.

більше — не знаю кілько. Аж в кінці отворилася канцелярія і училися люде в той час машини робити, теліграфи, меблі і усі річі <sup>1)</sup>).

Правдоподібно в звязку з тим же зачатком матери стоїть цікаве оповідання, записане Руданським, котрому не знаходиться паралелі в інших літературах, як Соломонові призначено було прожити тільки три роки:

Всі святі жалували, що така розумна дитина не має життя. Господь змилостививсь і позволив, що святі випросили у людей, аби уділили Соломонові щось з свого віку. Довго шукали святі: ніхто не хоче нічого уділити. Нарешті знайшли таку стару бабу, що прожила вже сто літ, а мала жити ще сто, й намовили її відступити Соломонові „півсотні“ своїх літ. Тим житє Соломона було уратоване (Драг. 100).

Заходи Соломона знайти край небу і морю, висоті й глибині, деякі варіанти ще памятають звязати з клятвою матери: вона заклала його щоб не вертав до дому, „доки не збіжить небо високо, море глибоко і світ широко“ (вар.: „абиь зміряв глибину і ширину — тоді спокутувш се слово“ <sup>2)</sup>). Але розвивається сей мотив самостійно в різних напрямках, — і вже властиво не вертається назад до свого вихідного пункту. Часом Соломона спиняють святі, або ангели, щоб він не залітав занадто високо, аби не згинув. Часом Бог не попускає йому дізнатись міри землі, і він падає з високости й розбивається. <sup>3)</sup> Мотив Соломонової мудрости сходить таким чином на марність людських мудрощів.

В гумористичну карікатуру натомість переходить він в оповіданю про те „як Соломон богував“. Цариця, котру сватає Соломон не хоче инакше йти за нього, як тільки по тім як він „хоч день буде замість Бога“. Соломон зладив камінь з написом: „Бог-Соломон убив за неправду“ і перебравшись за мужика пускається в світ. Сховавшись раз у скирту, стає свідком, як багатий мужик обкрадає бідного наймита. Соломон убиває злодія своїм каменем; камінь приносять цариці; Соломон переконує її, що він був на небі, цілий день богував, і з неба кинув тим каменем на багатого мужика, щоб він людей не обманював. Цариця повірила й вийшла за Соломона.

Інший варіант, записаний там же, на Слобідщині, представляє се так, що Соломон дійсно був впросився у Бога, щоб той його пустив хоч на день на своє місце; Соломон убив з неба мужика за злодійство каменем з аналогічним написом, і Бог прогнав його за се з престола: „Ти мені всіх людей перебеш“. <sup>4)</sup> Се варіант широко розгалуженого світового оповідання про те,

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 47.      <sup>2)</sup> Етн. Зб. III с. 32, XII с. 47.

<sup>3)</sup> Гуцульщина V с. 19—20.

<sup>4)</sup> Е. Об. XVIII с. 99—100.

що святець, чи простий чоловік, упротсившись на місце Бога, не може зтриматися в божій нейтральності і дивитися спокійно на людські неправди.

*Соломонові суди.* Мотив безконечно розгалужений в різні варіанти; пок. Веселовский вважав його першим джерелом індійську повість про царя Вакрамадітїї, її вихідний мотив: хлопець-пастушок звертає увагу своїми мудрими рішеннями, дійсно приходить в різних версіях Соломонової легенди, в тім — і в наших варіантах її. Причиною, що малий Соломон попав між пастухів, в деяких варіантах представляється гнів його матери, описаний вище. Але в деяких наших Соломон розгнівав батька Давида тим, що переймав на дорозі людей, котрі йшли до царя за порадою чи з скаргою, та сам рішав їх справи. Як взірць такого рішення подаю одне, цікаве тим, що його тексти, записані в подібних виразах на Бойківщині і на Слобідщині, до букви відповідають варіантові сербському:

Чоловік радиться, кого йому брати, чи вдову, чи дівчину, чи завітку (зведеницю); Соломон відповідає загадовими словами: Удову—як вона схоче (коли візьмеш удову, то вона так робитиме, як сама схоче). Дівчину—як ти схочеш (так вона робитиме). Завітку—тікай, бо мій кінь тебе забє!“ <sup>1)</sup>.

З судів, котрі чинить малий Соломон між пастухами, наводиться отсей суд над гадиною, що вкусила одного хлопця:

Приходить премудрий Соломон: „Відки тя укусив?“ — „Із отого ламу“, каже. — „Но і відтак де ся дів?“ — „Я не знаю“ Премудрий Соломон каже: „Я знаю, де є, — онде на пні, каже, сидить“. І каже премудрий Соломон (гадові): „Лізь відти!“ — „А чого я буду лізти?“ — „Того будеш лізти, що право тобі буде стояти, суд!“ — „Ба, я й відти вислухаю суд!“ — „Не може того бути, щоб ти відти слухав суду, бо й цісар, коли йому право стоїть, з свого коня мусить злізти, вислухати право“. Тоді зліз; і казав йому премудрий Соломон: „Бери з ноги то що положив“. Той витяг своє жало з ноги хлопцеві і виссав пухлину. „Кажі: за що його вкусив?“ — „За те вкусив, що на мене наступив“. Каже той хлопець: „Я не винен, бо я тебе не видів!“ Премудрий Соломон каже: „Коли він тебе не видів, тобі було його стерегти. Тепер же буде таке, таке твоє право: Хлопці бийте!“

Варіант оповідає про суд над змією, котру селянин, жалуючи її, взяв за пазуху, а гадина, огрівшись, обвинулась йому коло шиї і не хотіла відчепитися. Се жидівське опові-

<sup>1)</sup> Етнограф. Зб. XII с. 51 = Караджіч Припов. № 41, у Веселовського с. 90. Пор. Етн. Зб. III с. 23, Етн. Об. XVIII с. 88.

данне про Соломона, близьке до орієнтальних варіантів сеї байки <sup>1)</sup>.

Старий Давид тим часом посилав своїх людей розшукувати втікача-Соломона. Соломон не відкривається їм — але звертає їх увагу незвичайними вчинками, парадоксальними висловами, або влучними замітами. Коли післанці переповідають їх Давидові, той пізнає з них сина і посилав за ним, — але той бере на себе новий якийсь образ, збиває з пантелику новими загадковими вчинками, парадоксами і т. д. Поруч безконечних варіантів мудрих Соломонових судів сі „Соломонові мудрощі“ нанизують другий ряд ріжних казкових та анекдотичних мотивів. Наводжу напр. (в покороченню) отсі оповідання з Закарпаття — вже густо приодягнені побутовими рисами:

Царі і пани шукають подивитись на премудрого Соломона, він перебрався за теслю, зробив два плуги, оден деревляний, другий золотий. Питають пани, котрий плуг дорожший (власливо повинно бути: що котрий плуг варт?). Соломон каже, що золотий не варт нічого. Дійсно, пробували орати золотим — не оре, а деревляний з'орав „як червоток прекрасно“.

Зміркували, що то був Соломон, вернулись, а він тим часом перебрався за кравця, пошив одержу з клочаного полотна і з шовку. Пани питають, котра одержа дорожша, він каже, що полотняна дорожа, а шовкова нічого не варта. Пани дивуються. Кравець каже їм пробувати: убратись в одержу полотняну і шовкову та йти між халці та терни. Дійсно, шовкова одержа облетіла з них шматками, а клочана ще ніби густійша від того стала.

Зміркували, що то певно Соломон, вернулись, а він уже перебрався за швеця; нашив чобіт і постолів „як Руснаки носять“. Пани питають, чи не бачив Соломона — не бачив. Питають ціни обуви, він каже, що постолі дорожші від чобіт, — каже їм пробувати йти по горах в чоботях і в постолах. Дійсно, той що пішов в постолах, пройшов добре через скали, і ніде не впав; а той що пішов в чоботях, і чоботи знищив, і сам з скали впав.

Так Соломон і не відкрився панам — „пройшов скрізь світ, і не годні були знати, де премудрий Соломон; вернувсь назад, наохрест світу, і за нього забули вже, що живе на світі (до нині, очевидно): за нього ніде не чути“ <sup>2)</sup>.

Деякотрі з сих „Соломонових судів“ живуть в народнім репертуарі нашім без усяких видимих вказівок на своє походження з Соломонової легенди, і без близчих студій часто

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. III с. 30—1, XII с. 3<sup>2</sup>—9; Веселовский оп. с. с. 67; Tend-lau, Fellmeiers Abende с. 77—81.

<sup>2)</sup> Етн. Зб. III с. 32—4.

буває таки трудно зміркувати, чи походять вони від неї, чи з того так би сказати — перед-Соломонового репертуару, в котрім ріжні мотиви, розуміється, жили довго перед тим ніж притягла їх та лег'енда.

Напр. між „Соломоновими судами“ Палєї читається повість про те, як Соломон хотів показати, що значить „мисль мужеська і женська“, або краще б сказати — чого варта приязнь мужеська і жіноча (знов та характеристична женоненавистна ідея, що переходить через всі писання, звязані з іменем Соломона і сучасними інтерпретаторами вважається результатом буддійського впливу).

Соломон покликав одного з своїх дворян, Декира на імя,—і став намовляти його, аби вбив свою жінку, як вона буде спати; обіцяв тоді видати за нього свою доньку і повисити його становище. Декир обіцяв се зробити, але ніяк не міг піднести руку на жінку, не вважаючи на всі намови царя, і нарешті таки відмовився — віддаючи себе всім наслідкам його гніву. Тоді Соломон покликав до себе Декирову жінку і став їй говорити, що вона йому припала до смаку своєю красою і він би оженився з нею, якби вона схотіла вбити свого чоловіка як він буде спати. Вона радо згодилась, і він дав їй меч. Але знаючи свою мудрістю наперед, як воно буде, він дав Декирові справжній меч, а Декировій жінці деревляний. Меч виглядав, як би справжній, і Соломон наказав Декировій жінці, аби заколола ним свого чоловіка, як буде спати на своїм ліжку. Вона сховала той меч, і коли чоловік заснув, стала ним термосити йому по горлі, силуючись відтяти голову. Чоловік пробудився і хотів покликати людей, але розглянувши, що меч деревляний, зрозумів, що се Соломонова мудрість <sup>1)</sup>).

Се, мовляв, дало Соломонові підставу до вище процитованого афоризму „Еклезіясту“: ся повість служить їй ілюстрацією, і її талмудичний прототип досить близький до сих книжних повістей <sup>2)</sup>). Тепер же погляньмо на сю казку, записану в Полудневій Київщині (Звенигородський повіт):

Був собі їден чоловік, стрілець. Пішов він раз з рушницею зайців стрілять. Дивиться він: у лісі на пеньку якийсь чоловік, а кругом того пенька вовк так скаче, так скаче, — хоче його з'їсти. Той стрілець вистрілив, убив вовка. Той чоловік так йому дякує: „Спасибі тобі, каже, що визволив мене з біди! прихось тоді й тоді на таку й таку могилку і жди мене там: я

<sup>1)</sup> Див. виринок з Палєї в корпусі Франка I с. 285-6 (коротше), Памятника отречен. литературы I с. 281 дд.

<sup>2)</sup> Зальцберг'єр вказує його у Слівка, Beth Ha-midrash IV с. 146.

тобі богацько грошей принесу. І як будеш туди йти, то бери з собою, що є в тебе найвірніше.

А то був чорт: їх вовки їдять. Їх би такого розплодилось, що й світу б не було, якби їх грім не бив та вовки не виїдали.

Прийшов той стрілець до дому. Вже пора йому йти на ту могилку. Думає він, що в нього є найвірніше? Що ж в мене є? тільки жінка, вона в мене найвірніша! Іде він і бере жінку з собою, а за ними побігла собачка з дому, але він її завернув назад. Приходять вони на те місце — нема чорта. „Поськай мене“, каже той чоловік жінці, „я трошки засну, поки він прийде“. Ліг той чоловік спати, а жінка почала його ськати. Аж приходить чорт, несе мішок грошей. „Це твій чоловік?“ каже до тої жінки. — „Чоловік“. — „Знаєш, що я тобі скажу: заріж твого чоловіка та будем зо мною жити: бач якого у мене грошей!“ — „Коли нема ножа“. — „Ось я тобі дам“. Дав він їй ножа. Може, він їй тріску дав, а їй вже так видалося, що то ніж. Вона бере й хоче різати свого чоловіка. Тоді чорт будить його й каже: „Бач, чоловіче, що твоя жінка хоче робить? Тепер вже я тобі грошей не дам, бо ми розплатилися: ти мене вибавив од смерті, а я тебе! А я ж тобі казав бери з собою, що в тебе є найвірніше!“ — „То що ж у мене таке є?“ — „А за тобою бігло, та ти завернув, як би ти прийшов з собакою і заснув, то вона як тільки б побачила мене, зараз би й сунулась до мене, а ти б і прокинувся“ <sup>1)</sup>.

Подібність дуже помітна, женоненавистна тенденція теж. Без сумніву, багато оповідань з сею тенденцією пливе таки з Соломонового цікљу. З другого боку інтересно зазначити, що деякі з мудрувань привязаних до імени Соломона кінець кінцем попадають між *запорозькі штуки*, котрими вони в народніх переказах роблять сенсації на дворі цариці Катерини (напр. оповідання про задовгі ложки дані до їди) <sup>2)</sup>.

*Соломон і демон*. Власть Соломона над демонами се оден з найпопулярніших і улюбленіших мотивів сеї літератури. „Тестамент Соломона“, як думають — апокрифічний твір з кінця I віку по Хр., являється найранішим документом таких переказів про нього. Він має подати „дітям Ізраїля“ відомости про демонів і про способи боротьби і пановання над ними за поміччю Соломонових заклять і маніпуляцій. Тут, в зародку, в натяках, знаходимо й ті подробиці, котрі розвинула пізніша юдаїстично-ісламська повість про будову врусалимського храму Соломона за поміччю царя демонів Асмодея, котрого Соломон зловив, але

<sup>1)</sup> Рудченко I ч. 40.

<sup>2)</sup> К. Стар. 1904, IX с. 313, пор. напр. Етн. Зб. XII с. 40.

потім нещасливо випустив, і з того впав в біду. На слов'янський ґрунт ся повість перейшла в формі оповідань про „Соломона і Китовраса“: демонічне єство, очевидно — на геленістично-візантійським ґрунті, прибрало назву „кентавра“ (кентаврос'-а), із того вийшла слов'янська форма „китовраса“ <sup>1)</sup>. Повість „о Соломоне цари и о Китоврасѣ“ згадується між апокрифами в східно-слов'янських індексах XIV в., і з того ж часу, з першої половини XIV в. походить плястичний образ, що представляє оден з епізодів сеї повісті: кентавр тримає в руках маленьку фігурку Соломона в короні, при тім напис: (Ки)товрасъ меце (мече) братом своим на обѣтованную землю зр.... (на другім плані та ж маленька фігура на троні, представляє очевидно того ж Соломона перед тим, ніж Китоврас його вхопив). Се показує, що повість про „Китовраса“ була популярна в Східній Європі в часах, коли культурні зв'язки України з північними землями були досить ще сильні. Одначе в устній традиції України досі не звініні варіанти повісті з такою назвою царя демонів, і сама вона була досі опублікована — в записи з Землинської столиці (з Закарпаття) в доволі затемненій формі, в зв'язку з історією „цариці южської“:

Соломон покликав до себе царицю і „Диявола“, з котрим спільно вона править за морем. Диявол не хоче прийти, тоді Соломон посилав своїх „офіцерів“ зловити його. Вони ловлять його також як люде Соломона в талмудичній легенді — упоївши демона вином. На тім місці де той диявол-демон мав пити воду, Соломонові люде вичерпали воду, а налили замість того вина. Демонові вино засмакувало, він випив його до решти, упивсь і заснув. Соломонові люде тоді зв'язали його ланцюхами, заклали, так щоб він не міг їх розірвати. Прокинувшись, демон „перевертавсь як сніп“, але не міг устати і з переляку став ричати, „так що лука тряслась“ Але заспокоївся, коли йому сказали, що злого йому нічого не буде, відведуть його до Соломона, де йому

<sup>1)</sup> Чому кентавр заступив собою демона семітської легенди, пробував витолкувати пок. Жданов, і з огляду що його трактування знайшло прихильників, я вважаю потрібним його згадати. Йосиф Флявій, переповідаючи Соломонову легенду, представив диспутантами Соломона і царя тірського Хірама, з котрим мішається образ другого Хірама — мудрого помічника Соломона в будові, присланого Хірамом-царем. Сей варіант був досить популярний потім, і Жданов в цитований уже студії про питання - відповіді (вище с. 247), звернувши увагу на се, висловив здогад, що сього мудрого Хірама помішано потім з кентавром Хіроном, — педагогом Ахіля в античній традиції, з котрого згодом зроблено мудрця і філософа. Так мудрий кентавр став совопросником Соломона, Волотом-велетом Голубиної книги.

буде що дня мясо й вино на обід. На дворі у Соломона він живе з приємністю, і дає Соломонові поради, „як він розкішно царствувати має“. Але Соломон необережно накликав на себе біду, упившись одного разу на обіді з демоном: став від нього жадати, аби той зробив таке чудо, якого ще не було. Демон сказав, що потрібне для того одяг, в котрій ходить Соломон, і перстень з його іменем (відгомін легенди про магічний перстень Соломона, широко розроблюваної в арабській літературі). Коли Соломон йому то передав, демон вхопив його в губи і виплюнув його на 400 міль відти <sup>1)</sup>. Соломон упав на торгу, де продавали хліб; прочунавши, почав просити, щоб йому дали хліба, бо не має за що купити. Питали його, хто він і звідки; коли він казав, що він їх цар, премудрий Соломон, з його глузували і били. Посадили до арешту, потім пустили і сказали, кудю має йти. Два роки йшов він, випрошуючи хліба, до своєї столиці. Демон знав, коли Соломон верне, і при його наближенні зложив його одягу і перстень, а сам утік <sup>2)</sup>.

Історія Соломона вигнаного з царства, без сумніву, давно існувала на юдаїстичнім ґрунті. Справедливо помічено, що „Еклезіаст“, написаний, як приймають тепер, приблизно за два століття до Хр., вкладає свої афоризми в уста Соломона як бувшого царя єрусалимського. Але під тим лежить правдоподібно ще старший, індійський переказ, який не тільки через Соломонову легенду, але мабуть і поз нею поширився незвичайно широко. Відбиттям сеї теми, обчищеним з старої демонології й переробленим в моралістичну повість, являються наші оповідання про гордого царя. Одне з них, записане в 1860-х рр. під Білою Церквою, звернуло на себе увагу зараз же після свого опублікування в збірці Рудченка: Драгоманов одмітив його, рецензуючи сю збірку, і Веселовский присвятив їй кілька сторін в своїй студії про Соломонову легенду. Він вказав на її близькість до оброблення сеї теми в *Gesta Romanorum*, звісного збірника повістей, зложеного коло р. 1300, а саме до повісти „про гордого царя Йовініяна“, як вона надписується в словянських перекладах. Отже висловив здогад, що наша казка може бути відгомонам якого небудь польського (а можливо, очевидно — й українського) перекладу її <sup>3)</sup>. Тепер маємо українські переклади сеї повісти про Йовініяна <sup>4)</sup>, і з тим більшим притиском можемо

<sup>1)</sup> Тут особливо докладно передані подробиці легенди в єврейській редакції Талмуда.

<sup>2)</sup> Етн. Зб III с. 25-9.

<sup>3)</sup> О Соломонѣ и Китоврасѣ с. 48, пор. Розысканія V с. 103 дд.

<sup>4)</sup> З Хітарського збірника серед. XVIII в., опублікував В. Гнатюк в XVI т. львівських Записок.



піднести, що наші казки не покриваються нею. Та й сам Веселовський зазначив, що закінчення білоцерківського оповідання — про пири, котрі справляв цар-ангел для мандрівної братії, відхилюючись від редакції Gesta, ближче підходить до індійського варіанта Панчатантри (а також „Тисячі й одної ночі“. Таким чином залежність нашої казки від повісти про Йовініяна зістається сумнівною. Як одна з найкращих з літературного боку перерібок тем Соломонового циклю, що маємо в нашій теперішній репертуарі, вона варта того, щоб мати її в пам'яті:

Десь не дець, в деякімсь царстві, в деякімсь господарстві, не в нашій землі, не за нашої пам'яті, жив собі цар, да такий гордий, такий гордий, що не приведи Господи! Хто б йому що не радив, щоб не казав, нікого не послухав, а робить усе, що тільки йому на думку впаде, і ніхто йому перечити не смій. Засумували всі міністри да бояре, засумував і люд весь.

Раз пішов цар до церкви. Слухав — піп читає Святе Письмо. Якесь там слово йому не сподобалось — мені й казали, да на старість я й забувся <sup>1)</sup>. Після служби йде цар до дому і звелів попа привести. Приходить піп: „Як ти посмієш читати таке й таке місце?“ — „Як же не читати, каже, коли написано?“ — „То що що написано? Це буде написано незнать що, то ти й читатимеш? Щоб ти те місце замазав — і більше читати не смій!“ — „Не я, Ваше Царське Величество, писав ті слова, каже піп, не мені їх і замазувати!“ — „Як ти смієш мені перечити? я цар, ти повинен мене слухати!“ — „Усе, каже піп, буду слухати, а в церковнім ділі Бог настановив, а людям не зміняти!“ — „Як то не зміняти? крикнув цар. Коли хочу змінити, то зміню! Щоб ти мені зараз виканув слова ті і щоб ніколи не читав їх у церкві, чуєш?“ — „Не смію, каже, не моя воля!“ — „Я тобі приказую!“ — „Не смію“, каже. — „Ну так дав тобі три дні подумати, четвертий день, у вечері, явись до мене, і не зноси́ тобі голови на плечах!“

Піп низенько уклонився і пішов до дому. От уже третій день кінчається, а піп і сам не знає, що робити. Умерти б за віру не страшно, та жінка, дітки ще маленькі! Ходять, та плаче. Горі! Ліг він і спати, так не спиться. Коли к світу заснув, бачить ві сні: стоїть в головах янгол та й каже: „Не бійсь нічого! Бог мене послав на землю оборонити тебе!“ Встав піп уранці радий, наче допіро народився, й помолився щиро Богу.

Прокидається і цар у ранці, та й гукнув, щоб скоріш мисливці збирались: на полювання поїде. Полюють вони у лісі. Коли бачить цар: олень вискочив із куща. Цар за ім, так женеться — олень не втіче, цар не дожене. Розпалився цар, погнав коня, ось-ось-ось настигне, — коли річка на дорозі. Олень у воду, цар одержу з себе та собі у воду. Плавати умів добре, думав — настигне. От-от ще кришечку і за рога б ухопив! А олень переплив на

<sup>1)</sup> Великоруська запись XVII в. дає такий ніби то євангельський текст, що розгнівує царя: „Богаті обідніють, а нищі збогатяться“. Почувши його цар сказав з гнівом: „неправда написана в євангелії, я цар, славний на землі і багатий дуже, як мені обідніти, а нищому збогатіти против мене?“ Пор. дальшу запись, с. 478.

берег, і цар разом. Та тільки хотів його за роги, — аж олень й не стало. Бо то був янгол.

Цар здивувався. Дивиться сюди, туди, де той олень подівся. Коли бачить, на тім боці хтось одягається в його одержу, сідає на його коня й рушає. Цар думав, що то злодій який, або що. А то був той самий янгол: прийняв він на себе обличчя царя, догнав мисливих та й поїхав з ними до дому. А цар зостався голий в лісі.

Коли дивиться, аж далеко деє дим піднімається над лісом і неначе хмара стає по чистому небу. Він подумав: „То мабуть мої мисливі палять“. Пішов туди, на той дим, приходить — аж то цегельня. Робітники повиходили, дивляться, що воно за чоловік голий. А він у кущах ноги покалічив, тіло подряпане. Люди змилювались над ним, дали йому стару завалашу свитку, винесли йому їсти хліба черствого та огірків. Питають: „Скажи, чоловіче, хто ти такий?“ — „Дайте, каже, наїмся, а то їсти хочу“. Нагодували його, може він з роду не їв нічого з таким смаком, як той хліб черствий та огірки. От як наївся, то й каже: „Тепер скажу вам, хто я такий: Я цар ваш! Як достанусь у столицю, то я вас нагороджу“ — „Ах ти ледачі! Щоб то старець якийсь то смів себе царем величати! Подивись на його, ще й винагородити хоче!“ — „Ви, каже, не смійте мене лаяти, бо звелю вам голови рубати!“ (Забувся, думав, що дома) „Хто, ти?“ Та давай його бити. Били, били, взяли та прогнали.

Пішов він по лісі блукаючи. Іде та й іде, аж бачить знову: дим піднімається над лісом. Він знов думав, що то мисливі, та йде до них. Аж ік вечеру вже приходить до другої цегельні. Там над ним змилювались, нагодували його, напоїли, дали йому драні штанці та сорочку, бо й самі бідні були. Вони ж думали, що то так собі якийсь бідний чоловік, може от рекрут ховається, або що, а він як наївся та одягся, то й каже: „Я цар ваш“. Ті сміються над ним. Він знов посварився з людьми. І ті його набили добре та й прогнали. Він і пішов собі у ліс. Аж уже й ніч. От він собі приліг під деревом та й переночував, а вранці вставши й поплівся, куди очі глядять.

Аж ось приходить у третю цегельню, та вже й не признається, що він цар: усе думає про те, що як би йому в столицю достаться. От і там його нагодували робітники, та бачать, що у його босі покалічені ноги — змилювались дали йому старенькі чоботи. Він їх питає: „Чи не знаєте, куди тут шлях на столицю?“ Вони йому розказали. А вже далеко увійшов за цілий день.

От пішов він тою дорогою, якою йому показано. Іде та йде та й приходить у якесь містечко. Аж от перестріва його на дорозі становий. „Стої!“ кричить. Він став. Пашпорт є?“ — „Ні нема“. — „Як же ти без паспорту ходиш? ти блудяга якийсь, возміть його“, крикнув на соцьких. Тут де не взяли, взяли його та й посадили в холодну. Через кілька часу питаються: „А звідки ти?“ Він і сказав: З такої і такої, каже, столиці. Тоді його скували з злодіями та й повели.

От привели його у столицю та й знову сажають у турму. Через який час приходить старший і розпитується, хто за що сидить. От оден каже: „Мене, каже, пан злий бив і жінку одняв у мене, так я терпів, терпів, та й посадив його на вилу, то мене оце сюди й посадили“. Підходить до другого: „А ти, пита, за що?“ — „У москалях, каже, був, та мене били та нівечили, що не вмю на трубі грати, так я і втік, а мене оце й піймали!“ — „А ти за

що?" пита далі.— „А я, каже, не мав що їсти та й поліз до жида в комору, так мене сюди і завдали“. А там інший каже, що з багатцем у шинку побився, так багачеві й нічого, а він у турмі опинивсь. Сказано — хто за що. Аж підходить старший до його: „А ти, пита, за що, старичок?" От він йому й розказав усю правду: „Був я царем, та таке й таке приключилося зо мною“. Тут на його дивляться, що він зовсім не подібний до царя. А він, звісно, за довгий час змарнів, борода одросла. Куди там, зовсім не подібний. А таки запирається, що цар: як уже його не запитували — „Цар та й годі“. От і порішили, що він божевільний, та й вигнали його з турми. „Навіщо, кажуть, дурного будем держати, тільки хліб царський переводить“. І як випустили його, то так бідує, так бідує, що Господи! Як що знайде яку роботу (а до роботи не звичайний) — то ще й нічого, а часом то тим тільки й живе, що випросить шматок хліба. Ночує, де Бог дасть: часом де в буряні, або так де під тином. До того дожився.

А янгол, зробившись царем, поїхав з мисливими до дому. Приїхав — ніхто нічого й не догадується, що то не цар, а янгол. Коли у вечері й приходить до його піп та й каже: „Воля твоя, царю, голову мою зняти: не пристану я на те, щоб викинути й слово з Святого Письма“. А цар йому: „Ну, слава Богу, тепер я знаю, що у моїм царстві є такий піп, що міцно стоїть за слово боже. Роблю тебе найстаршим архиєреєм“. Піп подякував, уклонився до землі та й пішов собі дивуючись: що це таке, що з гордого царя та зробився такий тихий та справедливий. От і всі, всі дивуються, що таке з царем сталося: такий зробився тихий та поважний? По полюваннях не роз'їзжає, а все ходить, розпитується, де яка неправда, чи яка кому кривда, чи що. На все сам увагу звертає, скрізь суд справедливий чинить, судців та розсудчиків справедливих назначає. Як перш народ сумував, так тепер радіє: і податки невеликі, і суд справедливий!

А цар той — так бідує, так бідує! Коли через три роки приходить такий царський указ, щоб на такий то й на такий то день усі сходились до царя обідати: і багаті й убогі й пани й мужики. От і посходились усі, прийшов і той цар нещасливий. А на царським дворі такого-такого столів понакривано що Господи! От сідають усі за столи, пють та їдять, а цар сам з міністрами всякі напитки та наїдки розношує, кожного сам припрошує. А тому цареві нещасному у-двоє проти інших накладає й наливає. Усіх нагодували й напоїли, а далі цар і почав розпитуватися людей, чи нема кому якої кривди або обиди. А як почали вже люди розходитися, цар став у брамі з мішком грошей, і всім дає по гривні, а тому цареві нещасному дав аж три гривні.

Через три роки знову цар зробив обід, і знов скликав всіх людей. От нагодував, напоїв, розпитував про все, що в його царстві робиться, дав по гривні всім, а тому цареві нещасному у-двоє давав їсти й пити і на дорогу дав знову три гривні.

Через три роки знов робить обід — щоб були всі, і багаті й убогі, і пани і мужики. Посходились люди, понаїдались, понапивались, подякували, стали розходитись. Той цар нещасливий і собі хоче йти, так він його зупинив. Повів його до себе у палаці та й каже: „Це тобі Бог присудив, щоб ти дев'ять літ покутував свою гордість, а мене послав, щоб я навчив тебе, як цар повинен людей жалувати. Ну тепер ти, бідуючи та тиняючись на світі,

набрався трохи розуму, то гляди, щоб добре народом правив! Бо з цього часу ти будеш знов царем, а я полечу до Бога на небо!“. Та це кажучи, звелів йому умитися й поголитися — бо борода у нього виросла наче у пасішника. Та дав йому царську одежу, а далі й каже: „Іди тепер, там у покоях сидить царська чесна бесіда, іди туди, то там тебе ніхто й не пізнає, що ти той самий, що старцем тинявся. Нехай тобі Бог допоможе у всім добрім!“ Та як сказав се янгол, то й не стало його — тільки одежа лишилась.

От цар перш усього помолився щиро Богу, а тоді й пішов до бесіди. Од тої пори правив уже він народом, як його янгол навчив <sup>1)</sup>.

Більш стертий варіант сеї казки з Харківщини, зв'язаний з царем Давидом, опублікував П. Іванов; я навожу його, справляючи подекуди мішану мову:

Як був Давид царем, то любив полювати. І от раз їхавши лісом помітив на дубі вирізані золоті слова: „Богатші обнищають, а бідні збагатяться“. Давид зліз з коня, прочитав та й каже: „Хіба можна сьому статись, що це бач — я богач, а потім стану бідним?“ І велів слугам вирубати ті слова. Вернувши до дому, диви — коло воріт стоїть дикий олень, такий красивий. Він погнався за ним, а олень почав тікати. Гнався, гнався Давид, аже дивиться — тече річка. Олень побрів нею. Давид зліз з коня, роздягся, та голий і поплив за ним. Олень плив, плив і счез. А той самий олень був ангел; він прибіг на берег в образі Давида, сів на коня й поїхав замість Давида царствувати. Давид же виліз з води і не знайшов ні коня ні одежі. Бігав, бігав по березі, диви — пастухи пасуть скотину. Він прийшов до них та й каже: „Я ваш цар“. Пастухи довго сміялись над голим царем, одняли від нього зброю, побили його палицями, щоб не брехав, та й прогнали від себе, кинувши йому стареньку свитку. Таким порядком він ходив як старець сім год. І от блукавши по світу знов знайшов той дуб, де було написано: „Богаті обнищають, а бідні збагатяться“. Тоді й згадав: „Істинно, каже, була правда написана!“ І став на тім місці, де велів вирубати ті золоті слова, писати пальцем: „Богаті обнищають, а бідні збагатяться“. Тільки написав се пальцем — диви, знов стали на дубі золоті слова; глянув в бік і кінць його стоїть і одежа лежить. Давид від радості не знає, що йому й робити. Потім опам'ятався, одяг царську одежу, сів на коня й поїхав царствувати. Се, бач, йому була кара за те, що він дуже загордивсь, від гордості не повірив зразу святим словам і самовільно велів їх стерти. (З. Об. XVII с. 86).

В ослабленій формі сеї мотив чоловіка, що позбувається всього, необережно роздягнувшись на березі, приходять в відомій казці про те, як чоловік біду шукав (напр. Чуб. II с. 628). Вона споріднена з сею Соломоновою темою; її прототип вказувано в згаданім тексті Панчатантри; але там оповідання збудоване на мотиві магічного переселення в чуже тіло:

<sup>1)</sup> Рудченко, II с. 36, записав Лоначевський - Петруняка, від котрого взагалі лишивсь цілий ряд записей першорядних що до цінності змісту; лише де-не-де відкидаю явні дефекти мови оповідача.

Цар має недоброго прибічника; бувши на охоті з царем, він використав момент, коли цар, пробуючи силу своєї магічної формули, поспробував вселитися до надибаного в лісі тіла браміна. Прибічник користує з цього, вселяється до царського тіла, і вернувшись до міста входить в ролю й права царя. Але його недорічні розмови розбудили підозріння цариці, вона відкриває їх старому міністрові, а той, щоб відшукати дійсного царя, справляє обіди всякому нищому і неприкаянному людові, й кожному вмиває ноги, примовляючи при тім фразу, на котру повинен би відкликнутися дійсний цар. Се удається, цар відкликається й оповідає секрет обманця. Тоді його викликають на те щоб він показав силу своєї формули і використавши хвилю, коли той виходить з царського тіла, дійсний цар вселяється знову до свого тіла <sup>1)</sup>).

При зміненій закресці оповідання, з магічної на релігійно-моралістичну, тема все-таки, як бачимо, задержалась в головнім досить ціло.

До цього ж циклу Соломона і демона належать, як епізоди, деякі теми, що здобули неймовірну популярність в світовій літературі, а мали більш або менш багаті розгалуження і в східно-слов'янській літературі, як книжній так і устній. Така була тема про Соломона і його жінку, обговорена вище, з нагоди її билинної форми (с. 224). Такі були питання-відповіді, котрі Соломон дав Демонові, під час коли той живе на його дворі. Суцільних записей в нашій фольклорі не пригадую, але елементи їх приходять в різних комбінаціях.

Варіантом історії про Соломона і Демона являється також популярна у нас історія про замкнення Соломоном чортів до бочки. Книжна редакція її була видана Франком, з збірника перехованого в с. Іспасі над Черемошем.

Тут оповідається, що Соломон за вечерею заспорив з Сатаною, хто з них має більшу силу і владу (пор. вище спір з Демоном). Сатана похвалився, що міг би все множество своїх слуг обернути в мак і заперти в одній бочці. Соломон посміявся й сказав, що не вірить тому, і Сатана, щоб його переконати, дійсно зібрав всіх „преісподніх своїх“ і зсипав їх до бочки. А Соломон тоді ту бочку закляв і закопав. Сатана не знав, що робити, аж підійшов Ірода (так!), що настав по Соломоні: користаючи з його молодости і глупоти, розказав йому, що Соломон закопав в тій бочці великі драгоценності, і так привів його до того, що він ту бочку викопав, відкрив—і чортів випустив.

Сучасне оповідання записане в Березькій столиці представляє, що Соломон зловив наперед чорта, коли він спав,

<sup>1)</sup> Benfey, Panchatantra II p. 124 дд. Веселовский op. c. c. 44 дд.

напившись води (очевидний варіант вище наведеного, на с. 473), зв'язав його свяченим поясом і сказав іншим чортам, що збіглись його ратувати, аби перекинулись маком і зібрались у бочці — доти не пустить ловленого. Тоді заднивши бочку замурував у церкві в престолі. Але на свободі зістався кривий чорт, що не поспів на сю операцію, бо був далеко в світі. Він пристав за слугу до попа тої церкви, де були замуровані чорти. Війшовши попу в довір'я, він намовив попа відкопати гроші, сховані під престолом. Піп послухав, розбив бочку і випустив чортів.

Інший варіант записаний в Катеринославщині, зв'язує сей мотив з другою темою — Соломоновими штуками в пеклі. Проходячи з Христом і св. Петром поуз пекла, Соломон зайшов туди, став писати хрести на всіх стінах, і так збив усіх чортів в оден куток, а далі змусив їх перекинутись мурашками і повлазити до одної пляшки; зіставив собі тільки одного кривого чорта, щоб на нім догонити Христа і св. Петра. Той кривий чорт потім викоцує закопану фляшку і визволяє чортів <sup>1)</sup>.

Се мотив зв'язний в різних легендах про святих. Напр. про мученика Конона оповідається, що він, маючи силу вязати бісів іменем Христовим, так що вони йому служили, загнав бісів, які мучили людей віспою, до тридцяти глиняних збанків, залляв оловом, запечатав словом Христовим і закопав їх під своєю хатою. По його смерті будували на тім місці церкву й через необережність випустили тих чортів (Мінеї під 5 березня).

Роман Соломона з „заморською королівною“, вплетений до вище наведеного варіанту історії про „спійманне Демона“, се відгомін незвичайно популярної і розгалуженої легенди про царицю южську або сабейську, Балкіс на імя, що свого часу заінтригувала єменських Арабів та Абісинців — бо вони добачили в ній свою землячку (від її подружжя з Соломоном виводила себе „Соломонова династія“ абісинських царів). Він полишив деякі епізоди в нашій легенді, але видані досі тексти не дали чогось інтереснішого, на чім було б варто спинитись. Далеко популярніша на цілім просторі нашого краю та романтична історія невірної жінки Соломона, що довела була його до шибениці, розповіджена вище.

Легенда про Соломонову смерть та мірвання гробу для нього так само була вже наведена (с. 223). Отже на закінчення спинюсь ще на популярній темі про те, „як Соломон з пекла вимудрувався“.

В рукописній збірці кінця XVII або поч. XVIII в., знайдений в Закарпаттю, старе казанне на воскресеніє Христове так оповідає се Соломонове мудрованне:

<sup>1)</sup> Апокріфи I с. 291 дд. і замітки Франка до сього тексту в Життї і Слові 1894. Етногр. Зб. т. III с. 47. Сборник харьков. ист. фил. об. II с. 129.

„Пошовши Христос до пекла пекло розбив, діавола изв'язав, народ люцкій с пекла вивѣлъ! И коли ишли люде ис пекла, которых Христос вызволивъ оттол, идучи скакали веселячи ся, грали, ликовали. Посмотрыть царъ Давидъ, ано ушитки идуть, едно сына его Соломона нѣтъ. Рек ему Христосъ: „Не журися, Соломона я тамъ оставилъ про страхъ діаволом, абы их тамъ настрашилъ по мовмъ отходу. Бо Соломонъ сынъ твой мудростію оттол выйде“.

„А коли утихло у пеклѣ, почали ся діаволы збирати по той войнѣ и страху, и стали надзырати у пекло и приникати и смотрыти, ци зостал хто по том страху в пеклѣ. А Соломонъ сѣвши почалъ спѣвати воскресний канон: „Боже мой, да вознесет ся рука твоя, не забуди нищихъ своих до конца!“

„Там ся діаволы ко Соломону позбирали и остали коло него. Почали его звѣдовати мовлячи: „Повѣж нам, цару Соломоне, чого ты ся тут зостав?“ Рек им Соломонъ: „Слухайте, діаблы, Христос мнѣ тут велѣл сидѣти, бо ся Христос по мене другій раз вернет сюда: тых отпровадивши то еще с большим страхом по мене прійдет“. Слышавши то діаволы збоялися велми и порвавши Соломона вытрутили его с пекла: „Иди ты оттол, сли мы еще за тебе единого маємо бѣду терпѣти! Если Богъ узьялъ голову, а за тебе, хвоста, не стоиме!“

„И выпустили Соломона вонъ діаволы ис пекла. А Соломонъ скачучи весело спѣваючи, Господа Бога выславляючи (пішов). Увидѣвши то цар Давидъ сына своего и рек: „Господи, идеть мой сынъ Соломонъ за нами спѣваючи“. А Христосъ рекъ до царя Давида: „Я ти казал, аж твой сынъ Соломон мудростію оттол выйде“ <sup>1)</sup>.

З сучасних переказів наведу отсе гуцульське (початок про прихід Христа з Соломоном відкладаю надалі): Як Ісус пішов, а Соломон зачав собі робити ніби церкву. А кривий чорт прийшов та й каже: „Що хочеш робити?“ Він каже: „Тут захристія, тут престіл для служби правити, а тут комора, аби з річами стояла“.— „А тут що таке велике?“ питає чорт. А Соломон каже: „Там має народ стояти“. Кривий побіг та й каже старшому, а старший каже: „Ідіть, дайте йому, що він хоче, бо я гину, як він там церкву робить“. Тоді кривий побіг та й каже: „Що хочеш, то тобі даю!“ Соломон каже: „Вишкребчи з котлів пригари тоті, що люде ізгоріли, але так вишкребчи, аби такі кітли були чисті як шкло!“ Чорт вишкребтав так як шкло, та й у тобівку (торбу) та й поніс чорт кривий Соломона, та аж перед Ісуса Христа поклав, а сам пішов кривундей. Ісус як підгонив Соломона та й каже: „Премудрий Соломоне, ти ще ліпше від мене зробив, бо ти з тисячі народу більше від мене мавш“. А потому Ісус сказав: „Висип сі пригари на землю“. Соломон як висипав,

<sup>1)</sup> Апокрифи I с. 293 - 4.

а Ісус поблагословив, то 3000 народу більше мав Соломон як Ісус. Тоді Соломон подарував ті народи Ісусові, а Ісус йому так сказав: „Маси жити кілька схочеш!“ (Е. З. XII с. 58).

З східно-українських оповідань: „Ісус Христос по смерті пішов з святим Петром ад рушити. Приходять до аду і побачили, що бісенята кують залізне осело, а то осело приковано до залізного стовпа, і вже кінчають роботу (Наступав історія закування Сатани до ланцюха). І взяв Ісус душі всіх людей, вивів із аду і повів на Сіонську гору. А премудрий Соломон десь загаявся в аду, опізнився і оставсь сам з бісами: приходе, а за Христом вже двері закрились. Ідуть люде за Христом і балакають про Соломона, що він безпачний сам в аду zostався, а Христос і каже людям: „Не журіться Соломоном, бо він вперед нас на Сіонській горі буде“. Йшли, йшли і дійшли до стовпа, Христос і написав на стовпі надпись, що світу стояти тисячу літ“. (Соломон тим часом вимудровується з пекла, почавши зарубувати хрести на церкву). „Стали (чорти) прохати Соломона: „Що хоч бери, тільки йди від нас!“ А премудрий цар каже: „Нічого мені не треба, а вивезіть мене поперед Христа на Сіонську гору“. Зібралась на совіт уся нечиста сила, раду держать, як Соломона справлять на Сіонську гору. Ні оден біс не хоче везти. Ось найшовсь оден кривий і взявсь його везти, тільки з уговором, щоб йому приготувати бочку мяса та бочку води. Привязали тому кривому з одного боку бочку мяса, а з другого бочку води. Сів на нього Соломон, а кінь-біс і приказує: „Як я поверну голову направо, так кидай мені у рот мясо, а як наліво, так лий воду“. Сів Соломон—і полетів чорт як стріла. Соломон тільки знав, що води лив та мясо йому в рот кидав. Летять, а у Соломона шапка спала, він і закричав: „Стій, стій шапка спала!“ — „Еге вже твоя шапка за тисячу верст осталась!“ <sup>1)</sup>. Далі летять і побачив Соломон стовп і на йому надпись. Схотів прочитати, що там написано, спинив чорта, звелів йому остановиться. Прочитав, що Христос оснував світу стояти тисячу літ і думає: „що це так мало? дай-но я прибавлю!“ Узав і прибавив ще на тисячу літ. Сів і далі полетіли. Прилетіли на Сіонську гору, зліз Соломон з діавола і пустив його на всі чотири сторони, а сам ходє по горі і співає: „Святий Боже, святий Кріпкий!“ Підводе Христос людей до гори, вони й почули — щось співає, і кажуть: „Ось і тут є живі люди!“ — „А це ж премудрий Соломон нас випередив“, сказав Христос. Вийшли на гору, Христос і каже Соломону: „Ти прибавив віку на тисячу літ, нехай по твоєму, тільки в мій вік добре людям поживеться, будуть гарні урожаї, і всього у людей буде доволі, тільки не буде мудрих людей; а в твій вік будуть люде дуже мудрі. Нароблять машин, заводів, а урожаїв не буде, і життя буде плохе!“ Оце ми й живем Соломонів вік.

<sup>1)</sup> Мотив використаний Гоголем.



„Соломон був хоч і мудрий, а своєю мудрістю всьому світові лихо зробив, через його чорт по землі ходить“ (той що його з ада вивіз <sup>1)</sup>).

Запис з Катеринославщини, опублікована Грінченком, дуже стягнена, має небезінтересний варіант що до сього „Соломоного віку“. Христос, заковавши Сатану, каже: „Будь ти, Сатано, закований на тисячу літ!“. Соломон, вимудрувавшись з пекла, прийшов до раю. Коли там на раю написано: „Жити людям тисячу літ“. А Соломон подививсь та й каже: „Мало!“ І приписав ще своїх сімсот год. І ото вже ми божі літа прожили, а тепер уже Соломонові годи живемо, і ось-ось і їм уже край“. (І с. 76).

Льогічно ся напись повинна стояти над адом, де замкнено Сатану, і тут її мусить поправляти Соломон. Може й не припадкова ся дата 1700 р., як кінець світу—вона *може* походити дійсно з кінця XVII в.—але з часом мусіла, розуміється, мінятись.

1899 р. оден з кореспондентів пок. М. Дикарева писав йому з Вороніжчини:

„Це вже пройшли годи Соломонові: Бог написав без двохсот літ дві тисячі та й прибав на таблиці. Соломон узяв, приписав та й каже: „Щож не сполна друга тисяча? нехай сполна!“ Бог каже: „Так то гарно: сполна! та мудро буде жити на цих годах, що ти приписав; ну та ко-як проживуть, хоч мудрощами!“ Так оце стало мудро жить! Я уже казав сам собі: „На що його, цього Соломона, чорти витягли з моря, як йому рап перерубав чеп (ланцюх), як він дознавав у морі дна? Він би пропав і годів би не писав. Та воно мабуть чорти знали, що їм буде полза: ці люде, що на Соломонових годах уродяться, так усі підуть в ад, того що вони не думають, що єсть іще Бог, а тільки сама природа <sup>2)</sup>“.

Легендарну постать Іллі Пророка переносу до колу „апо-столів і святців“, з котрим вона звязалася в нашій фольклорі.

**Христологія.** Наша християнська легенда, при поверховім навіть розгляді, являється такою ж складною комбінацією елементів канонічних, апокрифічних, передхристиянських і позахристиянських, легендарних і новелістичних, навіть анекдотичних, як і легенда старозавітня. Але, на жаль, вона ще менше студійована, ніж та, хоча з деяких поглядів заслуговує уваги не меншої, а навіть ще більшої: напр. своїм більшим прониканням в сферу народного релігійно-морального світогляду та різномірними імпульсами, даними устній і книжній творчості. Але й дослід її трудніший! Шкільна продукція століть XVII, XVIII,

<sup>1)</sup> Э. Об. XVIII с. 107.

<sup>2)</sup> Э. Об. XLIV с. 162.

навіть XIX, налягла тут іще густішою верствою на творчість ранішу, а при тім і вона майже зовсім не була досі аналізована. Ставлячи своїм завданням прослідити сліди ранішої творчості, з-перед розповсюдження нових шкільних форм, даних схолястичною реторикою XVII в. (бо сим буде дане місце пізніше), будемо часто змушені йти напромацки, за браком потрібних перед-студій. Особливо там, де ми будемо змушені звертатись до тих пізніших літературних витворів, щоб у них знайти сліди рані-ших форм пересащеної на наш ґрунт християнської легенди. Се неминуче — але заразом в інтересах більшої цовности образу будемо обмежатись мотивами найбільш виразистими, типовими, зовсім не беручи на себе завдань можливо повного вичерпання всього того, що може вважатись відгомонам старшого засвоєння християнської легенди нашим народом.

*Христове рождество і хрещення.* В евангелієвськїм опові-данню рождество Христа і його охрещення — два цілком окремі епізоди, розділені трьома десятками літ. Як відомо, первісна християнська церква досить довго йшла за його прикладом і хрестила своїх adeptів дорослими, після довгої попередньої ка-техізації. Але до нас християнство перейшло тоді вже, коли взяла повну перевагу практика хрещення дітей, і як ми бачили вище — виходячи з поглядів демонольоґічних уважалось за най-краще хрестити новородків зараз же по уродженню. По анальоґії, в народнім обробленню легенди про Христа момент його уродження і хрещення теж зливаються до купи — хоча в традиції, яка близьче стоїть до апокрифа, вони відрізняються виразно. До них в народній легенді прилучається ще третій момент, наслідком свого побутового звязку з уродженням і охрещенням — надання новородкові імені, — воно оброблене в народній творчості також з особливою увагою. Сі групи мотивів широко обмі-нюються між собою різними деталями і поетичними засобами, тому вважаю за вказане оглядати їх разом. Вони визначаються тим, що елемент легенди в них дуже сильно розпустився в величальних та пісенних мотивах, і зійшов властиво на другий план супроти них. Тому незвичайно интересно слідити на сім матеріалі за сим сплітанням евангелієвської легенди з елементами календаря (комбінуванням мотивів різдвяних з новорічними й ерданськими) і в звязку з тим — за всяканням різних обрядових і величальних мотивів в легендарні теми. Для ілюстрації сього процесу не жалуватиму варіантів, тому що не раз і оден і другий і третій — все приносять якісь інтересні рисочки.



Вар. з Переяславщини, початок той сам, далі:

|                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| Та над домом та галочки літали,  | А другий цар-Ісусом нарікав, і т. д. |
| Ісуса Христа в ризи сповивали,   | Або: Над яслами воли стояли,         |
| Туди йшли три царі, три царі,    | Над ним божим духом дихали.          |
| Нарікали три слові, три слові—   | Тож не воли, то два ангели—          |
| Що перший цар нас миром мирував, | Сусу Христу іменнячко принесли.      |

З Васильківського повіту:

|                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| З вечора Ісус Христос народивсь,   | Над тим дитям аж три свічки палає,  |
| Народившись небо й землю звеселив. | Над тим дитям три ангели літають,   |
| На Йордані тиха вода стояла,       | А все йому херувими співають.       |
| Там Пречиста свого сина купала,    | Взяли дитя та понесли на небеса:    |
| А скупавши до церкви й однесла,    | „Ви небеса, небеса, небеса—розтво-  |
| Мале дитя на престолі положила,    | рітєся.                             |
| Над тим дитям аж три свічки за-    | Всі святі Сусу Христу поклонітєся“. |
| світила.                           | (Далі про трьох царів)              |

Фрагмент незвідного походження (північно-укр.):

|                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| Да з'їхалось да три воли,     | Другий дарує золоту квіточку,      |
| Да три воли, три буйволи,     | „Махни ти, Боже, сю квіточку над   |
| Ой стали вони чмохати-гадати, | нами.                              |
| Чим сєе дзєцько дарувати.     | Як сії слуги перед Паном Богом, що |
| Одвін дарує миром-кадилом,    | в раї <sup>1)</sup> .              |

2) *Ангели возносять новорожденного Христа. Христові ризи.* На сам перед отсі галицькі варіанти (в записи Гол. II. 43 сполучені два різні образи, а і б, докінчую з записи Вагилевича, в—Е. 36. 37):

- |                                             |                                                |
|---------------------------------------------|------------------------------------------------|
| а) А в Римі, в Римі, в Єрусалимі            | Ей колисала, твердо заснула.                   |
| Зореньки горять, свіченьки світять,         | Прилетіли к ній вірлове птасі,                 |
| Дзвоньоньки дзвонять, службоньки            | Полетіли з ним аж на небеса.                   |
| стоять:                                     | в) Божая Мати пробудилася,                     |
| Божая Мати в полозі лежить—                 | Пробудилася, зажурилася.                       |
| В полозі лежать, а сина повива'ть.          | Прийшли до неї та два ангели,                  |
| б) А в раю, раю ангели грають,              | Божая Мати та не журися,                       |
| А в полю, полю два яворонки <sup>2)</sup> , | Та не журися, барз потішайся:                  |
| На яворонках сūt ретязоньки,                | Твое дитятко вже на небесах                    |
| На ретязоньках колисанонька,                | (Вже наша душка у Бога служка) <sup>3)</sup> . |
| В колисаноньці Божая Мати—                  |                                                |

Варіант з Подністров'я (Тираспольський пов.).

|                          |                                        |
|--------------------------|----------------------------------------|
| Ой на річці на Ордані—   | Ой прилетіло три янголата,             |
| Ордань воду розливає,    | Та взяли Суса на крилята,              |
| А Діва Марія сина купає, | Та понесли по під небеса,—             |
| Під ялиною сповиває,     | Ой небеса розтворилися                 |
| На дубочку колисає.      | Усі святії поклонилися <sup>4)</sup> . |

<sup>1)</sup> Етногр. 36. XXXV с. 25 дд., Чубинського Труді III с. 323 дд. 355.

<sup>2)</sup> Вар.: На оней горі, оней високій, а приспів: А в раю-раю ангели грають.

<sup>3)</sup> Сей вірш, хоч повторюється в варіантах, очевидно, сюди не належить.

<sup>4)</sup> Етн. 36. с. 31 (справляю виразні помилки).

Два варіанти—з Покуття і з Київщини:

Ой на воді на Йордані  
Там Пречиста ризи прала,  
Своє дитя вповивала,  
А в тоненькі пеліночки,  
А в шовкові да й шнурочки.  
Ой злинули два янголи,  
То то собі дитя взяли,  
Небеса ся розтворили,  
Вся святі ся поклонили. Етн. З. 37.

Ой на річці на Йордані  
Там Пречиста ризи прала,  
Свого сина сповивала  
На ялині колисала.  
Прилетіли три (два) янголи  
Взяли Суса на небеса  
Всі небеса розтворилися  
Вся ангели (святі) поклонилися.  
Чуб. 441=Етн. З. 37.

Новгородсіверський варіант, де прилетіли два ангели, да взяли ризи на крилечка, понесли ризи на небеса (Чуб. 442) дає перехід до отсих відмін (з Чернигівщини ж, 443):

Ой у тихому та Дунаєчку  
А Пречиста ризи мила,  
Да ризи мила, перемивала.  
Повісила ризи на кедрині.  
Де взялися два ангели,  
Да взяли ризи на крилечка.  
Понесли ризи да у церковцю,  
Положили ризи на престолі.  
Ой де взялися два попоньки.<sup>1)</sup>  
Стали вони прибиратися,  
Прибиратися, умиватися,  
Стали вони службу служити,  
Службу служити, Бога просити  
Да за того пана—пана хазяїна  
Да за його неньку за всю семейку.  
Вар.: Та у тії ризи Христос убиравсь,  
Христос убиравсь службу служити

За пана Івана, за його дітки.  
Що на Дунаєчку на бережечку  
Там ластовка да купалася—  
Тож ластовка—то Матір Божа.<sup>2)</sup>  
На кедрині.<sup>3)</sup> да повісила.  
Прилетіли два ангели  
Да взяли ризи на крилечка,  
Понесли ризи да до церковці,  
Положили ризи на престолі.  
Самі двері одчинилися,<sup>4)</sup>  
Самі дзвони задзвонилися,  
Самі свічі запалилися,  
Царські врата отворилися,  
Сама служба заслужилася.  
Кому службу да служить будем?  
Служать службу святому Василю.<sup>5)</sup>

Вертаємо тепер до Західньої України назад.—

Пішла Анничка рано по воду,  
Ой пішла вона з двома відерці,  
В еднє почерла, з другим ся вергла.  
Вергла ся барзо до матіночки:  
„Виділа ж бо я дивное звіря,  
Дивнее звіря—ластівляточку!“  
„Не є бо того ластівляточка,  
Але є ж бо то Божая Мати!“  
Божая Мати ризочки прала,  
Ризочки прала, на біл камень клала.  
Десь ми ся взяли буйні вітрове,  
Буйні вітрове, дрібні дощове,

Шайнули ж вони божії ризи  
Та й занесли ми опріч далече,  
Опріч далече—аж перед церков:  
Самі ся двері повідтворяли,  
Самі ся книги порозтворяли,  
Самі ся свічі позасвічали.  
Ісус Христос ходить службоньку,  
служить,  
Дівчина.<sup>6)</sup> ходить, на службу носить,  
Пана Бога просить за вітця, за  
матку,  
За вітця за матку, за всю челядку.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> В друк. хибно: паноньки, пор. нижче.

<sup>2)</sup> Бракує вірша про ризи.

<sup>3)</sup> В друк.: кедреві.

<sup>4)</sup> В друк.: одчиняються.

<sup>5)</sup> Чубинськ. с. 442.

<sup>6)</sup> Очевидно та сама Анничка, котру величає ся колядка.

<sup>7)</sup> Голов. III ч. с. 64.

В отсім подільським варіанті місце Божої Матери займає „Господиня“:

|                                    |                                  |
|------------------------------------|----------------------------------|
| На тихім Дунаю, під крутим берегом | Та взяли ризи аж під небеса.     |
| Там господиня ризи білила,         | Аж небеса розтворили(ся),        |
| Ризи білила, Бога просила:         | А то ті ризи сам Господь убрав!  |
| „Ой дай же, Боже, ризи вбілити!“   | Від сього слова будь же здорова, |
| Ой де ся взяли буйні вітри,        | і т. д. (Чуб. 329).              |

Початковий легендарний мотив розпускається в величання майже без сліду:

|                                      |                                                 |
|--------------------------------------|-------------------------------------------------|
| У Срусалимі рано задзвонили,         | Стали вбиратись та наряджатись,                 |
| Рано задзвонили усіх побудили.       | Ой стали вони службу служити                    |
| А у сій хатці да три кравці,         | Служать вони службу за пана                     |
| Ой шили ж вони ризи золоті,          | Івана, і т. д. <sup>1)</sup> .                  |
| Повісили ризи тай у теремі,          | Ой в сьому дому так як у раю,                   |
| На золотім кілку, на срібнім шнурку. | Та стоять столи все тесовії,                    |
| Прилетіли туди а три ангелі,         | Та горять свічі все восковії,                   |
| Ой сіли вони на теремі               | Та сидять кравці все молодії,                   |
| Та на теремі та на дереві,           | Та ткуть ризи все золотії.                      |
| Ой стали вони раду радити            | Пошили ризи та й повішали                       |
| Та раду-радити, як ризи взяти.       | Та на дереві, та на теремі (так!).              |
| Та взяли ризи та на крилечка,        | Де узялося та три янголи,                       |
| Та понесли ризи та й у церковцю,     | Понесли ризи та у церковцю,                     |
| Положили ризи та на престолі.        | Положили ризи та на престолі,                   |
| Узяли ризи та три попки,             | А де взялися та три попки і т. д. <sup>2)</sup> |

3) *Надання імені* — незвичайно популярна тема, починаю від західніх варіантів:

|                                           |                                |
|-------------------------------------------|--------------------------------|
| Ой там в полі криниченька,                | Ой на ріці на криниці          |
| Купалася ластівонька —                    | Купалася ластівонька —         |
| Не есть тото ластівонька,                 | Ой не есть то ластівонька,     |
| Іно Божа Матівонька:                      | Тільки Бржа Матівонька:        |
| Сина купала, повивала.                    | Свого сина породила,           |
| Буде Христос на Йордані,                  | Іскупала і повила, —           |
| Прилетіли два ангелоньки,                 | Ясний місяченько повиваченько, |
| Взяли його на крилоньки,                  | А зоронька пелюшенька,         |
| І понесли до церквоньки,                  | А сонічко подушечка.           |
| Положили на престолі.                     | Як принесли під церковцю,      |
| Взяли імя му давати:                      | Самі дзвони задзвонили,        |
| Дали імя: святий Петро —                  | Сама церков відчинилась,       |
| Пресвята Діва того не злюбила             | Престоли ся застелили,         |
| До престолу не приступила <sup>1)</sup> , | Самі свічки засвітили.         |
| і далі як низче.                          | Ой зійшлися всі святії,        |
|                                           | Стали гадати як імя дати.      |

<sup>1)</sup> Чуб. 480, Переяславщина (справляю розмір).

<sup>2)</sup> Запись Манжури на Катеринославщині, у Потебні с. 572.

<sup>1)</sup> Е. 36. XXXV с. 39, Галичина, Золочів. пов.

„Дамо йому імя: Петро!“  
Пресвята Діва не схвалила,  
Від престола відступила.  
„Даймо йому імя: Павло!“  
Пресвята Діва не злюбила,  
Від престола відступила.  
„Даймо йому: Ісус!“  
Пресвята Діва ісхвалила,  
Ісхвалила, ізлюбила,  
До престола приступила <sup>1)</sup>.  
Там на ріці на Йордані  
Ярдань воду розливає,  
Пречиста Діва сина купає.  
Вже скупала і сповила,  
На престолі го зложила:  
Злітайтесь всі святії,  
Всі святії небеснії,  
Будем сина синувати,  
Яке ж йому імя дати, і т. д.  
Ой на річці на Ардані  
Святили воду три ангелі.  
Ой черники, ангельчики,  
Охрестіть ви мого сина!  
На мня дали: святий Петро.  
Матір Божа не злюбила,  
Від престола відступила,  
Аж ся земля засмутила, і т. д. <sup>2)</sup>.  
В славнім місті а в Вифлеємі  
Пресвята Діва сина породила,  
В пелени повила, в ясла положила,  
Сіном прикрила, найменovala.  
Ясна звізда з востока вийшла,  
Три царі вела, царя йменовати,  
Йменовати що за ймя дати? <sup>3)</sup>.  
Дати царю імя пророк Ілія?  
Пресвята Діва не ухвалила  
До церкви не вступила,  
Царям ся не поклонила і т. д. <sup>4)</sup>  
В Єрусалимі на престолі  
Пречиста Діва сина породила,  
Як го породила, зараз укувала,  
Як го укувала, зараз повивала:

Була пеленоньки—яснії зороньки,  
А повиваченьки—ясний місяченько,  
А приголовенько—ясне соненько,  
Післала післоньки ще на небесоньки,  
Сходіться, попоньки, дитевихрестити.  
Зійшлися попоньки, взяли сумувати <sup>5)</sup>  
В Русалимі на престолі  
Божа мати сина мала,  
В пелени го повивала —  
В пеленочки з китаєчки,  
В сріблослоті поясочки.  
Ой зійшлися всі святії,  
Взяли книги золотії —  
Взяли книги всі читати,  
Яке імя дитю дати.  
Яке дати, таке дати —  
Святим Петром називати.  
Божа мати не злюбила,  
Від престолу відступила,  
Вся ся земля засмутила  
В кінці: Яке дали таке дали,  
Сусом його називали,  
Божа мати го злюбила,  
До престола приступила,  
Вся ся земля звеселила,  
Що назвала Сусом сина <sup>6)</sup>.  
А в Римі, в Римі, в Єрусалимі  
Божая мати в положі лежить,  
В положі лежить синойка родить,  
Сина вродила, в морі скупала,  
В ризи повила, до сну вложила.  
Та зійшлося к ней сорок ангелів,  
Сорок ангелів, дванадцять попів,  
Взяли синойка на Ардань ріку,  
На Ардань ріку го охрестити.  
Стали вони там книги читати  
Книги читати, імя глядати, і т. д. <sup>7)</sup>.  
Пресвята Діва дите зродила  
На святе різдво та й на рождество.  
Господь із Петром сидять, говорять,  
Сидять говорять як би то вдати,  
Щоби дитяти тай імя дати.  
Ой дати йому: святий Ілія і т. д. <sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> Приспів до другої половини: Рано, рано на Йордані—Ісус Христос на Йордані. Е. 36. 39, Сокальщина.

<sup>2)</sup> Етн. 36. 42.

<sup>3)</sup> Сей стих справляю для розміру.

<sup>4)</sup> Гол. III ч. 24 = Е. 36. 52.

<sup>5)</sup> Е. 36. 39. <sup>6)</sup> с. 40, Рогатин. пов.

<sup>7)</sup> Гол. II с. 12. <sup>8)</sup> Е. 36. 38.

В Єрусалимі на новім дворі.  
 Діва Марія сина родила,  
 Сина родила, собір зробила,  
 Собиралися та всі святі  
 Стали думати, стали гадати, і т. д.  
 Пане господару твій двір осажен,  
 Твій двір осажен все виноградом,  
 А в винограді світлонька стоїть,  
 А в тій світлоньці Діва Марія —  
 Діва Марія сина родила.  
 А в Єрусалимі рано дзвонили,

Щоб зібралися усі старії,  
 Усі старії, святці святії.  
 Стали думати, стали гадати, і т. д.  
 У пана NN двір у горожі,  
 Двір у горожі, в червоній рожі.  
 Туди зібралися усі святії,  
 Стали думати, стали гадати,  
 Яке йому імя дати.  
 Дали йому: святий Петро,  
 Божая Мати не взялюбила, і т. д.

При перегляді сих текстів впадає в око стягнення, конденсація образів релігійної легенди, і та невимущена легкість, з котрою пісенна творчість комбінує їх з різними обрядовими, величальними мотивами, використовуючи різні анальоґії і висуваючи на перший план то той то інший образ легенди. Матір божя то виступає в іконографічній обстанові, на престолі, в Римі-Єрусалимі, „на оней горі“ (правдоподібно—Сіонській горі), в місті-монастирі, або навіть „в Почаєві-монастирі“ <sup>1)</sup>. То перетворюється в господиню, то пере хусти на ріці, і зливається з образом господині, або дівчини, до котрої звертається величальна пісня. Христові ризи переходять в церковні ризи, котрі виготовляє в дар церкві величана родина. Христа хрестять, помазують, обдаровують, іменують, заносять на небо то три ангели, то орли-птахи, то сам Господь з св. Петром, то три царі, то три попи, навіть три воли — як в наведеном вище (с. 486) фрагменті, то вся громада святих, вірних і т. д.

При тім використовуються різні поетичні образи, вносячи в сю тему незвичайну різнорідність. Ордань приводить образ Дуная; образ ріки притягає преріжні обрядові і символічні ситуації звязані з водою й її символікою. Так напр. Матір Божя, що ластівкою купається „там на ріці на криниці“ се мотив „купальський“, — „Ой на Йвана на Купала купалася ластівочка, при бережку сушилася, дівка Палажка журилася“. (Чуб. 199). „Буйні вітрове, дрібні дощове“, що „шайнули“ Христові ризи на небо — звисний нам мотив парування на воді: „Пішла дівонька рано по воду, та схопилися буйні вітрове, шайні дощове, та й ісхопили золотий вінець, занесли його на тихий Дунай“ (див. т. I 265). Церковні двері, що самі відчиняються, свічі, що самі собою засві-

<sup>1)</sup> Чубин. 133: В Почаєві монастирі породила мати сина, породила і вповила, на престолі положила (подільський вар.), пор. Е. 36. 41: В славнім місті монастирі Матір Божя сина мала...



чуються перед Христом — се мотив весільного величання: перед молодю, коли вона прибуває до церкви, „та самі ся двері одчиняли, та самі ся книги читали, та самі ся свічки засвічали — там наші дітоньки шлюб брали“ (Чуб. 168), і т. д. <sup>1)</sup>.

Особливо характеристичний приклад сплітання перед-християнських мотивів зв'язаних з водою і йорданського церковного обряду дають отсі щедрівки:

Ой на ріці на Ордані  
(Ой) там хрестик вирине,  
Вирине, промовляє:  
Візьміть мене на рученьки,

Понесіте до церкви,  
Положіте на престолоньці!  
Прийшли попи — почитали,  
Прийшли дяки — поспівали (Чуб. 442).

Величання господині:

Ой при криниці, при студениці  
Ой там святії воду святили  
Воду святили, хрест загубили.  
Ой була ж туди здавна стеженька,  
Ой ішла ж нею гей газдинька  
Та зустрічає два-три святії:  
„Помай Бог, май Бог, гей газди-  
нька!“  
„Бодай здорові два-три святії!“

„Будем питати а звідувати,  
Ой чи не найшла золотий хрестик?“  
„Ой хот-ем найшла, хот-ем не  
найшла,  
Що ж мені буде за пересемець?“  
„Будем за тебе Бога просити,  
Не он, за тебе — за господаря  
Та й за діточки, за сусідочки!“

Величання дівчині:

Ой над керницею, над студеницею  
Там три святії воду святили,  
Воду святили, хрест загубили.  
„Дівчина пишна — ти туди йшла,  
Ти туди йшла, золот хрест  
знайшла?“  
— Що ж мені буде за пересемець?“

— Ой буде буде — срібний пер-  
стенець,  
Срібний перстенець — три служби  
нові,  
Одна службонька на святе Різдво,  
Друга службонька аж на Василля,  
Третя службонька аж на Великдень <sup>2)</sup>.

Се перерібка тої ж тільки що згаданої теми про пересемець <sup>3)</sup>: дівчина загубила вінець, здибає трех риболовів і питає їх про згубу, ті питають її, який їм буде за те пересемець. Ся тема комбінується з ерданськими мотивами ще так:

Ой на водах на Йорданах  
Там Ануня молодая  
Біль білила, ручки мила,

Срібний перстень загубила.  
Побігла бігла по татутенька:  
Ідіть татусеньку, перстень  
ізнайдіть!

<sup>1)</sup> Нагадаю, що на сі комбінації старих величальних мотивів з елементами церковної легенди звернув був свого часу увагу пок. Потебня, у вказаних розділах своєї праці *Объясненія малорусск. пѣсень*, — на жаль, тільки в дуже побіжній формі. Пізніші студії не пішли у вказанім напрямі.

<sup>2)</sup> Голов. II. 48, 612.

<sup>3)</sup> Пор. в т. I с. 265.

Татутньо пішов—перстень не знайшов.  
 Перстень не знайшов—до дому прийшов.  
 Так повторється — аж  
 Миленський пішов, перстень ізнайшов,  
 Вінчую тя вінцем—барвінцем,  
 Що найкращим молодцем! <sup>1)</sup>

Або такий волинський варіант на мотив „близший миленький, як брат рідненький“:

|                           |                                      |
|---------------------------|--------------------------------------|
| Ой на річці на Йордані    | В мене коні не ковані,               |
| Там Мариня біль білила,   | В мене сані не лажені <sup>2)</sup>  |
| Біль білила, говорила:    | Нарешті:                             |
| „Ой батеньку, голубоньку, | Милий каже: „Я поїду!                |
| Поїдь, поїдь по біленьку! | В мене коні коковані,                |
| Батько каже: Не поїду,    | В мене сані полажені <sup>3)</sup> . |

Наведена вище щедрівка: „Пішла Анничка рано по воду“ являється переріркою такої величанки — на жаль в сім тексті зіпсованої деякими полонізмами в формі та помішаннями в змісті (подвійний образ птаха і тура):

|                                   |                                               |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------|
| Ой в полі, в полі, в широкім полі | Другим відерцем сама пронирила:               |
| Стоїть світлонька мурованая,      | Вона пронирила під буковинку,                 |
| Мурованая, оріховая.              | Під буковинку під зеленую,                    |
| У тій світлиці млада невіста —    | Там вна виділа сивое пташа,                   |
| Ой сидить собі шитечко шис,       | Сивое пташа, гнідее туря.                     |
| Шитечко шие на три братчики:      | Так вна ся круне все до світлоньки,           |
| А найстаршому дай копулечку,      | Та зі світлоньки до матіноньки:               |
| Середущому дай обшивочку,         | „Ой мамко моя, що я виділа,                   |
| Наймоладчому дай шириночку.       | Я там виділа в широкім полі,                  |
| Та й у неділеньку дуже раненько   | В широкім полі ще в буковинці,                |
| Та собі встала млада невіста,     | Сивое пташа, гнідое туря:                     |
| Ой встала собі та личко вмила,    | Так буковинку у пень істяти,                  |
| Личко умилла, Бога просила,       | Так сиве пташа до рук спіймати,               |
| Бога просила за здоровечко,       | Так сиве пташа, гнідое туря,                  |
| За дольку добру, за щасливую.     | Та ми занести в нову світлоньку               |
| Йде по водицю в поле в кирицю,    | І так прибити в нову стіноньку —              |
| Так собі взяла двое відерців:     | То то ми буде всю ніч світити <sup>4)</sup> , |
| Одним відерцем води зачерла,      | Я буду млада шитечко шити <sup>5)</sup> .     |

„Господиня ризи білила“ розгортається/ ширше в отсім гуцульським величанню:

|                                    |                                          |
|------------------------------------|------------------------------------------|
| Гречная газдинько, сідай коло нас, | В гаю—Дунаю, чом <sup>5)</sup> на камені |
| Сідай коло нас, послухай ти нас,   | Гречна газдинька більцю білила,          |
| Будемо тобі колядувати,            | Богу на риза, святим на хвалу.           |
| Що й не співати, правду казати:    | Як їй білила, дуже заснула,              |

<sup>1)</sup> Е. Зб. XXXVI, 225. <sup>2)</sup> Малинка с. 150 (справляю розмір).

<sup>3)</sup> Золотопере, очевидно, а не сиве пташа, або золоторого тура?

<sup>4)</sup> Е. Зб. ч. 131. (подекуди справляю розмір).

<sup>5)</sup> Нагадую, що се „чом“ неорганічне: тільки для виповнення розміру.

Ой звіялися буйні вітрове  
 Тай тоту більцю—чом—завіяли.  
 Ой завіяли на тихий Дунай,  
 На тихий Дунай, на тахий беріг,  
 На чисте поле, на сине море.  
 Упала з неба біла доріжка,  
 Ой тов доріжков газдиня ішла,  
 Гречная паня — чом — Н...енька  
 Ой ішла, ішла дуже смутненька,  
 Стрітилась вона з святов Пречистов:  
 „Чого сумуеш, гречна газдинько?“  
 „Того сумую, свята Пречиста,  
 Більцю м білила Богу на ризи,  
 Богу на ризи, святам на хвалу,

Як їй білила, дуже заснула;  
 Ой десь ся взяли буйні вітрове  
 Тай тоту більцю—чом—завіяли  
 На тихий Дунай, на крутий беріг,  
 На чисте поле, на сине море!“  
 Стій та не сумуй, гречна газдине,  
 Єсть твоя більця в Єрусалимі:  
 У твоїй більці служби ся служать,  
 Служби ся служать все соборнії,  
 За здоровечко твое, газдинько,  
 За помершого твогого газду,  
 За здоровячко ватних діточок“.  
 А за сим словом будь нам здорова,  
 Будь нам здорова, гречная пане <sup>1)</sup>.

Скомбінованне легендарного мотиву з новорічними (в широкім значінню) обрядами виступає в цікавих формах напр. в отсих щедрівках:

У сей двор завитав Бог —  
 Сус Христос народився,  
 Всьому світу об'явився.  
 Його мати весела була —  
 Уродила сина—сина Василя.  
 (Взяла його мати під уста)  
 Понесла хрестить попід небеса.  
 Золотим хрестом хрестила,  
 На сиру землю опустила.  
 Дала йому пужку житянуу —  
 Куди пужкою махне,

А там жито росте  
 Як очерет,  
 А копочки як зорочки  
 На нивочці,  
 А стожочки як соколки (вар.: божочки)  
 На гумні!  
 Да бувай здоров пане господару,  
 у домочку,  
 З своїми дітками у райочку!

Се зведено до купи з кількох записей з північної Чернигівщини <sup>2)</sup>. Образ Вожої Матери, як бачимо, зливається в одно з святим Василем, що святкується на новий рік. Так само в отсім щедрюванню, популярнім на Подніпровю (в Київщині, Чернигівщині, Полтавщині):

Василева мати пішла щедрувати,  
 Коло столу стала, чесний хрест  
 держала,  
 Злоту кадильницю, срібну патерицю:  
 „Хрестите ся люде, до вас Христос  
 буде,  
 Богу свічу ставте, а нам періг  
 дайте!

Або: Василева мати ходила щедрувати,  
 По церкві ходила, чесний хрест  
 носила,  
 Чесний хрест носила, золотом  
 кадила,  
 Кадіте ся люде, до вас Христос  
 буде.

З сим порівняти також щедрювання з Лемківщини (з під Нового Сонча):

<sup>1)</sup> Гуцульщина IV. 81.

<sup>2)</sup> Чуб. III 321, Е. 36. 24.

Щедрий вечір, добрий вечір!  
Христе, Христе, Марія,  
На престолі стояла,  
Три крижика тримала.  
А ви люде знайте —

Наше право дайте  
Наше право — калача,  
Виженемо рогача  
На старий переліг  
Збемо йому правий ріг, і т. д. <sup>1)</sup>

Не можна досить надивуватися сій віртуозности, з котрою народній колектив розпоряджає легендарним матеріалом, раз прийнявши його в оборот свого обряду: з якою зручністю він приладжує його до своїх старих обрядових мотивів, і навпаки — свої старі поетичні образи вводить в форми дані новою легендою. Перечитуючи ці вірці (не раз, на жаль, сильно покалічені при передачі і записуванні) маємо часто таке вражіння, наче слухаєш який конкурс співаків-поетів на задану тему, котру вони стараються варіювати без кінця. І дійсно, пригадуючи те що свого часу було завважено <sup>2)</sup> про заходи хороших аранжерів — можливо освіжити традиційний репертуар і здивувати слухачів якоюсь несподіванкою, я і тут готов покласти не одно на умисну віртуозність старих і нових співців-аранжерів, котрі справді свідомо старались дати можливо оригінальні і несподівані варіанти традиційним мотивам. Ці варіанти, котрі тепер, під пошукуваннями етнографів, обзиваються на різних кінцях нашої землі — то в глибокім Полісся, то в глибині Карпатів, то в Херсонських степах, являються красномовними свідками довгої, вікової й дуже ефектної в своїх вислідах анонімної поетичної праці, яка дає дуже високе свідцтво поетичному генієві сього народнього колектива. Досі се оброблення легендарного матеріалу мало звертало на себе увагу, але воно дає дуже багато цікавого і з естетичного, і з історично-культурного погляду.

Менш інтересні ширші колядки, з ново відсвіженим церковним матеріалом, записані в останніх десятиліттях особливо на Гуцульщині. Вони містять в собі, поруч новіших додатків, останки старої поетичної традиції, не раз цікаві і цінні образи й вірці поетичного підходу до легендарного матеріалу. Але в ціло-сти наводити їх було б зайвою тратою місця, з огляду на явні сліди дяківської роботи, місцями нудну многословність, що так відбиває від стягненого, скондензованого стилю народніх творів:

|                                    |                               |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Взяли синка на Ардан воду,         | Отець духовний лиш похилився, |
| Забрали з церкви свічі, коругви... | Чути ся було голос із неба:   |
| Тамки духовні воду святили,        | Ото мій син охрещався         |
| Від тогди Христа ним потвердили.   | Що ми самому ісподобався...   |
| В арданській воді його купали.     |                               |

<sup>1)</sup> Гол. III, 2. 526.

<sup>2)</sup> В т. I с. 289.

Як інтересніші вірці сінкретичного оброблення наведу наприклад такі заспіви:

Ой у цім дворі та й веселому  
Упала роса, студена зима.  
Ой рано рано зорі зоріли,  
Бо й іще раньше курі запіли.  
Де вни запіли? У біднім місті  
У біднім місті та й Вифлеємі.  
В убогій стаїні межи худобов  
Пречиста Діва дитя зродила.

Ой в понеділку та й пораненьку  
У Вифлеємі рано дзвонили,  
Ой іще раньше газдонька встала,  
Раненько встала та й ся зібрала,  
На святе Різдво до церкви пішла.  
До церкви прийшла, церківцю мела,  
Престоли стерла, свічі світила —  
Тай Божа Мати сина родила <sup>1)</sup>.

Апокрифічні мотиви в вище наведених піснях майже не відбилися. Не тому, що вони взагалі не вживалися в сій творчості, а тому, думаю, що дані апокрифами деталі не розвинулись поруч схеми (дуже стисненої), даючої церковними джерелами.

Зустних оповідань наведу отсі перекази з Східнього Поділля:

Спаситель родився способом незвичайним: Дух Святий вийшов до св. Діви ротом, і так вона зачала, а Спаситель вийшов з неї через голову. Тому Діва Марія і породивши Спасителя зісталась Дівою, а у новородків і тепер на голові помітне місце не покрите кісткою якийсь час.

Ірод з пророцтва Іллі й інших знав, що Спаситель має визволити з аду душі померших, тому з намови диявола казав побити всіх дітей.

Новородженого Спасителя воли і осли покривали соломомою й гріли своїм духом, тому вони звуться благословенними. Навпаки коні прокляті Богом, бо вони все поїдали соломомою, котрою накривано Спасителя <sup>2)</sup>.

Як народився Господь, то лежав у яслах, то він не порушив з ясел жадного стебла, а ще дихав і загіриває Бога. А кінь стояв з другого боку та й тягнув сіна, яке тільки було. Ото ж Божа Мати й сказала: „Будеш же ти, добрий воле, завжди у Бога,—ситий, а ти, коню, усе будеш голодний, хоч будеш їсти до розпуку“ (Запись Руданського, Драг. 109) <sup>3)</sup>.

(В вище наведених колядках виступають тільки слабкі натяки на сю тему, широко розповсюджену в європейській легенді,—

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. 43 дд.

<sup>2)</sup> Чубинський I с. 152, пор. 49.

<sup>3)</sup> Чернигів. варіант у Кравченка II с. 102: „Віл попоїв сіна і ліг собі, zostавивши чимало сіна під Сусом Христом, а кінь як допався до того сіна, то геть все сіно повисмикав і поїв — Ісус Христос zostався на голих допках. За се Бог і прокляв коня сказавши: „Щоб ти їв і ніколи не наїдався“.

тільки місце коня заступає в ній осел, або мула, що підпадає під клятву Пречистої, і тому стає безпотомною. Джерелом її вважають звисний текст пророка Ісайї, що ставив в приклад невдячному народові Ізраїльському „вола що знає свого господаря, і осла, що пам'ятає яслі пана свого“ <sup>1)</sup>; але можливий і безпосередній вплив експлікативних оповідань на тему ненаситності коня, безплідності мула і под.).

*Різдвяний свят-вечір і „Тайна вечеря“.* „Ловлять Христа“.

Як в попереднім циклі дуже цікаво об'єдналися образи рождства й охрещення Христового, так в тім, до котрого тепер перейдемо, образ різдвяної людської трапези, за котрою невидимо сидить Христос із святими, зливається з образом його останньої вечері з учениками. Я наводив в своїм місці (I 148 дд.) пісні та молитви, що називають різдвяну трапезу „тайною вечерю“. Сіно і снопи, розложені для святочної трапези, і побожне годовання худоби підчас різдвяних свят нагадують яскраві оповідання про малого Христа положеного в яслях, окруженого волами й вівцями, і дають новий образ Христа: він лежить на покуті на сіні як новонароджена дитина. Але він же в кругу святих і рокових свят засідає разом з родиною господаря за святочним столом, наділяє їх щастем, прибутком в полі й оборі,— і се викликає образ „тайної вечері“ євангельської. Жиди шукають Христа під час її, щоб ухопити, вести на суд, знущатись, коронувати його на царя юдейського. Але вони так само шукали його (з наказу Ірода), коли він був немовлятем — коли лежав на сіні, і царі приносили йому дари; мати тоді ховала його й тікала з ним до Єгипту. Сі образи зливаються до купи. Жиди шукають Христа — мати його ховає. Але заразом — Жиди забирають і ведуть з собою Христа на муки, і мати шукає й розпитує за ним.

Маємо таким чином знову цілий комплекс образів, повних сильних моментів, що сильно вражають чуттє і уяву; вони збираються до купи, сплітаються, притягаючи аналогічні поетичні образи з пісень, з обряду, з легенди, обмінюються з ними різними деталями, заступаючи певні моменти євангельських переказів

<sup>1)</sup> Dähnhardt II с. 12 дд., там же паралелі. Гастер в вибірці румунських легенд подає румунську паралель: Пречиста проклинає коней за те що вони гуркотили ланцюгами, стукотіли і не давали їй спокою підчас породу, а волів благословляє, за те що вони їли тихо і теплом хунали. Folklore т. 34 с. 64--див. замітку К. Грушевської, Україна 1925, IV.

ралельними піснями з легенд, казок, заг, експлікативних оповідань. Твориться ряд тем, які раз-у-раз покривають одна одну, своїми певними частинами переходять одна в одну, запозичаються одна у одної. Той сам мотив виступає раз у тій темі, раз у другій, в комбінації з іншими мотивами. Мотиви різдвяні переходять в мотиви пасійні, новорічна „веселість“ в смуток великого тижня. Зазначений вище комплекс мотивів стоїть тут на перехрестю.

Ся асоціація мотивів, бодай в певній мірі, прийшла до нас в різдвяній і новорічній обрядовості мабуть уже готовою при початках християнства. Можна так думати, вважаючи на яскраві аналогії, що стрічаються в балканським, болгарсько-румунським фольклорі. Я мав нагоду (І. 148) вказати цікавий образ румунської легенди (наведений уже пок. Веселовским), скомбінований з різдвяної трапези і тайної вечери: „Жиди-Каїни“, шукаючи Христа на Єрусалимській горі на свят-вечір, знаходять його в хаті старого Кречуна (Різдва) і ведуть його на розп'яття. Се той сам узол, де перехрещуються отсі легендарні мотиви й у нас: він міг бути даний нам уже готовим в своїх перших зав'язках уже підчас розселення.

*а. Утеча до Єгипту і чудо з пшеницею.*

Ой по всім світі стала ся новина:  
Пречиста Діва породила сина.  
Як породила, в пелени повила,  
Сінце красне йому постелила <sup>1)</sup>.  
Як сі Жидове о тім довідали,  
За Пречистою а всюди шукали.  
Як ся Пречиста о тім довідала,  
З Ісусом Христом в Єгипет тікала.  
Тікала вона чистим полем йдучи,  
Здибле хлопа пшеницю сіючи.  
„Помагай Біг, хлопе, пшеницю сіючи,  
Виходи ж завтра пшениченьку жнучи!“  
(Вар. Здибала хлопа в полі оручи,  
Свою пшеницю на ріллі сіючи.  
„Ой сій, хлопе, в ім'я мое,  
Завтра будеш жать як своє!“  
Як ся Жидове о тім довідали,  
За Пречистою а в погоні гнали.

Ой гнали, гнали чистим полем йдучи,  
Здибали хлопа пшениченьку жнучи.  
„Помагай Біг, хлопе, пшениченьку  
жнучи,  
Чи не здибав ти Пречистую йдучи?“  
„Ой здибав, здибав Пречистую йдучи  
Як на ріллі пшеницю сіючи“  
Стала Жидова як тая тростина:  
Там їм ся чуд став від божого сина.  
(Вар. Здибали хлопа у полі жнучи,  
Свою пшеницю у сніп складаючи.  
Ци сь не видів, хлопе, Марію біжучи,  
Свою пшеницю у сніп складаючи?“  
„Ой видів ем, видів Марію біжучи,  
Свою пшеницю на ріллі сіючи“.  
Божая ясність очі їм затьмила.  
Пречиста Діва в лісі ночувала,  
Та з леду вогню вона викресала.

<sup>1)</sup> Промінаю два вірші явно пізнішої фактури: Сінце прикрасне як тота лелія, В сінце прекрасне повила Марія.

Зі снігу вона свічку витопила,  
Що на цілий світ людям засвітила <sup>1)</sup>  
Ой долов ми, долов (2) далеко  
Там же ми рілля та й не орана,  
Та не орана а не сіяна.  
Оре ми оре убогий седлячок:  
З одного (кінця) оре й з другого сіє.  
Лежать там, лежить здавна сте-

женька,  
Стеженьков іде Матінка Божа,  
Несе вона, несе в руках сокола.  
„Біг-помагай-Біг, вбогий седлячку“.  
„Бодай здорова, Матінка Божа!“  
„Будуть тут іти Жиди й Жидівки,  
Жиди й Жидівки, жидівські дівки,  
Не повідай же ти, що я тепер ішла,

Повідай же ти, що я тоді ішла.  
Коли ти орав, пшениченьку сіяв“.  
Іще Мати Божа гору не перейшла,  
Стали, ей стали Жидове вганяти —  
Жиди, Жидівки й жидівські дівки.  
„Біг-помагай-Біг, убогий седлячку,  
Дав ти Біг щастя, ще ти дасть ліпше,  
Іно нам повідж, чи не йшла туди,  
Чи не йшла туди так білоглова,  
Чи не несла вона на руках сокола?“  
„Ішла вона, ішла, коли я тут орав,  
Коли я тут орав, пшениченьку сіяв,  
А тепер уже я пшениченьку зажав“.  
Стали Жидове радоньки радити,  
Радоньки радити, що мають робити“.  
Радоньки врадили, назад ся

вернули <sup>2)</sup>.

Тема ся існує також в устних оповіданнях, приложених до Ірода:

Як свята Марія втікала з маленьким Сусиком від Ірода, то здибала в полі, як хлоп сіяв жито. Та й вона сказала до того хлопа: „Памятай, чоловіче, як тут буде хто гнати й спитає тебе, чи сь не видів мене, як я втікала, то ти скажи, що сь видів, як сіяв те жито“. Та й Мати Божа знов стала втікати далі, іще йно була за корчами — як її не видно вже було, як тут над'їздить на коні Ірод та й питається хлопа: „Гей, ти хлопче! а не видів ти, чи втікала часом тут Марія з Сусом?“ А хлоп каже: „Видів, втікала!“ „А коли, давно?“ питає Ірод, — „А во, як я те жито сіяв“. Аж тут оглядається хлоп на жито, а воно вже й виросло й достигло, що можна вже жати. Той Ірод подивився на те жито та й каже: „Ге, ге, коли то вже було! коли ти ще жито сіяв, а воно тепер вже виросло, то вона хто знає де вже втікла. Шкода труду, треба вернутися!“ Та й вернувся назад (околиця львівська, Е. Зб. XII с. 66).

Мотив сам по собі казковий, дуже популярний, напр. в утечах від змія, змієва донька, ратуючи царевича від погоні, каже:

„Я перекинусь пшеницею, а ти дідом, та будеш стерегти поле, та як будуть питати тебе, чи ти не бачив парубка і дівки — чи не йшли сюдою, то ти скажеш, що тоді йшли, як ця пшениця сіялась“. Коли це він (змій) летить та питається того діда:

<sup>1)</sup> Е. Зб. 33 В. На жаль, варіант цікавіший — наведений мною в скобках, поданий тут тільки в уривках — в цілості не виданий. Початок має підновлений вигляд. Дальша частина визначається цікавими партіципiальними оборотами.

<sup>2)</sup> Гол. II 9; докінчення далі.



„Чи не бачив тут, не йшли парубок з дівкою?“ А він каже: „Ба йшли!“ Той питається: „Давно ж вони йшли“. Дід: „Тоді як оця пшениця сіялась“. Змій каже: „Цю вже пшеницю пора косити, а їх учора не стало“, та й вернувсь назад <sup>1)</sup>.

З другого боку мотив чудесного росту пшениці, з божої опіки над сиротами, приходить в популярній пісні про вдовину молитву:

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Ой із-за гори буйний вітер віє,   | „Ой вернися, вдово, вже пшениця   |
| Там удівонька пшениченьку сіє.    | зійшла!“                          |
| З-за гори крутої дрібний дощик    | Іще вдова на лавку не сіла,       |
| мочить,                           | Уже ж удовина та пшениця по-      |
| Там бідная вдова пшениченьку      | спіла. —                          |
| волочить.                         | „Да годі, вдово, да на ліжку си-  |
| Заволочивши — стала Бога просить: | діти,                             |
| „Ой роди, Боже, сю пшеницю як     | Іди в чисте поле пшеницю глядіти  |
| лаву                              | (В.: Аж прилітас орел під удовину |
| На вдовине щастя, на людську      | хату:                             |
| славу!“                           | „Годі ж тобі, вдово, та на лавці  |
| Ой ще вдова та до дому не дій-    | лежати,                           |
| шла, —                            | Бери серпа та йди пшени(ченьку)   |
|                                   | жати!“ <sup>2)</sup>              |

Мотив, як бачимо, глибоко домашній, але з другого боку він широко звісний в світовій Христовій легенді. Аналогічна колядка видана Чайльдом ч. 55 так описує се чудо:

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| Тоді Ісус і Йосиф            | А як прийде якийсь         |
| І Марія непізнана            | І запитає про мене,        |
| Минули хлібороба,            | Скажи, що Ісус минув тебе, |
| Що саме сіяв зерно.          | Як ти ще збіжже сіяв“.     |
| „Помагай Боже, каже Ісус,    | По сім прийшов цар Ірод    |
| Іди по вола і віз            | З своєю дружиною лютою,    |
| І вези назад зерно,          | Питаючися хлібороба,       |
| Що нині посіяв“.             | Чи не ішов Ісус.           |
| Хлібороб упав на коліна      | „Треба сказати правду,     |
| І навіть на лице.—           | Щоб правда була звісна,    |
| „Довго дожидали тебе,        | Ішов Ісус дорогою,         |
| Та нарешті ти прийшов.       | Як я ще збіжже сіяв“.      |
| І я сам нині вірю,           | Та нині я вже зжав         |
| Що імя твоє Ісус.            | І дещо вже на возі         |
| Спасителю ти роду людського, | Готове, щоби везти         |
| Хоч всі того не варті“.      | Його назад до комори“.     |
| —Ти правду мовив, чоловіче,  | „Вертайте, каже старший,   |
| Можеш бути певен,            | Весь труд ваш на-дурно,    |
| Бо я проллю свою цінну кров  | Бо повні три чверти року   |
| За тебе і тисячі інших.      | Відколи він посіяв“.       |

<sup>1)</sup> Рудченко І. 147, Київщина.

<sup>2)</sup> З кількох варіантів київсько-чернігівського Полісся, Чуб. V. 854—5.

Чайльд наводить до цього питання чималий ряд паралель інших літератур <sup>1)</sup>, і з деяким здивуванням зазначає, що в апокрифічній, а ще менше в канонічній традиції властиво не можна вказати джерела сеї теми, бо чудо Христа з пшеницею, оповідане в євангелії Томи і псевдо-Матвія, кладе натиск на чудесне уродження великого урожаю з одного зерна або кількох зерен посіяних Христом. Тим часом в легенді вага лежить в тім, що селянин, не розминаючися з правдою, може сказати, що Христос чи Марія не проходили сею дорогою недавно (здебільшого сеї мотив, що селянин не каже неправди, уже не виступав яскраво, але напр. в шведськiм варіанті, вказанім Чайльдом, він заховав своє значіння, і дав освітлення і нашим варіантам). Розв'язка лежить власне в тім, що легенда притягла загальний казковий мотив, що зацілів в європейськiм фольклорі по-за нею й досі. Тим інтересніші відміни внесені нашою творчістю з інших домашніх поетичних мотивів — як отсе заміщення вдови з сирітьми Богородицею з Ісусом, або навпаки. Се дуже цікавий візрієць оригінальної творчості на легендарнім ґрунті.

*б. Древа поклоняються малому Ісусові.* Друга з наведених колядок про утечу до Єгипту (чудо з пшеницею) має після вище виписаного таке продовження:

|                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| Іще Мати Божа гору не перейшла,    | Лем ся не клонила проклята осика,   |
| Стала вона, стала хвильку спо-     | Проклята осика й прокляте терне.    |
| чавати,                            | Проклята осика, бодай есь ся трясла |
| Хвильку спочивати, сына повивати,  | До суду судного, до віку вічного.   |
| Стало ся стало галуззя кланяти:    | А прокляте терне бодай есь кололо   |
| Сучця й коріння і всякі створіння. | До суду судного, до віку вічного    |
|                                    | (Гол. II 10).                       |

Мотив поклону дерев на честь малому Ісусові має дуже довгу історію, виступає в індійських легендах і казках, і в основі своїй має властиво казковий характер. Його початок властиво більш раціональний, ніж просте віддавання честі: дерева схиляються, щоб дати змогу голодній дитині погодуватись овочами, або чимсь иншим прислужитись; мотив почеси, очевидно, пізніший. Звісний він в апокрифічних євангеліях про дитячі літа Христа (т. зв. Протоевангелій Якова й євангелії Томи та в різних пізніших перерібках), і в різних варіантах в балканськiм фольклорі — в релігійних піснях і колядках болгарських,

<sup>1)</sup> Гастер, доповнюючи їх румунською колядкою, підчеркує розповсюдження цього мотиву саме в католицькiм крузі (ор с. 68): але поширення його, як бачимо — більше (пор. Україна 1925. IV).

сербських і румунських. В болгарських колядках підчас хрещення „млада-бога“ всі дерева поклонились або притихли, не притихла трепета-осика, і за те була проклята; в румунських колядках св. Йосиф під час утечі до Єгипту проклинає тополю, що відмовила своїй тіні Пречистій з дитиною, а благословляє яблоню, що простягла над ними своє гилле <sup>1)</sup>). Переказ про трепету відомий і у нас. Мотив же прокляття певних дерев шукає в християнській легенді звичайно більш реальних провин та знаходить їх то в зраді тих дерев Христові, то в історії його мук, як се побачимо нижче.

*в. Розбійник.* В наших устних оповіданнях є ще оден мотив з апокрифічних повістей про утечу до Єгипту: гостина в домі будучого „розбійника благорозумного“.

Тікаючи Божа Мати з Йосифом прийшли на ніч до дому розбійників; вони були на роботі, а дома тільки їх мати з дитиною калікою. Коли Діва Марія попросилась на ніч, мати розбійників сказала, що розбійники, вернувшись, можуть її вбити з дитиною, але Діва Марія таки впросилась ночувати. Коли мати розбійників стала купати каліку дитину, вона попросила скупати й малого Ісуса. Розбійнича мати подумала: нехай положить свою дитину до нашої, нехай заразиться від нашої. Але коли Діва Марія положила Ісуса до тої купелі, каліка виядоровіла зараз. Тоді розбійники привітали збігців і приємно гостили. А потім сей уздоровлений хлопець, ставши теж розбійником з часом, попав на хрест разом з Христом й ісповідав його як Бога <sup>2)</sup>).

В книжній традиції нашій воно досить популярне, в устній менше. Деякий вплив на неї могла мати популярна польська кантичка вказана пок. Франком.

*г. Пречиста ховає Христа; його знаходять або ні.* Починаю від сього подільського варіанту (зведеного з двох записей Ушицького пов.), що дають два різні закінчення темі:

|                                      |                                          |
|--------------------------------------|------------------------------------------|
| Пане-господару, ти спиш не чуюш—     | Як покупала, в ризи повпла,              |
| На твоїм подвір'ю зірниця впала (2), | Занесла його на тихий Дунай).            |
| Кірниця стала (2), а в тій кірниці   | Привішла Жидова Христа шукати,           |
| Пресвята Діва Христа купала,         | Рови копати, море <sup>3)</sup> спускати |
| (В.: На вашім дворі з вином криниця, | Море спустили, Христа не взяли.          |
| Пресвята Діва Христа купала,         | Пресвята Діва Христа купала і т. д.      |

<sup>1)</sup> Матеріал у Веселовського VI с. 227, 245.

<sup>2)</sup> Ет. Зб. ХЦ с. 64. Апокрифічні тексти з українських рукописів в корпусі Франка II с. 157 дд.—варіанти т. зв. арабського євангелія дитинства Ісусова. <sup>3)</sup> Замість Дунаю; як бачимо, море і Дунай як образи води посполу себе заступають.

Занесла Христа в густі ліса;  
 Пішли Жидове Христа шукати,  
 Христа шукати, ліси рубати —  
 Ліси зрубали, Христа не взяли.  
 Пресвята Діва Христа купала і т. д.  
 Занесла Христа в густій траві  
 (В.: Занесла його в чисте поле);  
 Пішли Жидове Христа шукати,  
 Трави косити (вар.: поле копати),  
 Трави скошили, Христа не взяли.  
 Пресвята Діва Христа купала...  
 Занесла Христа в гори камінні;  
 Прийшли Жиди Христа шукати...

Каміння злупали, Христа не взяли,  
 Пресвята Діва Христа купала...  
 Занесла його в святу церковцю;  
 Прийшли Жидове Христа шукати —  
 Церков злупали, Христа узяли,  
 Як його взяли, на муки брали...  
 (Вар.: Стали Жидове та й заплакали,  
 Що ми зробили, що Христа не  
 вайшли?  
 Де Христос подівся? На небо знявся.  
 Та за сим словом так будь же  
 здорова) (Чуб. 349).

Тема, як бачимо, має два закінчення: або Жиди знаходять Христа і тоді колядка переходить на тему мук, про котру далі, або Христос зістається недосяжним. Сі два варіанти тепер прослідимо в окремих записах галицьких та волинських:

Ой у містечку а в Вифлеємі (2)  
 В убогій стайні свята Пречиста  
 Христа вродила, в ясла вложила—  
 А в яслах лежить, увесь світ  
 держить.  
 Прийшли Жидове до Пречистої:  
 „Пречиста Діва, де сь Христа діла?“  
 „Сховала м його в зелений лісок“  
 Пішли Жидове ліси рубати,  
 Ліс ізрубали, Христа не взяли.  
 Прийшли Жидове до Пречистої:  
 „Пречиста Діва, де Христа діла?“  
 „Сховала м його в яру пшеницю“.  
 Пішли Жидове пшеницю жати,

Пшеницю зжали, Христа не взяли.  
 Прийшли Жидове до Пречистої:  
 „Пречиста Діва, де сь Христа діла?“  
 „Сховала м його а в пашну траву“.  
 Пішли Жидове траву косити,  
 Траву скошили, Христа не взяли.  
 Прийшли Жидове до Пречистої:  
 „Пречиста Діва де сь Христа діла?“  
 „Сховала м його а в білий камінь“.  
 Пішли Жидове камінь лупати,  
 Камінь лупали, Христа не взяли.  
 Прийшли Жидове до Пречистої:  
 „Пречиста Діва, де сь Христа діла?“  
 „Уже Йсус Христос аж на небесах“.  
 (Е. З. 35 с. 81).

#### Інші заспіви:

Славний преславний господарський  
 дім,  
 Що ся народив Йсус Христос в нім.  
 Як ся народив, в миру скупали (2),  
 В рай заповили (2), в ясла вложили,

В ясла вложили, сінцем прикрили.  
 Над ним стояли сиві воли,  
 Над ним стояли, над ним фукали.  
 „Пречиста Діва де сь Христа діла?“

(Жиди не можуть знайти Христа, бо він закритий сінцем в яслах, і добрі воли не рушають сіна, щоб його не зрадити—пор. вище с. 495).

Ой у місті у Фліємі,  
 Там зірниця всю ніч світила,  
 Коли Пречиста Христа вродила.  
 Як го вродила, в ясла вложила (2),  
 Сіном прикрила, притирусила.

Де го купала? Ой на Ордані!  
 Пеленки жмיקала а на Дунаї.  
 Де їх сушила — в вола на розі,  
 Як біль біленькі, як шовк тоненькі<sup>1)</sup>  
 Жиди невірні мамки питали, і т. д.

<sup>1)</sup> Се загальний поетичний образ величальних пісень — отсе убрання, див. I с. 179.

Ой рано-рано куроньки піли,  
 А ще найраніше Гаадонько устав,  
 Гаадочка устав слуги побудив:  
 „Ой уставайте, біднії слуги,  
 Та викачайте ковані вози,  
 Та запрягайте вороні коні,  
 Та повеземо визину рибу  
 До Пречистої на народичи,  
 Ой на родини, ба й на хрестини.  
 Свята Пречиста зродила Христа,  
 В ризи повила, в ясла вложила.  
 Прийшла Жидова до Пречистої <sup>1)</sup>)...  
 В вишневім саду стала росиця,  
 З тої росиці стала кириця,

А в тій кириці свята Пречиста  
 Свята Пречиста Христа купала,  
 Як го скупала, барзо сховала.  
 Прийшли Жидове Христа шукати:  
 „Пречиста Діво, де съ Христа діла?“  
 „Понесла його під біле терно“.  
 Прийшли Жидове терно рубати,  
 Терно зрубали. Христа не найшли.  
 „Пречиста Діво, де съ Христа діла?“  
 „Понесла м його під чорне терно“  
і т. д.  
 „Понесла м його під білий камінь.  
 Прийшли Жидове камінь знімати,  
 Камінь знали, Христа не найшли <sup>2)</sup>).

Згадка тернини вказує на слід варіанта, що звязував сю тему з „проклятими деревами“, що зрадили Христа або дали знаряди до Христової муки. Тепер в сій ролі в колядках про Христову муку звичайно виступає тільки ива (див. низче), але мабуть в такій ролі виводився й терен, і може ще й інші дерева: вони стають проклятими раз тому, що зраджують Христа Жидам, другий тому, що проливають його кров при муках. В даній записи (на жаль, в цілості не виданій), коли Пречиста сказала, що сховала Христа в лісі:

Тріє Жидове ліси рубали,  
 Ліси рубали, Христа шукали,  
 Кожда древина Христа тулила—

Червона (зам. червява) ива Христа  
з'явила.  
 Тріє Жидове клинне тесали (2),  
 За нігті били (2), Христа губили.

Правдоподібно в подібній же ролі виступали й інші „прокляті дерева“.

Інші варіанти, на жаль, теж не видані в цілості, говорять про сховання (чи вимівку Пречистої про сховання) Христа в „мокрій траві“, „вишневій“ траві, „в високих ялицях“, „в огні“, „в криниці“, „в Чорнім морі“ — чи взагалі в морі, з таким несподіваним закінченням: „Море зчерпали, Христа не найшли, найшли білий камінь — там всім Жидам амінь“ (Е. З. 84).

Сі всі варіанти звязують тему, очевидно, з народинами Христа. Натомість отсі, гуцульські, навпаки, виходять з образу Пілатових вояків, що шукають Христа:

Ой шумить гуде збрійная війна,  
 Ой війна війна погана віра,

Погана віра—самі Жидове:  
 „Пречиста Діва деь Христа діла?“

<sup>1)</sup> Етн. Зб. с. 80—1, деякі слова, очевидно переставлені, навад переставляю

<sup>2)</sup> Гуцульщина IV с. 34.

„Що м го занесла в темні ліса“ і т. д. Ой шумить гуде збрійная війна..

„Що м го занесла в тихее море“.

Пішли Жидове море гатити,

Море гатити, Христа ловити.

Море заграло, Жидів забрало,

Пливуть Жидове долів водою,

Долів водою—в ад головою.

Занесло Жидів під білий камінь,

Під білий камінь на віки амінь (с. 79).

Невірні Жиди як за те знали,

Божю Матку вони іспіймали:

„Чесная Діва, де сь Христа діла?“...

„Післала сми го в високу гору,

А у найвищу, найкаменіщу!“

Невірні Жиди й туди пішли,

Гору копали, камінь лупали,

Так розкопали, що і зрівняли,

Христа шукали, там го не знайшли,

Та й вони відтіль да й назад

прийшли.

Пречисту Діву іще спіймали:

„Пречиста Діва, де сь Христа діла?“

„Післала сми го в стрімкі потоки,

А у стрімкі, у глибокі“.

Невірні Жиди і туди пішли.

Вони всю воду там погатили,

Як погатили, води не пустили.

Як зійшов Ілей з вишнього неба,

Як лушло, трісло з вишнього неба,

Всі то ті гори поперервало,

Жидівське військо води забрало.

Втопилося їх сина сімсот тисяч,

А сімсот тисяч ще і чотири <sup>1)</sup>.

А ще їх си ба і три лишили,

Ті Матку божу йднако спіймали:

„Кажі, Пречиста, де сь го післала?“

„Я го післала в великі небеса“.

Тоді Жидове посмутилися

„Земля пиороко, небо високо,

В небі не будем, Христа не най-

дем“ (с. 79).

Але поруч того є варіанти, котрі сходять на втечу до Єгипту:

„Пречиста Діва, де сь Христа діла?“

„Сховала м його та й до Єгипту“.

Ірод невірний на то не дбає,

На то не дбає, дітей рубає.

Три турми дітей ой Ірод ізтяв (2),

Христа не найшов та й назад

прийшов:

„Пречиста Діво, де сь Христа діла?“

„Післала м його та й на небеса“.

Ірод невірний став, засмутився,

Що перед Богом він осквернився.

(Гуцул. 31).

В однім варіанті Пречиста під кінець признається, що післала Христа до Єрусалима. „Погана віра там го спіймала, Христову кровцю з нігтей пустила“ <sup>2)</sup>. В другім замість Єрусалима „висока церква“—„Жиди ся дізнали, церкву розібрали, там Христа знайшли та й за Христом пішли“. В третім Єрусалим недоладно заступається небом (Паном Богом<sup>3)</sup>):

„Занесла м го до Пана-Бога“.

Ой знайшли ж Христа у Пана Бога,

Узяли Христа на тяжкі муки <sup>3)</sup>.

Мотив використаний в сій темі також казковий, з тої ж групи казок, що дала мотив для попередньої теми: казкові

<sup>1)</sup> Епічне дружинне число 704, див. т. I с. 221—4, 246.

<sup>2)</sup> Гуцульщина IV с. 146.

<sup>3)</sup> Етн. Зб. 35 с. 83. Головацького Ш. 2 с. 113.

герої, тікаючи від змія, кидають позад себе то ліси, то моря і ріки; змії, чи инша нечиста сила нищать ті перепони, згризає ліси, випиває моря і женеться далі. —

Він виняв гребінку, маха назад себе — і став ліс, такий густий як і гребінка. — Тоді змії як прогризся крізь той ліс, і знов летить за ним. — Ото він махнув, і став ліс, як щітка. Ото змії як прилетів та так гризе той ліс, та й гризе. А той волик (що пасе дітей) що хвилька, то милька, а як спотикнеться, то й дві. Змії опять прогризся, опять їм припіка... А той волик уже прибіг до моря. „Заглядай, каже волик, мені у праве ухо, виймай хусточку та махай наперед мене. Він витяг, махнув і наперед нього став міст“ і т. д. <sup>1)</sup>

Відмінний підхід має варіант, де Христос ховається в місяці — котрий одначе видає Христа Жидам:

Ой на ріпі на Йордані  
Пречиста Діва Христа купала,  
Як купала вповивала,  
У зірниці колисала,  
У місяці заховала.  
Прийшли, прийшли всі Жидове,  
Всі Жидове, кагало́ве:  
„Ой ти Діво, ти Маріє,  
Де ти Христа да й поділа?“  
„Да я його не дівала  
У Йордані заховала“.  
Пішли Йордан вни спускати,  
Христа Бога в нім шукати:  
Увесь Йордан ізшукали  
(Вар.: Усей Ярдан іспустили),  
Христа Бога не спіймали.  
„Ой ти Діво, ти Маріє,  
Де ти Христа нам поділа?“  
„Ой я його не дівала —  
В темнім лісі заховала“.  
Зібралися всі Жидове,  
Всі Жидове кагало́ве,

Пішли вони ліс рубати,  
Христа Бога в нім шукати:  
Як всі ліси порубали,  
Христа Бога не спіймали.  
„Ой ти Діво, ти Маріє,  
Де ти Христа нам поділа?“  
„Ой я його не дівала  
В пшениці го заховала“.  
Пішли жиди лани жати,  
Христа Бога в них шукати:  
Усі лани позжинали,  
Христа Бога не ввіймали.  
„Ой ти Діво, ти Маріє,  
Де ти Христа нам поділа?“  
„Ой я його не дівала,  
В місяці го заховала“.  
Стали Жиди з книг читати,  
Мусів місяць Христа дати.  
Ти місяцю ти і змінний,  
Дашь Христа на невірних!  
Вони його зараз взяли,  
На тяжкій муки дали. <sup>2)</sup>

Потєбня побіжно висловив був здогад, що сей образ має під собою „готовий переказ, такий як литовський, про те що місяць зрадив сонце“ (с. 748). Згадку в сім же варіанті зірниці, в інших — перенесення Христа на небо, можна б уважати останками такого варіанта, де акція відбувалась в сфері небесній, і місяць діставав зміни (фази) за кару своєї зради (експлікативне оповідання).

<sup>1)</sup> Рудченко I с. 119.

<sup>2)</sup> Гол. III. 2 с. 550. Етн. Зб. XXXV с. 77—8 (Галичина).

Травестією сеї теми, з роздвоєнням образу Пречистої і заміною Жидів ангелами, треба вважати отсю гуцульську колядку, може й новішу, але небезінтересну з погляду методів творчости:

Ой на всім небі сонце сияє,  
А в цього гаади мак процвітає.  
А в-перед хати є кірниченька,  
Ой кірниченька ще й мурована,  
Ой сріблом, золотом вона гартована.  
Коло кернички є дві дівочки,  
Ой як на небі дай дві зірочки;  
Одна дівочка Богородиця,  
Друга дівочка Пречиста Діва.  
Богородиця Христа родила,  
Пречиста Діва того узнала  
І взяла Христа зараз скупала,  
Христа скупала в лісі сховала.  
Два три янгелі злинули з неба,  
Ой ангелики, все легиники:  
„Ой ми ідемо ліси рубати,  
Ліси рубати, Христа шукати“  
Ліси зрубали, Христа не нашли.

„Пречиста Діво, де є Христа діла?“  
Пречиста Діва Христа скупала,  
Христа скупала, в траву сховала.  
Два-три янгелі злинули з неба,  
Ті ангелики все косарика:  
„Ой ми ідемо траву рубати,  
Траву рубати, Христа шукати“.  
Траву істали, Христа не нашли.  
„Пречиста Діво, де є Христа діла?“  
Пречиста Діва Христа скупала,  
Христа скупала в сей дім сховала.  
Два-три янгелі злинули з неба —  
А ті янгелі всі колядники.  
— Ой ми тут прийшла та й

Христа знайшли:  
Ми колядники прийшли го знати (2)  
Його витати (2), пісню співати,  
Пісню співати, колядувати (Гуц. 38).

Се все виглядає як на одна з тих колядницьких штук, про котрі говорилося вище (с. 494). Але не виключено, що у вказаним роздвоєнню образу Пречистої лежить, поруч неї, образ її Матери, св. Анни. (Пор. нижче: Різдво і Рождество, с. 509).

Відміною сеї ж теми — шукання Христа належить уважати групу колядок, де Жиди чи інші народи випрошують собі Христа у Пречистої, ніби то на короля. Я думаю, що перегляд отсих варіантів потвердить мою гадку, що їх належить вважати відміною попередньої:

А на гороньці загородонька,  
На тих яворах висить скобонька,  
А в тій скобонці коласанонька,  
А в тій коласанці сам милий господь.  
Там — туди лежить давна стеженька,  
Тов стеженьков іде та сімсот Жидів.  
Одні говорять: „заколишімо!“  
Другі говорять: „Перевернімо!“  
Треті говорять: „З собов візьмімо!“  
Божая Мати то незлюбила:  
„Тоді ви мого сина возьмете,

Як ви на горі траву зрахуєте,  
У лісі листок, у морі пісок“ <sup>1)</sup>.  
А в славнім домі у Вифлеємі  
Свята Пречиста зродила Христа <sup>2)</sup>.  
„Свята Пречиста, ми візьмем Христа  
На короліка, на цісарика!“  
„Підіть ви собі на високу гору,  
Та порухайте шовкову траву:  
Як тоту траву порухуєте,  
Тоді і в мене синка візьмете“  
А в тім місці у Вифлеємі і т. д.

<sup>1)</sup> Гол. II 41: Текст очевидно стягнений, з пропущеннями, я подекуди його злегка справляю.

<sup>2)</sup> Тут, очевидно, зайвий вірш, доданий для симетрії: „На короліка на цісарика“.



„Свята Пречиста продай нам Христа  
На королика, на цісарика!“

„Підіть ви собі на заріночок,  
Та порахуйте дрібний пісочок:  
Як той пісочок порахуєте,  
Тоді си в мене синка возьмете“.

А в славнім місті у Вифлеємі і т. д.

„Свята Пречиста, даруй нам Христа  
На королика, на цісарика!“

„Підіть ви собі в зелений лісок,  
Та порахуйте дрібненький листок—  
Як той листочок порахуєте,  
Тоді си в мене сина возьмете!“

А д сему дому, а д веселому  
Ту ся панове все ізїжджали,  
Все ізїжджали, раду радили.

А у тім дому була Пречиста, —

„Свята Пречиста, продай нам Христа,  
Продай нам Христа на королика,  
Бо в нашій землі короля нема,  
Короля нема, та й згоди нема,  
А як же і в нас королець буде,

Королець буде, та й згода буде!“

„Ой підіть же ви в темний лісочок,  
Там порахуйте дрібний листочок:

Як ви листочок порахуєте,  
А тоді Христа з собов возьмете“.

„Свята Пречиста, продай нам

Христа, і т. д.

„Ой підіть же ви в Чорну гору,  
Там порахуйте шовкову траву, і т. д.

„Підіть же ви в синєє море,  
Та порахуйте дрібний пісочок і т. д.

Прийшли Жидове до Пречистої,

„Свята Пречиста, де діла Христа?“

„Ой Сус Христос в ярій пшениці“.

Жиди ся взяли, пшеницю зжали,

Пшеницю зжали, Христа узали.

„Свята Пречиста, взяло сьмо

Христа!“

„Ой підіть же ви в глибоке море

Та порахуйте жовті піскове, —

Як ви піскове порахуєте,

Тоді ви в мене сина возьмете <sup>1)</sup>.“

Збираючи разом сі варіанти, я думаю, можна з усякою правдоподібністю розглядати сі пропозиції дати, продати, дарувати Христа як оден з підступів, котрими невірні люде хочуть виманити малого Христа у його матери. Можливо, що й образ знущань з Христа, як царя юдейського, міг вплинути на аформування сього мотиву: випрошування Христа у матери ніби то на царство, а в дійсности на муки.

д. *Пречиста шукає Христа*. Мотив дуже інтересно розгалужений. Можна взяти за вихідний отсей поліський (пинський) варіант, розширений деякими неорганічними додатками, котрі я викидаю:

Ой у полі широкому  
Ой там ішла Пречистая,  
Пречистая Мати Божа.

Судосила (стрила) три ангели,

Питається сина свого,

Один каже: „я не бачив“.

Другий каже: „я забачив“.

Третій каже: „я сам там був“.—

„Твого сина Жиди взяли,  
Жиди взяли, на криж пили,  
Ручки, ніжки розпинали,  
Йому муки задавали“.

Пречистая укланула,

На коліна прикланула.

Три ангели підходили,

До землі не допустили. (Чуб. 367).

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XXXV с. 54—5 і 81.



Із чола йому все місяць світить,  
Із плечей йому зірниця сяє,  
Із грудей йому бо й сонце гріє <sup>1)</sup>.  
На святе Різдво та й на Рождество  
Ой зібралися сім апостолів  
Та пішли вони до Єрусалима,  
Та й зустріли вони Пречисту Діву:  
„Ой Біг помай-Біг, Пречиста Діво!“  
„Біг подай здоров, ви апостоли!  
А де ж ви йдете, ви апостоли?“

„Ой в чисте поле, на Сине море“.  
Ой зустрітили та й не пізнали  
Свого Бога Ісуса Христа.  
Склали вони ся по червоному,  
Купили собі золотий човен,  
Золотий човен, а срібне суло,  
Перевезли ся на Сине море,  
Тоді пізнали Ісуса Христа,  
Бо в правім личку світле сонечко,  
А в лівім личку ясний місяцю,  
А в грудях йому ясна зоренька.

(Колядка переходить в тему похвалок „трьох товаришів“ <sup>2)</sup>).

Інші варіанти характеристично змішують до купи образ Пречистої з образом цариці Єлени, що шукає чесного хреста:

Свята Єлена долов біжала,  
Синонька свого сина глядала:  
Синонька свого, Бога милого.  
Стріла вона світле соненько:  
„Біг—помагай Біг, світле соненько!“  
„Боже дай здоровя, Мати божала!“  
„Світле соненько, високо ходиш і т. д.  
„Ясна зірничко, високо ходиш,  
Високо ходиш, далеко видиш,  
Чи сь не виділа, чи сь не стрітила  
Синонька мого, Бога милого?  
„Ей я виділа, ей я стрітила  
Синонька твого, Бога милого:  
Пішов же він на монастирі,  
Самі му врата ся отворили,  
Самі му дзвони передзвонили,  
Самі му свічі та загоряли,  
Свічі згоряли, ангели грали.  
„Позри, панночко в гору високо:  
А на тій горі три деревини,  
А на тім дереві хрести роблено,  
Хрести роблено, Бога мучено“.  
Позріла вона на гору високо,

А на тій горі три гроби лежать,  
і т. д. <sup>3)</sup>.  
Ходила, блудила свята Олена,  
Зустріла ж вона трое жиденят.  
— Чи не то ви, жиденята, що Христа мучили?  
— „То не ми, пані, то наші предки!  
Чи видиш, пані, високу гору?  
На тій горі древо лежало,  
А з того древа крижі ставлено... <sup>4)</sup>.  
Ходила убога Олена по селі,  
По селі плачучи, синочка глядаючи.  
Не найшла синочка, лем трое жидяток:  
„Жидята, жидята, ви Христа мучили?“  
Не ми го мучили, лем то наші старші.  
Оленко, Оленко найшла сь собі  
древко,  
А під тим древком три крижі стояли,  
Під тими крижами три гроби ле-  
жало... <sup>5)</sup>.

Мотив інтересний тим, з одного боку, що належить до спільного старцівського репертуару, українсько-білорусько-великоруського, принаймні середини XIX в. З другого — цікаво те, що маючи паралелі католицькі, західно-словянські <sup>6)</sup>, ці пісні

<sup>1)</sup> Гуц. IV с. 154. <sup>2)</sup> Е. 36. XXXV с. 176.

<sup>3)</sup> Пор. вище с. 447. Гол. II. 46. <sup>4)</sup> Пинщина, Безсонов 398; діалект. особливості стираю. <sup>5)</sup> Сявчичина, Гол. II. 233.

<sup>6)</sup> Дослідники вказували напр. моравську збірку Сушіля, N 42 Utrpení páne.

про Пречисту в своїх українських обробленнях, очевидно, виходять з пісні про вдову, що шукає свого сина, також як у вище наведеном чуді з пшеницею. Наша *Mater dolorosa* являється варіантом скорбної вдовиці взагалі:

|                                     |                                 |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| Ей верх бескида, верх зеленого      | А ти, соненько, ясенько світиш, |
| Ходить вдовонька, глядаєть си-      | Ясенько світиш, далеко видиш,   |
| нонька,                             | Чи сь не видало мого синонька,  |
| Ей стрічать єї світле соненько:     | Мого синонька—ей—Іванонька?“    |
| „Біг—помагай Біг, світле соненько!“ | „Ні не видало, ні не слухало    |
| „Боже дай здоров'я, бідна вдовице!“ | Твого синонька, ей, Іванонька!“ |

Так само відповідає місяченку, натомість яона зірничка:

|                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| Ой я видала, ой я слухала       | Йому женонька дрібна рибонька, |
| Твого синонька, ей, Іванонька:  | Йому дружина — в воді лозина   |
| „Йому Свапкове в лісі пташкове, | (Гол. II 43).                  |
| Йому музики—в лісі словики      |                                |

Низче наведені варіанти розвивають далі мотив Пречистої що шукає сина в різних напрямках аналогічно з вставкою <sup>1)</sup> в попереднім тексті про Пречисту = Єлену:

|                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| По мостах, мостах, по золотеньких   | Служить службоньку все соборну—     |
| Ой ходять по них все колядники (2), | Все соборну, заздоровну             |
| А все братчики (2)—середні люде.    | Та за здорове усього миру.          |
| А перейшла їх Божая Мати            | На нім ризочки гатласовії,          |
| Та почала їх випитувати:            | На нім патрафіль срібний, шовковий, |
| „Чи не бачили мого сина?“           | А наравчички гаптованії,            |
| „Ой хоч бачили—коли не знали        | На нім поясок жовтая свіча,         |
| Господинонько-добродієнко,—         | На нім шапочка соболева,            |
| Ой ми ж бачили та в монастирі,      | На нім корона щирозлотая.           |
| Та в монастирі коло престола,       |                                     |

„Господин-добродій“ титул священика. Мотив вяжеться з апокрифічною темою „Як Христа в попи ставили“: В Єрусалимським путнику Данила Ігумена Корсунського, 1590 р., оповідається про поставлення Ісуса в число 40 священиків єрусалимського храма:

Взяли чесного Ісуса з собою в церкву Святая Святих, і стелили дорогою постави (полотна) ткани й білені до великого олтаря, на 60 сажнів від дому архиєреєвого. Ісус служив з ними 40 служб в Святая Святих. Потім же (священики) почали його ненавидіти і їдити на нього, через його красу й мудрість. Одної ночі, коли Ісус спав, в тім покою невидимо чути було спів ангельський. Вони ж всіляко йому докучали, посмівались, лаяли і видумували на нього і відправили його з свого збору. А треба знати, що Христос в тридцятий рік рождества свого хрестився і того ж року був прилучений до єрейства <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Ея я виділа, ей я стрітила... і т. д.

<sup>2)</sup> Памятники отреч. літературы II. с. 172.

Старше „Слово Єремії презвитера о древѣ честнемъ“ оповідає так сю історію: „Під той час трапилось, що змер презвитер від церкви божої, з клироса, а церква та мала уставу: не служити літургії, поки не зберуться 40 попів, і була печаль в Єрусалимі, бо було 39 попів. І спорились, котрим іменем доповнити число, аби було їх 40, і було замішання серед них, бо той того називав, а сей сього, одні з чужих, инші з своїх, одні з сановних, инші з убогих, і всяко старійші їх відмовлялись від Євреїв (вар.: ереїв): сей тяжкий і обідливий, той паниця, сей хищник, сей клеветник, сей блудник, а сей нездоров в вині. І як було вже пізно, прийшов чоловік іменем Состен, і побачивши їх розмову, що не можуть знайти такого, і понуджений Духом Святим вставши сказав єрем: „Хочете, скажу вам, кого поставити?“ Вони сказали йому: „Скажи“. Він же сказав їм: „Поставте Ісуса, сина Маріиного“. І згадали Ісуса. Покликали Марію і сказали їй ереї: „Відомо, що Ісус книжник і добре вчить людей, але не має батька“. (Потім переконавшись, що Марія родила Ісуса без мужа) вписали Ісуса в книги клиросні, і поставили Господа попом <sup>1)</sup>).

Найстаршою версією сього оповідання вважається переповідження в слові Івана Евбейського, що кладуть на VIII в.,— воновійшло до Великих Міней Макарія. Сей мотив врейства Христового, як деталь, виступає в різних колядках:

|                                   |                            |
|-----------------------------------|----------------------------|
| Ой Рим—Собота, гора висока,       | За тим престолом сам милий |
| А на тій горі церковця стоїть,    | Господь (2),               |
| А в тій церковці золотий престіл, | Книженьку читав, постоньку |
|                                   | глядав <sup>2)</sup> ).    |

Вертаємось до розвідів Пречистої за сином:

|                                     |                                                     |
|-------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| Пречиста Діва, Матка Христова       | Що праве личко—ясне сонечко,                        |
| Сина шукала та й ся питала          | А ліве личко—ясний місяцю,                          |
| В великім місті в Єрусалимі.        | А в грудях його зоречка сяє!“                       |
| Та й пішла вона у чисте поле,       | „А ми виділи та й із ним були—                      |
| Та й здибалася там три коляднички:  | А в чола стола у господаря,                         |
| „Ой Біг, помагай Біг, три коляд-    | У господаря—все в пан-Івана:                        |
| нички!“                             | Тамки роздає щастя, здоровя,                        |
| „Біг подай здоров, Божая Мати“.     | Щастя, здоровя, многі літа <sup>3)</sup> ).         |
| „Ой де сь же були, що сь же чували? | Вар.: Ой понад море, ще й понад                     |
| Чи мого сина де не видали           | Дунай,                                              |
| Мойого сина, свого Бога?“           | Туди доріжка пишна, убита,                          |
| „Хоч би виділи, хоч би з ним були,  | Пишна, убита, золотом злочена.                      |
| Та ж би ми його та й не пізнали!“   | Ой пішли туди три коляднички,                       |
| „Сей бо мій синок се і значенький!“ | Три коляднички—як божі дячки.                       |
|                                     | Зустріла їх Пречиста Мати, і т. д. <sup>4)</sup> ). |

Ся колядка використовує мотиви героїчного величання звісні нам з попереднього—де мати розвідує про свого сина, або

<sup>1)</sup> Соколова, Матеріяли с. 103—4.      <sup>2)</sup> Гол. II. 242.

<sup>3)</sup> Ет. Зб. XXXV с. 61 (вношу дрібні поправки).

<sup>4)</sup> Гуцульц. 65.

пізнає його при повороті з удатної експедиції (пор. І с. 231—2). Прикмети, по котрим Пречиста каже пізнавати свого сина, використовує той казковий образ, в котрім елементи космічні зливаються з іконописними:

|                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| Родила сина Івася,               | А по пояс у злоті,                   |
| Такого що ні здумать ні згадать, | На грудях звізда,                    |
| А хіба тільки в казці сказать.   | А на потилиці місяць <sup>1)</sup> . |

По поле у сріблі,

Або змізві брати, що стоять „оден по коліна в міді, а другий по коліна в сріблі, а третій по коліна в золоті“ <sup>2)</sup>. Бачили ми характеризуваного сими рисами сина Дуная в билині, Єгорія Хороброго в великоруськім духовнім стиху <sup>3)</sup> — він відбивається тепер в образі Христа сеї колядки.

Розшукуваний Ісус знаходиться за святою вечерею господаря, котрому присвячується колядка:

|                                  |                                                  |
|----------------------------------|--------------------------------------------------|
| Ой ішло, ішло три пахолики       | У господаря за столом сидить,                    |
| А стрічає їх Божая Мати!         | За столом сидить — три суди су-                  |
| „Чи не бачили сина могого,       | дить —                                           |
| Сина могого, Бога вашого?“       | Оден суд судить — у полі врожай.                 |
| Ой один каже: „я ж бо не бачив“  | Другий суд судить животинці плід,                |
| Другий каже: „я мов zobачив“,    | Третій суд судить, пчілці ярі (2) —              |
| А третій каже: „я й добре бачив: | Меда густії (2) — гості світлії“ <sup>4)</sup> . |

В иншім варіанті його бачать при тайній вечері:

|                                        |                                              |
|----------------------------------------|----------------------------------------------|
| Ішла Матка на (бракує)                 | Ой мости, мости, ви <sup>5)</sup> калинові,  |
| „Чи ви Христа не виділи?“              | Он туди ішли три коляднички,                 |
| „А ми Христа та й виділи,              | Туди ішла Матер Божая,                       |
| Да у четвер при вечері:                | Зостріла вона трьох колядничків:             |
| Хлібець ламав та й нам давав,          | „Ви коляднички, ви манесенькі                |
| Кровцев своєв листок писав:            | Чи бачили сина могого —                      |
| „Їжте, пийте — прожिएте,               | Сина могого, Христа свогого?“                |
| Суса Христа страчієте“ <sup>6)</sup> . | „Ми в його були ще й вечеряли,               |
|                                        | Ще й вечеряли, горілку пили“ <sup>7)</sup> . |

Оригінальне закінчення має отсей гарний варіант:

|                         |                                    |
|-------------------------|------------------------------------|
| Ой на небі дорожечка,   | Мого сина ангелика?“               |
| Туди ішла Божа Мати,    | „Ой я видів, ой я бачив,           |
| Божа Мати щедрувати.    | Ой я бачив на Ордані               |
| Щедрувала кружок воску, | Твого сина ангелика:               |
| А зсукала ясну свічку,  | Там воду святили                   |
| Таку ясну — аж до Бога. | Ангелика обступили                 |
| „Боже, Боже чи не видів | І ангелика втопили <sup>8)</sup> . |

<sup>1)</sup> Записи П. Мартиновича, Подарунча (Сайко, Золотонош. пов., К. Ст. 1901. V ст. 303).

<sup>2)</sup> Рудченко II с. 111. <sup>3)</sup> Див. стор. 237. <sup>4)</sup> Волинь, Е. 36. 57. <sup>5)</sup> все?

<sup>6)</sup> Е. 36. XXXV с. 90. <sup>7)</sup> Харківщина, там же с. 56. <sup>8)</sup> Е. 36. 55.

*Христові муки і смерть.* Трагічна історія смерти Христа так патетично і сильно розроблена канонічними й апокрифічними євангеліями, не була оброблена устною творчістю в цілості. Принаймні ми таких творів не маємо — коли не рахувати деяких новітніх колядок, які, що правда, комбінують з євангельською історією різні мотиви старшої народньої традиції, але в цілості, через таке нове походження, сюди не підходять. З старшого часу походять сгеі варіанти, записані в Галичині і на Херсонщині (занесені мабуть з Східнього Поділля). Перші поміж ними продовжують колядку про Пречисту, що шукає Христа (Зійшла зоря на край світа):

За Крижевим за потоком  
Вздріля Жиди Христа оком,  
Як уздріли, так піймали,  
До Пилата знанне дали.  
(А Пилат ся ізрадував,  
На Христа той ланцух кував).  
Узяв Пилат суд судити,  
Казав жидам Христа вбити.  
Вили Христа, тратували,  
На хрест руки розпинали (2)  
А пісочком годували (2)  
А золою напували.

Ідуть Жиди дорогою,  
Ведуть Христа терниною:  
Терен ніжки пробиває,  
Сліди кровця заливає.  
Чорний ворон надлітає,  
Тоту кровцю іспиває.  
Божа Матка як тото вздріла,  
В тім ся часу розболіла.  
Святий Петре, чого стоїш,  
Чому матку не розмовиш?  
Святий Петре, розмов матку,  
Будеш мати в Бога ласку.

Закінчення має вигляд пізніший, стоїть в звязку з темою: Марія при хресті (Stabat Mater), до котрої зараз прийдемо. Натомість путь Христа на розп'ятті повторює мотив старих невільницьких пісень про полонеників, котрих орда веде в неволю (мотив сей приходить уже в старій київській літописи, див. в т. II с. 119). Другі:

Там Жидова радить  
Як [Сус] Христа на муки брати,  
Як [Сус] Христа на муки брати,  
В ручки, в ніжки гвозді гнати (2)  
Тернов[ий] вінець надівати.  
Тернов[ий] вінець наклали,  
У гріб його положили (2),  
Ще й сторожу поставили.  
Вся сторожа обіснула,

Божа Мати приманула (2),  
На гріб впала, заплакала (2)  
Ой синку ж мій, ой Боже ж мій,  
За кого ти приняв муки?  
Приняв муки, приняв рани,  
За вас, грішні християни (2),  
Щоб недільку почитали,  
Як [Сус] Христа на муки брали <sup>1)</sup>.

Закінчення виразно вказує на легенду про п'ятницю, до котрої ми повернемося далі (неділя стоїть тут не до річи). Так

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XXXV с. 90 (в ломані скобки беру зайві склади, що противляться розмірові).





Стережіть ви душі і тіла  
З вечера до півночі,  
З півночі до світання,

З світання до смеркання,  
А з смеркання до чистого конання.

Чернігівський варіант „Сну Богородиці“ (Пархоменка—див. вище с. 447 дуже близький до великоруських).

На тім святім дереві да й на  
                                 кипарисовім  
Проявився, матушко, хрест чудовий,  
Проявився, сам промовився:  
Ой сам я твій сон, Мати, знаю,  
Ой сам я твій сон, Діво, розсуждаю,  
Що не будь мені, матушко, на  
                                 білому світі:  
Буть мені, матушко, убієнному,  
Буть мені, матушко, на розп'ятію,  
Буть мені, матушко, окривавленному,  
Копієм (в) ребро прободенному.  
Як розплачеться мати Марія,  
Возридає Діва пресвятая:  
„Ой сину ж мій, сину, Сусе Христе,  
Чадо ж моє спороженне,

Чадо ж моє возлюбленне,  
На кого ж мене, Діву, спокидаєш,  
Кому мене на дозор оставляєш“?  
— Не плач, не плач, мати Марія,  
Да й не рйдай, Діва пресвятая:  
Не єдину тебе, матушко, спокидаю,  
Не єдину на дозорі останавлию.  
Спокидаю тебе, матушко, на Івана,  
Оставляю на дозор Богослову:  
Нарицай, мати, Івана своїм сином,  
Своїм сином — Ісусом Христом,  
Покудова я, матушко, воскресюся  
Да й на небеса вознесуся;  
Що по душу твою ангелів ізощлю,  
А по моці святій сам з неба ізойду<sup>1)</sup>.

Інші пісні обробляють спеціальні мотиви зв'язані з Христовою мукою і смертю. Одні входять в серію експлікативних оповідань (легенд про походження), що групуються наоколо цього образу, або споріднені з ним: хто завинив або не завинив в смерті Христовій, і за се дістав клятву, або благословення. Так ковалі благословенні Богом, бо вони не схотіли скувати цяхів на розп'ятті Христа. Горобці прокляте сотворіння, бо вони кричали „жив, жив“, коли Жиди переконувались, чи Христос уже вмер на Христі — тому оден Жид (так!) пробив Христа списом, а горобці попали у власть чорта, який їх що весни забирає. Ворона хотіла пити кров Христа, тому має червоний знак на бороді, вона теж проклята, і под.<sup>2)</sup> В піснях особливо розроблений мотив про прокляте дерево иву, що не злякалась пробити тіло Христове, тим часом як інші дерева не хотіли пролити Христової крові.

Мотив сей входить в круг образів зв'язаних з містичним значінням пролитої Христом крові. Паралельно з церковним догматом про спасенність Христової крові і незалежно від неї — будуючись на традиційних поетичних мотивах людської крові та розмішуючи їх образами християнської легенди, народня твор-

<sup>1)</sup> Сперанський с. 44 (дещо справляю). Пор. Везсонова ч. 607 і дд.

<sup>2)</sup> Чубинського I с. 58-9. Етн. Зб. XII с. 115-7.

чість творить свою містерію Христової крові, незвичайно інтересну (на жаль досі тільки принагідно освітлювану дослідниками християнської легенди) <sup>1)</sup>. Цікаві споріднення її з одного боку з загальними індо-європейськими мітичними представленнями, з другого — з аналогічними і не раз дуже близькими відомонами християнської легенди у Балканських народів. Складну сіть сих легендарних і мітологічних образів дуже трудно розділити на окремі теми: вони переплітаються в різних фантастичних комбінаціях, які будемо зараз слідити. Починаю з сеї записи Ф. Бодяньського:

Ой у городі Юросолимі,  
Ой там Жидова Христа мучила:  
Тернові вінки в голови клали,  
А шепшиною підперезали.  
Видро-дерево за нігті <sup>2)</sup> клали.  
Камнем голову (таї) розбивали.

Де ноги впали, пороги стали,  
Де руки впали, церковці стали,  
Де голова впала, церковця стала.  
А в тій церковці попи священі,  
Попи священі, дяки навчені.

Новіший варіант з Переяславщини доповняє се деякими іншими рисами:

Ніхто ж не знає, як перше було,  
Як перше було, як діялося:  
Вража Жидова Христа мучила,  
Терновий вінець на голов[ку] клали.  
У руки гвоздки позабивали.

Де кровця впала, церковця стала,  
Де слізки впали—престоли стали.  
А в тій кровці службоньку служать  
Служать службоньку за пана Павла,  
Служать же другу за його рідню

(Чуб. 358).

Отсі варіанти з збірки Вагилевича розвивають мотив проклятого дерева, згаданий, але не розвинений (мабуть призабутий) в старім варіанті Бодяньського:

Ой давно, давно та з перед-віку  
(Та з перед-віку, з перво діня)  
Тоді Жидове Христа мучили,  
Христа мучили, на муку брали,  
На розп'ятію гей розпинали,  
Клюков за ребра гей розбивали,  
Терновий вінець на голов клали,  
Глогові шпильки за нігті били.  
Всяке деревце били у тільце,  
Всяке деревце не лізло в тільце,  
Червива їва та согрішила,  
Ісуса Христа кровцю пустила.  
Де кровця капне, церковця стане,  
Де плечі впали, престоли стали,

Де руки впали, там свічки стали,  
Де очі впали, там книги стали,  
Де личка впали, образи стали,  
Де зуби впали дзвононьки стали.  
Самі ся престоли позастеляли,  
Самі ся свічи позажигали,  
Самі ся книги перечитали,  
Самі ся образи помалювали,  
Самі ся дзвони передзвонили,  
Самі ся служби переслужили.  
Ой як Жидове Христа мучили,  
Як вони його на муку брали,  
Всяке дерево за нігті били,  
Всяке дерево за вігті не йшло

<sup>1)</sup> Особливо у Веселовського, Разысканія, також у Потебні, Сумцова.

<sup>2)</sup> В друкованім (Етн. Зб. 103): ніхта; рукопись Бодяньського: „за ништо“.

(За нігтя не йшло, бо ся бояло), Церковця стане з трома верхами (2)  
 Червива їва та й согрішила, З двома окнами, з райськими дверми,  
 З пальця мезинця кровцю пустила. В одно оконце сонічко сходить  
 Де кровця кане, церковця стане, (і т. д.) <sup>1)</sup>.

Отсей подільський варіант розвиває мотив ще далі:

У господаря острожений двір, Всяке дерево за нігті не йшло  
 Острожений двір, збирається збір, (Все ся ломило, вся ся кришило) <sup>2)</sup>,  
 Всі старі люде радять радочку Червива їва (та) прогрішила,  
 Невеличку, стародавню: За нігті пішла, кривцю пустила.  
 Чом тепер не так, як давно було, Червиву їву сам Господь прокляв:  
 Як Жидова Христа мучила, „Бодай тя, їво, черви точили  
 Терновий вінок на голову кляли, Від молодости аж до старости  
 Ожиною, хмілем впerezували, Від коріннячка (аж) до вершечка!  
 Всяке дерево за нігті были. (Чуб. с. 407).

Дослідники для сього перетворення різних частей тіла Христового (див. ще низче) в аналогічні їм предмети вказували паралелі в індо-європейській мітології. Вони нагадують дещо й космогонію Голубиної Книги і образи народньої поетики (напр. дівчини - утоплениці). Але в основі наведеного лежить також і християнський символ перетворення Христового фізичного тіла в тіло ідеальне — Христову церкву, репрезентовану матеріальною церквою-будовою.

Популярний мотив найгіршого з дерев — иви, яке робить таку погану службу, нагадує історію Бальдера, котрого не брало ніяке дерево, тільки стріла з поганої омели вбила його — бо його мати запрягла всі дерева, щоб вони не шкодили її синові, тільки забула сього нікчемного паразита. Жидівський переказ в такій ролі виводить капустяний корінь: всі рослини в саді запряг Ісус, щоб вони не брали його на себе, але не запряг капусти, — отже всі ломились і кришились, коли Жиди хотіли на котрімсь повісити Ісуса, крім капустяного качана, тому його повісили на сім качані <sup>3)</sup>. У нас тепер сей мотив відмови дерев не розвинений. Поруч иви виступають в такій сумній ролі й інші прокляті дерева: осика, терен, гліг; в вище наведених варіантах напр. за нігті Христові бють також „глогові шпильки“; терен, ожина, шепшина служать іншими знаряддями муки, — але кінець-кінцем найбільш окошилось на иві.

Історія цвяхів, котрими прибито Христа, дає паралель сим проклятим деревам, і з становища фольклорного і літературного

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XXXV с. 101, Головацького III. 2 с. 26—7, варіанти Рокусіє I с. 96.

<sup>2)</sup> Сей вірш додаю з варіанта.

<sup>3)</sup> Новіше у Денгардта II с. 209 дд.

має теж чималий інтерес. Вище, говорячи про билину про Михайла Потока (с. 158), я зазначив легендарне походження епізоду з цвяхами, котрими прибиває його на стіну зла жінка: прибивши чотирма меншими руки і ноги, їде до коваля скувати великий п'ятий, щоб пробити його через серце, а з цього користає інша дівчина, щоб зняти Михайла з стіни. Ця історія в казково-богатирських формах повторює легенду розп'яття, котра теж займається цвяхами, в різних варіантах. Веселовський звернув увагу на деякі варіанти новогрецькі і західно-словянські, а лишив без уваги східно-словянські. В піснях чеських і сербських історія відбувається за малолітства Христа: Пречиста, мандруючи з малим, проситься на ніч до коваля. Але у коваля нема місця в кузні, він день і ніч кує три цвяхи, котрими буде прибитий на хресті Христос. Пречиста, побачивши їх так злякалась, що упустила Христа; безрука дитина коваля кинулась його підносити—і у неї відросли руки (паралель до історії розбійника, оповідженої вище, с. 501). В новогрецьких піснях мотив переноситься в дні смерті Христа. Пречиста бачить нагло в природі якісь дивні зміни: небо померхло, зорі потемніли і ясний місяць облився слізьми; св. Іоан оповідає, що Жиди повели Христа на розп'яття. Пречиста йде його шукати і бачить по дорозі Цигана, що кує цвяхи. На її запитання він каже, що йому замовлено три цвяхи, але він робить їх п'ять: два на руки, два на ноги, „а п'ятий, найгірший, під саме серце“. Пречиста проклинає Цигана, щоб йому не мати ні сорочки, ні хліба, і т. д. В болгарським оповіданні п'ятий цвях, з власної пильності виготовлений Циганом, краде пастух і, щоб сховати при перешуканню, ковтає його—він висунувсь у нього з горла, і у його потомків досі видна кістка в горлі („Адамово яблуко“) <sup>1)</sup>. В румунській колядці коваль благословлюється Пречистою за те, що він скував цвяхи тонкі і легкі, хоч замовлено йому грубі й тяжкі; навпаки проклинається тесля, що зробив хрест великий і тяжкий замість легкого і малого,—тому ковальська робота легка, а тесельська тяжка <sup>2)</sup>.

У нас тепер є кілька текстів на сю тему. Жиди замовляють Циганові три або два цвяхи, а він робить чотири і при-

<sup>1)</sup> Legrand. Chansons populaires grecques ч. 91, нямі тексти у Веселовського, Опыты 1877. II с. 197—8, у Денгардта II с. 216—7.

<sup>2)</sup> З збірки Marian, Legendele Maicii Domnului (1904), у Гастера, Folklore т. 34 с. 55.

носить на про всяке: „візьміть, може, ще де здається“. Тоді Христос прокляв його, щоб він не мав ніде пристановища, і через се Цигани триндаються з місця на місце. В иншій варіанті Жиди замовляють ковалеві чотири цвяхи, але ангел украв одного цвяха, і тому Жидам не вдалось розп'яти Христа так як думали — за дві руки і за дві ноги, а мусіли прибити ноги одним цвяхом. В иншій оповіданні зменшенне числа цвяхів стає ділом самого коваля, котрого талант стає через се благословеним: йому замовлено чотири цвяхи, а він оден сховав під язик, або вкинув у воду, і через те Христа прибито лиш трьома цвяхами <sup>1)</sup>).

Цікаву відміну сього варіанта дають східно-українські записи (з Катеринославщини), на насмішковату тему: „Чому Циганам вільно брехати“: Циган-коваль не зробив пятого цвяха, котрим мала бути прибита голова Христова; Жиди питають, чи пробив він Христові голову; Циган показує муху на чолі Христа і запевняє, що то чорніє цвяшок. За таку „оборону Христа“ Цигани можуть брехати без гріха на ярмарках. Але єсть і такий варіант, де нагороду дістає муха, що відвернула від Христа його муку, сівши йому на чоло (Жиди думали, що то вже забито цвяха, і не забивали): за се муха не вважається нечистим сотворінням <sup>2)</sup>).

Гуцульська колядка переповідає тему доброго коваля в такий формі:

|                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| Невірні Жиди, чом Фаріони (Фа-  | „Робіть-но гвіздя, товсте велике“. |
| раони)                          | Але ж ковалі ся вимовили:          |
| Та й ізігнали сімсот ковалів,   | „Ми не зробимо та й коротеньке“.   |
| Сімсот ковалів та й ремісників: | (Е. Зб. 100).                      |

Ся одинока запись, котру маємо, виглядає досить ново, або підновлено; але мотив, як бачимо, старшого походження і близький до румунського.

*Містерія Христового тіла: кров-вино.* Перетворенне Христового тіла в ріжні субстанції продовжується в отсих варіантах:

|                                    |                                   |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Пане господару, гаразд ся маєш—    | Поза столиками стоять панове,     |
| Гаразд ся маєш, ні в чім не знаєш! | Ой пишуть письма передвічнії,     |
| На твоїм дворі зелений явір,       | Не можуть ся дописати і дочитати, |
| Попід явора стоять столи нові,     | З чого настало зелене вино?       |

<sup>1)</sup> Етнограф. Збірн. XII с. 115-6, Сборникъ харьков. ист.-фил. об. VI с. 184, Грінченка I с. 74.

<sup>2)</sup> Етнограф. сборникъ Географ. общ. VI с. 126.

Ой пан господар, та й обізався:  
„Ой я ж бо знаю та й відгадаю,  
З чого настало зелене вино:  
Як Жидова Христа мучила,

Терновий вінок на голову  
клали і т. д.  
Червона ява в сім согрішила,  
В сім согрішила, що кров пустила...<sup>1)</sup>

Колядка уривається на прокляття іви, не договориючи історії повстання вина, але ясно, що воно повстало з крові Христової, пролитої ивою. Отсі гуцульські колядки висловлюються ясніш:

Червива ява—чом согрішила,  
Христу із ручок кровцю пустила:  
Де кривця кане, там винце стане,  
Де слізка кане, там церков стане.  
Тота церковця Богу на хвалу,  
Миру на вагу, попам на прихід,  
Багрове винце—людям на закін.  
(Вар.: Гей тото винце людям на  
закін,  
Гей тота церковця людям на прихід,  
Богу на хвалу, людям на славу) <sup>2)</sup>.

Де кривця кане, в землю потане (2)  
З землі відтане (2)—там винце зійде.  
Де слізка кане, в землю потане (2),  
З землі відтане (2)—там церков  
стане.  
Де слинка кане і т. д. керничка стане.  
Церквочка <sup>3)</sup> буде людям на прихід,  
А винце буде людям на закін,  
Керничка буде людям на питте,  
Людям на питте, всім на пожитте.

Веселовский вказав паралельні образи в румунських колядках. Святі питають Христа, відки взялось вино, миро і пшениця. Христос пояснює, що вино стало з крові, яка спливала з цвяхів; миро з поту, що стікав з-під колючого опоясання; пшениця з сліз, що спадали від колючого вінця. Аналогічні образи в християнських писаннях: біблійний текст про Месію, що „випере в вині одіж собі“, прикладається до крові, пролитої Христом на хресті. З ребер його течуть два джерела води і крові—ними обмиваючись очищаються народи. Апокрифічне видіння ап. Павла говорить про чотири ріки, що течуть вином, медом, оливою і молоком з-під дерева едемського, що асоціюється з деревом хресним <sup>4)</sup>. Аналогічні образи правдоподібно існували і у нас. Те, що заціліло в наведених записях, очевидно, не вичерпує всього.

*Ріка (криниця) з Христової крові, Христос купається (хреститься) в ній.* Християнська символіка—що йно згаданий оораз двох джерел, води і крові, що витікають з тіла Христового і очищають хрещенням народи, оригінально пере-

<sup>1)</sup> Чуб. с. 408 (розмір попсований, але досить легко відгадати первісний текст).

<sup>2)</sup> Гуцульщина IV с. 138 (Етн. Зб. XXXV с. 103).

<sup>3)</sup> В друкованім: керничка, Гуц. IV с. 29.

<sup>4)</sup> Разысканія VII с. 235, 240.

роблюється в нашій легенді, очевидним образом комбінується з свійськими поетичними образами рік, що течуть з крові невинно загублених богатирів, героїв, велетів. Вище ми бачили такі билинні образи — Дуная, Дніпра й інших рік <sup>1)</sup>. Тепер пригляньмось ріжним образам, які повстають звідси в нашій релігійній поезії. Я почну з сього цікавого, хоч і збіднілого вже пинського варіанта:

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Ой що ж то було із предка - віка? | А на дорогу господар ходить,      |
| Там Жидова Христа мучила,         | Господа к собі на вечеру просить. |
| Шепшові спиці за нігті гнали      | „Я сам не підю—ангелів зашлю:     |
| І йому муки задавали.             | Наставляй столи все тисові,       |
| З пальця мизинця кровка капнула,  | Накладай хліби все пшеничні,      |
| Де кровка кане—там Дунай стане,   | Наливай кубки все медом           |
| А в тім Дунаю Господь купався,    | вином <sup>2)</sup> .             |

Мотив сей варіюється так, що з одного боку криниця-ріка, в котрій купається Христос, тече з сльози, і то не тільки Христової, але й ангела, або св. Миколая, або також із роси просто. З другої сторони — купання (хрещення) Христа в сій криниці-ріці зв'язується з суперечкою його з св. Петром про те, що більше — земля чи небо: тут відзиваються мотиви Бога і Сатанайла на морі та їх змагання <sup>3)</sup>. Образ моря чи ріки притягає ріжні традиційні образи зв'язані з водою, з парованням і т. д., і так легендарна символіка ідучи в сім напрямі, без останку розпускається в символіці еротичній!

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Ходить, походить місяць по небі   | Голову склонив, слізюньку вронив, |
| Та й кличе, кличе зорки до себе:  | А з тої слізки Дунай розлився,    |
| Ходімо, зірко, Бога шукати!       | А в тім Дунаю Господь купався,    |
| Знайшли вни Бога у господаря:     | Господь купався, з Петром зма-    |
| За столом сидить, голову склонив, | гався <sup>4)</sup> .             |

<sup>1)</sup> С. 162, 282.      <sup>2)</sup> Чуб. 335; справляю злегка.

<sup>3)</sup> С. 403. З другого боку, в сім образі купання Христа з Петром можливий вплив також популярної легенди про побратання Христа з парем Провом, спільне подорожування і купання (перерібка старозавітної повісти про Товіта). Вона міститься в апокрифічній збірці Єремії презвитера і послужила на усвященне звичая побратимства, „хрестного братства“, що в своїм часі тішилось великим поваженням. Оповідаючи як Пров, купаючись, закликав Христа словами: „Лізь і ти, брате“, автор сеї повісти заважає: „Дивне чудо, Пров братом Бога називав, і що любі були ті слова Прова Ісусові (в ориг. Прову Ісус), то через те добре людям брататися“. (Соколов, Матеріали с. 99). „Указъ о братотвореніи, какъ сотвори Господь Богъ братство крестное“, розвиваючи се, оповідає, як то Господь потім „списав братерство“ з Провом „на хартії“ і сказав: „Сіе убо братство болѣ братства рожденного“. (Пам. древней лит. I с. 12, кілька інших рукописей вказано у Соколова, I. с.).

<sup>4)</sup> Уманщина, Етн. Зб. 66.





Або: А з тої сльози ручаск потік,      На тім кораблі Іван молодий.  
З того ручайця річенька пливе,      А що ж він робить? листоньки  
На тій річенці корабель пливе,      пише <sup>1)</sup>).

Вступ до стрічи з дівчиною в сім варіанті загублено.

Серед сих різнорідних, примхуватих і незвичайно популярних розгалужень особливої уваги вартий ще сей варіант волинський:

|                                   |                                         |
|-----------------------------------|-----------------------------------------|
| Пане господару, на твоїм дворі    | Пане господару (бракує)                 |
| Ялина стоїть, тонка висока,       | Просить вас Господь на порадочку:       |
| Тонка висока листом широка.       | Перша радочка то й хаточка,             |
| На тій ялині трійця горіла.       | Друга радочка то й комірочка,           |
| Три іскри впало—три моря стало.   | Третя радочка то й обірочка.            |
| В першому морі Господь купався,   | Ой у хаточку щастя-здоровя,             |
| В другому морі в ризи вбрався,    | А в комірочку жито-пшениця,             |
| В третьому морі став на престолі. | А в обірочку воли-корови                |
| Послав ангола до господару.       | Все половий, круторогі <sup>2)</sup> ). |

Вона нагадує ще раз аналогічну румунську колядку, де на подвір'ю господаря виростає дві яблоні з сплетеними верхами, на них два світла, з котрих спадають три кроплі: з світел течуть три ріки: вина, мира і води, в першій купається Господь, в другій св. Іван, в третій старий Кречун (Різдво) <sup>3)</sup>. Пок. Веселовський обговорюючи її реставрував первісний образ трьох разом сплетених дерев, на котрих горять три свічки, по числу кропель, що з них спадають, і асоціював сей образ з апокрифічним хрестним деревом, що сплелось з трьох дерев (яблоня). По всякій правдоподібності ці ідеї лежать в основі нашої колядки, з її притемненою символікою. Образ світового дерева сплівся з хрестним; три анголи—три світла—три іскри—три потоки, що спливають з них: ручай вина, води—і може справді мира (пор. дари трьох царів) об'єднують образи „тайної вечері“ різдвяної і передсмертної; дари трьох царів і лагодатні містичні потоки, що витікають з Христового тіла на хресті; „три користи“ принесені людству світовим деревом сплітаються з дарами, роздаваними Христом за різдвяною вечерею і причастем тайної вечері.

<sup>1)</sup> Чуб. 306, А. Б.      <sup>2)</sup> Етн. 36. с. 63.

<sup>3)</sup> Пор. ніжинську запись (Малинка с. 43):

А в дядька, дядька в дворі яблунька,  
На тій яблунці свіча палала,  
Іскорка впала — річенька стала,  
А в тій річенці сам Бог купався  
З Ісусом Христом, з святим Рождеством.

Знов та сама, незвичайно інтересна комбінація християнської символіки з старою релігією природи і господарства, котрі ми зазначили вище, як характеристичну рису сеї творчости на релігійно-легендарні теми.

*Воскресення і чуда його.* Догматичний і символічний зміст вкладений християнською церквою до історії Христового воскресення розпустився в різних релігійно-поетичних темах — в містерії Христової крові, в легенді про боротьбу з Сатанайлом і визволенню душ з Аду, в Христових обходах, і под. Христос, що купається в ріці, яка пішла з його крові—се Христос воскреслий, прославлений,—той, у котрого Пречиста випрошує пільги для грішних душ замкнених в аді. — Так само за сими розгалуженнями тема самого воскресення розпорошилась і заникла. На обставинах Христового воскресення і явлення світові наша релігійна поезія, в нині захованих утворах її, спинається мало. Найбільше ще дає знов Гуцульщина з Покуттем:

|                                     |                                               |
|-------------------------------------|-----------------------------------------------|
| В нашого брата новії двори (2)      | Гей ожиною вперізували.                       |
| Штиро гранчасті та й позлотисті.    | З постели брали, навкрест розпiali,           |
| Гей серед двору золот стіл стоїть.  | Вбили а в ручки залізні цвячки,               |
| На тім столику Йсус Христос лежить, | Вбили а в ручки, вбили а в ніжки,             |
| Йсус Христос лежить—вкрест ручки    | З хреста спускали, в гріб закопали,           |
| держить.                            | Плывов прикрили, варту поклали“.              |
| Гей вокруг стола всі святі сидять,  | Чого ж тут треба, дасть Господь               |
| Межи святыми Пречиста Діва (2).     | з неба:                                       |
| Мати Христова (2), питає сина:      | Дасть Господь з неба два три янгели.          |
| „Чого ж ти, Синку, такий смут-      | Янгели прийшли, гріб розкопали (2),           |
| ненький?“                           | Плиту асунули, Христа пустили.                |
| „Невірні Жиди мене мучили,          | Як Христос воскрес, звеселив                  |
| Мене мучили, на муки брали,         | світ весь.                                    |
| Терновий вінець на голов клали,     | Христос літає, світ оглядає.                  |
| Гей клали, клали, та й натискали.   | Пішла та ясність на Сіянську гору,            |
| В тернову постіль спати ложили,     | Богу на хвалу, людям на славу <sup>1)</sup> . |

Колядка, як бачимо, бере за підставу плащаницю — мотив спільний з попереднім: „Марія при хресті“. Друга, більш популярна, спинається на двох моментах: вході до Єрусалиму і чудах при воскресенню; я даю збірний текст:

|                                    |                                  |
|------------------------------------|----------------------------------|
| Ой рано, рано та й задзвонено,     | З Ісусом втікав до Єрусалима.    |
| Ой іще раньше Пречиста встала,     | А в Єрусалимі люде багаті        |
| Пречиста встала, Христа вродила.   | (Вар.: погана віра, сама Жидова) |
| Ой іще раньше свят Йосиф устав (2) | Кладуть—а—мости з самої кости    |
| Осід осідлав (2) з Ісусом втікав,  | (вар.: з жовтої кости),          |

<sup>1)</sup> Етн. Зб. 105.

Кладуть поруче саме злотяне.  
В другій стороні люде убогі,  
Кладуть—а—мости самі дубові,  
Кладуть поруче саме тростове <sup>1)</sup>.  
Самим тим мостом Сус Христос ішов.  
Погана віра його васягла:  
„Маєм на тебе три загадочки.  
Першую гадку—на хрест розпяти,  
Другую гадку—голову стяти,  
Третю гадку—в гріб закопати.  
На муки взяли, на хрест розпали,  
Голову стяли, в гріб закопали.  
Поклали варту старі Жидове,  
А самі пішли вечерю їсти.  
Зачали вони та й вечеряти,  
Ой вечеряти та й заклинати

Ой рибку щучку та й когутика  
(Вар.: рибку кленинку, або: „лілійку“)  
Ой їли, їли та й говорили:  
„Коли ся рибка у Дунай хлюсне,  
Тоді Йсус Христос з гробу воскресне;  
Як сей когутик закукуріче,  
Тоді Йсус Христос з гробу утіче!“  
Як говорили, так ся стало—  
Рибка стрибнула, в Дунай плюснула;  
Когут тріпнувся, закукурікав,  
Тоді Йсус Христос та й з гробу  
установ.  
Жади сиділи застованіли,  
Застованіли, закаменіли.  
(Вар.: Варта у гробу на вік заснула).<sup>2)</sup>

Колядки сі мають трохи підновлений вигляд (одні менше, другі ще більше ніж вищеподані); але в основі їх лежить старий легендарний матеріал. Вхід до Єрусалиму досить характеристично комбінує євангельську історію з мотивами обрядовими — весільного мосту, котрим іде весільний поїзд („як будеш їхати дівчину сватать, помощу мости з тонкої трости, або: з дрібної кости, помощу мости все перстневиї, поставлю стовпи все золотії“) <sup>3)</sup>. Образ одначе має фрагментарний вигляд, не доведений до кінця <sup>4)</sup>. Заразом влітаються сюди чуда воскресення—мотив широко розповсюджений в нашій, і взагалі в словянській легенді. Маємо ще оден варіант на сю тему (місцевість ближче незвісна):

З-за [там] тої гори з-за високої  
Виходить нам там золотий хрест(ик),  
А під тим хрестом сам милий

Господь.

На він сорочка та джунджовая,  
Та джунджовая—барз кирвавая.  
Ніхто не видів того поранку <sup>5)</sup>.  
Лем ми виділо дівча Жидівча.

Ой ішло воно в Дунай по воду.  
По воду ішло та й увиділо,  
Же руський Пан-Біг з мертвих устан.  
Скоро виділо, вітцю повіло.  
„Ой дівче, дівче, ти Жидовина,  
Коли сь ти не так моя дитина,  
Казав би м я тя в Дунай шинуті!  
Тоді руський Біг з мертвих устане,

<sup>1)</sup> Вар.: мости калинові, порученьки тростинові.

<sup>2)</sup> Гуцульщина IV с. 149 (також 27, 149), Етн. Зб. с. 106 дд.

<sup>3)</sup> Порівняти в т. I с. 225—6, 278.

<sup>4)</sup> Вхід до Єрусалиму знов таки сплітається в оден образ з утечею до Єгипту, напр. в сім тексті:

На святе Різдя Христос родився,  
Гой на Відорщі та й охрестився,  
Гой на Великдень—ой прославився,

По всьому світу, всьому Єгипту,  
Всьому Єгипту—й до Єрусалиму  
(Е. З. 107).

<sup>5)</sup> Розуміти рану.

|                                             |                                   |
|---------------------------------------------|-----------------------------------|
| Коли той каплун з-перед мене                | А на нім лежить каплун печений,   |
| злетить,                                    | А каплун злетів, на облак си сів, |
| Під облаки сяде, красно запіс! <sup>1</sup> | Красенько запів, а Жид остовпів   |
| Есть перед Жидом таріль точений,            | (Гол. II, 6).                     |

Джерелом історії про чудо з когутом вважається пізніша дописка (інтерполяція) до Никодимової євангелії: коли Юда, вернувши старшині 30 срібняків, пішов до дому щоб повіситись, він застав жінку, що пекла когута на углях, він — сказав їй, що Христос, котрого він продав, воскресне і тоді буде їм біда. Жінка відповіла, що скорше сей когут заспіває, ніж Христос воскресне. Та ледве вона се вимовила, як когут затріпав крилами і заспівав тричі. Юда набрав ще більшого переконання, і повісився зараз <sup>1</sup>). Костомаров свого часу видав був повість, близче незвісного походження, на сю тему: „варене куря заплескало крилами, крикнуло й знесло яйце“ <sup>2</sup>).

Чудо з рибою в книжній записи мавмо в великодній проповіді з закарпатського збірника XVII або XVIII в., опублікованій Франком:

Пречиста їла рибу, коли їй принесли першу вість про воскресення, і сказала: „Не їму я тому віри, бо коли б то Христос син мій живодавець з мертвих воскрес, то ожила б та риба на моїй трапезі“. І скоро Мати Христова се вимовила, зараз та риба почала метатись і ожила; а вже об'їдена була з одного боку, тільки реберця зістали, і те трепетало — і ожила та риба. І є і тепер такої риби у морі много, що з одного боку самі ребра, і тим боком до гори плаває у воді <sup>3</sup>).

Се саме оповідання було записане у нас в другій половині XIX в. з народніх уст в ріжних сторонах. Запис з Канівського повіту <sup>4</sup>) оповідає се так: Кажуть, що як архангел Гавриїл об'явивсь Матері Божій і сказав саме в суботу: „Твій син воскресне з мертвих“, а Мати Божа саме снідала рибку, так мясо об'їла, що зістались самі реберця — так оце не знаю, чи ви бачили, а я таки сам на свої очі бачив в Дністрі ту рибу: з одної сторони зовсім так як жива, а з другої тільки реберця видко, так дечиста як об'їдені, так боком і виляє по воді <sup>5</sup>).

Варіант записаний на Херсонщині переносить сей епізод на Благовіщення: коли арх. Гавриїл заповів Марії, що вона родить Спасителя, вона сказала, що повірить його слову, хіба як оживе риба, котру вона саме їла, — і та з одного боку об'їдена риба ожила і була вкинена у воду. Нарешті третій — з

<sup>1</sup>) Tischendorf, Evangelia prosopha c. 269, про сю тему Child ч. 22.

<sup>2</sup>) Пам. стар. лит. I с. 217.

<sup>3</sup>) Апокріфа II с. 331.

<sup>4</sup>) У Денгардта з того вийшов Kreis Kansk в „азіатській Росії“ (II с. 2).

<sup>5</sup>) Чубинський I с. 57, подібна ж запись Манжури з Катеринославщини в Харків. Сборнику ист. общ. т. VI.

Поділля, поясняє такий однобокий вигляд деяких риб тим, що Мати божя прокляла таку напівз'їдену рибу за те, що вона скочила з тарілки на землю.

Мотив дуже розповсюджений в європейським фольклорі; у деяких народів ся однобока риба й зветься „Марійною рибою“, а прототипом історії оживлення риби для переконання невірних вважається оповідання т. зв. „Петрових діянь“, про те як він оживив Христовим іменем завуджену рибу на очах невірних і тим навернув їх на Христову віру. В арабській космографії Казвіні походження однобоких риб Середземного моря пояснюється тим, що Бог оживив таку напівз'їдену рибу.

Що до чуда з когутом, то обидва варіанти його, представлені колядками, маємо теж в прозовій формі з різних кутів Галичини <sup>1)</sup>. Один з сих варіантів додає елемент з соціальної сфери. На вість про воскресення Пречиста не довіряючи сказала: „Бодай так Жиди панували, як він воскрес!“ Тому рідко де трапляється аби Жид бідував, бо Ісус Христос не міг нарушити слова своєї Матери <sup>2)</sup>.

*Христос в Аді.* Тема незвичайно люблена і популярна серед наших старих книжників. „Слово Адама в Аді“, докладно обговорене в попереднім томі <sup>3)</sup>, зісталося дорогоцінним документом зацікавлення нею в старшій добі. Містерія про „Збурення Пекла“, викрита пок. Франком, і звязані з нею вірші шкільного, схолястичного характера будуть обговорені потім, і там буде ще час спинитись над відгомонами сеї теми. Тут спинюсь над безпосередніми фольклорними відбиттями її, але тим часом матеріал на сю тему невеликий. Спеціального оброблення її не знаю, крім наших далеких кольоній на Тисі, а тамошню запись хоч наводжу, не можу вважати типовою. Трудно судити, чи се випадкова прогалина, чи дійсно ся тема не захопила уяви нашого народу, але тим часом справді маємо її тільки епізодично притягнену — чи то історією боротьби Бога з Сатанайлом, чи то ціклем Соломона — оповіданням про те, як він вимудрувався з пекла, в серії повістей про його мудрування взагалі.

Христос, чи то при своїм охрещенню <sup>4)</sup>, чи незалежно від нього видобуває „контракт“ списаний Сатанайлом з Адамом і

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 116, 117, 118.      <sup>2)</sup> Етн. Зб. XII с. 117.

<sup>3)</sup> Т. III с. 232 дд.      <sup>4)</sup> Дяв. с. 111, 449--50.

нищить його; часом деякі недогризки того контракту Сатанаїл заховує в Аді, й Христос іде туди по них; в інших варіантах він має на гадці тільки визволити душі померших замкнені в Аді. Сатанаїл часом при самій умові сам ненароком відкриває секрет, що чоловік двічі (або тричі) роджений зможе визволити записані йому душі і весь рід людський; часом се застерігається при умові, а сі застереження сходяться на Христу. Сатанаїл робить заходи, щоб самого Христа замкнути в Аді, приготував на нього лапку: крісло чи ланцюхи (мотив сей переноситься сюди з історії змагань Бога і Сатанаїла при початку світу). Але Христос замикає самого Сатану в приготуваній ним залізі і забирає всі душі з Аду—крім Соломонової, яка „вимудровується“ сама. А на плач Сатани Христос потішає його, що його Ад наповниться знову, і то найбільш високою і вибраною публікою, над якою він буде панувати аж до кінця світу.

Сходить Христос до Аду здебільшого аж потім як воскрес не перед воскресенням, як у церковній традиції.

Коли І. Христос у своїм гробу мертвий був, знали дияволи, що вже їх неприятели приходять. Справили великі замки на своє пекло. А Огонь і Пекло так проговорило: „Не ставай, Луциперу, владному королеві до очей, бо знаєш, що терпів муки не тільки за святих, але й за всіх грішників. І розказав І. Христос Ільові: „Де ж Ільо? удар пекельну браму!“ Ілля скоро загремів і вдарив пекельну браму, а І. Христова душа влетіла на середину пекла.

І станув І. Хр. самому Луциперові на карк, і так йому говорив: чи відпускає ті душечки, що віддавна в тьмі? А Луципер проговорив, що ті будуть відпущені, котрі нічого не грішили, а ті не відпущу: що мати з сином спала, або сестра з братом дитину мала, або красно одягнена 5—6 мужів від їх жінок „відлюбувала“, і ті п'яниці, що пили, блювали, „аби на завісиди в пеклі зістали. А І. Хр. так уступавсь за тими грішними душами, що він прийняв за п'яниць чашу, за матір з сином в долоні страшні гвозді, за сестру що з братом блуд творила—руку йому до стовпа вязали, а за ту жінку що гарним убранням відлюбляла людських мужів—мав рани до кошулі приліплени.

„Тепер, каже І. Х. Луциперові, — дам я тобі ланц на шию і будеш тут до страшного суду“. А ті душечки, спитав І. Хр., чи хотіли б вони з тих мук вислобонитись. А душечки одним голосом закричали: „Най усі ми зістанемось — за твої тяжкі рани!“ Сказав їм Христос, аби за його одіж хапались і він їх винесе зі тьми. Не можна сказати, яка там радість стала. Котра грішна душа не могла Христа хопитись, та хапалась одна другою, так їх виніс І. Х. до свого гробу.

А від свого гробу хотів їх І. Х. забрати до царства з тими душечками, і питав їх, чи вони раді будуть дійти до царства. І святі отці були

втішені, бо вони знали і вірили, що будуть відкуплені, але ті душі, що всяко а й тяжко согрішили, ті душечки і при Христовім гробі не вірили, що вони будуть відкуплені...

Херувимський ангел стоїть з гострим мечем при дверях небесного царства. І Хр. казав, щоб ангел відчинив двері Ангел заспівав херувимськи: „Царю Христе наймиліший! святі отці, що добре робили, нехай будуть до царства допущені. А ті що тяжко грішили, нехай ідуть до пекла, пекельні муки заслужили“. І Хр. в свою благословенну руку взяв малий хрест, ударив по дверях царствія, а царство ся розтворило — не тільки що ся двері розтворили, але аж з завіс спали <sup>1)</sup>.

Як Ісус Христос воскрес і пішов в Голгофту гору і висловив той контракт (закопаний Сатаною на Голгофті), перечули то злі духи сперед того трьома годи і дали так пекло обкувати, як міхир, самою мідею, і серед пекла зробили ковбицю в тисяча маж і на то 12 ланців скували і 12 колодниць зробили. І прийшов Сус Христос д пеклу, д ворітьом з святим Михаїлом і каже: „Отворіть, князі, врата свої, бо йдуть сини небесні“. І каже другий і каже третій раз. І в четвертий раз махне на охрест своєю паличкою золотом, і все лиш хрякнуло — упало. Відтак приходить д Адові пекельному і Ад некельний каже: „Ти еси мені тепер у руках! Сідай д ковбиці та й убирайся в ланці!“ — „Я не знаю, як ся вбирати, хіба ми укажеш?“ І (Ад) вбрався красно і позамикав: „Іно абись ти так на ся взяв“. А Господь каже: „Ну най буде так!“ І все те на нім приросло. А коли почав собою бити, (Господь) каже: „Не рйдай, Аде пекельний, послідне время все твоє буде чільце, а мое позаде!“ Він так ся тоді зрадував і ся засміяв, що два зуби йому з песка вискочили. І тоді Господь за собою душі праведні повів до раю так, як вівчар вівці. (Наступає історія вимудрування Соломона) <sup>2)</sup>.

Єва підписуючи умову, вимовилась, що той хто двічі родиться і двічі вмере, „той то скасує“. Господь розгнівався і запечатав Ад і царство на 4000 літ, — „Аж хіба мій Син отворить“. Були там в пеклі люде 4000 літ, просили того царя, Луципер ся називає, — аби пустив їх у світ. Він казав: „Я не пущу, ви мої!“ Оден ся випросив і пішов під царство; три доби плакав, молився та й його не пустили, аж Господь отворив двері і впустив до царства. Питає ся: „Отче небесний, коли ми вийдемо з тої муки, з того аду?“ — Почекай, най ся подивимо, чи вже мій син народився. Вже, каже, — за 80 літ вийдете з тої муки. Як Син Божий доріс, то пішов отворити ту браму. Крикнув раз: „Люципере, отвирай раз!“ Там кілька народу було, кождий з ножем, з сокирою — сік, різав, аби браму не відтворити. Брама трохи ся відхилила, як перший раз Син Божий крикнув. Як крикне другий раз, брама ся більше отворила. Крикнув третій раз — так як капелюх з голови, так ся брама отворила. Цілий нарід вийшов на світ. (Бойківщина, Е. З. XII, 23, покорочую).

Коли Ісус хрестився, то що було у воді, то все згоріло; лиш тільки камінне не згоріло, а того чорта, що йому підписався Адам, також згоріло. Потому найшов І. Хр. того Соломона, а Соломон питає ся: „Куди йдете,

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XXX с. 79—80, Керестур.

<sup>2)</sup> Етн. Зб. III с. 36, Марамарош (у мене покорочено).

Спасителю І. Хр.? Ісус каже: „Іду вибрати тих людей що у пеклі“. А Соломон каже: „І я іду з вами!“ Та й пішли оба. Коли прийшли до пекла, а чорти кажуть: „Чого ви сюди зайшли?“ Ісус каже: „Ми сюди зайшли вибрати народи, котрі єсть у пеклі“. А чорт каже: „Я не дам, бо я маю письмо!“ Ісус каже: „То біжи принеси“. Чорт побіг, а то письма нема. Чорт тоді дуже смутний ішов, а коли прийшов, Ісус каже: „Де твоє письмо?“ А чорт каже: „Ідіть собі, вибирайте людей“. Тоді Ісус із Соломоном вибрали людей, та Ісус пішов, а Соломон не хотів йти, але каже: мені і тут добре. (Наступає історія Соломонового вимудрування наведена вище, с. 481), Гуцульщина, Е. З. XII с. 58).

Історія заковання Сатани Христом оповідається часто самостійно, в різних кінцях України. Се стягнена, виблідла історія Христового сходження в Ад (Чуб. I 195, Етн. Зб. XII с. 119, й інші).

„Другий прихід Христа“ обговоримо при „есхатології“.

**Апостоли і святці.** Коли головніші моменти з історії Христа, ставши темами обрядової пісні, дали не раз високо-поетичні комбінації з елементами власної піснетворчости, образи глибокого символічного змісту або поетичної пасторали, — то історії апостолів і святих стали здебільшого уділом народньої новелі і жарту. Вони повязалися з мандрівними новелістичними і анекдотичними мотивами і дали початок різним експлікативним оповіданням, соціяльній сатирі і просто новелістичним і анекдотичним творам — не раз і досі незвичайно популярним. Далеко менше ввійшло в круг обрядової пісні.

**Апостольські обходи.** Найбільш популярну категорію становлять оповідання звязані з іменами Христа і його апостолів: найчастіше Петра, а також Павла — і св. Миколая. Вони відбуваються часом в давнині — „тоді як Христос ходив по світу“, часом на взір сих старих обходів Христос з апостолами, чи самі тільки апостоли з'являються на землі в обставинах новіших, сучасних, — в тих ролях, які іншими разами відіграють послані на землю ангели чи святі. Адже й тепер „од великодня до вшестя, що году Христос ходить по землі“ <sup>1)</sup>, і значить — можуть поповнятися старі легендарні події. Обидві ці категорії: евангеліської й новішої дати мішаються в оповіданнях так, що розділити їх не раз неможливо, але очевидно, що основною являється перша категорія: апостольські обходи у властивім значінню.

<sup>1)</sup> Запись М. Грінченкової, II с. 149.



Приймається, що в основі цих, дуже популярних у нас і у інших народів оповідань лежить апокрифічний твір, в старих індексах згаданий під назвою „обходів і ученій апостольських“ (індекс Святославового Збірника). Пізніші східно-словянські індекси переказують його зміст в таких виразах: „Приходили (апостоли) до міста, знайшли чоловіка, що орав волами, і просили хліба, — він пішов за хлібом до міста, апостоли ж без нього зоравши ріллю засіяли її, і прийшовши з хлібом найшов той достиглу пшеницю“. Такий епізод дійсно міститься в „Діяннях святих апостолів Петра й Павла“, він зведений в грецькій оригіналі, маємо і словянський переклад цього епізоду, тільки в пізніх копіях. Патр. Фотій називав автором цього апокрифа „маніхейця Левкія Харитона“, і з огляду на популярний звичай болгарських і західних маніхейців творити у себе апостольські колеї та під фірмою апостольських обходів організувати місійні екскурсії, припускають, що се вони, богомільські та інші вретичі проповідники спопуляризували сю тему в інтересах своєї проповіді. Вложили, мовляв, в ці оповідання свої ідеї, чи з свого становища освітили різні мотиви зв'язані з сею темою. Тут можуть лежати завязки тих мотивів соціальної сатири і протесту, які помітні й досі в деяких наших оповіданнях.

Але незалежно від того чимало мандрівних оповідань, зв'язаних з появою на землі надприродних сил, героїв, мудрців і чудодіїв ввійшло до цього кола. Бенфей свого часу дуже справедливо заважив, що в історіях про мандрівки святих по землі більше йде від поганських богів, ніж від євангельських історій <sup>1)</sup>. Розслідження з цього становища підкладу наших обходів дало б незвичайно цікаві висліди. Вище було зазначено, що деякі мотиви яскраво-дуалістичні, зв'язані первісно з товариством Бога і Сатанила, перейшли потім на Христа і св. Петра, на їх товаришування і змагання <sup>2)</sup>. Синкретичний елемент Соломонової легенди так само ввійшов сюди. Популярна легенда про св. Миколая притягла сюди різні свої розгалуження, і под. При тім апостольська легенда тісно вяжеться з історією Христа і Пречистої, і раз-у-раз епізоди і типові мотиви про Христа і Марію вплітаються до неї. В результаті твориться комплекс дуже різноманітних оповідань, нераз зовсім механічно зв'язаних з іменами апостолів, так що трактувати його як цілість нема ніякої рації. Нам же вистане спинитись на кількох більш типових мотивах.

<sup>1)</sup> Pantechatantra I c. 497.

<sup>2)</sup> c. 354, 403, 521.

Почати від тої теми, що в індексах зазначена як типова для апостольських обходів. Вона опублікована з пізнішої копії, XVII в., Тихонравовим. Петро і Андрій з трьома іншими йдуть з наказу Христового до краю людодів, і стрічають під містом старого чоловіка, що оре найнятим волом рілля під пшеницю. Апостоли просять у нього хліба, і старий береться їм принести з міста, аби лиш постерегли його вола. Поки він ходив, апостоли зорали його ниву і засіяли, і по молитві їх пшениця виросла, так що старий застає на ниві своїй пшеницю вже достиглу. Він пристає до апостолів, а потім весь город людодів наслідком ріжних чуд приймає віру Христову <sup>1)</sup>. В нашій фольклорі цього оповідання нема. В колядках маємо дуже популярне заміщення господаря з синами при плузі (або „трех товаришів“—сонця, місяця і дощу) апостолами або Христом і Пречистою. Вони проробляють роботу за господаря—як в наведеній апокрифічній повісти, або допомагають йому (а особливо—безпомічній вдові). Але трудно рішити, оскільки на сю заміну вплинула ся або подібна повість, а скільки тут треба поррахувати на долю того загального процесу заміщення старих поетичних образів ріжними постатями з нової релігійної легенди, що робиться без усяких близьких підстав—як то вище було схарактеризовано.

|                                     |                                  |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| По загуменню плуженько оре,         | А виїшла ж ід ним божая мати:    |
| За плужком ходить сам Біг небесний, | Оріть, синочки, здрібна нивочки, |
| А святий Павло волоньки гонить,     | Будем сіяти жито-пшеницю,        |
| А святий Петро волоньки водить.     | Жито, пшеницю, всяку сівбицю...  |

Теж на мотив „трех користей“:

|                                  |                                           |
|----------------------------------|-------------------------------------------|
| На оней горі, оней високій,      | Насіння носить все троякоє:               |
| Там же ми оре золотий плужок,    | Єдно насіння—пахнячий ладан,              |
| Там же ми оре сам милий Господь, | Друге насіння—яра пшеничка,               |
| А святий Петро йому поганят,     | Трете насіння—зелене вино <sup>2)</sup> . |
| Божая Мати насіння носить        |                                           |

Мотив чудесного посівання пшениці, як ми бачили, був притягнений історію пошукувань за Христом. Мотив чудесної нагороди за виявлену добрість, істотно зв'язаний з ним, досить часто стрічається приложений до Христа і його святих (чи ангелів), але частіше він скомбінований тут з іншими мотивами: покарання багатого скупця, невідомих судів божих і т. д. В приложенні до обходів апостолів спільно з Христом, напр. з

<sup>1)</sup> Памятники отреч. литерат. II с. 5.

<sup>2)</sup> Етн. Зб. с. 123—4 (записи Вагилевича, пор. вище с. 357).

особливим замилуванням розроблюються теми, що нагорода за добрість дається не в сім життї, а в будучім, або що нагорода за добро виявиться тільки згодом, по видимих нещастях, або аж на дітях, то що. Се незвичайно популярна тема, звїсна в масі варіантів на цілій Україні, і вона теж часто має ту ж провідну гадку, характеристичну для сього ціклю — богацького скупарства і немилосердности:

Ходить Бог з святим Петром, заходять в село і шукають, де б побідать. Св. Петро радить іти до багатого двору. Заходять і просять там хоч сироватки попоїсти. Але богачка каже, що має й сироватку і молоко, та тільки не про прохожих: треба робітникам, жінцям, косарям. Тоді Бог радить зайти до бідної вдови, у котрої лише одна худенька лиса корова на незагороженім дворі. Св. Петро не вірить, щоб там можна було чимсь розжитись. Але вдова приймає їх радо всім, що було у неї. Бог і святий Петро подякували й пішли. Вночі набігають на них вовки і просять у Бога поживи на сю ніч. Св. Петро радить післати їх у той багатий двір, де їх прогнали з нічим, — нехай усю худобу там поїдять. Але Бог посилав їх до бідної вдови, зїсти її лису корову. Почувши се св. Петро побіг як найскорше до вдови, знайшов десь мазницю та й замазав корові лисину. Прийшли вовки, бачать: нема лисої корови, тільки чорна. Не посміли їсти й вернулись до Бога назад: „Нема там, Господи, лисої корови, тільки чорна!“ — „Зїжте чорну“, каже Бог. Пішли вовки назад, а св. Петро побіг передом і відмив корові лисину. Подивились вовки: корова лиса. Знов не посміли зїсти і вернулись. „Лиса корова, Господи, нема чорної“ — „Ідіть у той двір та яку корову найдете, ту й зїжте!“ Бачить св. Петро, нічого робить, сів та й зажурився. — „А що, св. Петре, змудрував?“ — „Твоя свята воля, — одвітує Петро, — тільки жаль мені бідної вдови: вона нагодувала нас як рідних, а ти у неї послідню корову одняв!“ Тоді Бог пояснює, що прийде хвороба і однаково винищить усю худобу, з старих перейде на приплід, і так у богачки вигине вся худоба з приплодом, а вдови приплід зістанеться.

В иншій варіанті по тім, як вовки зїли у вдови останню корову, Біг з святими стрічають на дорозі бочку з грошима: вона котиться до тих немилостивих богачів, що не дали нічого подорожнім. Св. Миколай просить Бога уділити хоч частинку тій вдові, що їх приймала, а вовки тепер і останню корову у неї зїли. „Ні, того не можна, бо цей талан дано тільки тому багатиреві“, відповів Бог. Йшли далі та й захотілось св. Миколасві пити. Бог посилав його до сусіднього ярка; але св. Миколай побачив там коло криниці таку силу різного гаду, що не посмів пити і втік переляканий. Посилає його Бог до другого ярку, але там св. Миколай побачив ще страшніший гад — „так що неваче як трава горить“. Але за третім разом св. Миколай знаходить криницю обсажену прегарним садом, де цвітуть пахучі цвіти й співають ріжними голосами пташки. Тричі пив там, напився св. Миколай і не зчувся, що пробув там три роки. Коли він вернувся на Бога, той пояснив що ті гадючники — се пекло приготоване для немилосердного богача, а ще лютіше для його ще гіршої жінки, а той прекрасний садок — се рай, опре-

ділений для тої бідної вдови, що за свою біду і чесність в сім життї буде мати в раю „вічне пребогате щастє“<sup>1)</sup>.

Одним з варіантів нагорода за добрість бідака являється казковий мотив, де бідак дістає від Христа і апостолів купу грошей, так що позичає від багатого сусіди мірку, щоб поміряти ті гроші, і тим розпалює його охоту дістати також такий багатий дарунок, і т. д.

Часом мораль сих оповідань звертається спеціально против неситости попівської. Напр. такий варіант:

Раз ішов Господь з св. Петром і Павлом в день великодних свят: дивляться, а ціп оре. Питається його Господь Бог: „Ти що в такий святый день та до того ще й духовний та ореш?“ Ціп йому на се каже: „Господи, даруй мені! я так тогидь зробив, що великодні свята орав та мені стільки багато хліба ся вродило, що я віддав моїх 30 доньок, та ще лишилося мені 30 хлопців, та хотів би їх поженити в-осени“. — Е, братчику мій, каже Господь до попа, я тобі тогидь вибачив і вродив стільки хліба, що ти міг не лише тих 30 доньок видати, але і тих 30 синів оженити. Але ти, братчику, як виджу, як кожний ціп — ненаїдженний! Абиш знав, що сього року тобі нічого не вроджу і з голоду вмереш<sup>2)</sup>.

Хоч мотив попівської ненажерности, розуміється, належить до тем побутових, піддаваних фактами життя, проте не виключено, що і від старого богомильства — дуже ворожого офіціальної церкві, тут лишилась деяка „кропля меду“.

Але найбільш популярна жартовлива історія, противу-жіноцька по своїй ідеї, хоч дуже часто її моральна наука вже відломилась і зістається сам анекдот — се про недобру жінку, що була св. Петра:

Раз св. Петро ходив з Христом по землі і прийшли вони до одного села, а там ґазда за щось почав жінку бити. Вона у нього проситься: „Бійся Бґа, даруй мені життя!“ Св. Петро був дуже милосердний та й почав просити Бога: „Коли б раз так стало на світі, аби жінки були старші від ґаздів!“ — „Добре, нехай буде“. Підійшли до того господаря, а той їх запросив до своєї хати; не було там порядку так як має бути у ґаздині, але господар прийняв їх як міг найкраще. Вони трохи поїли та й пішли своєю дорогою, тільки сказали: „Нехай раз уже буде між вами спокій!“ І пішли далі. Приходять до одного ґазди, він сам дома, дітей нема, а ґаздиня пішла до корчми пити, бо вона вже там старша від ґазди. Просьється на ніч, але ґазда остерігає, що жінка страшенно недобра і як прийде, то опівночі вижене з хати. Не смів навіть собі взяти якоїсь їжі, а тим ради влягти під лавою. Але вони не послухали і лягли на лаві; а чоловік став на порозі, стогне і боїться: слухає, чи вже вона йде до дому. Аж чує — вже йде, і має дзвінок у руках. І от зараз відчиняє двері — одні й другі, а

<sup>1)</sup> Драгоманова, Преданія с. 112—4, 116—7 й ин. (я подаю в скороченню)

<sup>2)</sup> Етн. Зб. XII с. 93.

<sup>3)</sup> Етн. Зб. XII с. 81.

вона вийшла з великою палицею і зараз його гукнула: „Не міг вийти наперед мене на дорогу чекати? А то що за два злодії мають тут знаходити?“ — „А Бог їх знає, просилися на ніч!“ Вона вдарила його в друге по голові тою палицею та й каже йому: „Ти будеш таких розбійників приймати та господарство нищити!“ Він бідний скулився та й не каже вже нічого, а вона тоді береться до тих двох. Св. Петро був на краю, а Ісус Христос від стіни. Починає бити св. Петра, що аж рука слабне і каже: „Забирайся з моєї хати!“ Доти біла, що аж змучилась; пішла чогось до комори, — Ісус Христос каже св. Петрові: „Иди до стіни, бо як прийде, то ще буде тебе бити“. А та входить, взяла вдруге ту палицю й каже: „Вже одного побила, ще того другого злодія, що коло стіни!“ Почала бити Петра на другий бік, що аж смерть приходить. А в тім часі вдарила газду ще третій раз і каже: „Ти ще мені ліжка не постелив? Не видиш, як я змордовалась?“ Тут Петро почав просити Христа: „Бодай того ніде не було, аби жінка над газдою старшувала!“ А Ісус йому сказав: — „Аби сь, Петре, знав, що чоловік бє і вважає, а жінка не вважає“. Від того часу жінка ніколи не була старшою від чоловіка і не буде, бо не має сили <sup>1)</sup>.

Дуже часто ця історія зводиться на те, що св. Петра бють вночі — чи недобра жінка, чи піяки в корчмі, і він міняє місце, щоб забезпечитись від повторення, але його витягають з нового місця, і так його мудрування нічого не помагає. Але початково, як бачимо з наведеного варіанту, — оповідання мало експлікативний характер: чому жінка не може бути старшою над газдою. Таких пояснюючих легенд, зв'язаних з сим мотивом Христових і апостольських обходів, є чимало. Одна з найбільш популярних — бо належить до найбільш розповсюджених світових оповідань — се легенда про походження колоса:

Як Бог та святий Петро ходили по землі, так тоді хліб не такий родив; стебла не було, а колос від самої землі йшов. То як Бог та св. Петро зайшли раз до чоловіка в хату, а жінка млинці пече, і дитина сидить в запічку — обкалялась. От жінка взяла млинець, підтерла дитину і кинула в помийницю. Як побачить св. Петро, як розсердиться! Хотів всіх голодом поморить, щоб не преснидалися! Побіг в поле, як захватить од землі колос в корх — думав увесь обшморгнуть, та собака завив: „Нащо ж ти мене караш? остав хоч мені!“ Так св. Петро що не вспів обшморгнути — так на корх, то йй покинув. Це ми тепер собачу долю й їмо (Харківщина) <sup>2)</sup>.

В інших записях випрошує кінчик колоса Пречиста, або св. Петро у розгніваного Бога — „на kota та на пса“ <sup>3)</sup>.

Єсть ще кілька чисто казкових тем прив'язаних до сих обходів: Христос робить різні чуда — напр. молотить за поміччю

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 88, з Стрийщини (я переказав в скороченню). — Цілком подібний варіант з Черноморії — Е. Зб. II с. 8.

<sup>2)</sup> Драгоманов с. 14, запись Манжури.

<sup>3)</sup> Напр. Етногр. Зб. XII с. 78.

огню, відмолоджує старих; підгледівши його чуда, інші теж про-  
бують проробити їх, але з дуже сумним кінцем. Елемент ле-  
генди тут сходиться зовсім на ніщо перед елементом фанта-  
стичним.

Індивідуальність апостолів зазначена дуже слабо, властиво її нема—тому вони так легко заступають один одного. Одна з по-  
пулярних тем—се їх суперництво, зависть: коли оден бере в свою  
опіку якогось чоловіка, другий святець умисно йому шкодить:

Св. Петро учить одного наймита, що він має робити, і той дістає  
тим способом великий врожай. Завидує йому св. Миколай; він питає най-  
мита, чи він знає тільки Петра? Миколая не шанує?—Ні! Тоді св. Ми-  
колай випрошує у Бога град на його ниву. Петро довідавшись порадив  
свому протегіванцеві запродаати свою ниву панові. Град збив збіжжя, але  
то було панське. І так далі йдуть тому подібні історії <sup>1)</sup>.

В інших варіантах добрим дорадником являється св. Павло,  
а Петро силкується перебити його поради: ймення не грають  
ролі, оповідачі беруть кого небудь з популярних святців. Але  
часом, як у отсім варіанті, відбиваються календарні асоціації,  
про які говорили ми вище:

Жив чоловік бідно, і йшов він з ціпом на заробітки, і взяв собі в па-  
зуху окрасць хліба. І зустрічає його пророк Ілія, питає його: „Чи не дав би  
ти мені пообідати?“—„Що ж ти таке?“—„Я Ілія“—„Як Ілія, то дам,—  
сідай, у двох із'їмо, бо до святого Ілії як дождатися, то вже єсть усього:  
їсти й пити“. З'їли вони окрасць хліба, пішов Ілія у оден край, а мужик  
пішов у другий край. Зустрічає мужик святого Петра. Святий Петро про-  
сить у його окрасць хліба. Він його питає: „Що ж ти таке?“—„Святий  
Петро“.—„Як Петро, то я не дам, бо у петрівку найбільший голод!“ А далі  
Петра ціпом: „Сам голодний ще й мене хоче голодним зробити!“

Нагніваний Петро просить у Бога йому такої кари за се: „Як заробить  
хліба і змеле і спече, і щоб першим хлібом удавився“. Господь таку кару не  
призволив, а дозволяє Петрові знищити мужикові врожай. Але Ілія всі ті  
заходи св. Петра уневажнює, і добрий мужик таки доходить урожаю.

„І надумав собі змолоть і спекти хорошу паляницю і роздати на стар-  
ців, за те, що Господь наповнив його усім придовольством. Узав бідний  
мужик паляницю у пазуху і пішов до церкви. Приходить, аж стоїть трое  
старців у воротах коло церкви. Перехрестивсь бідний мужик, розломив хліб  
на трое і роздав тим старцям. І стояв першим Петро, і Ілія і Господь. Му-  
жик оддав первий окрасць паляниці першому старцеві—святomu Петрові.  
Святий Петро захотів їсти і укусив тої паляниці, та й удавився. А далі  
махас рукою: „Господи помилуй, що я согрішив перед тобою—що я просив  
тебе наказати бідного чоловіка“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. XII с. 125—7, тут же вказані інші подібні тексти.

<sup>2)</sup> Грінченко II с. 147.

*Юда Іскаріотський і легенда про кровосумішку.* З іменем апостола-предателя Юди Іскаріота звязалась легенда про кровосумішника, убійника свого батька і чоловіка своєї матери. Ця легенда — варіант клясичної казки про Едіпа, має пояснити страшний злочин, довершений над своїм учителем сим фатальним чоловіком — Юдою. Хоч як часто подібна зрада повторяється в буденних формах нашого життя, не вимагаючи спеціальних і надзвичайних умов для свого сповнення, то в приложенню до Христа-Спасителя побожна фантазія постаралась, за поміччю сеї легенди, обтяжати злочинця цілим рядом фатальних злочинів, що мали вінчатись зрадою Христові. Маммо її звязаною з іменем Юди нині в кількох варіантах — але всі з Західньої України <sup>1)</sup>.

В Закарпатськiм варіанті злочини Юдині пророчать сам Христос його батькові, злomu пекареві: буде він батькові на прокляття, Христові на розп'яття, батька камінем убо, а мати з'валтує, на нїя Юда. Тому як він уродивсь, і родині сказали, що дитині має бути пня Юда, мати всадила йому на знак золоту шпильку під шкіру на голові, вложила до скринки й пустила на воду в ріку. Проплив він водою 20 миль і спинивсь на загаті млина. Бездітний мельник прийняв Юду за сина і годував його до 15 літ, а потім виправив у світ.

В варіанті лемківськiм під час уродин Юди два ангели, добрий і злий, прорікли його долю: що він батька убо, а з матір'ю ожениться, Христа продасть і повіситься. Їх слова чув старець, що сидів під хатою, і відкрив батькам будучність їх сина. Тоді батьки вложили його до скринки, написали на карточці його ймя: Юда Скаріотський, положили ще три дукати і пустили водою. Зловили його прачки, що прали біле, й занесли до своєї пані, що саме родила сина. Вона дуже втішилась і прийняла його за другого сина: сказала, що родила близнята, і так оба хлопці росли, аж одного разу Юда побив свого названого брата, за те що він лихо вчився, і мати понарікала на „найдуха“, що поневіряв її сина. Юда, довідавшись, що він знайда, попросив, щоб йому віддали, що з ним найшли, і пустили в світ.

Нарешті в варіанті гуцульськiм і подільськiм мати Юди при народинах бачить сон, що відкриває їй будучину сина, і тому рішає його позбутись. В варіанті гуцульськiм Юда в сварці вбиває свого названого брата і тікає в світ.

Дальше варіанти сходяться в одно. Юда приходить, сам не знаючи, до свого рідного села чи міста. Закрадається до городу свого батька і, коли той його хотів ухопити, вбиває його (в лемківськiм варіанті навпаки: Юда наймається стерегти саду, а батько його закрадається на грушки, й Юда його вбиває). За се вбивство суд засуджує Юду, аби оженився з удовою.

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. III с. 70, т. XII с. 120 і 121. Гуцульщина V с. 25. Грунтовна студія про сю легенду Драгоманова: „Словянські перерібки Едіпової історії“ (передр. в IV т. його „Розвідок“, 1893), писалась, коли ці тексти не були ще звісні.

Побравшись з ним мати пізнає в нім снна. Тоді радить йому йти до Христа, про котрого тоді пішла слава як про пророка — може він скаже йому, як вигладити той гріх. (Вар.: пан писар, чи мандатор, у котрого служив Юда, посилає його до Христа. Юда пішов і ходив з Христом — аж доки не продав його — тоді повісився, „випустивши з себе вперед тельбухи“).

Костомаров свого часу опублікував книжний варіант сеї легенди — сей являється перекладом західньої повісти про Юду, що міститься в *Legenda Aurea* Якова de Voragine (XIII в.) і зв'язна в незчисленнім ряді перерібок. Наші тексти де в чім відходять від неї (найблизче стоїть текст гуцульський: писар-мандатор відповідає Пилатові, у котрого стає Юда за служебника). Чи походять вони від сього західнього тексту, чи був якийсь паралельний текст візантійський, від котрого пішли наші варіанти, се трудно сказати без близчих дослідів.

Натомість цілком певне західне походження иншого варіанту повісти про кровосумішника — привязаного до славного імени папи Григорія Великого. Сей варіант входить до иншої групи повістей більш християнізованих, що сим страшним злочинном ілюструють силу покути (каяття). Дуже покалічений стих, записаний В. Боржковським в Браславщині, так викладає його (я упускаю — безнадійно зіпсовані місця, і злегка поправляю текст):

Святий Григорій народжений  
З брата і з сестри сплджений:  
Царевич з царівною Григорія сплдили,  
Два фунта срібла і злата уложили,  
В корабель забили і на море пустили.  
Поплив корабель, на острові ставше,  
Вийшов священик над море моляще,  
Ввидів лодку на морі стояще,  
І спіймавши лодку дитя охрестили.  
В монастирі Григорія викормили,  
Довівши до розуму в корабель забили,  
І на море пустили —  
Поплив корабель аж до матки.  
А там неприятель на матку напався,  
І святий Григорій неприятеля побідив.  
Матка за мужа сина поволіла  
І з їм брак получила.  
Получивши закон всегда він був смутний.  
Матка об тім не знала,  
От як узнала, то горко плакала:  
„Яка я в світі грішниця!  
Я тебе, сину, з рідним братом сплдила.“



Я з тобою, сину, закон получила!"  
 „Стій, матко, не плач — я поїду іскати,  
 Де б міг <sup>1)</sup> ті душу іспасати!"  
 Вийшов над море, рибак спросивше,  
 Нїт ли яскині на морі?  
 Взяв його рибак, завів у яскиню,  
 Пошлюбив Григорій жити у пустині,  
 Ключ у море бросяще.  
 Крикнули ангели, а с правого краю.  
 Крикнув священик на вратах стояще:  
 „Де святий Григорій в яскині молящий  
 Гріхи свої воздає?" <sup>2)</sup>  
 А ті рибакі щуку - рибу іспіймали  
 І в тій щуці - рибі і той ключ напешде.  
 Де святий Григорій в яскині молящий  
 Гріхи свої воздає.  
 „Ви мені, рибакі, молитву перебили!"  
 „Сто тридцять літ як в тій яскині молящий,  
 А ти глаголеш, ще й не скончавший  
 Молитви Господнєй?" <sup>3)</sup>.

Пок. Драгоманов, вважаючи на страшно покалічену форму стиха, і на мішання українських, церковних і російських слів, висловив гадку, що може сей сам лірник доперва переложив під склад стихів церковний переказ про Григорія. Але навпаки, судячи з різних недорічностей, видко, що він, чи той, від якого пішов сей варіант у сім вигляді, забув стих і незручно доштукував його наздогад, не знаючи добре змісту самої легенди.

В найбільш популярній у нас формі — в перекладах з „Дій Римських“, легенда оповідає, що потім як батько Григорія, спокушений дияволом, зійшовся з своєю сестрою і дав йому житте, він устидився свого гріха і полишивши свою сестру в опіку братів, пішов у Палестину та в тім поході й помер. Таким чином забитте батька в сім варіанті відпало. Григорій, пущений на море з золотом й історією його народив був завважений ігуменом, що велів рибалкам його витягти, дав на виховування рибальській родині, і Григорій виростав у ній, не знаючи свого походження, аж доки не побився з своїм названим братом, як Юда. Допитавшись у абата своєї історії, рішив і собі їхати в Палестину, але противний вітер заніс його до країни, де правила його мати. Він застав її резиденцію в блокаді ворогів, визволив її і став чоловіком своєї матери. Але мав звичай кожного дня на самоті перечитувати сумну історію свого походження. Сей вічний смуток його помітили, жінка-мати довідалась про його походження, відкрилося се нове нещасте, і прибитий ним Григорій пішов у світ спасати душу. Він зачинивсь у печері,

<sup>1)</sup> В друк.: тя.      <sup>2)</sup> Варіант тут і нижче: создає.

<sup>3)</sup> К. Ст. 1889, IX ст. 689.

котру велів замкнути, а ключ закинути у море. Там зіставався довгі літа, поки не трапилось так, що при виборі папи голос з неба повелів знайти святого чоловіка іменем Григорія і його настановити папою. Коли його шукали скрізь, вийшло так, що рибалка вловив ключі від Григорієвої печери, в череві риби, яка їх проковтнула. Римські посланці відшукали його і він був настановлений папою; а коли мати, довідавшись про святість нового папи, прийшла до нього, щоб покаятися в своїм гріху, він розповів їй все, відпустив їй гріх і постриг в черницю <sup>1)</sup>.

Посереднє місце між сими варіантами займає історія записана Манжурою в Катеринославщині:

Кровосумішник по імені не названий. Мати його бачить сон, що виріши він уба батька, житиме з матір'ю, а там і її вба. Отже батьки розпорили малому живіт, заднили в бочку і пустили на море. Матроси зловили бочку, видічили малого й виховали. Виріши він пішов від них і прийшов не знаючи назад до своїх батьків. Найняли його стерегти саду, і його батько пішов в ночі вивірять; син не пізнавши застрілив батька. Потім оженився з матір'ю. Коли та пізнала його по шраму, він убив і її та пішов шукати покути. Попи не дають йому покути за такі гріхи, він убиває одного і другого. Аж третій піп дає йому покуту: углину з яблони каже посадити на горі й ротом носити з ріки воду на вколішках, аж доки не виросте яблоня і не зродить яблука: як яблука з неї йому вдасться струсити, се значить, що його гріхи простилися. Дійсно через 25 літ на яблоні, що виросла з углини, виростають яблука; коли кровосумішник струсив, вони попадали — але два ще зістались. Тоді він іде знов до того ж попа, і піп замикає його в колодязі, а ключ закидає в море. Ще минає 30 літ — риболови зловили рибу, знайшли в ній ключі й принесли їх тому ж попові. Піп відмикає колодязь і знаходить мертвого кровосумішника. Над ним горить свічка — він став святим <sup>2)</sup>.

Історія Юди тут зв'язана з мотивом покути великого грішника — незвичайно популярним у нас і розвиваним в різних варіантах. Мотив вирощення грішником яблоні з угля веде свій початок з апокрифічної повісти про требаженне древо: біблійний кровосумішник Лот, покаявшись перед Авраамом, дістав від нього покуту — посадити головешки від райського дерева

<sup>1)</sup> Костомаров видав сю повість з незвідної ближче копії XVII в., присланої йому з Новгороду, в II т. Памятників. З п'ятої редакції переписаної 1729 р., української по мові, видало її Товариство „Древней письменности“ (Отчетъ за 1877 г. додатки). Як на прототип сього оповідання Драгоманов вказав на старофранцузький роман, зложений в IX—XII вв. Як притоку до зложення сеї повісти деякі дослідники вказували на суперечку про дозволені степені подружжя в західній церкві XI в. З сього приводу звісний Петро Даміані подав папі меморіал, де було зібрано різні історичні приклади кровосумішки. Драгоманов натовість доводив, що роман обробив якусь східню, візантійську тему.

<sup>2)</sup> Драгоманов *Преданія* с. 130. Подібна запис з Катеринославщини ж, але з іменем Андрія (див. нижче, с. 541) у Грінченка II с. 63.

(посадженого Сатанайлом) і поливати їх, здалека носячи воду, поки не проросте. З тих головешок виросло прекрасне дерево, на котрім мав бути розпятий Христос <sup>1)</sup>. (З приводу того, що дерево в катеринославській записи зветься яблонею, годиться пригадати перекази про Христову муку—де розпинають його на яблоні).

В деяких варіантах сеї повісти про покуту яблуки всі обсипаються відразу, на знак, що гріхи грішника замолені; в деяких — як от у наведеном, кілька яблук зістається, як осужденню особливо тяжких гріхів. Наведений варіант для замолення їх притягає звісний нам мотив замкнення в печері чи колодязі: тим загладжується решта гріхів. Інші варіанти ліквідують справу особливо спасенним вчинком з іншої сфери: ми повернемо до цього мотиву далі, а тут, щоб покінчити з темою кровосумішника, згадаємо ще оден варіант, де кровосумішником названий Андрій Критський, автор великого покаянного канону, а його мати — велика покутниця Марія Єгипетська.

Убийства батька тут нема, так як і в легенді про Григорія папу: Марія отруїла свого чоловіка, аби вийти заміж за полюбовника. Полюбовник домагається, щоб вона звела з світу і свого сина. Марія розтинає малому Андрієві живіт, як в катеринославським варіанті, і пускає на воду. Вирісши, Андрій заблукав якимсь назад до свого села й налясся до своєї матери, котру тим часом її полюбовник покинув. Андрій їй сподобавсь і вона намовила його з нею оженитись. Коли потім вона пізнала в чоловіку свого сина, Андрій велів за покуту спустити себе в старий колодязь, де не було води, і там пробув 15 літ, а коли туди нарешті заглянули, побачили, що він там як живий сидить собі над проскуркою (цікава паралеля до Михайлика!) — „згорнув руки і очі закриті, неживий“. „Через те його й назвали Крицьким, що він у колодязі кривсь 15 літ без хліба“. А Марія пішла в пустиню Єгипетську і там померла <sup>2)</sup>.

Книжний варіант сеї повісти був виданий Костомаровим; історія кровосумішника в ній оповіджена близьче до катеринославського тексту, але розширена ще одним епізодом: Андрій виховується в жіночій монастирі і підрісши приводить черниць до великого соблазну і розпусти. —

Після того як мати його пізнала, Андрій убиває трьох попів, котрі не дали йому покути, і аж удавшись до критського єпископа, дістав від нього покуту для себе і для матери. Він був всаджений до погребу і просидів в нім 30 літ — написав за той час там покаяльний канон, і як раз як його скінчив, була зловлена риба з ключем, котрим був замкнений замок в ніздрях матери (!). Андрія випущено з погребу і він став єпископом в Криті, на місце того, що дав йому покуту, і вмер зараз, як Андрій вийшов на світ з погребу.

<sup>1)</sup> Перегляд варіантів у Веселовского, Разысканія X с. 371.

<sup>2)</sup> Чубинський I с. 182 (місцевість не зазначена).

*Святий Миколай.* Легенда про св. Миколая прийшла до нас з Візантії, уже в перших стадіях християнізації в значнім богацтві, а у нас сей святець придбав ще більшу симпатію, став одним з найпопулярніших святих уже в княжій добі, і пізніш, з християнізацією мас, його слава зростала все більше. Уже з кінцем XI і потім в XII в. поруч перекладеного життя і легенд про його чуда з'являються свої оригінальні повісті про різні чуда, які діялись св. Миколаєм в Візантії і на Русі: в них ми знаходимо деякі мотиви, які вже з тих часів мабуть поширювались устною дорогою і відзиваються ще в нинішній традиції. На жаль, досі українська легенда про нього—її розвій на українськім ґрунті, зовсім не була предметом досліду, та й матеріялу опублікованого досить мало: єсть властиво дві невеликі збірки текстів, оден з Галичини, другий з Харківщини <sup>1)</sup>, з двох окраїн української території, які далеко не вичерпують мотивів звязаних з сим святым.

Скільки можемо судити, то в порівнянні з святым Петром,— може найбільш популярним легендарним святцем, св. Миколай має більш релігійної поваги: мотиви анекдотичні його чіпаються менше. Часто він заступає св. Петра, або являється поруч нього, як товариш його і Господа в обходах по землі. Часто взагалі, як типовий святий, він виступає в анонімних темах, де випроводжується якась вища, звичайно добродійна сила— Бог, ангел, святий.

В релігійно-обрядовій поезії величавий старечий образ св. Миколая випроводжується мабуть по асоціації з „ветхим днем“ Богом в ролі святого патріярха:

|                                    |                                                    |
|------------------------------------|----------------------------------------------------|
| А всі святії ослоном сіли,         | Посеред стола святий Микола,                       |
| Святий Микола на кінець стола,     | Радочку радить первовічну.                         |
| Підперся мечем під правим плечем,  | Сидить Микола у кінець стола,                      |
| Склонив головку, вронив слезоньку. | На стіл схилюся, слізми облився,                   |
| А в тій світлонці тисовий столик,  | А з ті слізочки розійшлись річечки,                |
| За тим столиком а всі святії,      | Аз тих річечок став тихий Дунайок... <sup>2)</sup> |

<sup>1)</sup> Галицькі тексти в XII і XIII т. Етн. Збірн., харківські в 17 в. Сборника ист. фил. общ. харків. с. 180 дд. (збірка Іванова). Російська монографія про легенду: Г. Аничкова Микола угодникъ и св. Николай, СПб. 1892 г. Загальний перегляд мотивів звязаних з св. Миколаєм, але призначений для побожного читання, не для наукових цілей: Вознесенскій и Гусевъ, Житіе св. Николая Чудотворца, СПб. 1899. Вібліографія староруських текстів: Н. Никольского, Матеріали для повр. списка писателей с. 304 дд. Пор. в т. II с. 92 дд.

<sup>2)</sup> Чубин. с. 344, Етн. Зб. XXXV с. 62, 69.

Певний вплив на закріплення цього образу мала, розуміється, асонація — „Микола“ і „стόла“. В інших випадках св. Микола заступає св. Петра як „вірна послуга божя“:

І мали слугу вірну Миколу:  
„Бери, Миколо, шнуря шовкові,  
Міряй, Миколо, небо і землю“.

Спеціально обробляється тема про Миколу охоронця на морі в гуцульських колядках; я зводжу їх текст з кількох варіантів:

В нашого пана, пана Івана  
Повні двори, тисові столи,  
За тими столи сам Господь сидить,  
Сам Господь сидить з всіма святими,  
Лиш тільки нема святого Николи.  
Господь Бог мовить святому Петру:  
„Ой Петре, Петре, послуго моя,  
Чому ж тут немає святця Николи?“  
Вар.: так казав Господь своєму

Петрові:

„Ой чи всі ви тут, мої святії?  
„Ой лише нема одного святка,  
Одного святка — свят-Николая“.  
„Ти святій Петре, послуго моя,  
Послужи мені, стріть Николая!  
Прийшов Микола поперед Бога,  
Перед Богом став, на коліна впав  
(„Святій Миколо, де ж ти барився?)  
— „Прости ми, Боже, що ми согрішив  
Що ми согрішив, що ми ся барив!  
Я був на морях, на перевозах,  
Я ним перевіз сімсот душечок.

Лиш одна душечка в море потала,  
В море потала, бо грішна була:  
Що не ділененьки не шанувала,  
Вітцю й матері все відрікала.  
Вар.: На синіх морях на перевозах  
Відки ся взяли буйні вітри,  
Тихий корабель вони звикнули,  
А в синє море перевернули,  
Тоті душечки там потопали,  
Там потопали, та й не пропали.  
(Вар.: Лиш одна душечка там по-

топала,

Що не приймила бідного в хату,  
Що не приймила, не приводіла,  
Нікому добра не приобріла,  
Бо й друга душка там потопала —  
Що зневажила отця та й матір.  
В.: Як я душки всі поперевозяв,  
Як звіялися та й буйні вітри,  
Морем, кораблем заколебали,  
Тоді та душка в море упала  
В море упала та й не пропала.  
Ниряв я в море та й тричі до дна  
Та й не пропала душка ні одна <sup>1)</sup>.

Близькі паралелі цьому стрічаємо в балканських фольклорі. Популярна сербська пісня оповідає, як за трапезою святий Миколай задрімав, і коли „громовник Ілля“ збудив його, він пояснив, що за сей час він ратував триста ченців, що везли морем віск і темян на Святу Гору. Вони попали під бурю, стали тоїтати і покликали в поміч св. Миколу, і він зараз же поратував, так що вони „здорово і весело“ відвезли свій „прилог“ на Святу Гору <sup>2)</sup>.

В устних оповіданнях, які дотепер видані про св. Миколу „скорого помічника“, ці легендарні мотиви не мають особливого

<sup>1)</sup> Гуцульщина IV с. 64—6, Етн. Зб. XXXV с. 71 дд.

<sup>2)</sup> Караджича пісні II с. 100.

розголосу. Правда, в усякого роду молитвах і закляттях він згадується часто, але мотиви його легенди в них не розроблюються ширше. Єсть відгомони оповідання про св. Миколая що ратує дівчат від „несправедливої дороги“, про св. Миколая помічника в дорозі <sup>1)</sup>, але вони бідні і нерозвинені. Більший успіх має мотив про ікону св. Миколая, як ручителя,—тема нашої старої повісти про Половчина <sup>2)</sup>. Оповідання записане Манжурою на Катеринославщині переносить подію в обстанову сучасного сільського життя:

Бідний селянин не міг заплатити подушного; його били в зборні й на-решті привязали до стовпа. Жид позичив йому грошей, сказавши йому на-перед прирікти перед іконою св. Миколая в церкві, що він йому ті гроші поверне. Селянин тих грошей не повернув, хоч і розбогатів потім. Одного разу, коли він їхав полем, наїхала на нього якась буда; що він звертає від неї, то вона все їде за ним, і таки розїхала й переломила йому ту руку, котрою він брав гроші від Жида. Селянин покався і віддав гроші, а Жид з того чуда вихрестився <sup>3)</sup>.

В другім оповіданні, звіснім в кількох варіантах з Київщини, Полтавщини і Харківщини <sup>4)</sup>, бідак позичає у богача малу суму, поставивши ручителем ікону святого Миколая <sup>5)</sup>, але вмирає не віддавши грошей. Тоді богач став бити ікону й поневіряти, пригадуючи їй, що вона була свідком і ручителем. На іконі від ударів виступила кров, але богач на те не зважав і став шукати кому продати, щоб вернути позичені гроші (мотив продажу ручителя за довг). Ікону купують малі хлопці, й вона приносить їм багатство (історія його становить окрему тему, про котру згадаємо низче).

<sup>1)</sup> Бтв. Зб. XIII с. 240 і 243.

<sup>2)</sup> Див. т. II с. 95.

<sup>3)</sup> Ся запис невидана, переказана з рукописи у Сумцова, Очеркь южно-руск. апокрифовъ с. 109. Мотив воза, що стає знарядом кари над кривоприсяжником, в оповіданнях про Миколая не випадковий: так карає Миколай кривоприсяжника в оповіданні *Legenda Aurea* — спопуляризованим київськими виданнями Миколаєвого житія XVII в., — див. про се чудо новішу розвідку ак. Сперанского в Изв. отд. рус. яз т. XXVI (1923). Сама тема чуда одначе відмінна від наведеного: в отсім тексті кривоприсяжець обманює вірителя подаючи йому підчас присяги позичені гроші в своїй палиці.

<sup>4)</sup> Сборникъ XVII с. 181, Рудченко II. 27, Кравченко II с. 49.

<sup>5)</sup> Полтавський варіант гарно оповіджений: „А хто ж, пита богатыр, за тебе поручиться?“ — „Хто ж би, каже за мене поручився, що я такий бідний? Хіба поручиться за мене Бог святий та святий Миколай!“ Показує на покутя, а святий Миколай з божничка: „Позич, каже, позич на мене, Бог тобі оддасть“. „Ну гляди, богатыр каже, — щоб оддав!“ Та й позичив. Убогий подякував і пішов до дому радіючи. От богатыр того й не рощитує, що йому Бог оддасть чи в скотині, чи в дітях, чи в своєму здоровю, чи в хлібі святому. Ждав-ждав — не несе убогий грошей. Він до його — „Де, каже такий і такий сучий син? чому він не несе мені грошей? Як позичать, так і знав, а оддавать — так і забув!“ Жінка того убогого плаче та й каже.

В галицькій оповіданню чужовірець („лютер“), довідавшись про чуда св. Миколая, повісив його образ у себе в хаті й поручив його опіці своє майно, виїзжаючи з дому. Без нього злодії закрали йому гроші, тоді він повернувшись, збив образ св. Миколая, аж подер. Св. Миколай з'явився злодіям в подертій одінню й просив їх повернути вкрадені гроші, обіцяючи за те подвійно їх нагородити. Злодії послухали й занесли гроші обкраденому, докоривши, що побив їх св. Миколай. „Лютер“ покаявся і став молитись св. Миколоасві. А той дав грошей злодіям і наказав, аби далі жили чесно <sup>1)</sup>.

Дивним способом боротьба Миколая з Арієм, прославлена церквою, перейшла в народні оповідання в анекдотичній формі. Дуже популярне оповідання представляє, як св. Миколай і Арій навипередки їдуть святитись, і Арій, щоб не дати себе перегонити, на нічлігу велів парубкові своєму повідтинати Миколоасвим коням голови. Св. Миколай одначе поприставляв коням голови, і вони приросли, — тільки поміняно їм голови, і тому парубок Арія не пізнав Миколоасвих коней, коли він їх переганяв в дорозі, і Арій спізнився на посвященне. Цікаво, що в однім варіанті, записанім Манжурою на Катеринославщині, обстанову сього епізоду подано цілком українську: „Викликала печерська Божа мати Миколая угодника та Арія свого собору у Києві святити: хто, каже, швидче прибуде, той і посвятить“. Завдяки згаданій історії з кіньми Арій спізнився — „прибіга, аж Миколай уже і святить церкву. Тоді Арій і став уже Миколоая за старшого почитати“ <sup>2)</sup>. Цікаво також, що в деяких великор. варіантах <sup>3)</sup> ці перегони відбуваються у Миколоая не з Арієм, а з Юрієм (Єгорієм) — то значить суперництво житийне заступлене календарним (про субституції Миколая й Юрія як двох календарних весняних свят, зараз нижче), — може бути що й не без впливу подібності імен Арія - Юрія. Самий мотив переміни

„Де вже йому оддати, коли він на тім світі!“ Бо бач, той убогий пожив трохи та й умер. Богатир лає, приходить додому, та до образа: „Так ти, каже, так ручишся?“ Та зняв Миколоая з божничка, та повідовбував йому очі та давав бить. Бив-бив, нехтував-нехтував, а далі викинув у комору та й топче: „Я тобі, каже, дам ручитись!“ Аж іде хлопець, так може годів дванадцяти. Бачить, що він святого Миколоая нехтує, та й каже: „Що ти, дядьку, робиш?“ — „Бю, каже, оцього, щоб знав як ручиться за ледащо! А то взяв на себе карбованця, а тепер з кого я возьму, то той скурвий син умер? так я оце бю“. — „Не бий, каже, дядьку, я тобі верну карбованця, а ти мені оддай образ“.

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XII с. 167.

<sup>2)</sup> З рукоп. збірника Манжури у Сумцова, Очеркъ апокриф. с. 110.

<sup>3)</sup> Сказки Самар. края Садовникова с. 272 дд.

коням голов оповідається уже так, що св. Миколай одтяв голови коням свого конкурента на те, аби збити йому пиху, і „трохи повчивши його“ наново приставив коням голови. Ся редакція дала одному оповідачеві привід до такого резонування: „Микола угодник із попів, він творив великі чудеса і за те прославився. Чудеса його були превеликі, а обичай у нього, як би і сказати попросту — негарний, хай Бог простить в цім слові: він був чмут (штукар) здоровий (наступає історія з кіньми) — і ото за таку його „голахтирь“ (характер) він і не удостоївся стояти в церкві на правім крилосі, а повесиди ікона його стоїть на лівому“ <sup>1)</sup>).

Другий докір, що в жартобливій формі робиться св. Миколові — що він занадто молебні любить:

Оден чоловік довго не був у своїм селі, він од панів ховався. От зострів він другого чоловіка з того ж села, та й розбалакалися. „А що, чи нема яких слухів?“ „Да що, кажуть Бог помер!“ — „О що, хто ж тепер буде миром управляти?“ — „Кажуть Богородиця, а инші Микола, угодник божий“. — „Де там Богородиця, не жіноцьке діло! Миколай — ні, він молебні дуже любить!“ — „А то кажуть — Юрко“ — „От се було б добре, він би сих чортівих панів — тее!“ <sup>2)</sup>).

В різних кінцях української території, в Галичині, Київщині, на пограниччю Харківщини і Полтавщини з св. Миколоєм зв'язується мотив про упира, котрого приходиться відчитувати по смерті в церкві (мотив Гоголевого „Вія“), і св. Миколай помагає від того упира уратуватись <sup>3)</sup> В згаданих вище текстах з Київщини, Полтавщини і Харківщини ся казка продовжує історію хлопця, що викупив ікону св. Миколоая ручителя від немилосердного богача.

На деяких інших фантастичних темах, там то тут зв'язаних з св. Миколоєм, не буду спинятись. Але годиться одмітити, що з ним зв'язуються деякі характеристичні моральні повісті противобрядового характера.

Оповідання записане в Харківщині і почасти вже наведене <sup>4)</sup> представляє св. Миколоая сином Сави (календарне споріднення). Він розгнівав батька тим, що на поминальнім обіді наробив бешкету: повиливав і повикидав усю наготовлену страву, так що не було чого їсти. Зробив він се тому, бо господар наготовив ті наїдки-напитки не з щирого серця, а з пихи та чванькуватости, тому чорт приступив до того і все опоганив, а сам

<sup>1)</sup> Сборникъ XVII с. 181. Гуцульський варіант Етн. Зб. XIII с. 244.

<sup>2)</sup> Драгоманова Преданія с. 140.

<sup>3)</sup> Етногр. Зб. XII с. 167—8, Рудченко II с. 29—31, Сборникъ ист.-фил. общ. Харьк. XVII с. 183—4, Кравченко II с. 49.

<sup>4)</sup> с. 362.



сидить між гостями, розпалюючи в них почуття ворожнечі і зазисті. Але що св. Миколай був тоді ще малий, його словам не поняли віри, і батько його прогнав з дому. Св. Миколай оселився у лісі, де вже жив оден пустельник; став ловити птахів і тим живився. Пустельник, що живився тільки травою, став йому докоряти, що він їсть мясо, і доводив, що пустельникові таке не годиться. Св. Миколай нічого на се не сказав, але їв птахів далі. Але коли вони помирали, св. Миколай попав між святі, а пустельник між грішники, бо виявилось, що св. Миколай їв хоч мясо, але тільки раз на три дні, а пустельник своєю травою „пасся як свиня“ <sup>1)</sup>.

Друга аналогічна тема привязана в деяких варіантах до Миколая — се легенда про молитву пустельника. Я її взагалі відкладаю на далі, а тут тільки звертаю увагу на цікавий паралелізм з попереднім мотивом, привязаним до Миколая. Гуцульське оповідання починає його так:

Св. Миколай, як був малий, то жив у пущі без дедя (батька) і без нени, ино одна одениця була з ним, що його годувала. Він не знав тоді ніякої молитви, ино мав дві колоді. Почерез ті колоді він штрикав (скакав). Як почерез більшу штрикнув, то казав: „То тобі, Боже!“ А як почерез меншу штрикнув, то казав: „То мені, Боже!“ Так жив довгий час. А раз через ту пущу їхав піп на друге село паски святити, та й слухає — щось говорить. Він наблизився, дивиться, а то якийсь чоловік. Що ти робиш? Він, Миколай каже: „Мені тут так призначено, аби я тут був“. — Що ти штрикаєш і таке, говориш: „То тобі, Боже, то мені, Боже?“ — „Я так ся Богу молю“, каже Миколай. „То не так ся Богу молять“ каже піп. Зачав йому проводити, а він такий пам'ятливий, що раз йому проведе молитву, а він то все викаже. Миколай питає: „Ви куди їдете?“ — „Їду там а там паски святити“. — „Я би йшов з вами“. — „Чому, йди!“ Пішли вони і приходять до води. Піп зачав брести, а Миколай каже: „Що ви бредете, коли такі красні молитви знаєте?“ Піп каже: „Не знаю“. Миколай пішов за попом водою, але не потавав. (Наступає звичайне оповідання, як бувши в церкві Миколай согрішив і потім уже груз у воді!)

Цікава розбіжність сих мотивів про св. Миколая як представника правдивої, не обрядової, не церковної побожності, з тим образом немилосердно-сурового карателя за непошановання свят взагалі, і спеціально його весняного свята, що дається иншими разами. Напр. Миколай застає жінку в полі на роботі в сей день і дає їй на вибір: чи каменем стати на місці, чи двох дітей годувати; вона вибирав се друге, але замість двох дітей дістає дві гадюки, які ссуть її груди і вона до доби вмирає. В иншому варіанті св. Миколай карає так жінку за непошановання неділі <sup>1)</sup>.

Сей мотив Миколая, що тяжко карає за працю в його свято, ми бачили вже в повістях XI—XII в. (чудесах Бориса і

<sup>1)</sup> Сборник т. XVII с. 180.

Гліба) <sup>1)</sup>. Весняне свято Миколая саме заводилося тоді наново, під вражіннями перевезення його останків до Барі. З неясних близьче мотивів, церковних чи політичних, наша ерархія дуже старалась зробити се свято як найбільш популярним і шанованим. Вона оточила його різними легендами про чуда св. Миколая, милостивого для тих, що шанують се свято (чудо „Миколая Мокрого“ над дитиною упушеною до Дніпра) і немилосердного з тими, що того свята не шанують. Як бачимо, їй дійсно вдалось ввести в народній репертуар ці легенди, добитись шанування цього дня, між иншим — як свята веснування. Можна думати, що для звеличання цього дня духовенство робило різні відправи на користь нового господарського року, будучого урожаю і под., і справді досягнуло ними трактування цього дня як весняного свята. Св. Миколай став поруч Юрія протектором веснування і поприлягав до себе різні мотиви весняного свята, зв'язані де инде і у нас також з св. Юрієм. Так повстав спеціально у східних Слов'ян цілий весняний Миколай, де инде, здається, не звісний, тому що весняне свято св. Миколая існує тільки у нас. Деякі варіанти вищенаведеної колядки про св. Миколая-перевізника містять такі строфи:

Малу ж годинку перегодивши  
Та й уже іде св. Никола—  
Никола іде та й весну веде,

Так весну веде крутим калачем,  
А зиму жене ясненьким мечем:  
Теплим вітриком, дрібним дощиком<sup>2)</sup>.

Се останок весняної пісні, здається затраченої у нас, котру реставрувати допоможуть нам білоруські волочобницькі пісні. Поміж ними знаходимо такий варіант вищенаведеної колядки, що Микола тому забарився на трапезу до господаря, що загаювся на полі та в лісі:

Святі збиралися, рахувалися — не дораховалися св. Миколи. Кого взяти по Миколу послати? „Петрика взяти, по Миколу послати“. Петрик їм відкажує: „Я коня не маю, Миколи не знаю“. — „Ілю взяти, по Миколу послати“. Іля їм відкажує: „Я коня не маю, Миколи не знаю“. Обізвався святий Юрій: „Я коника маю, Миколу знаю!“ Тільки що Юрій коня сідлає, два рази уїзджає, з двора зїздить, Миколу стрічає. „Де ж ти, Миколо, позабавився?“ — „Я по полю ходив, росу росив, я по межі ходив, жито родив; я по борі ходив та рої садив“ <sup>3)</sup>.

В иншій волочобній пісні „Святий Микола, стара особа, горох сіє, по полю ходить, жита глядять: де вимокло, там підсушить, де висохло, там підмочить“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Див. в т. II с. 84 і 89.    <sup>2)</sup> Гуцульщина IV с. 66, Етн. Зб. с. 73.

<sup>3)</sup> Шейна Бѣлорус. пѣсни с. 147.

<sup>4)</sup> Там же с. 41.

Так з'являється в паралель літньому оранню на озимину, провадженому Петром-Павлом та Іллею, образ весеннього орання на яр, де св. Миколай волики гонить, Ісус Христос за плугом ходить, а св. Юрій заволочує <sup>1)</sup> — хоча в теперішніх колядках сі два образи Миколая й Юрія мішаються до купи. Можна думати навіть, що билинно-легендарний образ ідеалізованого орача Микули зложився теж не без впливу сього весняного Миколая за плугом, і спеціально ті варіанти, де сей орач, Микула, як французький король Гугон виступає за плугом в дорогих шатах (кафтан чорного оксамиту) за срібною сохою з золотим рогачем (Г. 156), можуть вказувати на св. Миколая в шатах — так як деякі варіанти в колядках про св. Миколая перевізника випроваджують його „в багровій ризі, в світлій короні“, або в іншій варіанті: „а на Николаї свята коруна, а в ручках йому золотий кубок“ — цілком іконографічний образ <sup>2)</sup>.

Наслідком календарного сусідства перейшли від Юрія до св. Миколая різні інші весновальні функції: то Микола то Юрій, то обидва разом вигоняють худобу на папу <sup>3)</sup>, трублять на весну. На Миколая переходить також легендарна Юрієва роля — опікуна і господаря звірів взагалі, і спеціально вовків. Те що оповідається про св. Юрія — як він відбуває з звірями збори, призначає їм поживу, щб вони мають їсти, і упоминається за ними, — часом прикладається також до св. Миколая <sup>4)</sup>. Але я не буду сього тут наводити, бо се тільки повторення того що належить властиво до св. Юрія, і ми зараз до сього перейдемо.

*Святий Юрій.* Се найбільше яскрава й найбільш індивідуалізована постать між святими християнської легенди у нас, — але образ сього святого зложився головню з елементів натуралістичної мітології, свійських і мандрівних, і дуже мало взяв від легенди спеціально християнської. Ми мали вже нагоду бачити се. Се бог весни, символ весни, весняного відродження, буйних імпульсів природи, і всього того весняного буяння, в чім би воно не проявлялось: в вегетації, в розбудженнях весною звіриних зграях, в паруванию молодіжи, в весну-

<sup>1)</sup> Етн. Зб. с. 129 дд. пор. в I с. 192.

<sup>2)</sup> Така думка, про зв'язок образу Микули і Миколая висловлювалась не раз, але не формулювалась виразно, — див. в праці Анічкова с. 53.

<sup>3)</sup> Анічков дав цікаве спостереження в згаданій праці, як в залежності від часу вигону худоби — ранішого чи пізнішого — то св. Юрій то св. Миколай попадає в патрони стада. (с. 41).

<sup>4)</sup> Напр. Етнограф. Зб. XII с. 165.

ванню господаря, в організації воєнних дружин на новий воєнний сезон <sup>1)</sup>. Все се має своїм патроном святого Юрка, вояка-молодця, лицаря на білім коні, що піклується всім сим весняним життєм і дає всьому справедливий лад, всякому диханію і всякій тварині. В наведеном вище (с. 546) анекдоті, дуже характеристично, не вважаючи на свою юмористичну форму, виступає погляд на Юрія як молоду, смілу моральну силу, свободну від яких-небудь компромісів чи укритих рахунків. Глибоке моральне почуття заложеное також в незвичайно популярних оповіданнях про Юрієві суди над звірями: часом Юрія заступає в них св. Миколай, св. Петро або Павло, але ідеологічно вони зв'язані з Юрієм:

Одна баба вийшла на двір, а Юрій їде на білім коні побіля її воріт, а за ним біжать вовки. Вона злякалася, убігла в хату і розказала чоловікові. Чоловіку захотілось побачити се диво. На другу ніч пішов він у ліс, ізліз на дерево і дивиться. Баче він, що Юрій на білім коні їде, а за ним вовки біжать. Зліз Юрій з коня, сів на траві, а вовки полегали навкруги його. І каже він вовкам: „Тобі, сірий, на вечеру ягня, що там то лежить, тобі—те, тобі те то“ Усім, усім надавав вечеряти, а одному старому кривому вовкові нічого було дати. Він каже йому: „А тобі, старий, от-того чоловіка, що на дубові сидить“. (В вар. се мотивується як кара за цікавість того чоловіка, або за те що він хитрував і не давав вовкам з'їсти його товариш, призначеної їм від святого).

Усі вовки порозбігались, куди післав їх Юрій, а кривий вовк до його дуба; сів та й сидить, поки злізе той чоловік. Але чоловік з дерева не злізає. Сидів, сидів чоловік і таки пересидів вовка: устав той з-під дуба і побіг собі другої „пищі“ шукати. Тоді чоловік мерщій з дуба зліз та драпа. Прибіг до пильщиків, що близько дерево пиляли. — „Добрі люди, прийміть мене до себе, я вам буду помагати“. Вони прийняли його, годували, а він їм дерево помагав пиляти. Як лягли вони вже спати, цей чоловік каже їм: „Бережіть мене, люди добрі, щоб вовки не витягли; як устережете, вік вам буду за те робити!“ Вони положили його між собою в середину і вкрили його свитами та кожухами та й заснули. Уранці — як поставали, огляділись — нема чоловіка, вовк таки витяг його. (Чуб. I. 51, Харківщина).

Тут се представляється, як щоденний розділ поживи вовкам. В інших варіантах малюються річні збори, в день св. Юрія: збираються всі звірі і всі птахи, і св. Юрій визначає всім від найбільших до найменших, де вони того року мають жити і що їсти <sup>2)</sup>. З інших оповідань про „суди св. Юрія“ наведу ще:

<sup>1)</sup> В т. I с. 183—5 і вище с. 233.

<sup>2)</sup> Таке напр. дуже просторе оповідання записане Беньковским на волинсько-подільським пограниччю, в Старокостянтинівським повіті (К. Стар. 1902, VI), але воно має вже позначки „літературного“ переповіднення, тому я його не наводжу.

Одного чоловіка чарівники обернули вовком на цілий рік. Вигнаний з села людьми й собаками, він бігав лісом і захотів їсти. Побачив в сей час св. Юрія, що їхав верхи білим конем. Юрій наблизився, став і свиснув. На сей свист прибіг другий вовк, і Юрій сказав йому: „Візьми собі цього товариша і дбай про нього, бо він ще недосвідчений і не може сам добути собі поживи“. (Луцький пов., там же с. 52).

Юрій над звірями повелитель і оден над звірями оборона. Як котрась вівця стане червона, як в огні, то звір бачить, що се йому призначена, та й бере. Як первий звір нападе на овець, так добрий личман, що зна вже діло, не буде перечить, не одбивається (від вовка): се йому призначено від св. Юрія. Тоді вже звір не прийде вдруге. А як не оддасть, то треба буде завсіди відбиватись від вовків: як не той то инший прийде (Вороніжчина, Мат. етн. VI. 123).

Їхали чумаки, а вовк десь ухопив ягня та й волоче. Усі чумаки кажуть: „хай несе!“ а задній чумак відбив. Поїхали. Йшли-йшли воли у (заднього) та й стали. Гей-гей — не йдуть, хто зна чого. Де взявся Юрій святий, приїхав на білому коні до їх, поздоровкався. „Що ти не їдеш?“ — „Воли пристали“ — „Так тобі не добре?“ „Не добре“ — „Отак і вовчкові не добре. Він Бога просив стільки, що голодний днів десяток! А ти ні к чому не призвів (що відібрав ягня)—ні людям, ні йому. От я звелю, щоб дві білі собачки (вовки значить) подерли твоїх волів!“ Від вжахнувся й навколяшки впав. — Простіть, каже. „Ну йди, та ніколи не однімай і заказуй дітям“. Так зразу і одрізало: воли пішли аж куря встала (там же)<sup>1)</sup>.

Оден чоловік стріляв усякого звіря і з того жив. Що не побаче, безпремінно вбє. І собака у його була така, що нічого не боїться: чи на вовка, чи на ведмедя, нічого не злякається. Ніколи не траплялось, щоб нічого не привіс: неодмінно набе цілу купу всякого звіря. Люди про нього казали, що він такі молитви (замовляння) знає, що на нього всякий звір біжить і птиця летить.

Раз пішов цей чоловік, ходив цілий день, а не бачив ніякого звіря і ніякої птиці. — „Це мабуть хто-небудь на зло заворожив“. І зачав ті молитви читати. Тільки прочитав, дивиться: недалечко гора, а в тій горі щеля. Підійшов до щелі та як загляне, там — Боже ти мій, скільки того звіря. Ведмеді, лисиці, зайці і всякий звір, тільки вовків, здавалось йому, було там найбільше. А посередині сидить на білим коні св. Георгій. Чоловік той злякався дуже та хотів тікати, коли св. Георгій каже: „Е ні, постій, чоловіче, не тікай, а йди лиш сюди! Дивись, скільки ти мені звіря перевів, тільки повинна зісталась, а все виновата ота твоя собака, убий її зараз“. Чоловік відмовивсь, тоді Георгій сказав двом найбільшим вовкам її зарізати, тільки собака їх задушила. Розсердивсь св. Георгій та й кричить: „Зараз убий твого собаку, а як не вбеш, так не вийдеш звідсіль: тебе тут звірі розірвуть!“ Нічого робить чоловікові, убив собаку. А Георгій тоді й каже: „Зніми ж тепер шкуру на шиї з собаки і з вовків, щось побачиш“. Зідрав чоловік з собаки коло шиї шкуру, аж у неї кругом шиї дві гадюки обмотані, так і

<sup>1)</sup> Варіант сеї ж теми з Харківщини в 17 т. Сборника ист.-фил. общ. с. 138—9.

сичать. Зідрав з вовків, там по дві жаби. То вовки дуже сильні як по дві жаби коло шиї: цих вовків ніяка собака не бере, тільки візьме їх собака, у котрої на шиї дві гадюки: така собака зветься ярчук <sup>1)</sup>). Так тоді св. Георгій і каже: „Добре зробив, що послухав, тепер знов на тебе звір піде“. (Кубань, Етн. Зб. II. ч. 12, тут в скороченню).

В деяких варіантах св. Юрій представляється на сих судах не лицарем на білім коні, а сивим старцем: „Серед поля сидить старий сивий дід, наоколо вовків видно-невидно, а цар їх, білий вовк, сидить при ногах Юрія і уважно слухає, що той йому говорить“ <sup>2)</sup>). Очевидно се відворотний рефлекс образу св. Миколая або св. Петра, що заступив в деяких варіантах сих судів св. Юрія. Бо типовим образом Юрія таки скрізь зістається їздець-молодець на білім коні. Так він заступає образ господарєвого молодця в величаннях: „Сам св. Юрій коником іграв, шабельков звивав, біл камінь лупав, церкву мурував“ (Гол. III 20). Так він виступає в різних замовленнях (напр. від хробаків, Ёф. с. 20: Ёхав св. Юрій через ліс на білому коні, а за ним бігло три пси...). Сей образ закріплений іконографією (бо так малюється він при побіді над змієм) став, очевидно, його канонєм.

Образ Юрія-змієборця однак не має в сучаснім народнім репертуарі яких-небудь інтересних розгалужень. Змієборство стало загальною прикметою богатирів і богатирства, а не спеціальністю деяких святих, Юрія та Федора, як у легенді. Духовний стих про побіду Юрія над змієм в старшій епічній формі в теперішнім українським репертуарі незвісний, тільки в коротшій і стягненій:

Були люди невірні,  
Вони в Бога не вірили,  
А вірили у Смочище,  
У лютеє та Зміїще:  
З його рота огонь паше,  
В його з очей іскри скачуть.  
Дали Смоку та й оброку,  
Що годині по людині.  
Прийшла пора аж до царя.

Хоч сам ступай, хоч дочку дай.  
Аж ось їде святий Юрій,  
Білим конем із копієм,  
Вдарив Смока серед ока,  
Забив Смока на вік віка  
По всім світі розписано,  
По всім людям розіслано,  
Щоб читали і писали,  
Георгія святкували.

(Запись Яциневича, я справляю деякі очевидні помилки).

У величальних теперішніх піснях сього незвичайно популярного мотиву нема, я думаю—він вигас. Натомість в них з

<sup>1)</sup> „Коли перше щеня—сука родить перше щеня—сучку, а ся перше щеня—самця, то се буде ярчук. Він може подолати не тільки вовка, але й медвідя; може бачити відьом і злих духів та проганяти їх“. Чуб. I с. 53.

<sup>2)</sup> Сборник ист.-фил. харьк. 17 с. 138.

замилуванням розроблений інший мотив, де Юрій виступає вістником-трубачем весни. Вище ми бачили, як старший тип, де анонімний молодець, гонячи отару овець, трубить в три труби, радуєчи весь мир, був заступлений новішими варіантами, де трубачами виступають святі, або святі й Бог. Найбільш календарно-льогічні, чи симетричні, ті варіанти, де трубачами виступають св. Юрій, як вістун весни, св. Петро як вістун літа і св. Дмитро—як вістун зими. Але ці комбінації часто не витримуються й мішаються:

Знати ся, знати, та й котре газда:  
В газди ворота з самого злота,  
В газди подвірє все срібно біле.  
Чи мгла чи вода на двір налягла?  
Ні мгла ні вода—все білі вівці.  
Гой за вівцями три пастушечки,  
Гой ідуть, ідуть, ідуть по трубіці  
несуть.

В святого Дмитра трубочка хитра,  
А в Николая вся роговая,  
Та й у Юрія вся мідяная <sup>1)</sup>.  
Та як затрубив пресвятий Дмитро,  
Земля замерзла, люд засмутився.  
Та як затрубив святий Никола,  
А всі ся гори та й забілили.

Та як затрубив пресвятий Юрій,  
А всі ся гори зазеленіли (Ет. З. 210).  
За овечками три пастерочки,  
Ой ходять, ходять три трубки носять:  
Одному ймячко святий Дмитричко,  
Другому ймячко святий Никола,  
Третьому ймячко святий Юричко.  
Ой як затрубив пресвяти Дмитро,  
Гори-долини засмутилися.  
Ой як затрубив святий Никола,  
Гори-долини забілилися.  
Ой як затрубив пресвятий Юрій,  
Гори-долини звеселилися,  
Ліс ся ввеселив та й садок зацвів.  
Та й садок зацвів, ягідки зродив.

(Гуц. 47).

#### Більш модернізований гуцульський варіант:

Ой з-за гір, з-за гір, з-за полонини  
Та вилинула біла хмаронька,  
Що то не є ми біла хмаронька,  
Є то ми є ботей овечок,  
Ботей овечок молодчикових.  
На-перед овець білий молодець,  
А за вівцями три вівчарики—  
Бо оден вівчар всесвятий Юрій,  
А другий вівчар ба святий Петро,  
А третій вівчар сам святий Гос-

подь.

Та й ідуть собі та й несуть собі  
По сопілоньці по трембітоньці.  
В святого Юра все листовая,  
В святого Петра все цвітовая,  
В Бога святого все золотая.  
А у неділеньку дуже раненько  
Посходилися всі товариші,

Вівці лишили на молодчика,  
На молодчика, на вівчарика,  
Самі ся зняли на небесоньки,  
Службу служили, раду радили,  
Що в котру днину вівці мішати.  
Та Юрій мовить, що суботоньку,  
А Господь рече: „Всесвятий Юре,  
Та святий Юре, не так то буде,  
Бо суботонька послідня днина,  
А в неділеньку все не годиться,  
Будем мішати в першу днину  
У понедільчик понад вечірок.  
Ой із царини все в полонини  
Будем мішати та й трембітати“.  
Так Господь мовить: „Тромбечи,  
Юре,

В свою тромбітку у голосную,  
У голосную, у листовую!“

<sup>1)</sup> Тут зайвий стих: Тай і в Господа щирая злотая.

Пішли голоси по всіх низинах,  
 По буковинах по всіх річинах.  
 Усі низини зазеленіли,  
 Буковини й зашарілися,  
 Та зозулички повилітали,  
 Повилітали, защебетали,  
 І всі ся річки порозмерзали,  
 Всі ся кірнички повиповняли,  
 Пообцвітали все лотадами,  
 Та всі овечки та заблеяли,  
 Всі ся вівчарі ізрадували.  
 Та Господь мовить: „Тромбечи,

Петре,

В свою тромбітку у голосную,  
 У голосную, у цвітовую“.  
 Як затромбітав всесвятий Петро,  
 Пішла голоса по полонинах,  
 По всіх царинах та й по всіх садах,  
 По виноградах, по пасіченьках.  
 Всі полонини у цвіту стали,  
 Та й усі сади, та й виногради,  
 Зродило цвіту по всьому світу.  
 А пчілоньки ся да й ізроїли,  
 Та й на цвіт спали, медок зібрали.  
 Жовтий вощечок, солодок медок.

(Е. З 213, покорочено).

*Ілля Пророк.* Ся імпазантна, в народній уяві, постать не донесла теж майже нічого з своєї біблійної історії, тому не дав я їй місця в старозавітній традиції. В нашій лєґенді се образ вповні анальоґічний з космічними постатями як св. Юрій, Микола, Петро-Павло, і далеко не все в його образі можна вивести з біблійного оповідання, як його відгомони. Образ „колісничі“ Ілліної, в котрій він їздить і гремить по небу, розуміється, можна з деякою правдоподібністю звязати з біблійною історією, як Іллю взято на небо; але вже його ролю громовника не так легко вивести з біблійних оповідань про Іллю. Правда, деякі дослідники добачають в біблійній історії завязки образу Іллі як володаря небесного огня, блискавиці і збіжжа-урожаю,—йому приймає було молитись про дощ і погоду (деякі вавилоністи новішими часами доводили, що се вавилонський образ сонця). Але все се, анальоґії досить далекі, і тому вже Вольтер для пояснення лєґендарного образу Іллі вказував на подібноіменність його з грецьким Геліосом і бачив в нім персоніфікацію сонця. Сей погляд часто повторявся новішими часами. Але й він не годен пояснити ролі громовника, яка правдоподібно зложилась під впливами календаря: характеристичних атмосферичних явищ того часу, коли святкується пам'ять Іллі.

Сталось се очевидно ще на візантійськім ґрунті. В життю Андрія Юродивого, візантійського святиця, уже заперечуються популярні погляди, що „Ілля на хмарах в колісничі гремить і блискає, гонячись за драконом“. Сі погляди очевидно перейшли до нас вже готові разом з християнським календарем, і на нашім ґрунті тільки підпали деяким другорядним змінам <sup>1)</sup>. Свого

<sup>1)</sup> Дуже цінна для свого часу студія Веселовського, Разыскавія VIII. „Илія—Илій (Геліос)?“, написана з приводу праці грецького етноґрафа



часу я вказував, що не тільки день св. Іллі, але й сумежні липневі святця — Кирика, Гавриїла, Анни, Пантелеймона вважаються по різних місцях у нас громовими, „сердитими“, або „тріскучими святими“ <sup>1)</sup> Не тільки Ілля, але також і Гавриїл представляється демоноборцем, що їздить по небу в колісниці, гремить і побиває чортів <sup>2)</sup>. Або, по аналогії з Гавриїлом, сим займається також арх. Михаїл, св. Юрій зміборець, або сам Бог спільно з Іллею і св. Юрієм. Громівництво нерозривно зливається з зміборством і демоноборством, завдяки традиційним представленням демона в образі змія, і таке скомбінованне сих мотивів в образі Іллі, як щойно було вказане, сталося уже на візантійським ґрунті. Ілля громовник і зміборець. Пантелеймон, його сусід по календарю і тому товариш по громівництву, стає в нашій легенді помічником Іллі, приділенням йому Богом <sup>3)</sup>. Сам Ілля, як головний помічник Бога в боротьбі з Сатанайлом, подібно як арх. Михаїл, в наведеній вище гуцульській легенді про початок світу підіймається до значіння Божої іпостаси — „духа божого“ <sup>4)</sup>. Чи було щось таке в дуалістичній космогонії, принесеній до нас, чи з'явилось як проєкція в історію світу тої легенди, яка снувалась наоколо Іллі як демоноборця, — сього не маю змоги рішити.

Ясніші впливи есхатологічної легенди — з котрою ще будем мати до діла. Енох і Ілія, два святці, живими взяті на небо, в апокрифічних апокаліпсах дістають в уділ боротьбу з Антихристом і смерть з його руки при кінці світу. На Гуцульщині єсть оповідання, аналогічне з старосаксонським Геліандом, про те як земля буде горіти від крові Іллі; воно буде наведене далше, тут я тільки одмічую се як оден з тих мотивів, що надали Іллі таку роль великого антагоніста Сатани.

Звісне в румунських переказах скомбінованне Іллі пророка-демоноборця з мотивом великого грішника, убійника батька —

---

Політа „Геліос в народніх віруваннях“, 1882, не заступлена досі чимсь новішим. Пок. автор, признаючи впливи календаря, все таки припускав, що в біблійнім оповіданню лежить безпосередня основа всіх тих космічних поглядів, котрі тепер звязані з Іллею в народніх поглядах.

<sup>1)</sup> Див. т. I с. 192—3. Додам оповідання з Остерцини: Гавриїл дав знати Іллі, що люди працюють на полі в його день; Ілля взяв з собою Гавриїла і Пантелеймона і покарав тих людей громом, вітрами, дощем і градом; хати, худоба, збіжжя на полі — все пропало. Малинка с. 308.

<sup>2)</sup> Чубин. I с. 22.    <sup>3)</sup> Вище с. 434    <sup>4)</sup> с. 391.

матери (диявол брехнею призвів Ілля Пророка, що він убив батька і матір, і потім, переконавшись так розлютивсь на чортів, що трохи всіх і не перебив) <sup>1)</sup> — відоме у нас також, і то ще в більш складній комбінації. Ілля пророк-отцеубійник асоційований у ній іще з Іллею богатирем. Одно таке оповідання було вже згадане вище, його записав Манжура на Катеринославщині:

„Ілля пророк тридцять сім літ жив у батька і матери, та так йому було, що руки і ноги позростались і не можна було встати або піти куди“. Наступає билинне uzдоровлення — Богом і св. Петром. Батько і матір побачивши, як Ілля йде і дуби валить, „кажуть — то наш Ілля пророка йде, та зляку і повмирали, а Ілля пішов у розбійники. І стільки він народу перебив, що й щоту нема“. Нарешті дістав покуту — замкнено його в підземеллі, й закинено ключі в море. „Тепер його моці в Києві — кажуть і порода друга, не така як тепер; лежить — тільки не забалака“ <sup>2)</sup>.

Подібно мішається Ілля пророк — громовик з Іллею богатирем також в білоруських і великоруських оповіданнях <sup>3)</sup>. А запис зроблена на українсько-великоруським пограниччю, в Білогородщині, здається, звязуючи історію uzдоровлення Іллі-богатиря з історією Іллі-пророка, додає ще новий мотив: Ілля товариш „святого Понеділка“:

„Ілля був плохенький, усяк з його сміявся: „Ще й Ілля чоловік? він тума, він не зна, який і день“. Став Богу молитися, став пістикать, у п'ятницю і середу раз у день їв, як сонце зайде. А Господь аягола зослав: „Ілля пророка, хочеш до Господа Бога? Ти знаєш понеділок?“ — „А як же не знаю, ми з ним в однім монастирі сповідалися і причащались, і велів преосвященний не їсти скромного“. Господь його, як він заболів, узав на небеса: „Будь святим і пророком; хто тобі буде молитись, насити святою пищею“. Ілля пророка завідує отце, що хліб родить. Господь ним замишля (посила), і святий Понеділок (разом із Іллею)“ <sup>4)</sup>.

Завідування поживою і хлібом, хоч має деякі аналогії в біблійнім оповіданню і звязується з ним (як вище, с. 554), розвинулось безсумнівно теж під впливами календарними.

Бачили ми Іллю з житяною пугою, що проходить полями і робить урожай <sup>5)</sup>. Він патрон жнив, йому на бороду зіставля-

<sup>1)</sup> Про сі оповідання Веселовский Разысканія VII с. 264 і 326.

<sup>2)</sup> Оpubліковано у Сумцова, Очерки апокриф. с. 125.

<sup>3)</sup> Кілька прикладів тому зібрано у Мілера, Очерки I. 375—7, також у Лободи, Бѣлор. нар. поезія, Э. О. XXV с. 22.

<sup>4)</sup> Этн. Об. XXVII (1895) с. 126 (покорочую се доволі нескладне оповідання).

<sup>5)</sup> В т. I с. 194.

ються незжаті останки на полі <sup>1)</sup>. Спільно з Петром і Павлом вони орють і сіють на озимину:

Святий Петро за плугом ходив,  
Святий Павло волоньки водив,  
А сам Господь пшеничку сів,  
А святий Ільо заволочає,  
Свята Пречиста їстоньки носить.

(Е. З. 124).

А де ти була святая Ілля?  
— Ой була бо я в полю за сторожа,  
Ой стерегла я жита, пшениці,  
Жита, пшениці, всякої пашниці,  
Щоб з коріннячка <sup>2)</sup> не виломило,  
Щоб з колосочка не видзобало,  
Щоб колінчика не виломило.

(Чуб. III. 454).

Що у пана... да на його дворі (2)  
Горіли огні (2) все восковії,  
Стояли столи все тисовії,  
А за тими столами усі святії.  
„Розщитаймося, розлічімося!“  
Розщиталися, розлічилися —  
Аж тільки нема святого Іллі.  
Думати-гадати—кого післати?  
„Пошлемо посла святого Петра“.  
Петро на коня—аж іде Ілля.  
„Ой Ілля, Ілля, де се ти бував?  
„А в пана... по полю ходив,  
По полю ходив, житом зародив“.  
Да вроди, Боже, жито-пшеницю,  
Жито-пшеницю, всяку пашницю <sup>3)</sup>.

Повніший варіант з Київщини (Канівський пов.):

А до пана господаря сам Бог завітав,  
Сам Бог завітав зо всіма святими.  
Ой сів Господь Бог у кінець стола,  
А його святії поза стілечком.  
Ой пив Господь-Бог зелене вино,  
А його святії кудряве (!) пиво.  
Закушує Господь білої проскури,  
А його святії пироги мнякії.  
Ой встаньте, святці, підведітеся,  
Підведітеся й облічітеся.  
Ой встали святці да й підвелися,  
Да й підвелися й облічилися,  
Чи всі чи не всі святії святці?  
Ох нема святця святого Іллі.  
Стали читати, в книгах шукати,  
Якого святця по Іллю послати,  
По Іллю послати, Іллі шукати.  
„Пошлімо святця святого Петра!“

Ой тільки Петро за ворітечка,  
Аж іде Ілля—заросившись,  
Заросившись, замочившись,  
„А де ж ти була святая Ілля?“  
„Була ж бо я в пан[а] господаря,  
В пан[а] господаря на його ниві,  
Зарожала йому два лани жита (2),  
Третій пшениці [2] на паляниці,  
Четвертий гречки на пирожечки, —  
Ой щоб нажинав снопки густенькі,  
Ой щоб поставляв кіпки частенькі <sup>4)</sup>,  
Ой щоб накладав стоги високі,  
Стоги високі, скирти широкі,  
Ой щоб він дождав жито корити,  
Жито корити—синів женити,  
Дочок давати—на весілле звати,  
(Е. З. 170).

В зв'язку з сим Ілля закінчує літній господарський і фізичний сезон взагалі: „Як прийде Ілля, наробить гнилля“ — від Іллі пророка починається дощова погода, копи починають гнити. Від Іллі вода стає холодна, не можна купатись, „гріх“. „Як Ілля натуре в воду, не можна купатись“.

<sup>1)</sup> В т. I с. 193.      <sup>2)</sup> Друк: і коріюшка.

<sup>3)</sup> Чернігівщина, Е. З. 171.

<sup>4)</sup> В ориг. „густенькі кіпки“ й „частенькі сніпки“.

**Легенди привязані до України.** Розділ сей уміщую більше для систематики, бо матеріал, який сюди належить, в великій більшості розлився вже між иншими темами усної і книжної словесности. Він і не був досі студійований з сього становища, хоча без сумніву се інтересне завдання: висвітлити як з загального легендарного запасу різні мотиви спеціально звязувалися з ріжними місцевими подіями і спогадами, спліталися з казковими мотивами, раніш одомашненими, і т. д. Я власне для сього хочу згромадити тут кілька тем, щоб звернути увагу на сю групу як предмет будучого, пожаданого досліду. Декотрі з них мають характер більш героїчний (те що звуть з-німецька „загою“), инші казковий, треті легендарно-моралістичний; здебільшого вбрані вони в форму прозову, часом пісенну, і повязані ріжними переходовими мотивами, які обєднують їх в одну групу легенд.

*Море під Київом.* І. Трусевич так переповідає сю легенду в своїй збірці київських переказів (виданій ним двічі, в 1866 і 1870, по російськи і польськи):

Ви мабуть знаєте з писаного, що місце де тепер пливе Дніпро і вся Полтавська губернія — все се було вкрите морем. З далеких країв приїздили купці кораблями до Києва. Продавали різні дорогі товари і за те платили київському князеві десятину. З сих десятин збудовано церкву, що на память того потім дістала й назву „Десятинної“. Коли св. Андрій прийшов до Києва і застромив хрест на горі, де тепер стоїть Андріївська церква, то все море сплило на низ. Одначе частина його зісталась і сховалась під Андріївскою горою. Коли потім збудували тут церкву, то під престолом відкрилось джерело. Тепер що року дають з скарбу богато тисяч рублів — купувати кляччя і смолу, і ним затримують воду, що тече відти. Кожне найменше зрушення збільшає натиск води відти. От чому в Андріївській церкві нема дзвонів: при першій ударенню вода залила б не тільки Київ, а й усю Полтавську, Київську і Чернигівську губернію. В а р.: „Нехай би тільки поставили дзвіницю та задзвонили — от наприклад як дзвониться на „Христос Воскресе“, то скрита вода залляла б не тільки сам Київ, але й усю Полтавську губернію, — бо від першого зрушення уся б гора трісла) <sup>1)</sup>.

*Дніпро і Десна.* З ріжних варіантів наведу попереду отсей, з Черкащини, сухіший:

Як ще ріка ні котра не протікала, так Десна була старша за Дніпро. Стали вони спорити: „Котре прудче з нас побіжить, то те буде старше“. Так Десна зараз же як заспорила, порізала де низькі місця <sup>2)</sup> — щоб й

<sup>1)</sup> Трусевичъ, Народныя легенды про Кіевъ и его окрестности— Кіевлянинъ, 1866 № 4, Kwiaty i owocu, wydał I. Trusiewicz, 1870, ст. 234.

<sup>2)</sup> В ориг. „міста“ так і низче.

лекше було. А Дніпро іще в батька пішов благословитися — а в їх батько море мабуть. Так він порізавсь горами, бескетями, поламався скрізь. Десна бачить, що не випередить Дніпра — що Дніпро горами порізавсь,— так вона стала рвати каміння і гатить Дніпро, щоб самій раніше прорізатися. (А тоді каміння ще не закладте було,— тільки вже не знаю, коли його Матір Божа заклала) <sup>1)</sup>. І вона у 12 місцях гатила його, і поробилось там 12 порогів, а по середині 4 рази перегачувала. Ненаситецький зветься — там камінь поріс, у 4 рази тут каміння лежить, і у четверо проти тих, й той у 12 раз дужче кидає проти тих. (Потім ідуть назви й описання 12 порогів. Матеріяли Кравченка II с. 211).

Запис зроблена Я. П. Новицьким в 1880-х рр. від дев'ятого десятилітнього діда <sup>2)</sup> дає більш кольоритне оповідання:

Дніпро і Десна це брат і сестра, були колись люди. Як вирости вони, батько й мати поблагословили їх в дорогу. Змовились вони вийти ранком і лежали спати. Десна любила спати і проспала ранок. А Дніпро проснувся на зорі, порозвертав гори, порозчищав гирла і зарів (заревів) степами. Десна проснулася, аж брата нема. Вона пустила ворона вперед і побігла слідком. Летить ворон і як тільки нагоне Дніпра, всякий раз і крекне. Що поверне Десна до Дніпрового гирла, то він в бік — і подався далі. Богато разів Десна підвертала до Дніпра, багато раз повертав він в бік (того він такий кручений!). На ворона напав рябець і давай битися, чи довго бились чи ні, Дніпро добіг до моря. Як почула Десна від ворона, що Дніпр далеко,— прихилилась до брата і злилась з його гирлами. Тепер вона тече лівою стороною, а Дніпро правую; де єсть острови і скелі серед річки, там розходиться Дніпро з Десною. Як ясний день, то видно, де Дніпро, а де Десна: в Дніпрі синя вода, а в Десні мов жовта; Десна тече тихо, Дніпро прудко. Про Дніпра і Десну єсть пісня:

Десна Дніпру рідна сестра,  
Десна Дніпра спережила,  
Гори, кряжі становила,

Дніпра брата не спинила.  
Ще й ворона посишала,  
А в Києві в Дніпр упала...

(По сім наступає, механічно прилучена, звісна вже нам скарга Дніпра Лиманові, вище с. 163).

Мотив спору за першенство розвиває отсей варіант, теж катеринославський (з Нових Кайдаків):

Дніпро — брат, Десна — сестра, обое діти Лимана. Зостарівсь Лиман і осліп. У Дніпра руки були в шерсті, у Десни ні. Вона наділа рукавички вовняні й пішла прохати у батька благословенія. Лиман лапнув за руки — вони в шерсті, і поблагословив. Десна тоді пішла вперед, і давай становить високі гори та скелі, щоб не було брату проходу. Прийшов до Лиману Дніпро — „благословіть, каже, тату!“ — „Я ж тебе, синку, благословив!“ — „Ні, каже, я не приходив: то вас обманила сестра!“ Поблагословив Лиман і каже: „Ну доганяй же сестру!“ Дніпро порозвертав гори, скелі, догнав сестру й пішов з нею поруч: він по праву, вона по ліву сторону. Ото що

<sup>1)</sup> „Камінь ріс до того, поки Христос жив на землі, а як він умер, то й каміння перестало рости“. Записано на Катеринославщині.

<sup>2)</sup> Народня память о Запорож'ї, 1911, ст. 5.

пороги, забори, то все ставила сестра, а Дніпро порозвертав і як зарів — ревітиме поки світ сонця. Дніпро по правді робе: прочищає глиб, дає дорогу суднам, а Десна ні, вона ставить коси і засовує річку піском. У Дніпра беріг бистрий, а у Десни; у Десни більше риби і одмітів (тиховодів). Там же с. 6.

Притягнений сюди біблійний мотив спору за старшинство зв'язаний з історією Якова й Ісава, недавно був обслідуваний Фрезером. Зібравши аналогії про сіммуляцію породи від якоїсь товарини (кози в тім числі), практиковану у різних народів при адаптації і наданню прав примогенітури (первородства), він поставив висновок, що біблійне оповідання се притемнений спомин про старий обряд передачі примогенітури молодшому синові за життя старшого; значіння його забулось і епізод переказано як одну з хитрощів Якова <sup>1)</sup>. В такому біблійнім толкуванні сей мотив притягнуто і до нашої легенди.

Інший варіант повніше розвиває мотив перегонів притягнений легендою:

Дніпро і Десна, брат і сестра, пустившись в путь (в перегони) післали наперед — Дніпро богатирського коня, а Десна сизокрилого орла, аби показували дорогу до моря. Кінь з орлом умовились: хто перший напеться води з морської криниці, той буде старший і відсталому утне крила (коли се буде орел) або ноги зломить (коневі). Післаний Дніпром кінь летів не спиняючись ні на кряжах ні на горах і перший добувся до моря. За ним біг Дніпро і влившись в море, широко розсунув береги і заревів у порогах. Орла ж у дорозі спокусило гніздо рябця і він ухопив пташа; рябець став його доганяти, нагнав коло Київа і став з ним битись, Орел крикнув, а Десна, що йшла за ним, подумала, що випережає брата і з розгону вилася до нього. Орел же, прилетівши над море, став просити коня, щоб не рубав йому крил. Кінь згодився з ним, щоб орел був йому меншим братом <sup>2)</sup>.

Новокайдацький оповідач навів з сього приводу пісню, що „про Десну та Дніпро співають“ — з очевидно порушеним початком:

Закладався сизокрилий орел з гнідим конем:

Ой ти коню, рідний брате,  
Ссть у полі криниченька,  
Там холодна водиченька—  
Ой хто вперед долетить,  
Ой хто вперед добіжить,  
Той тому віжок утне.  
Орел каже, що вилетю,  
А кінь каже, що вибіжу.  
Орел летить над лугами,  
А кінь біжить все кряжами.

Орел летить дібровою,  
А кінь біжить дорогою.  
Орел летить—перо звенить,  
А кінь біжить—трава шумить,  
Орел летить—проморився,  
А кінь добіг та й напився—  
Тай напився, покотився <sup>3)</sup>.  
Зажурився сизокрилий орел,  
Та до коня налітає,

<sup>1)</sup> Folk-lore in the Old Testament II с. 39 дд.    <sup>2)</sup> Нар. память с. 7.

<sup>3)</sup> „Спочивать ліг, покачався“, поясненне співця.

Братом його називає:

Ой ти коню, рідний брате,

Горе ж, брате, без крилечок.

А як тобі без ніжечок!

Даруй мене крилоньками,

Щоб не ходить ніжечками.

„Ну, каже кінь, коли не справився, оставайся моїм меншим братом“ — переказав кінець співець.

Дві теми — перегони рік і перегони коня з орлом сплетені разом.

*Богатирі*—коло Лоханського порогу на Дніпрі, два великі гранітові блоки, оден в воді, другий—на лівому березі, на землі, про них в 1870-х рр. записано переказ:

Колись, дуже в давню старину зійшлися два богатирі: один став по той (лівий) бік Дніпра, а другий по цей, зійшлися та й кричать один другому через Дніпро. Цей каже: „Уступи мені місце, я поселюсь з своїм народом“, а той каже: „Ні, я заселю цей край, геть ти відцїля!“ Тоді богатир з правого берега й каже: „Коли так, то давай лучче помірємось силами: хто кого пересиле, того й земля буде“. — „Давай“, каже богатир з лівої сторони. Взяли вони, продколушували з скель каміння однакової ваги, поставали на горі понад Дніпром—той з того боку, а цей з цього, і давай шпурлять. З лівого боку як кинув богатир камінь, він і впав біля цього берега, в воді, недалеко від Стрільчої скелі. Тоді з правого боку богатир як шпурнув свій камінь, він і опинився на тім боці, на сухому березі. Тоді богатир з лівого боку й гука: „Ну коли так, так я піду дальше, а ти заселюй землю“. І пішов богатир дальше, а сей заселив народ свій і по цім і по тім боці. На тім камені, що з лівого боку і досі зістається слід як раз в тім місці, де богатир брався руками: так руки й знать—і пальці і долоні. (Драг. Пред. 230, короткий варіант у Кравченка II с. 212).

Було б дуже привабно представити собі сей переказ, як народню пам'ять про колишні рухи орд зі Сходу на Україну. Але перемога зістається за богатирем правобічним, тому що лівобічний камінь лежить на березі—значить сильніше був кинений. Се не відповідає фактам колонізаційного процесу, а подиктовано тільки сим конкретним поміченням над скелями. По характеру своему переказ належить до того ціклого оповідань про колишніх велетів, котрих взірці ми бачили вище (с. 457). Вони звичайно підтримуються отакими ніби то фактичними поміченнями слідів колишніх великорослих чи над міру сильних людей.

*Кам'яні баби*—з оповідань про них подам отсі перекази записані Я. П. Новицьким:

Кам'яні баби то люде колись були, їх звали великдонами, а інші велетнями. [Бог їх сотворив ще перед сонцем, вони жили в потемках, мали кам'яні корита, доїли до них

молоко корів і з того жили]. Як послав Господь сонце, стали великдони виходити на могили, стали плювати на нього (вар.: инчі люде радовались, а инчі не злюбили сонця, почали насипать високі могили, тоб то до неба, почали з тих могил плювати на праведне сонце). Господь розгнівався й прокляв їх. З того часу вони зменшались і покамяніли (вар.: де стояли, так і скамяніли).

Трапилось чоловікові їхати верхи поуз тих могил, і захопив його дощ. Виїхав на могилу, скинув з коня сідло, половиною його накрив бабу, а сам під другу сховався. Дивиться, з сусідньої могили йде баба. Підійшла та й говорить сусідці: „У тебе, сестро, і гості єсть?“ Тоді обидві почали розпитувати чоловіка, як і що робиться на світі: „Чиносять на різдвяні свята вечерю? Чи ходять у гості кум до кума, кума до куми, брат до брата, сестра до сестри? чи співають півні?“ Все так, відповів чоловік. Тоді баба, що прийшла, задумалась і каже: „Довго, довго ще нам прийдеться стояти, сестро!“ Сказала та й пішла до своєї могили <sup>1)</sup>.

З позначками кінця світу, що тут виступають, стрічались ми вже вище (с. 431—3), і ще стрінемося.

#### *Ап. Андрій на Лисій горі (коло Хортиці).*

I. Лису гору далеко видно і з степу і з плавень. Веселе місце! Глянеш відтіля — як на долові все: і Дніпро, і плавні, і слободи. На цій горі скрізь пісчані кучугури, та ями, мов кріпость яка! В однім місці єсть криниця — то кажуть старі люди, викопав якийсь пустельник Андрій Первозванний. В старі годи тут були пущі великі, і він собі молився.

II. Давно діло було. Їхав в Київ св. Андрій Первозванний Дніпром. Їхав він один як палець. Їхав та й пристав каючком до Лисої гори. Зійшов на гору, глянув — коли кругом ліс, степ та могили, і ні єдиної душі. Гарно, каже, тут, та жалко, що людей нема. І став молитися. Захотілось йому пити, а від Дніпра одійшов далеченько. Спустився з кучугур у ліс, копнув під деревом, і полилась вода. Обіклав він ту криницю камінцями і сказав: „Буде колись з неї пити мир хрещений“. Пішов тоді до каючка, сів і помахав веслом на пороги.

Над цією криницею тепер стоїть зруб, і святять воду на весняного Григорія. Вода в криниці дуже цілюща і найбільш помага від очей <sup>2)</sup>.

Сей культ „весняного Григорія“, себ-то Георгія, як поясняє автор, нагадує назву „острова св. Георгія“, як Порфірородний зве Хортицю.

*Змієві вали* — так звуться старі лінії валів, що проходять наоколо Києва по боках Дніпра, в більшому і меншому віддаленню, а легенда, широко розповсюджена в сих місцях, пояснює,

<sup>1)</sup> Сь береговъ Днѣпра, 1905, с. 2'. Народная память о Запорожѣ, 1911, с. 11 і 15.

<sup>2)</sup> Я. П. Новицького, Народная память о Запорожѣ с. 26—7.



що сі вали викинув змій, запряжений в плуг святим Козьмою і Дамяном <sup>1)</sup>. Казка про Сучича, записана Марцінковским-Новосельским, оповідає се в такій формі:

Сучич з братами, тікаючи від змій, сховалися до кузні Кузьми-Дамяна. Як тільки в'їхали до кузні, Кузьма-Дамян казав своїм челядникам замкнути всі 12 залізних дверей. Тільки що позамикали двері, аж тут прилітає Змія й кричить: „Ей Кузьмо-Дамян, віддай мені Сучича! бо як не віддаш, то кузню тобі спалю і тебе самого з'їм“. — „Добре, відповідає на те Кузьма-Дамян,— пролижи язиком ті дванадцяті двері, то посажу тобі всіх трьох на язик“. Лиже Змія двері, а Кузьма-Дамян тим часом кuje плуг з своїми 12 челядниками, вложивши в огонь залізні кліщі. Змія пролизала вже останні двері й висадила язик. А Кузьма-Дамян хап її за язик розпаленими кліщами. Ричить Змія, а її молотом гріють по голові, аж злягодвіла. Тоді запрягли її до плуга, а плуг той важив дванадцять пудів. Кузьма-Дамян водить Змію за язик, а Сучич керує плугом. Хотіли обороти нею світ навколо. До котрої тільки ріки прийдуть, Змія її випе як яку калюжу, а з під плуга одвалиться скиба як вал висока. І йдуть далі, аж прийшли до моря; як дорвалася Змія до моря, як зачала пити воду — пила, пила, аж луснула, і з неї порозлізалися по світі різні паскудства: гади, зарази, поморки. Коли б була не луснула, були б наоколо світа оборали. Скиба та й до сього дня єсть, і зветься Змієвим валом. А Стугна ріка до сього дня сочить, висохла, по широких пісках, від того часу як її випила була Змія. Тому то її й назвали Стугною, що Змія пючи з неї воду стогнала з великого умучення <sup>2)</sup>.

*Змій Перун.* Київська літопись оповідає, що ідол Перуна, викинений до Дніпра, Володимир велів пропильнувати аж до Порогів, щоб не пристав де до берега, а низче Порогів вітер викинув його „на р'нь“ „и отътолѣ прослу Перуня Р'нь, якоже и до сего д'не словеть“. В „Синописі“ останні слова переказані з малою, але не безінтересною зміною: вітер викинув Перуна „подъ єдину гору велику, яже и донинѣ Перунъ гора нарицается“. Я. П. Новицький, обслідуючи се місце, прийшов до висновку, що ся звістка мусить належати до нинішнього острова П'єрунового, або П'єруна, як його вимовляють місцеві люде, бо він в давніших часах був більш безпосереднє зв'язаний з берегом. Афанасьєв-Чужбинський в своїх „Поѣздкахъ“ зве його „Змієвою скалою“, маючи на увазі, очевидно, зв'язані з сим островом перекази про змія. Близче вони зв'язуються з печерою, що відкривається в споді сього острова, чи скелі, з західньої сторони,

<sup>1)</sup> Про сі вали і зв'язані з ними перекази В. Антоновича Змієви вали вь предѣлахъ Кіевской земли. Кіевск. Старина 1884, III. Ляскоронскій, Історія Переяслав. земли с. 159 дд. Бѣлецкій-Носенко, „Змієвий валь вь Черниговской губ.“, К. Стар. 1898, III, й ин..

<sup>2)</sup> Nowosielski, Lud Ukrainski I с. 268.

при низькім рівені води в Дніпрі. З оповідань про неї, записаних Я. П. Новицьким в 1880—1890-х рр., виймаю кілька варіантів:

Після Христового рожденія в шкалубинах (печерах) жили змії з трьома головами, вони літали по світу, їли людей і всяку звіряку. Довго вони жили на світі і може б ще жили, так звозували їх богатирі — велені. Страшений, кажуть, народ був. Колись вознесенський чоловік копав колодязь і на дев'ятому сажени найшов такий зуб, що насилу підняв. Жовтий він жовтий, та міцний як камінь. Поніс у волость показати, а старі люди й обізувались: „Це зуб веленя“. Після богатирів ще жили змії, тіко вже з однією головою. У нас, кажуть, жило три зміянки: один на острові Хортицькому, другий на порозі Гадючому, а третій на острові Перуні, що низче порога Будила. Печери їх і тепер єсть. Ці зміянки похожі були на великих гадюк, тіко уміли літати. Крила у їх були, кажуть, як у кажана, і покриті лускою; хвіст довгий, а на кінці мов стрілка з зазубнями. Як понаходили сюди Запорожці, як почали воювати Турків, вони з ляку і порозлітались к бісовій матері. Після зміїв плодились тут полози; це уже гад недавній, бо й наші батьки бачили.

„В Гадючій балці водились полози, а низче порога Гадючого на острівку була, та і тепер єсть, скота (печера), де жив змії з трьома головами. Його всі боялись; оце як летить, то так весь світ і засяє! Це було давно. Зміїв, кажуть, водилось тут три: один на Перуні (острові), другий на Гадючому порозі, третій на острові Хортиці. На Хортиці, як раз в Висчій Голові, єсть і тепер глибока скота: ми її так Змієвою і зовемо<sup>1)</sup>“.

Скільки в пам'ятку, острів зветься Перуном. На йому висока скеля, а в ній від Дніпрового ходу скота. До Христового рожденія, кажуть, жив там змії, він гарбав під себе жінок та дівок, а мужей пожирав. Як Христос народився, змія прокляв; а потім звозував його якийсь богатир. У змія, кажуть, три голови і крила. Він як летить, освіщає весь<sup>1)</sup> світ, а огонь так і палає.

Колись, кажуть, змії був на небі, і літав по всьому світу, його всі боялись, а інші і кланялись йому. Як узнав Бог, що йому поклоняються, і пооднімав крильця; він упав з неба в Дніпро й поплив. Ідолопоклонці бігли берегом і кричали: „Пéруне, Пéруне, припливи до берега!“ Приплив від до берега і показалаь йому глибока нора. Він туди й пропав. Від того часу прозвано й острів Пéруновим.

Кажуть, що Пéрунового острівка тут не було, а приплив на йому змії відкільсь з гори (Дніпра). Як плів він, тоді б то, кажуть, одним боком бігли ідолопоклонці і викликали на берег, а другим вийшли на зустріч православні і почали молебствовать і заклинали. Де стояли наші з корогами, туди він підплив і став. Змієва нора збоку — од Дніпра; вона, кажуть, була дуже глибока, та після того як змії агинув, скеля зійшлася щільно і нори нема.

Нижче трохи Орлового (острова) — острівок Перун. Про цей острів ось що чув я від старих людей. Якийсь бог Пéрун плів Дніпром і його

<sup>1)</sup> Народная память о Запорожьѣ, с. 13, 16.

хвилю викинуло на острів; тут його закопано, а потім одкопано. На йому було золота 3 пуди, а сам зроблений з дерева. Від того і острів став П'єрун. На П'єруні від Дніпра єсть нора: колись жив там змія і йому носили людей. Нору звали Змієвою<sup>1)</sup>.

Сей останній варіант стоїть під очевидними впливами літописного повідання, правдоподібно новими, і в нім оповідання про Перуна виразно відрізняється від переказа про Змія. В інших варіантах образ Перуна зливається з образом Змія, се одна істота, і се очевидно—старша редакція. Паралельний переказ новгородський—див. вище с. 297—8.

*Перепят і Перепятиха*—дві грандіозні могили на верхах р. Рути, допливу Роси, в б. Васильківським повіті носять се ім'я задокументоване оповіданням Київської літописи про рішучу битву Ізяслава з Юрієм в 1151 р.: „Поидоша мимо Василевь, черезъ Стугну и не проходяче валу ту и стаща на ночь; і постиже их (Юрій) у Перепетовыхъ хотя бити ся с ними“. Перекази, записані Чубинським, для пояснення сих назв використовують мотив про мужа вбитого жінкою через помилку:

Був князь Перепят і пішов на війну. Пішов да й три годи до дому не вертався. Княгиня ждала-ждала, нема князя, от вона зібрала військо й пішла шукать. Пішла вона коли стрічає свого чоловіка. (Вар.: княгиня чекає чоловіка, аж приходить вість, що надходить якийсь князь з військом; княгиня зібрала військо й пішла йому навперейми). Не зазнала його, бо на йому одежа вже обпала за три годи, і він змінився. Княгиня стала воювати і вбила його (Вар.: ставши верстви за три від того табору, що надійшов, княгиня не пізнала серед війська свого чоловіка, стрілила з лука і вбила його). Після роздивившись, пізнала що то її чоловік; взяла та й сама себе убила. Так ото князя поховали в одній могилі і назвали „Перепят“, а княгиню в другій і назвали „Перепятиха“<sup>2)</sup>.

Пок. Чубинський, публікуючи ці перекази, висловив здогад, що вони походять з початків велико-княжої доби. Вони можуть бути і пізніші — і старші від сих часів. Могила походила з так званої скитської доби. Переказ, можливо, походження теж передне-азійського, іранського,—незалежно від часу реального походження могили.

*Бонякове замчише* (коло с. Деревич, в Звягельщині) — перекази з серії пам'яток по Шолудивому Буняку, звісних в різних кінцях Західньої України (Волини і Галичини): різних валів, городищ, могил, так чи инакше зв'язаних з легендами про нього (про них т. I 297):

<sup>1)</sup> Сь береговъ Дѣйпра с. 75—6.

<sup>2)</sup> Записки Юго-запад. Отдѣла Рус. Геогр. Общ. I с. 298.

Колись давно-давно сидів у тому городищі якийсь лицар, звався він Шолудивий Буняка. І був той лицар не аби-який: мало того, що страшенно великий, ще у його печінки й легке були на версі, отак от і стреміли за плечима. Найстрашніший же був він от через що: їв людей! Оце, кажуть, звелить було, щоб йому привели що-найкращого хлопця, та візьме та й з'їсть. І так кожного: що приведуть, то й зїтне, то й зїтне! Але ж таки й йому добра причина сталася. Прийшла черга їти в замчище, то б то на вбій, якомусь хлопцеві, а в того хлопця була тільки мати, батько недавно вмер. Плакала та жінка, плакала, а далі щось то їй прийшло на думку: перестала побиватися, розважилася і просить тільки людей тих, що мали вести хлопця до Буняка, щоб зачекали годиночку, поки вона щось зготує синові на останню дорогу. А вона пішла, націркала в себе з грудей покорму, замісила з того покорму тіста, спекла періжків та даючи їх своєму хлопцеві й каже: „На ж, сину, тобі оці періжки та ось що з ними зроби: як прийдеш до Буняка, то конешне підведи його, щоб він хоч одного періжка з'їв, — оцим ти маєш визволитися; бо як Буняка наїсться моїх періжків, то вже тебе не займе, для того що вважатиме тебе за брата“ — тоб то через її покорм.

Ну той хлопець так і зробив: як прийшов у замчище, то умисне й став так їсти материні періжки, щоб Буняка побачив. Той побачив та й питається: „Що се ти їси?“ — „Це мені мати дала, виражаючи в останню дорогу“. — „А дай лиш покоштувати, що там воно таке“. Хлопець оддав йому періжки, а він і поїв їх. Як же наївся Буняка тих періжків, зараз і почув яка в їх заправа була. „Ну, каже, хлопче, дякуй своїй матері, що так мудро вхитрувалася: тепер ти еси визволений від смерти, не можу бо я тобі того лиха заподіяти, через те що стався мені братом“.

От той хлопець по тій розмові хотів мерщій додому бігти, а потім роздумався. „Останусь лиш я на який час тут іще, я тепер безпечний, Буняка мене не з'їсть, а тим часом заподію нашому ворогові, щоб він не тільки мене, але й нікого більше не міг безвременно на той світ зганяти“. Вночі Буняка заснув, а той хлопець мерщій до його в хату, підступився нищечком до ліжка, та черк пожею — і відтяв Буяні печінки. Як, відтяв, Буняка зараз і пропав! (Драгом., Пред. 224).

Аналіз переведений над сим оповіданням виявив близьку подібність з монгольським оповіданням буддійського, себто індійського походження—збірника Шідді-Кур. <sup>1)</sup> Правдоподібно воно зайшло до нас з середньої Азії. Інші оповідання зв'язані у нас з іменем Буняка й його пам'ятками походять з різних джерел. Переказ зв'язаний з Буняковими валами коло Завалова, під Галичем, переповіджений свого часу Галятівським, в його книзі „Небо Новое“, розповідає, що ті вали насипав „Роман воевода руский“, обложений Буняком: у сні з'явився йому св. Миколай, обіцяв йому побіду і наказав збудувати за ту побіду одну церкву Богородиці, а другу його імени—св. Миколая. Пізніша запись додає до того толкування назви урочища Погоні, де потім стояв

<sup>1)</sup> Шолудивий Буняка, Розвідки т. II с. 146.

монастир: Буняка самого стято в битві, відтята голова стала тікати, так що її ледве догнали в полі, за Тисьменицею, і се місце назвалося „Погоня“.

*Батий.* Вище, при легенді про Михайлика, <sup>1)</sup> було зазначено, що в деяких варіантах вона сплітається з легендою про Батія—про те властиво, як то Лавра зісталась цілою при руйні заданій ним Києву. В формі відокремленій і самостійній легенда про „Батія“ була опублікована недавно, з записи зробленої на дніпровськім пароплаві; наводжу се досить багаторічне оповідання з деякими скороченнями і поправленням російських виразів—бо оповідання, очевидно, вже однаково „постилізоване“:

Давно колись, як ще монастирі багато кріпаків <sup>2)</sup> мали, Лаврія мала стільки крестян, що не знала, що з ними робити. Ченці лаврські придумали церкви будувати. От і почали Софію будувати, а далі — Десятинну. От збудували Десятинну, ченці розвели робочих по всяких роботах: одних у двори лаврські, других в поле погнали. От між тими був оден такий чоловік, поштений вже на літа, звався він Батієм. Його вже бач і братія не так приневолювали до роботи як от других, так що йому й одпочити можна було, як водиться, після обіду. От на другий чи вже третій день пора б уже вставати Батієві після обіднього одпочинку, а він ще спить. Прикащик до нього, коли дивиться: над ним стоїть якась тінь; він глянув угору, а там орел широким листом простягся і нерухомо ширяє над Батієвою головою. Прикащик думав, що воно так собі та й збудав Батія до роботи. Коли ж ні — і в друге і в третє прилетить орел та й висить наче на шнурочку над Батієм — ото щоб тінь робити як Батій спочиває. Прикащик почав розказувати людям, вони й собі давай запримічати, і всякий день бачили того орла. Гумен зібрав братію і почали радитись, що його робити. От оден чернець такий лаврський почав казати: „Я вчитав у книжках, що воно значить: от той Батій богатыр-лицар, йому треба вольну дати, бо він колись і нас победив і монастир зруйнує“. — „Коли вольну, так вольну“. Покликали його та й кажуть, що „ми, мов, пускаємо тебе, чоловіче божий, на всі чотири, йди собі куди хоч“. А Батій — звісно вже чоловік у літах, не хотів тинятися по світу, і каже: „Я ж вам робив стільки то за-молоду і держали мене, а на старість проганяєте. Куди ж тепереньки піду? Сили вже не стає, і хліба собі не зможу заробити“. А ченці пробі: „Йди, та йди!“ Коли ж той старий чернець, що вчитав про Батія в книгах, і каже гуменові: „що, так, мов, пан-отче, не можна його одпускати, треба з нього квяток взяти, щоб він нас не посмів рабувати“. От вони до нього, а він каже: „Я не вмію писати, який ж вам квяток дам?“ От вони й кажуть йому: „Коли ти не вмієш писати, вмочи руку в золоте чорнило та й прикладеш до бомаги, щоб нам хоч твоя при знака зосталася“. Принесли йому золоту чорнильницю з золотим чорнилом, він вмочив руку й приклав до бомаги. Ченці дали йому кусок хліба, гривню грошей та й вирядили від себе.

<sup>1)</sup> С. 261—3.

<sup>2)</sup> В ориг.: крестян.

Прийшов собі Батій в инше царство, в бусурманське господарство. Незабаром якийсь цар та на того царя бусурмана пішов війною. Бусурман злякався, не знає, що його робити; далі об'являє по всьому царству, усьому бусурманству, що хто завоює того неприятеля, за того мою царську дочку оддам, ще й півцарства замість приданого". Батій побив того царя, що йшов на бусурмана; цар дав йому на чім умовлявся: дочку свою й півцарства, от вже Батій став царем. Згадав він, що колись його манахи пратісняли, як ще він кріпаком був та церкви будував. От він пішов до царя, свого вже тестя, та й каже: „Позвольте мені військо зібрати, на городи християнські йти,—хочу я Київ з церквами золотоголавими звоювати". Цар йому дозволив, він і пішов. Зразу ж таки звелів Софію зруйнувати, а далі Десятинну — „Руїнуйте, каже, хлопці, щоб і сліду не було". А Михайловського звелів не чіпати, що там ченці були добрі й гарно жили з своїми кріпаками. От вже палив — палив, а далі скомандував: „У Лаврію!" А манахи, хоч деякі й поховались у печерах, — і пізнали його! Та взяли зібрали всю святиню й вийшли до нього з хрестми й корогами. Поперед усіх йшов гугмен та на височенній палиці держав той квиток, що Батій колись дав ченцям. Батій хоча вже був бусурманом, а вже од свого не міг відікатися: як побачив той квиток, та навтікача. Прибіг до Дніпра, сів у човна і посеред Дніпра луснув.

З того часу свята Лаврія — кажуть люди — так запустіла, що в ній під престолом вовчиця дітей виводила <sup>1)</sup>.

*Св. Софія* <sup>2)</sup>. Початок сеї колядки я навів вище, на с. 444, і вказав, що в ній зв'язано відгомони двох тем: творення світу (стих 1—3) й історії хрестного дерева (ст. 4—6). В дальшому вона сполучає знову кілька тем: будову церкви (в данім разі індивідуалізовану, в формі будови св. Софії київської спеціально) (ст. 7—24), з звичайним заздоровним закінченням на честь господаря (с. 25—9), і до того прилучену облогу якоїсь української церкви польським військом (ст. 30—43), — пок. Франко влучно вказав на оповідання Тературґіми про чудесне визволення від польського приступу Печерського монастиря в 1630 р., — та ще до того причіплене величання господаря дому як „полковника" того польського війська, що мовляв остерігав вояків, аби не стріляли на церкву — і за те його одного Господь спас з цілого війська. Колядка ся — з звичайним приспівом „славен еси, Боже, по усім світі і на небесіх" — являється таким чином дуже мозаїчним „попурі" легендарних тем. Правда, пробувано їй дати більш одноцільне толкування: Коробка в згаданій студії про

<sup>1)</sup> Записки Исторично-Філ. Відділу II с. 26 (Сущицький, Оповідання про Михайлика).

<sup>2)</sup> Література: Франкові статті й замітки про неї, передруковані в Студіях над укр. нар. піснями с. 114 і 490, Веселовского Разысканія 1889 с. 551, Гнатюка замітки в Записках львівських 1907 т. V, Коробки Образъ птицы творящей міръ, Извѣстія отд. рус. яз. 1910, I.

космогонічні колядки толкував і будову св. Софії як символічний образ сотворення світу — продовження теми, зазначеної у вступних віршах колядки, а Веселовський в стрільбі коло св. Софії добачав ту саме обставину, що відстрашувала майстрів від її будови. Але такі натягнені толкування краще лишити на боці і взяти сю колядку так як єсть — комбінацію коротких, стиснених легендарних мотивів, розроблюваних мабуть ширше і докладніше в інших, спеціальних піснях чи переказах, — а тоді вона також має свій не аби-який літературний інтерес. Св. Софія будується з хрестного кедра, що виріс на предвічнім камені, на те аби Христос відслужив в нім службу за господаря — за його побожність, що він не дав обезчестити його святині. Який ряд високих, величних, світових тем зібрано разом для скромної цілі: побажання багатолітнього здоров'я „свому братонькові!“

1. А що нам било з нащадку світу?  
Ой не било ж нам — хіба сина вода  
Синяя вода та й білий камінь.  
А прикрив Господь сиров зем-  
лицев,  
5. Виросло на нім кедрове древо,  
Барз височейке і барз слічнейке.  
Висмотріла го Пресвята Діва,  
Зізвала к нему сорок реміс-  
ників <sup>1)</sup>  
„Ой підіте ж ви, ремісничейки,  
10. А зітніте ж ви кедрове древо,  
Збудуйте з него святу Софію —  
Святу Софію в святім Кієві,  
Би на ній било сімдесять верхів,  
Сімдесять верхів, сімдесять  
крижів,  
15. Семеро дверей, а одні підглоги“  
День будували — в ночи втікало <sup>2)</sup>  
В ночи втікало — в день при-  
бивало.  
А зіслав Господь ангела з неба:  
Не влякайтесь, ремесничейки,  
20. Дав то вам Господь ведлуг си-  
лойки.  
Крижі робіте, верхи зводіте!“  
Сден вершейко барз височейко —  
Барз височейко і барз слічнейко.

- А в тім вершейку золотий престіл,  
25. За тим престолом сам милий Господь  
Служив службойку суборовую,  
Суборовую, заздоровную  
І за здоров'я нашого брата,  
Нашого брата і всіх християн.  
30. Тамтуди лежить здавна стежейка,  
Стежкою іде польська вінойка,  
Межи ними йде полковничейко.  
Стала вінойка в крижі стріляти.  
Рече словейко полковничейко:  
35. „А не стріляйте ж в святіі крижі,  
Бо пустять Господь огняний дож-  
джик,  
Огняний дожджик, громові кулі,  
Затопить Господь польську  
вінойку“.  
Вони не слухали, в крижі стріляли,  
40. А й так ся стало, як він говорив:  
Іспустив Господь огняний дожджик,  
Огняний дожджик, громові кулі,  
Затопив Господь польську вінойку.  
Хіба нам зостав полковничейко —  
45. Полковничейко той нам братейко,  
Би на здоров'я, на многі літа,  
Гей наш панойку та наш братойку,  
Не сам із собою, а з милим Богом (2)  
З господинейков і з челядойков!

<sup>1)</sup> Має бути очевидно: зізвала сорок ремісничейків.

<sup>2)</sup> В ориг.: втікали, прибивали.

Самий образ будови св. Софії розвиває популярний мотив— що зараз побачимо при лєгенді про Печерську Лавру: будоване за день кожної ночі западається під землю, а потім по скінченню раптом виходить з землі. Тим способом пояснюється, як могла бути вибудована така висока будова. Коли майстри лякаються, що їх робота пропадає, Господь потішає їх і заохочує до дальшої праці, запевняючи, що вона їм буде під силу (ведлуг силюйки), і в відповідний момент, коли будова невидимо дійшла потрібної висоти, він каже їм вершити стіни. Потім будова виходить із землі. В стягненій передачі сього мотиву в колядці деякі моменти випали і мотив затемнивсь. Що до образу Христа, що в найвищій „вершейку“ (абсиді церкви) служить „соборову службу“ за господаря, то на пам'ять приводилась олтарна мозаїка св. Софії, де Христос причащає з престолу апостолів (Франко). Але скорше се треба вважати звичайним загальним місцем колядкових величань, де описується збудованне церкви за спасенне господаря і його дому (вище с. 445-6).

Використання місцевих лєгенд в колядках в кождім разі річ дуже рідка. З сього погляду отся колядка— єдина в своїм роді і варта особливої уваги.

*Київська Лавра.* Про лєгенди зв'язані з Печерським монастирем я мав уже нагоду згадувати (III. 113, вище с. 64-5). Але вони досі не звертали на себе відповідної уваги, їх мало збирано, мало публіковано. Найбільш популярна лєгенда про будову Лаври.

Найстаршу запись, її в літературнім переробленню маємо в Кулішевім оповіданні „Огнений змії“, з 1840 р.— тільки приложену не до Лаврської церкви, а до давниці (пізнішої будови XVIII в.): лєгенду перенесено на неї з церкви, очевидно, не давно. Наведу її в перекладі:

Дванадцять братів, скінчивши церкву і всі монастирські мури, багато літ мурували високу лаврську давницю. При тім було їм особливе чудо боже: скільки вимурють за день, за ніч іде під землю, так що й ристувань, як роблять мулярі, не треба їм було, і вони, стоячи на землі, виробляли всі ті слупи (стовби), що бачиш під самим верхом. Так от одної ночі з'явилася старшому братові Мати Божа і сказала, що вже годі стіни класти— „виведи, каже, верх та обкуй його чистим золотом, і хрест постав теж з чистого золота“. Сказала й зникла в небі. Старший брат устав, помоливсь Богові, розбудив братів, і стали до праці. Скоро виведено верх, оковано золотом і хрест поставлено з чистого золота. Тільки все було скінчене, давниця раптом виїшла з землі й стала от як тепер. Тоді в ночі приснився усім братам однаковий сон: що з'явилась Мати Божа і питала їх, якої



нагороди хочуть від Бога за свою працю. Одинадцять братів не хотіли внищої нагороди, аби тільки поклали їх в печерах, викопаних святим Антонієм і Теодосієм, а дванадцятий забажав багатства, і хотів ще пожити в світі. Та в світі йому скоро все сприкрилось, і він прийшов до братів, щоб і собі лягти з ними. А що вони не лишили йому місця, то він втиснувшись між них не міг простягти ноги, і заснув з зігнутою ногою — так і тепер він лежить <sup>1)</sup>.

Се оповідання переповів потім Марцінковский в своїй книзі <sup>2)</sup> — він не називає джерела, але оповідання його так сподібне до Кулішового, що залежність його майже безсумнівна. Натомість запис Трусевича, зроблена в 1860-х рр. (і теж „постилізована“) віддає сей переказ з деякими відмінними, більш архаїчними подробицями:

Коли після ночі (майстри) приходили на місце будови, вони не знаходили навіть сліду вчорашньої роботи, церква ховалась під землю. Будували багато літ, а на землі нічогосінько не було кам'яних мурів. Налякані майстри надумали кинути працю й утікати. Купили човна і вночі всі дванадцять рушили від берега. Після цілоночної їзди, на світанку вони знов опинились коло печерської гори. Видно, Бог не хотів їх від'їзду — і вони знов стали до праці. Нарешті одної ночі з'явився майстрам Бог і сказав, аби другого ж дня кінчали будову: поставили бані й хрест. Майстри зробили се за один день. Вночі, коли вони спали, якась жінка, йдучи повз (будову), побачила як церква й давниця швидко виходять з землі. Жінка злякалась і крикнула — церква спинилась. Вставши рано майстри побачили чудо. Але се тільки ледве половина церкви була над землею, друга частина її лишилася в землі: крик жінки не дав їй вийти цілій; жінка мала грішні, очі, і церква більш ніколи не підіймалась. Митрополит київський покликав майстрів і дав їм на вибір — або лишитися в Лаврі до смерті на всім монастирським утриманню, або взяти гроші. Одинадцять майстрів схотіло стати монахами, дванадцятий побажав дістати гроші. На долю його припало більш тисячі тисяч. Одержавши гроші він став гуляти і за кілька літ став славе нищим. В місті роботи не було, і він пішов до митрополита, просячи прийняти й його до монахів. Митрополит відрік, що він може лишитись, тільки коли його згодяться прийняти ті одинадцять майстрів, що вже зайняли одну з келій у печерах. Та в келії одинадцяти братів було за-тісно. Але на прохання брата, що покаявся, вони розсунулись, і він ліг між ними. Голова його лягла низче голів братів і одна нога лишилась зігнута. Таку й бачимо ми її тепер в печері дванадцяти братів. Кожного року одначе коліно розгинається на макове зерно, і як нога випростується зовсім, тоді буде кінець світу. (Кієвлянинъ, 1886, ч. 4).

В пізнішій редакції сього оповідання <sup>1)</sup> додано кілька подробиць. Напр. жінка, побачивши, як церква виходить з землі,

<sup>1)</sup> Твори Куліша під редакцією Каманіва, V с. 25.

<sup>2)</sup> Lud Ukrainski II с. 119.

<sup>1)</sup> Kwiaty i owoce с. 225.

кричить: „Ой ненько моя, ото росте, ото росте!“, „як почала кричати, урікла: якби ножем утяв, церква не порушилась більше“. Але се, очевидно, більш літературні прикраси.

В Галичині се оповідання записане в такій формі (подаю дещо покорочуючи):

В Росії є велике місто Київ, і там найвища на цілий світ церква, і називається Лавра, бо той майстер, що її поставив, називався Лавро. Той майстер мав ще одинадцять братів, і всі були такими майстрами як він. А він був дуже побожним і як мав ставити ту церкву, то три дні постив і моливсь і просив Бога, щоб поміг йому виставити церкву таку, що ще ніде нема такої.

І взялися всі дванадцять братів ставити церкву і, що за день поставили, то за ніч увійшло в землю. Молодші брати дивувалися з того, але найстарший нічого не казав. Ставили вони так дванадцять років, і що наставляли, то все ввійшло в землю. Аж нарешті каже Лавро: „Доста, браття, треба вже нам завершити“. Взяли і завершили, дали копулу, хрест і все. Та й всі дивувалися, що з того буде. Аж тут зачала церква з землі виходити, і що ночі вийшла трохи, і так за одинадцять ночей вийшла вся — така висока, що най Бог боронить. Та й люди тоді зміркували та й кажуть: „Ага, видиш, як то Бог зробив? То церква так в землю входила, щоб виставити її таку високу — бо инакше ніколи би такої не виставили!“

А ті майстри зараз помирали, тільки наймолодчий зістався, і пішов собі в світ. А тих поховали всіх в печерах під тою церквою: кожному дали труну, і так повідкриваних поховали разом, бо вони святі стали. Минуло щось одинадцять літ, аж той наймолодший брат почув, що буде вмирати вже, та й пішов просто до Києва в ті печери, та й став обходити своїх братів і заглядати до них — аж прийшов до найстаршого, Лавра, та й каже: „Посунься, брате, нехай ляжу коло тебе“. І той вмерший брат посунувся, а той ліг коло нього; але не мав ще де одної ноги положити, то поставив її на другій нозі, так що зігнув коліно. І там так воно є все і до нині, всі лежать як живі. (Е. З. XII. 186).

З переказів про легендарні київські ходи наводжу (покорочуючи) оповідання з тої ж львівської околиці:

Одна мати мала дочку одиначку, і вона її дуже любила. Аж раз щось вони ся посварили, і як ся дочка роззастила, та й ударила матір у писок. Пішла вона з того сповідатись, і де піде, то ні оден ксьондз не хоче їй дати розгрішення. Пішла на одпуст до Почаїва, і там їй також не дали, тільки казали: „Мусиш спокутувати перше твій тяжкий гріх. Звідси є по-під землею такі печери аж до Києва і ти мусиш сама одна зайти тими печерами аж до Києва, то тоді спокутуєш свій тяжкий гріх. Та й вона набрала собі свічок на дорогу, щоб мала чим собі світити, але як ішла, то ще їй наказували: „Памятай собі, як будеш іти, то як прийдеш на середину тих печер, то там буде дві дороги — то памятай не йди наліво, тільки направо, бо зайдеш до пекла“. І вона йшла щось три місяці і прийшла аж до Києва, а там вийшов перед неї один ксьондз та й каже: „Уже твій тяжкий гріх відпущений“. І вона пожила ще три дні та й умерла. (Е. З. XIII. 255).

У Марцінковського маємо таке оповідання: розуміється „політературене“:

Одна жінка, йдучи з іншими прочанами тісними коридорами київських печер відстала від походу й лишилась сама. Сім літ блудила під землею, а її тоненька свічечка не гасла сім літ. Ішла, а з одної і з другої сторони в нішах, в кипарисних трунах лежали мощі святих божих. Поки вийшла до печер, запричащалась; сім літ блудила й не чула ніколи ні спраги ні голоду, не чула ніякої втоми: іде, молиться, б'є поклони перед кожною труною та кладе гроші на бже. А мала всього сім грошей йдучи до печер. Положить гріш — здається їй, що то вже останній, — приходить до другого гробу, дивиться — знов єсть оден гріш завязаний в хустці. Ходила так баба, ходила — аж нарешті бачить перед собою відчинені двері, входить до церкви. „Ой, думає собі баба, пора вже мені до своїх!“ Виходить на подвірє, розглядається по всіх сторонах — нічого не пізнає навкола. Де ж Лавра, де ж дзвіниця, де ж Дніпро? Нічого того нема. Ходять люди по чужому вбрані, чужою мовою між собою розмовляють. Питається баба, де се вона — ніхто її не розуміє. Потім уже якось натрапила на ченця, що її зрозумів. От він доперва їй витолкував, що вона в Єрусалимі, а блудила під землею цілих сім літ. Якоюсь іншою дорогою вернулась баба до Києва <sup>1)</sup>.

Про книжні варіанти сих переказів про безконечність київських печер див. вище с. 64.

*Виравський образ.* В різних сторонах України тримались образи, що походили ніби то від святого Луки Євангеліста, що був також і малярем, — або були копіями його творів, чи іншим способом звязані з тими традиційними образами св. Луки. До їх числа належав образ Богородиці Пирогощої, прославлений Словом о полку Ігоревім; вишгородська ікона викрадена Андрієм Боголюбським і вивезена на Північ, де вона стала палядієм нового володимиро-московського царства; белзька ікона перенесена потім до Ченстохови, і под. Пісня записана в Закарпаттю (в с. Біловежі Пряшівської єпархії), описуючи чудесне походження місцевого образу Богородиці від св. Луки, влітає до сеї історії мотив нерукотворного Христового образу, чудесно відбитого на рушнику:

А там долов при Вираві  
Святий образ малювали —  
Лукач почав малювати,  
Прийшла к йому божая Мати.  
„Ляж, Лукачу, лягни спати,  
Буду образ малювати!“  
Лем тваричку притулила,  
Дораз образ утворила.

„Встань, Лукачу, встань заспаний,  
Уж ти образ змальований!“  
Штирі воли запрятали,  
Святий образ на віз клали.  
Як з образом в лісі били,  
Там їх збойниці стрітили.  
„Стій, фурмане, не ходь далі,  
Ми твій образ порубаме!“

<sup>1)</sup> Lud Ukrainski. 11 с. 122.

Фурман кричить: „Не рубайте,  
 Стовпами ту поставайте!“  
 Гнет стовпами поставали,  
 Святий образ не рубали.  
 А так вони далі ішли,  
 Аж ік святій церкві прийшли.  
 Дзвони самі задзвонили,  
 Свічки самі ся зажжали;  
 Як до церкви образ клали,

То ангели заспівали.  
 Бог кличе: „фурмане, горі!  
 Понагляйся, падь гев скорі!“  
 —Як я маю горі іти?  
 Маю жену, маю дітя!“  
 „Чи ли хочеш корець грошей,  
 Чи хочеш райські розкоші?“  
 —Не хочу я корець грошей,  
 Волю я райські розкоші“ <sup>1)</sup>.

Сею піснею мало займались. Пок. Сумцов вказав на її зв'язок з легендою про нерукотворний образ, не входячи в інші питання <sup>2)</sup>. В легендарній письменности нашій — судячи по матеріялові зібраним пок. Франком — нема історії чудесної появи ікони Богородиці, котру мав написати Лука; але мотив такий досить розповсюджений — напр. він приходить в повісті про Аліпія печерського. Стріча чудесного образа з розбійниками нав'яна мабуть історією утечі Христа до Єгипту. Чудо, що стрічає образ в церкві (самі дзвони дзвонять, самі свічки засвічуються) — се загальне місце нашої легендарної поезії (див. напр. вище с. 487, 490—1). Мотив нагороди фірманові — порівняти нагороду лаврських будівничих. Таким чином і ся пісня дає доволі ріжну складку легендарних мотивів.

Про саму сю церкву коло Вирави, прославлену тим чудотворним образом, поки що не вмію нічого сказати.

**Святкування (геортологія).** Я вище зазначив різке розходження між тенденціями легенди до „духовного“, свободного від обрядової формалістики трактування релігії й побожності, і тими страхами, котрими лякають людей різні оповідання про кари за недодержування свят і обрядів. Така суперечність була в самій церкві, вона виникла ще з перших віків християнства, прийшла до нас з Візантії вже готовою, відбивалась в тих легендарних мотивах, які приходили однаково чи то з сфери грецької чи латинської церкви. Від перших початків християнства в церкві були тенденції трактування християнських свят на взір єврейських, з тою ж невблаганною формалістикою, якою обставлене було святкування Суботи, Пасхи й ин. свят, що послужили взірцем і прецедентом для християнських. Протів такого „жидівствування“ (judaizage) або „плотського“ свят-

<sup>1)</sup> Головацький II с. 714. Запись що до своєї правописи досить непевна, отже передаю її правопис приблизно.

<sup>2)</sup> Очерки історії южно-рус. апокриф. сказаній гл. 24.

кування виступали й боролись різні корифеї християнства, почавши від ап. Павла, нераз дуже різко. Але вони не могли подолати сих формалістичних тенденцій, які особливо сильно виступали при вульгаризації християнства, при перенесеннях його в широкі новонавернені маси, де єрархія старалась звести його вимоги до мінімуму можливо найпростішого, приступнішого для розуміння „грубого народу“, котрому втолкувати духовний і моральний зміст християнства вона вважала властиво безладним. Власне до таких елементарних вимог і належало святкування християнських свят, ходженням до церкви та стримуванням себе від різних звичайних робіт, — котрим християнська маса мала маніфестувати свою приналежність до нової релігії.

Даремно деякі моралісти — як напр. Теодосій Грек в своїм писанні до кн. Ізяслава, виясняли, що з Христовою наукою „жидовская вся умолкоша“, і християнам не треба брати прикладів з жидівського святкування: хто умисне буде переносити певні потрібні роботи з свята на будні, напр. різати в суботу звірят для їжі, аби не сквернити неділі, „той явно жидівствує“, бо св. Письмо не робить ніяких обмежень для неділі. Як раз в таким „жидівським“ напрямі пішла наша християнська практика. Духовенство старалось вплинути на народню уяву сенсаційними оповіданнями про кари й нещастя, які спадають на тих, що не додержують свят, і навпаки — про благословенства та нагороди, котрими вінчається їх пильнування. На ці теми в світовій літературі зложився величезний комплекс таких легенд, і з нього обома руками черпали наші книжники: ці мотиви розроблялись на всякі способи, доповнялись анальоґічними домашніми повістями і переходили до народніх уст, а децю укладалось і в поетичні форми, більш або менше влучні.

*Скарга Сонця і скарга Пятниці.* В збірці Головацького (II. 243) під заголовком „царинних пісень“ з села Кальниці Сянницького пов. подано було десять пісень, що співаються під час обходу ріллі „на Русалія“, на зелених Святках. На жаль, анальоґічного обходу, здається, досі не описано, і такого обрядового репертуару не публіковано. Се шкода, бо деякі пісні дуже замітні! Декотрі звісні з інших місць, як величальні, або (колядкові), і се піддає довірі і до тих, що в інших записах досі незвісні, в тім числі і до найважливішої — скарги Сонця на людей, що зараз від свого опублікування звернула

на себе увагу дослідників, безконечно цитувалась, але докладніше не була аналізована й досі <sup>1)</sup>).

Пісня складається з трьох десятивіршових строф, що попереджуються таким заспівом, перед кожною строфою:

Вийте дівойки божі вінойки — з божої кровці на коруговці!

Ей скаржилося світле сонейко  
Світле сонейко милому Богу:  
„Не буду, Боже, рано сходжати,  
Рано сходжати, світ освічати,  
Бо алі ґаздове понаставали,  
В неділю рано дрова рубали,  
А ми до личка тріски прискали!“  
— „Світи, сонейку, як єсь світило:  
Буду я знати як їх карати,  
На тамтім світі — на страшнім суді“.  
Ей скаржилося світле сонейко  
Світле сонейко милому Богу:  
Не буду, Боже, рано сходжати.  
Рано сходжати, світ освічати,  
Бо злі ґаздині понаставали:

В пятойку рано хусти зваряли,  
А ми на лице золу виливали!“  
— „Світи, сонейку, як єсь світило:  
Буду я знати як їх карати  
На тамтім світі, на страшнім суді“.  
Ей скаржилося світле сонейко  
Світле сонейко милому Богу:  
„Не буду, Боже, рано сходжати  
Рано сходжати, світ освічати,  
Бо злі дівойки понаставали:  
В неділю рано коси чесали,  
А ми до личка волосся метали!“  
— „Світи сонейку, як єсь світило:  
Буду я знати, як їх карати  
На тамтім світі, на страшнім суді“.

Признаюся, дещо в сій замітній пісні викликало в мені підозріння, що вона поправлена — особливо сей дивний заспів. Але з другого боку — деякі неправильності форми пісні скорше промовляли за її автентичністю. Що до заспіву, то паралельні місця знаходимо в інших піснях того ж обряду:

Вихожай, соборе, з села на поле,  
А з поляночки на цариночки.  
А ви, дівойки, вийте вінойки!  
Ей вили, вили, Бога просили,  
А чей би нам квітли всі божі віни...

Красна дівойка коруну шила  
Під коругою під червеною,  
Ей шила, шила, Богу ся молила...

Правдоподібно, під „божою кровцею“ треба розуміти якесь зілля з сим іменем (перекази про зілля, що вирости з божої крові, звісні в різних краях, але я не можу вказати того зілля з Зах. Галичини поіменно). З сього зілля, очевидно, мали витися вінки й чіплятися на корогви під час русальної процесії, для охорони від русалок і всякої пільної нечисти. В інших сторонах в такій ролі звісний чорнобиль.

Що до жалів сонця дуже цінну паралель дала запис пок. М. Зубрицького в сусідній Староміщині, опублікована в 1900 р.:

<sup>1)</sup> Кілька заміток у Сумцова, Очерки ист. апокриф. сказаній, с. 12

А в Римі, в Римі, в Єрусалимі  
Плакала Пятнойка перед милим

На мене, Пятнойку, люде не вважають,  
На мене, Пятнойку, діюсу розчи-  
няють!..

Богом:

„Не буду, Божийку, людей освічати,  
Бо мене не хотять люде шанувати:

„Освічай, Пятнойко, як єсь освічала,  
А я буду знати як заплату дати“.

Тричі повторюється ся строфа, тільки з зміною в 6-ім вірші (вискладанім курсивою):

На мене, Пятнойку, хустойки зварють...

На мене, Пятнойку, терличок співають..

А по 3 строфі поясняється, яка буде заплата:

За розчиняйко тяжке конанійко,

А за зваранійко в смолі кипіти,

А за співанійко в огні горіти! <sup>1)</sup>

Погроза „не освічати людей“ очевидно більше значіння має в устах сонця, ніж пятниці; сполученне мотиву скарги сонця і образи свят тут пішло ще далі, ніж в попереднім тексті. Заразом ся запись вповні potwierджує автентичність попередньої: хоч би й допускати можливість деяких підправок в сяніцькій пісні, вони, очевидно, можуть бути тільки другорядні, основа ж пісні зовсім певна, і вона вповні відповідає наказам про шанування днів, прийнятим у нас. Тільки на місце неділі треба було б сподіватись середи. Вище було вказано, що дівоцький день, котрого дівчата повинні пильнувати, се середа, і власне в середу забороняється дівкам чесатися, як в отсій пісні <sup>2)</sup>. Шанування середи (піст у середу), облишене здавна в католицькій церкві, зісталось спеціальністю грецько-словянською, отже заступлення середи неділею в сяніцькій пісні, можливо, треба пояснити західнім, католицьким впливом.

Первовзором скарги сонця до Бога вважається апокрифічне „Павлово вид'їніє“ (див. II. 44), дуже старий і популярний твір, що містить такі жалі природи до Бога:

Богато разів сонце благало Бога, так говорило: Господи Вседержителю, доки терпітимеш неправда людські, беззаконіє многе? Звели, Господи, я

<sup>1)</sup> Матеріяли етн. III с. 34. До сього тексту пояснення: Співанку співають жінки, як прядуть в Пилипівку і зимою. Терлички, котрих не годиться співати в пятницю—се пісні, що чоловіки співають на весіллі або музиках. В пятницю можна співати хіба побожні пісні.

<sup>2)</sup> В середу дівчатам не годиться мити голови ні заплітати коси, бо волоссе перестане рости і коса буде плоха. Сборн. харк. 17 с. 12 (Харківщина). „В середу гріх луг робити і чесатись дівчатам: бач — Пятниця жінка, а Середа дівка“. Мат. Етн. VI с. 188 (Вороніжчина).

спалю їх, аби не творили зла!" І був голос до нього, так глаголав: „Я все знаю і видить око мое, але терплю їм, покаюню даю час; як не покаються, то судитиму їх тоді“.

Місяць і звізди благали Бога, мовили: „Велів ти нам, Господи, світити в дню і в ночі, та доки дивитись нам на беззаконне, блудство, душевне дітей, розбій і злодійства? Звели нам погубити людей, що творять зло!" І був голос до них, глаголав так: „Бачить все мое око, але чекаю їх на вернення; коли не покаються, тоді буду судити їх“.

Море і ріки кричали, благаючи Бога: „Вели нам, Господи, погубити злих чоловіків, що плаваючи на нас розбивають і эле чинять!" І був голос до них: „Я знаю все,—коли не покаються, судитиму їх тоді“.

І земля вся скричала, просячись на людей: „Гірше від усіх сотворінь засуджена я і не можу терпіти блуда, злодійства, волхвування, клевети й інших злостей: син батькам досаждає, дочка матери, брат братові многи неправди чинить! Повели мені, Господи, я не буду пророкувати засіяного за злобу їх, нехай голодні повмирають!" І був голос, так глаголав: „Я все знаю і ніщо від мене не потаїться, все відкрите перед очима моїми,—коли хто не покається, судитиму його!"<sup>1)</sup>.

Сучасне оброблення сього мотиву (Чернигівщина, Сосниць. п.):

|                                   |                                      |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| Восплачється мати-сира земля      | А речеть матери-сирій землі:         |
| Яко дівиця пречистая,             | „Потерпи, мати-сира земля,           |
| Страховниця непорочная            | Покуль раби всі іспокаються!"        |
| Перед Спасом перед Господом:      | Хоч же раби й не спокаються,         |
| „Не могу я терпіть, Господи!      | Не минуем суду страшного,            |
| Много, много на землі скверности, | А второго пришествія                 |
| Більш того беззаконія!"           | За своє согрішення,                  |
| Христос на небеса возноситься,    | За велике беззаконіє <sup>2)</sup> . |

*Неділя і П'ятниця.* Мотив „Павлового видіння“ без сумніву відбився в народніх легендах словянських, і наших в тім числі, хоча мотив жалів сонця на людей сам по собі правдоподібно старший від впливів церковної літератури. Скарги на нешанування людьми святих днів в інших випадках підносяться Пречистою або святими. В болгарських піснях Пречиста скаржитья Іллі Пророкові на християн, що не шанують Пятка і Неділі: в святую неділю метуть, лице їй запорошують, в неділю печуть і очі їй випікають, і св. Ілля карає їх за се<sup>3)</sup>. В наших піснях карателем за непошанування неділі і п'ятниці виступає звичайно Христос, караючи за се як за найтяжчі гріхи. В легендах в обороні своєї честі виступає сама П'ятниця або святий старець, часто не називаний по імені (св. Миколай або св. Петро).

<sup>1)</sup> З Ізмарагду XVI в. видав Франко в „Апокріфах“, IV с. 117. Пор. Пам. стар. рус. лит. III с. 132.

<sup>2)</sup> Сперанский й, Южно-русская пѣсня, с. 31 (подаю з незначними змінами транскрипції).

<sup>3)</sup> Збірник бр. Миладинових, цитовані Веселовским, Опыты 1877. II-с. 190.



Мотив карі або погрози карою за нешанування святих днів в новій добі розвинувся особливо під впливом апокрифічної „Епістолії о неділі“ (у нас званої „Листом небесним“, або „Листом єрусалимським“) — скомбінованої з іншими популярними апокрифами: „Сном Богородиці“ і „Словом про 12 п'ятниць“, що поширилися в зв'язку з покаєнницькими рухами XIII—XIV вв. та їх пізніших відгомонів.

*Лист небесний.* Найдавніша звістка про сей незвичайно популярний апокриф, котрий можна б назвати народнім второвангелієм, походить з VI в., а з VIII в. маємо повний текст сеї „епістолії“ обговореної і суворо засудженої на кількох соборах Римської церкви. Через сей засуд твір своєї популярности не стратив, він шанувався як святощ затаєна офіційною церквою, і став особливо популяризуватись містичним покаєнницьким рухом, що піднявся в XIII в. (1261), і ще з більшою силою поновився в XIV (1348–9), виявляючи себе особливо яскраво і сильно в процесіях бичівників (flagellantes, Geissler). Небесний лист в новій редакції — в котрій поруч неділі наказувалось також шанування п'ятниці — як дня Христової смерті, став так би сказати маніфестом сього руху, що зробив незвичайне вражіння на нарід і захопив величезну територію. Далі буду мати нагоду говорити про нього докладніше, тепер лише зазначу, що в обох своїх пароксизмах, 1261 і 1348–9 рр. сей покаєнницький рух зовсім певно захопив своїми процесіями і відправами сумежні з Україною краї — Угорщину і Польщу, і дуже можливо — хоч нема про се звісток — що сі процесії пройшлись тоді і по Західній Україні (Галичині й Закарпаттю). В кождім разі вона, Західня Україна, не могла лишитись незахопленою сею покаєнницькою літературою — гімнів і апокрифів, котрі ширились бичівниками на народніх мовах, для сильнішого вражіння, і без сумніву вражали людність глибоко. Небесний лист, як оповідають сучасники, відчитувався на закінчення кривавої церемонії самобичування, як заповідь світові: зберігати, шанувати і всяко ширити се дорогоцінне Христове слово, затаєне лукавим духовенством і нині відкрите вірним, і се безсумнівна річ, що вже від тих покаєнницьких походів XIII—XIV вв. він мусів незвичайно поширитися по периферії сих бичівницьких походів, в тім і на Україні.

Тоді ж таки, чи трохи згодом з ним сполучено, як я вже казав, ще другий популярний апокриф, Сон Богородиці, і від цих сих двох сакраментальних писань став християнським талісманом, фетішом, котрий рекомендувалось неодмінно тримати в

кождім християнським домі, носити при собі на тілі, відмовляти в скороченню, як молитву. І се дійсно виконувалось. Цілий ряд звісток з трьох останніх століть, XVII—XIX вказують на незвичайне розповсюдження сього скомбінованого твору у нас на Україні і на Білій Русі, також серед Великоросів (до котрих він найбільше, коли не виключно, переходив через Українські та білоруські землі). Інші факти відкривають різнорідний вплив його на народню мораль і творчість.

Спочатку змістом „небесного листу“ була похвала неділі і заохота до пильного її святкування. Христос своїм листом, чудесно присланим з неба, поясняє значіння і святість неділі, наказує твердо її святити, ніякої роботи не робити, инакше грозить страшними карами і знищенням за таке легковаження спасення даного Христом. В покаянницьких кругах з сим листом зв'язано „Сон Богородиці на Оливній горі“, що прославляв п'ятницю, пагадуючи страшні переживання Пречистої в велику п'ятницю при хресті,—варіяція тої ж теми Марії при хресті (Stabat Mater), котрої численні відгомони бачили ми вище. Мотив страшного гніву божого за гріхи людські скомбіновано з мотивом благання Пречистої за грішників: випрошування їм пільги і часу на покуту, в ім'я тих мук, котрі Пречиста перетерпіла в велику п'ятницю, состраждаючи Христові. Вище були наведені українські варіації сеї теми „Марії при хресті“ (с. 514). Тепер прошу порівняти з ними таку віршову перерібку „Сну Богородиці“ з тих же місць (з Волини):

|                                |                                             |
|--------------------------------|---------------------------------------------|
| Там на горі церковка стояла    | Була я заснула,                             |
| Там Божа Мати спочивочок мала. | Лице твое бачила:                           |
| Прийшов до неї син її:         | На хресті прибито,                          |
| „Матойко моя возлюблена,       | Руки-нозі гвоздями пробито,                 |
| Чи ти спиш чи лежиш            | Терновим вінцем побито,                     |
| Чи започинаєш?“                | Копієм боки пробито,                        |
| „Сину мій возлюблений,         | За нігті шиці забито,                       |
|                                | Пренайсвятішу кров розлито“ <sup>1)</sup> . |

Порівняти щоденні молитви селянські, записані в Галичині М. Зубрицьким (я навожу з деякими поправками і переставленнями слів, що загубили свій ритм):

|                                      |                              |
|--------------------------------------|------------------------------|
| На горі на Осиянцькій                | „Матусю моя возлюблена,      |
| На зілї девятиранським <sup>2)</sup> | Чи ти спиш чи ти спочиваєш?“ |
| Там Божа Мати спала—спочивала.       | „Синку мій возлюблений,      |
| Прийшов до неї синок возлюблений:    | Ни я сплю, ни я спочиваю:    |

<sup>1)</sup> Волинь, Степань, К. Ст. 1893, XI с. 321, подаю з дрібними поправками.

<sup>2)</sup> З девяти ранків.

Приснився мені сон девятиранський,  
 Же Суса Христа на муки брали,  
 На крижу спинали,  
 На голову терновий вінець при-  
 бивали,

Від серця кров пуцали,  
 З землею мішали.  
 Сонце зайшло,  
 Земля ся стрясла“.

Прийшла свята Богородиця,  
 Взяла Суса Христа за ручейку,  
 Повела на ранню службойку,  
 З ранньої на пізню,  
 З пізньої на сине море,  
 На синім морі білий камінь,  
 На тім камені церковця,  
 В тій церковці золотий престіл,  
 За тим престолом милий Господь:  
 Головою склонив,  
 Ручейки зложив,  
 Ніжийки стулив.

Прийшов святий Петро, святий  
 Павло.  
 „А Боже ж мій, Боже, який ми тя  
 жаль!“  
 „Святий Петре, святий Павле,

Не питай моєї муки,  
 Бери хрест у руки,  
 Іди по світі благодаї,  
 Людей научай, людьом розповідаї!“  
 На морі, на морі, на білім камені  
 Там золота церковця,  
 В церковці золотий престіл.  
 На тім престолі сам милий Господь—  
 Головку склонив, вічейки зжмутив,  
 Ручейки зложив, ніжийки стулив—  
 Боже, Боже, кровця розіллана!  
 Рано, рано церковця втворена,  
 Прийшов д ньому святий Петро,

святий Павло:  
 „Що так сумно, не весело?“  
 „Святий Петре, святий Павле!  
 Не питай ти моєї сумности, весе-  
 лости,

Взяи сю книжечку в ручечки,  
 Іди по всім світі—научай повідай!“  
 Хто того паціру вимовить в пят-  
 нейку до пістничейка,  
 В суботу дс схід сонейка,  
 А в неділю до службойки,—  
 Буде му світлий рай втворений,  
 А пекло замкнене на віки віков,  
 амінь! Мат. III. 36.

В. Г. Кравченко записав на Волини від бабок-пупорізок по-  
 дібний текст, що вони відмовляють при породі:

Заснула пресвятая Богородиця Діва  
 на горі Осіяньській,  
 На землі Святиянській.  
 Приснився їй сон—  
 Прийшов до Її Сус Христос:  
 „Мати моя прелюбезна, чи ти спиш  
 чи так лежиш?“  
 — Заснула, мій синку, приснився  
 мені сон,  
 Що бачила я тебе тумénного,  
 І умертвénного і погребénного,  
 Що тебе Жиди спіймали  
 І на хресті розпинали,  
 І кров твою по всім світу розливали.  
 Падало з тебе тіло як з древа кора  
 Кров твоя принайсвятіша стру-  
 мами йшла.

— Мати моя прелюбезна, не есть то,  
 сон—то істиная правда!  
 У неділю рано там сонечко схо-  
 дить,  
 Там Пресвятая Діва по небі ходить,  
 Свого сина за ручку водить.  
 Повела його на всеночну,  
 Зі всеночної на утрень,  
 А з утрєні на службу божу,  
 А з служби божої на море.  
 А на морі білий камінь,  
 А на тому камені церква,  
 А в тій церкві Сус Христос ле-  
 жить—  
 Голову склонив і руки зложив.  
 Прийшов до нього Петро - Павло:  
 Сусе наш прелюбезний, як ти ле-  
 жиш—

І голову склонив, і руки зложив,  
І своїх п'ять ран отворив?

— Петро-Павло, не дивіться на  
мою муку

Да візьміте хреста в руки,  
Да ідіть — закажіте по всьнім  
евіту:

Хто цей сон буде говорити,  
То буде легко на цім світі жити,  
І не буде в огні погорать,  
І не буде в воді потопать,  
І не буде наглою смертю помирать

То дасть йому Господь на тіло здоров'я, а на душу спасення, а  
гріхов одпущення на віки віків. Амінь <sup>1)</sup>.

А от ширша редакція з Харківщини, зближена до великоруських стихів <sup>2)</sup>, але теж дуже кошпава (зап. Манжурою):

Ой сон Богородиці явився!  
Ішла мати — Марія Пресвятая  
Та вечеряти — мало припочивала <sup>3)</sup>.  
„Ой много мені во сні снов явилось:  
Ой як я тебе, чадо мое, родила,  
А во граді Вихліємі,  
На святій горі у вертепі  
Пеленами я тебе спеленала,  
І в пояс твій лик завивала <sup>4)</sup>.  
І во граді Єрусалимі  
Виростало там древо кипарисне,  
На тім дереві на кипарисі  
Пречуден той хрест сам явився“ <sup>5)</sup>  
Прорік ся Христос, цар небесний:  
„Світ-Мати Марія Пресвятая!  
Я і сам той сон знаю —  
Що буть мені на хресті розп'яту,  
А вбитому, скривавленому,  
Вінець на голову возложеному,  
Тростію по голові бісному,  
А в ребра копієм пробитому,  
А мою святу кров пролиту“.  
І рече Марія ко Ісусу:

І не буде без сповіді і сакраменту  
тяжко конать.

Зійдемо з неба і візьмемо душу до  
царства небесного

І до покою вічного і до раю світлого,  
(Хоч) будеш мати тільки гріхів, як  
на небі зізідів,

А в морі піску, а на дереві листу.

Хто цей сон буде говорити,

Нехай говорить в четвер при вечері,

А в п'ятницю при обіді

А в неділю при обіді,

А в неділю при обіді,

„Світ мій, чадо возлюбленне!

На кого ти мене, Діву, покидаєш,

Кому Пресвяту поручаєш?“

І рече Ісус Христос ко Марії:

„Світ-Мати, Марія Пресвятая!

Я один в тебе, Діво <sup>6)</sup>,

Споручаю на святого Івана Бого-  
слова,

А на друга на Христова,

Нарікаю його <sup>7)</sup>, Мати, сином.

Сожди ж, Мати, малое время:

Як з хреста мое тіло здіймуть,

Я во плащеницю облечуся

І в гробницю положуся,

І погребен за всіх буду —

В той час, моя Мати, живот вічний

Дам я вірним для спасення,

А безвірним (на) вічну муку

А в третій день воскресну

І на небеса вознесуся,

І на землі знов явлюся

Живих-мертвих судити.

А як прийде на тебе смертна година,

<sup>1)</sup> Звичай в селі Забрідді, с. 85. Справляю явні помилки і діалектичні особливості. <sup>2)</sup> Пор. Безсонова Калики, напр. № 607.

<sup>3)</sup> Повинно бути так приблизно: Ой сіла Мати вечеряти, Вечерявши мало припочила, Богато снів виділа. Прийшов до неї Син її — як в попереднім.

<sup>4)</sup> В великор.: в пояси тебе завивала, до божого храму приносила.

<sup>5)</sup> Повинно б бути ще — на тім хресті тебе розпинали.

<sup>6)</sup> Повинно бути: не одну я тебе, Діво, полишаю. <sup>7)</sup> Додати: тобі.

|                                     |                                       |
|-------------------------------------|---------------------------------------|
| Погребу твої моці со святыми,       | З трепетом стоять пред престолом.     |
| Во славному гробі в Єрусалимі,      | Світ-Мати, Марія Пресвятая!           |
| В святій божій церкві за престолом, | Напишу я лик твій на іконі;           |
| А погребши моці преклонюся,         | Поставлю його на божому престолі,     |
| Преклонившись розпрощуся.           | Тебе, Мати, будуть величати,          |
| Скоро з мертвих тебе воскрешаю,     | Во Христі Бога прославляти.           |
| Сам же твою душу приймаю:           | Хто сей сон, Мати, прийме,            |
| Посажу тебе для вічного покою       | Ізбавлен буде од вічної муки;         |
| В небесному царстві з собою,        | Хто сей сон перепомне <sup>1)</sup> , |
| Де ангелів лики ликують,            | Достойн небесного царства.            |
| Трепещуть небесні сили,             |                                       |

*Слова про 12 п'ятниць.* Прославлення неділі і прославлення п'ятниці, разом сплетене в покаєнницьких кругах XIII—XIV вв., на заохоту до покути, в пам'ять мук Христових, в пошановання його смерті і воскресення, дало не тільки низку переходових форм в різних книжних варіантах — комбінаціях „Небесного листу“ з „Сном Богородиці“, на котрих я спинюся в своїм місці, але притягло до них ще третій популярний апокриф, теж присвячений прославленню п'ятниць — „Слово про 12 п'ятниць“. Це слово розвиває далі згадки про великі події, що сталися в п'ятницю, включені до деяких варіантів „Небесного листу“ під впливом „Сну“ і згодом стає, принаймні на нашій західно-українській ґрунті, третім в ряді магічних писань-талісманів, здатних забезпечувати людям блага земні і небесні. Доволі часто стрічаються тут сі три апокрифи списані разом і вживані як талісман для охорони дому від всякого нещастя і заporука спасення <sup>2)</sup>.

Слова про 12 п'ятниць в сій редакції були свого часу простудійовані Веселовским <sup>3)</sup>, і він вказав аналогічні варіанти грецькі й полуднево-словянські почавши від XIV віку. В сім часі маємо дві паралельні редакції, одну з іменем папи Климента, другу вложену в повість <sup>4)</sup> про диспуту християнина Ел-

<sup>1)</sup> В великор. також: хто його в домі тримає.

<sup>2)</sup> Див. в IV т. Апокрифів с. 87—88 и 455—460.

<sup>3)</sup> Опыты по истории христіанской легенды Ж. М. Н. П. 1876, VI и 1877, II и V; перегляд укр. редакцій у Сумцова, Очерк с. 128.

<sup>4)</sup> При сій нагоді заважу, що в українській устній традиції затрималась повість в своїм юмористичнім, травестованім варіанті, в котрім вона звідна також на Заході, — тим часом як у своїй поважній формі досі відома тільки в варіантах книжних полуднево-і.східно-словянських (найстарший текст сербський, XIV в.). Тихонравов, а за ним Веселовский виявили зовсім очевидно, що старо-німецький жарт (XVI в.): „Диспута Фрайгайта з Жидом“ (eine Disputanz eines Freiheits mit einem Juden), так само як і великоруська повість про диспуту Скомороха з Тараскою (Єврей і Християнин диспутують

втерія з жидом Тархом (або Тарасієм). В коротких варіантах тої і сеї редакції подається тільки спис 12 п'ятниць, котрі належить обходити постом; в ширших вказуються визначні події, які припадають на ті дні, і благодати, що спадають на людей, які ті п'ятниці обходять. Веселовский вважав прикметою Климентової редакції, що в ній обіцяються ті благодати, а в Елевтерієвій того не було, зате вказані були події зв'язані з кожною п'ятницею. В наших новіших варіантах маємо скомбіновані відомости першої і другої редакції <sup>1)</sup>. Рахунок п'ятниць загалом не однаковий, не однакові й їх благодатні дари. За основний рахунок можна прийняти:

Перша п'ятниця в першій тижні посту, Адам согрішив і вигнаний був з раю; хто її постить, не буде убогий.

Друга — перед благовіщенням, Каїн Авеля убив — був перший мерлець; хто постить, не вмере наглою смертю.

Третя — на страстній тижні, Христа розп'ято; хто постить, не буде смутку мати.

Четверта — перед Вознесенням, Содом і Гомора згинули, хто постить, не утоне.

П'ята — „перед русаліями“ (Зеленими Святами), напад Агарян, — охорона від напасти.

Дальший рахунок розходиться більше: різні варіанти рахують п'ятниці перед Петром-Павлом або св. Іваном, Іллею, Успенієм, Головосіком, Першою Пречистою, Чесним Хрестом, арх. Михаїлом, Різдом, Ёрданом. Стих записаний в 1880 р. В. Боржковським від лірників схід. Поділля <sup>2)</sup> вичисляє їх так:

Востаньте ж ви, християне, та послушайте,

В святого Климента <sup>3)</sup> папи римського

Єсть у книгах написано на дванадцять п'ятниць.

Єсть первая великая возбранная в году п'ятниця

Що против першої неділі великого посту та й Хведорової:

мімічно, жестами, і кождий що инше при тім собі думає) — се травестія діспути Елевтерія (Freiheit—се переклад сього імені) з Жидом Тарасієм. Ся тема взята з народніх уст і оброблена в віршовій формі Руданським в співомовках, п. з. Рабін і Шапорожець. Другий мотив, вміщений в тій же повісті про Скомороха і Тараску — микання волосся по числу святих, яких котра віра має, — також зв'язний в нашій фольклорі. Про се Тихоновъ. Слово о вѣрѣ христіанской и жидовской, Лѣтописи рус. лит., V. Веселовский, Freiheit—Элеверій, Ж. М. Н. П. 1877. V.

<sup>1)</sup> Кілька таких видано в IV т. Апокрифів Франка. Див. ще Малинки с. 250, Сперанский с. 31 й ин.

<sup>2)</sup> К. Ст. 1887, X (явні помилки справляю).

<sup>3)</sup> В записи замість того: єсть у нашого племенника; у Пархоменка: у нашому граді написано не по римському, і т. под.

Хто тую неділю іспостує із постами та із молитвами,  
 Той чоловік помилуваний буде от народження, от пологу —  
 Бог його спасе та й помилує (далі скрізь сей же приспів).  
 Єсть другая великая, възбранная в году пятница —  
 Що против благовіщення Христоваго, Христа Бога нашего:  
 Хто ж тую пятницу іспокутує із постами із молитвами,  
 Той чоловік сохранный буде од огню, од пожару.  
 Єсть третья великая възбранная в году пятница —  
 Хто ж тую пятницу постить буде із постами та й молитвами,  
 Той чоловік сохранный буде од гріхів богуявлення.  
 Четвертан великая, възбранная в году пятница —  
 Що против Григорія Христоваго, Христа Бога нашего...  
 Той чоловік сохранный буде і од звіря з'їденного.  
 5 — що против вознесєнія Христоваго, Х. Б. Н...  
 Той чоловік сохранный буде од болізни, од смутости.  
 6 — що против Тройці Нероздільної...  
 Той чоловік сохранный буде од міча гостреного,  
 Од напою смертельного, од наглої смерти.  
 7 — що против Пречистої Матери Божої Успенія...  
 Той чоловік сохранный буде і од води топлянника.  
 8 — що против Честної Глави сікновєння...  
 Той чоловік сохранный буде і од хрибри струсенної <sup>1)</sup>.  
 9 — що против Честного Хреста оодвиженія...  
 Той чоловік спасєнный буде і од гаду лютого <sup>2)</sup>.  
 10 — що против Михайла Архистрига судоправедного. .  
 Той чоловік сохранный буде, а на суд він праведний буде,  
 І од граду, і од тучі, од заливу Бог його спасе та й помилує.  
 11 — що против Рождества Христоваго, Х. Б. Н...  
 Той чоловік сохранный буде  
 А в дорозі, на худобі од припадку, од мору морєного.  
 12 — що против Івана Хрестителя, Х. Б. Н...  
 Той чоловік сохранный буде од наруги од напасти,  
 Бог йому не дасть пропасти...  
 Ах ви люде, ви християне (як) ми сих 12 пятниць не спостуємо,  
 Народиться між нами чадо — не простий він буде,  
 Або вор, або кат, над нашими християнами він розбойник буде.  
 (А) ті душі сповідче що пятінки  
 Причащає що недільки  
 Сам Господь Бог, сам Ісус Христос.

Особливо популярна була „десята пятниця“. Против її святкування—що пильновано більше ніж неділі, згадує в 1580-х рр. патр. Єремія між ріжними забобонами, поміченими між нашим народом. Але її рахують ріжно—часом се десята пятниця від великої пятниці, і припадає в два тижні по зелених святках,

<sup>1)</sup> Себто фебри — трясавиці.

<sup>2)</sup> Стоїть в звязку з вірованням, що на воздвиження гади збираються, щоб ховатись на зиму, пор. в т. I с. 197.

часом день св. Параскеви-Пятниці, святої мучениці, котра ототожнюється з персоніфікацією п'ятниці взагалі <sup>1)</sup>. Ця персоніфікація підтримувалась деякими легендами — як напр. повість про св. Пахомія, що бачив на похоронах праведного чоловіка Середу і Пятницю: вони проводили його тіло до могили і вимолили у Бога йому спасення, за те що він постив і святив середу і п'ятницю. Іншим разом він поясняє, що душу такого чоловіка, що святив неділю, середу і п'ятницю, зустрічають в третім небі Середа і П'яток і проводять її до воріт небесних <sup>2)</sup>. Апокрифічне „Откровеніє св. апостолам“ (звісне в сербським збірнику Сречковича XIII—XIV в.) до сеї стрічі з Середою і П'ятком додає ще святу Неділю—і Мясопуст (заговини масниці) „як доньку Сіонову украшену“; вони теж прилучаються до радісної стрічі праведної душі і похваляють її перед ангелами <sup>3)</sup>. У нас, в деяких текстах 12 п'ятниць (як то ми тільки що бачили) пояснюється, що душі вірних, які святкують п'ятницю, що тижня сповідає і причащає сам Бог або Ісус Христос і спеціально ними опікується („А завідує тії душі сам Ісус Христос, І сповідує тії душі що п'ятінки, Приобщає тії душі що суботоньки, Та й подасть тії душі во пресвітлий рай І вменшає тим душам согрішення) <sup>4)</sup>. Навпаки, в апокрифічному відінню, звісним поки що тільки в грецькій тексті, св. Середа, св. П'ятниця і св. Неділя виступають в ролі жалібниць, як у нашій вище наведеній галицькій пісні: стоячи на ступенях божого престолу, молять Бога потонити грішних людей, що не стримуються від мяса і сиру в середу й п'ятницю, в вечір суботній і ранок неділі не залишають роботи, палять в печах, подорожують; голос з неба проклинає грішників, але Богородиця своїми молитвами стримує кару їх на деякий час <sup>5)</sup>.

Вище ми бачили в нашій фольклорі персоніфіковані постаті середі, п'ятниці, неділі і понеділка, „божого ключника“ (с. 364).

„Перша стріча на тім світі — святий Понеділок: розпитує про гріхи; він то й сам зна, а допрошує“ <sup>6)</sup>. Він же оділяє грішних, тих що до Спасу їли,—як ми вже бачили (с. 361).

<sup>1)</sup> Новіша студія: „У десятуху“ Б. Л. Луговського в „Україні“ 1924 кв. IV.

<sup>2)</sup> Апокріфи IV с. 89—90.

<sup>3)</sup> Текст виданий М. Соколовим, Матеріали по старинной славянской литературы I с. 66.

<sup>4)</sup> Текст Братиці, Ніжин. пов. в Записках Югозап. отд. II с. 118 Пархоменка (Сосницького п.) у Сперанського с. 32.

<sup>5)</sup> Наведено у Веселовського 1877 II с. 188.

<sup>6)</sup> Е. Обзор. XV с. 161, Білгород. повіт. (Курська губ.)



Про Неділю оповідають подібно як про Пятницю, що вона являється в образі жінки: „Така хороша як сонечко святе — червона та ясна“. Своїми руками карає тих жінок, що працюють в неділю, або — показує своє лице, покрите ранами від тої праці, котру люде роблять в неділю <sup>1)</sup>).

Про Середу я наводив перекази, які представляють її протекторкою дівчат („Пятниця жінка, а Середа дівка“). Пор. одначе казку про Середу та її доньки, низче.

Але і Середа і Понеділок і навіть Неділя в таким персоніфікованім образі виступають рідше, а за нешанування неділі, як я вказав — уступаються різні святі. Образ же Пятниці — се оден з найбільш конкретизованих, і Україна, особливо Східня, повна переказів про її появи, слова, кари і под., не тільки в попередніх століттях, але і в дуже недавніх роках.

*Культ Пятниці.* На особливу конкретність образу Пятниці вплинуло згадане ототожнення її з мученицею Параскевою. Властиво є кілька мучениць того імени святкованих Східньою Церквою, але найбільш популярна мучениця з Іконії (М. Азія), замучена за імп. Діоклетіана. Житіє її оповідає, що вона родилася в пятницю, її батьки, що дуже шанували пятницю, назвали її сим іменем (по грецьки Параскеве значить пятниця); коли її вхоплено за християнство, вона толкуючи своє імя, виясняє значіння сього дня. Перед смертю їй являється свята Пятниця — „жена світла, оперезана хрестом“, з знаряддями Христової муки в руках і вилічує задані їй рани. Сим житиєм підданий був іконографічний образ „Параскеви-Пятниці“, котра мабуть вже й прийшла до нас в супроводі розвиненого культу <sup>2)</sup>, а у нас сей культ місцями розвинувсь і закорінився незвичайно, так само як і у Великоросів, — де Параскева-Пятниця стала майже такою популярною фігурою як Микола Угодник. Може такий обопільний вплив східне-українського і великоруського культу

<sup>1)</sup> Матеріал зібраний у Сумцова. Очеркь ист. апокриф. гл. 33; доквану отсю запись з тої ж Білгородщини: Жінка за панщини зачала під неділю нову переділочку й лишила недопрядену. Вночі увійшла хороша жінка, у плахті хорошій, у очіпку убрана й допряла переділку. — „Та як устане з тим гребенем, та як ударить мене тричі у подовш: „Не лежи, а вставай, Богу молися, коли я допрядаю! Ти знаєш хто я? Ти під неділю переділку наділа, Неділя ось допряла“. Так вона (жінка) і не вставала: тиждень пролежала і вмерла.

<sup>2)</sup> Відомости зібрані у Веселовского Опыт, 1877 II с. 204 дд., 241 дд., Тут же і про св. Венеру-Пятницю шановану в Західній Європі, в паралелю східній Параскеві-Пятниці: Боляндисти в своїж Acta Sanctorum, під днем 28. X, признали їх за одну святую, шановану під ріжними іменнями.

мав наслідком особливу життєвість його: питання мало розслідуване, в котрім я не берусь сказати щось певне, бо матеріял з инших українських земель мало звертав на себе увагу. Про північно-східню Україну (Стародубський полк) Прокопович в Духовнім Регламенті (писанім 1719 р.) переказує, що йому оповідали: що в церковній процесії там водили жінку простоволосу, котра представляла святу Пятницю, і їй приносили різні дари. Терещенко переказує про особливе шанування образу св. Пятниці, ношення в процесіях, уживання на ліки зілля, котрим його оздоблювано і под. Знавець Лубенщини В. Милорадович ще застав в другій пол. XIX в. в глухих хуторах останки трапез Пятниці: з вечора під Пятницю старі господині застиляли стіл, клали хліб-сіль, трохи борщу або каші в горняті і ложку, а „під Параски“, під 28 жовтня, і так само під страсну пятницю—ставили канун (медову ситу) <sup>6)</sup>. Звичай сей відомий також в Західній Словянщині.

З часів першої холери, 1831 р. в актах полтавського архіву заховався цікавий епізод, опублікований М. Бакаєм. В Золотоні розійшлась чутка, що на полі в житі явилася св. Пятниця, в білій намітці, простоволоса. Люде посунули дивитись на неї, ходив туди й підданий місцевого городничого (начальника міста), і люде оповідали, що Пятниця через нього викликала городничого, наказала йому стримувати людей від роботи в пятницю, бо за се Бог післав пошість, і нікому буде збирати збіже; але городничий, мовляли, не тільки не послухав того, а навпаки велів своїм поліцаям бити і силоміць виганяти людей на роботу. Городничий, ставши предметом легенди, перелякався і запитав губернію, що йому робити. Губернатор поручив йому просити поміщиків, аби присилали до поліції на кару по тілу тих селян, які пускають такі чутки, а священикам наказано голосити проповіді против сього говорення. Але се помагало мало, і поголоска втихла тільки з тим, як пройшла холера <sup>2)</sup>.

Легендарні оповідання про прояву Пятниці дуже розповсюджені. Той же Милорадович напр. опублікував до 20 текстів з кількох сіл Лубенського повіту; се найбільша колекція, і я виберу з неї кілька взірців (в скороченню):

Жінка полишена чоловіком, що пішов на заробітки, дуже журилась своїми недостатками і з тим лягла спати. „І учулось: іде кутком дівка,

<sup>1)</sup> Малорусскія народныя преданія и рассказы о Пятницѣ, К. Ст. 1906, V.

<sup>2)</sup> Городничій и св. Пятница, К. Старина 1835, XII.

співає. А я з хати вискочила, вибігла з сіней, на перелаз ступила, упала і там заснула. І прийшла до перед мене білява хороша дівка, в білому усьому. „Чого ти гірко плачеш?“ — „Гірко мені жить, нічим діток кормить“. „Ну, я на твоїх діток оглядаюсь. Дивись, я Пятниця; кажи ти людям, щоб вони каялись, мичок не микали і конопель не мняли (в п'ятницю), не прями і сажі не трусили. Щоб ти більш не виходила (дивиться на Пятницю), а як вийдеш, то хоть год болітимеш, хоть зараз помреш, своїх діток покинеш“. І дала їй нараду, як бути.

Чоловік їхав у ярмарок, дивиться — біжить за ним гола дівка. „Бог з тобою, чоловіче, я не що небудь таке, я Пятінка“. Бачить він, що не втіче, підождав, вона його нагнала, він її накинув рядном. А в її на грудях нагрузилося костриці та клочча, мов притулено. Він питає: „Що то таке у вас на грудях?“ — „Оце ж то що котрі люди мнуть та прядуть у п'ятницю, так воно сіда мені на серце. Я не помагаю тим людям, котрі не чтять п'ятінки святої — ні в полі, ні в домі, ні в пути-дорозі. Як приїдеш додому, то прикажи жінці й дочкам, щоб вони до девятого покоління читали п'ятницю — то буду в поміч“.

Сіла жінка прясти при місяцю проти п'ятниці і пряде вона. Ось круг хати обійшло, пита: „Що ти робиш?“ — „Пряду“ — „Ну, на тобі 12 веретен, поки я круг хати тричі обійду, щоб ти понапрядала починки і щоб ти мені їх оддала“. Вона на те веретено личко стулить, а на друге волоконце змота, а третє — ниточку виведе, та й викине в вікно. Всі ті 12 веретен позмотувала шийки, і та третій раз уже добіга — і жінка вже 12 веретен викинула. Добігла до вікна, в вікно покинула, а жінка каже: „Вже діло сповнила“. — „Дивись, як я ці веретена розриваю! Догадлива ти, що скоро зробила діло. Отак би я і тебе розірвала. Молись Богу, лягай спать, та більш не роби, не пряди проти п'ятниці“.

Три невістки у чоловіка, і одна невістка год цілий боліла і обрікалася нічого не робить у п'ятницю, все рівно як у неділю. Одна пішла води носити, а друга стала мичок микать, а третя та що обрікалась — на печи сіла. Прийшла дівка, сама Пятниця, і каже тій що не робить вічого: „Ти не скажеш нікому нічого?“ — „Ні“. — „Дивись, що я буду робить, і приказуй другим, щоб не робили“. Взяла тій жінці, що повисмо конопель змикала, розколола голову і череп ізняла і ту кострицю чисто всю висипала, шовком зашила, шовком ізшила і зцілила голову як була. Та дівка пішла з хати, а жінка кинулась і стала братись за голову: болить голова. І вона занедужала, а та молодиця все сміється, а не каже. Тоді (хорій) Пятниця приснилась і каже: „А ти знаєш, що в твоїй голові є? Сякни на ділі! Вона стала сякати, стала костриця випадати. Вона на вколюшки, давай пістники і молебствовать, і упять Пятниця сон наслала, і прийшла, узяла голову, розпоролася, вимила і вичистила, а ту костричку в купку. І та жінка кинулась, лупнула очима, глянула: перед нею уся та костриця лежить, що вона з мичок намикала. Пятниця каже: „Більш так не оудеш робить?“ Вона зарікалась.

До сих типових переказів, звісних з інших країв Східної Слов'янинщини і Німеччини <sup>1)</sup>, додаю цікавий переказ з

<sup>1)</sup> Паралелі у Веселовського 1877. II с. 216 дд.

Галичини, записаний тим же М. Зубрицьким в його цінній праці про староміський календар:

Якась (жінка) все зваряла (мила біле) в п'ятницю. Прийшла до неї П'ятниця, на гусячих ногах, ціці такі що аж ся вивергла на плечі. Стала си в куті і оповідає: „Як ти мене зваряла, так я буду тебе зваряти!“ Г'аздиня напудила ся і побігла до сусіди, що ліпше знала. Розповіла їй, що прийшла П'ятниця і хоче її зваряти. Та була розумніша і повіла їй: „Іди і заводи під дверима: Ой, П'ятнице, Осиянська гора горить!“ А П'ятниця як то учула, мовить: „Ой-ой, та там мої діти згорять!“ І з тим пішла з хижі, а Г'аздиня замкнула двері. П'ятниця під вікнами обізвалась: „А то-сь мене звела“ (здурила). Але двері були замкнені і не можна було назад вийти (М. Е. 34).

П'ятниця виступає тут як демонічна постать, подібно як то бачимо в західніх переказах про Бертю (Різдо) або балканську „Бабу Корізму“ (Квадрагезіму, Вел. Піст). В нашім фольклорі помітна з сього погляду казка про „Сорок і одного брата“, опублікована з записи, зробленої на Катеринославщині <sup>1)</sup>. Брати вагаються, чи женитись їм у П'ятниці чи у Середи: П'ятниця має тільки сорок доньок, одному не стане, тому женяться у Середи, що має сорок і одну доньку. Просватавши доньок Середи першої ж ночі хоче порізати всіх зятів, тільки ратує їх від смерти конячка найменшого брата: завдяки її пораді Середи замість зятів порізала власних доньок. Се мотив баби-яги, котрої риси перенесені тут на Середу, і такою, якою очевидно, треба мислити собі і П'ятницю. Навпаки в отсій волинській колядці <sup>2)</sup> вона малюється добрим генієм такого господарства, де її відповідно шанують:

|                                |                                   |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| Господинонько, одчиняй двері:  | У одну кладе тонке прядиво,       |
| Маєш гостеньки в своєму дворі. | У другу кладе біле полотно,       |
| Одчиняй двері все тисовії,     | У третю кладе добрее сукно.       |
| Стели килими та все новії,     | Свята П'ятниця дари давала,       |
| Маєш гостеньки вальми світлій: | Бо господия мудрая була,          |
| До тебе йде свята П'ятинька,   | Що у п'ятницю кужіль не прjala,   |
| Дарує тебе от як матонька:     | Свіч не сукала, хустя не прjala,  |
| В комори йде замиканії,        | Хустя не прjala, в золу не клала. |
| Одчиня скрині мальованії,      |                                   |

Заповіді П'ятниці в українськім варіанті Вересая подав я вище, с. 213.

Наведеного матеріалу досить, думаю, щоб виробити собі поняттє, як конкретно мисливсь образ П'ятниці в нашім народі

<sup>1)</sup> Драгоманов, Малор. Преданія с. 336.

<sup>2)</sup> Запись О. Пчілки з Луцького пов., К. Ст. 1904, IV 143.

і як живо займав він його уяву. З цього погляду йому належить одно з найперших місць в сучасній, або недавно минулій народній мітології. Але даремно було б шукати в нім — як то робили деякі дослідники — впливи передхристиянського світогляду („Пятниці як богині родючости“ і под.) <sup>1)</sup>. Мітологія Пятниці походження християнського, і тільки оброблюючи його по своєму народня фантазія використовувала, як побічний матеріал, мотиви передхристиянського натуралізму. Пок. Веселовский, розвиваючи свою ідею про вплив західного бичівницького руху XIII—XIV вв. на поширювання Небесного Листа і Сну Богородиці, також і в культі Пятниці був готов бачити впливи бичівників власне їх проповіді культу Христової Страсти (зміст „Сну Богородиці“) і п'ятничного посту та бичування, як способів бути причетними Христовим стражданням <sup>2)</sup>. Тісний зв'язок між собою сих трех апокрифів і безсумнівна пропаганда бичівниками Небесного Листу робить такий здогад дуже правдоподібним, в тих межах, які сам покійний дослідник йому ставив: культ Пятниці і Неділі прийшов до нас ще раніше, з першим поширенням християнської мітології; але він був відсвіжений і скріплений релігійно-обрядовою хвилею, піднятою містичним рухом XIII—XIV вв. та його відгомонами в наших землях.

*Святе Різдво.* Конкретизація образу Пятниці, така яскрава в своїй реальности, все таки дуже багато завдячує конкретному образі мучениці Параскеви, з котрою її ототожнено. Тому як документи фантастичної творчости на підставах нової релігії (народнього християнства), нам цікавіші ті образи свят, у котрих не було такого готового персоніфікованого матеріалу. Образ Різдва напр. власне тим цікавий, що під нім не лежить ніякої конкретної готової індивідуальности; отже коли воно у нас — подібно як румунський Кречун (Новий рік і zarazом Різдво) або болгарська Коледа, стає мітологічною постаттю і конкретизується як певне мітологічне єство, з характеристичними особовими прикметами, то се для оцінки сеї нової мітологічної творчости дає приклад навіть

<sup>1)</sup> Напр. Некрасов в „Замѣчаніяхъ по поводу сказанія о 12 пятницахъ“ (Фил. Зап. 1870) доводив, що Пятница се єство історичних старих часів, оспівувалось в святих співах поганських, потім тільки стало „предметом христіанскаго духовнаго стиха“.

<sup>2)</sup> Вибірки з слідчих актів про те що бичівники бичувались в п'ятницю див. ор. с. с. 232.

інтересніший, ніж Пятниця. Різдво справді дійшло у нас дуже значної персоніфікації, і стало дуже популярним образом, головню в шедрівках. Напр. в одній шедрівці, звісній з Слобідщини, замість евангельських трьох царів рожденному Христу приносять дари три свята — три святителі:

|                      |                          |
|----------------------|--------------------------|
| Три святи приходять, | Срібло-злото воздають,   |
| Подарки приносять,   | Ще й на церкву подають — |

А приходило три святителі,  
А первое святце—пресвятое Рождество,  
А другое святце—пресвятого Василя,  
А третье святце—а Іван Хреститель.  
Пресвятое Рождество всім нам радість принесло,  
Пресвятого Василя сей нам вечер звеселя,  
А Іван Хреститель воду перехрестить <sup>1)</sup>.

Різдво тут такий же святець, як і св. Василь і св. Іван, але його прикмети тут ще не індивідуалізовані; далі йдуть в сім напрямі інші пісні. Напр. дуже популярна колядка представляє всіх святих зібраних в хаті господаря, до котрого звертається се величання, лише бракує „Святого Роздвa“. Святи або Христос просять святого Петра піти й привести до гурту святе Роздво:

Ой в лісі в лісі у медоборі  
(Приспів: Ой святе Різдва!)

Блудили, блудили сімсот молодців <sup>2)</sup>,  
Приблудилося до цього двору  
До цього двору та й веселого.  
А в цього г'азди двори вметені,  
Двори вметені, столи встелені,  
А поза-стілля самі святії,  
Самі святії та й веселії.  
Ба між ними одного нема  
Одного нема—святого Різдва.  
Ба й святи просять святого Петра:  
„Ти святій Петре, послужи ти нас  
На сяжень землі по святе Різдва!“

Ой пішов Петро по святе Різдва,  
Перейшло його сиве голубе.  
Ба святій Петро ся засоромив,  
Бо йому зі рта полومін'я пішла,  
Ой бо із очей іскри скакали.  
Ба й святій Петро назад ся вернув,  
Ой він приходить межі святії.  
„Ти святій Петро чого ся вернув?“  
„Мене перейшло сиве голубе,  
Ой я того ся та й перепудив,  
Бо йому зі рта полумін'я паше  
Йому із очей іскра да й скаче“.  
„Ти святій Петре, то святе Різдва!“ <sup>3)</sup>

В иншій варіанті Христос посилав по Різдво самого господаря і той перестрічав Різдво в образі голуба, що веде за собою новий рік:

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| Брате NN, послуго божя,         | Іде, зустріча диво та й дивне,   |
| Послужи Бога оттак далеко,      | Диво та й дивне—сиве голубе.     |
| А в чисте поле—по святе Різдва. | Не було ж того сиве голубе,      |
|                                 | Але ж то було та й святе Різдва. |

<sup>1)</sup> Етн. Зб. XXXV ч. 22, дещо поправляю.

<sup>2)</sup> Про сей образ т. I с. 222.

<sup>3)</sup> Шухевич V с. 146. Етн. Зб. 35 ч. 21 — з Гуцульщини (звожу до купи оба варіанти). Чуб. с. 351 (з Поділля).

|                                             |                                               |
|---------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Ой святе Різдво не само іде,                | Йому з іртика поломивь паше,                  |
| Ой іде, іде та й зиму веде,                 | А з крильців з крильців золото капле,         |
| Люті морози а з лютим мечем <sup>1)</sup> , | А з ножок ножок іскорки креше <sup>2)</sup> . |
| А літо веде з крутим колачем.               |                                               |

Сей образ голуба, що дихав полум'ям, мабуть з'явивсь через прийняту в нашій народній поезії асоціацію Різдва з Йорданом: з його святим Духом-голубом і хрещенням „духом і огнем“. Так „Різдво“ в супереч всім іконографічним і літературним традиціям прибрало образ поломяного птаха, що ротом огнем паше, а ніжками іскри креше. В деяких варіантах символіка Йордану вже забута і Різдво виступав в образі поломяної зозулі:

|                                  |                                                |
|----------------------------------|------------------------------------------------|
| Господь Бог мовить святому Пе-   | Не ввійшов більше лиш півми-                   |
| трові:                           | лечки,                                         |
| „Ой Петре, Петре, послуго моя,   | Там зустрівтив сиву зозульку,—                 |
| Чому ж тут нема святого Різдва?  | Зозулька літне, від неї блисне,                |
| Послужи ж мені по святе Різдво!  | А він жажнувся, назад вернувся <sup>3)</sup> . |
| Петро ся санув—борзенько вернув: |                                                |

З тим як мотив сей відірвався від свого символічного йорданського джерела, затратився руховий мотив його дальшого розвою в сім напрямі — поглиблення сього містичного християнського образу. Але образ огнем дишущого, поломяного птаха мав свій власний ґрунт для дальшого розвою в засобах народньої поезики (порівняти напр. отсього голуба що йому з крильців золото капле — з золотоперим пташам, вище с. 492). Можливо, що дальші розсліди ще викриють дальші варіанти сього образу.

**Есхатологія.** Ідея посмертної заплати належала до тих пунктів нової віри, що з особливою енергією вбивалися в голови неофітів представниками нової церкви. Моральний індуферентизм нашої старої натуралістичної релігії, що уявляв посмертне життя людини автоматичним продовженням її життя на сім світі, в тих же обставинах і з тими ж засобами <sup>4)</sup>, був дуже недогідним явищем для християнської морали, яка з сеї ідеї посмертної заплати здавна, від перших часів, уробила свою могутню зброю на моральне виховання вірних. Се характеристично, що й наша київська легенда, як стільки інших, представляє оповідання про страшний суд і посмертну нагороду — в історії навернення Володимира Вел., найбільш впливовими засобами християнської проповіді на Руси. Які б не були літературні первотвори сього епізоду оповідання про Володимира,

<sup>1)</sup> Паралель св. Миколаєві (вище с. 548). Сюди ж не зовсім ясний вірш: Люті морози, зимка (свіг) не перхат. <sup>2)</sup> Шухевич IV с. 61. <sup>3)</sup> Там же с. 63.

<sup>4)</sup> Про се в I т. Історії України с. 330 третього вид.

в нім без сумніву єсть також і психологічний досвід місцевих церковників: їх переконання в незвичайнім впливі мотивів християнської есхатології на уяву наших предків.

Засобами вона розпоряжала, дійсно, дуже багатими, зібраними з ріжнородних джерел і психологічно випробуваними протягом довгих віків, над поколіннями ріжного стану людей, в різних культурних і соціальних умовах. Елементи пізнішої християнської есхатології знаходимо в утворах вавилонських, єгипетських, іранських, грецьких: звідусіль черпали християнські есхатологи, вибираючи все, що могло зробити сильніше враження на уяву людей всякого стану і віку. Самі вже євангельські поучення про посмертне життя чоловіка і суд над ним являються дуже складним продуктом релігійного синкретизму. Ріжні апокаліпси і видіння докинули до того цілу масу иншого аналогічного матеріалу, почасти прийнятого церквою до своєї науки, почасти толерованого або використововуваного як помічний засіб психологічного впливу. Літературні образи й символи моралістів спліталися з фантастичними візіями дійсно екзальтованих візіонерів, з витворами соціальної й політичної публіцистики, з партійними і персональними памфлетами, які чи то в виді посмертних мук своїх ворогів, чи то проголошуючи їх слугами і вістниками Антихриста-Сатанаїла старались дискредитувати своїх противників. З сього витворився величезний комплекс мотивів використовуваних християнською проповіддю і разом з нею перенесений до нас. З другого боку мотиви християнської есхатології комбінувалися з чисто казковими фантастичними засобами нашої свійської традиції та символікою нашої поезії. Так уроблявся комплекс мотивів, використовуваний зарівно нашою легендою, релігійною поезією і народньою новелою. Завдяки своєму ріжнородньому походженню він дуже неоднотайний, некоординований; в нім неустанно борються ідеї божої благодати і мстивости, прощення і непростимости, мотиви суду останнього з муками безпосередне-посмертними, і под. Сі розбіжні мотиви і в церковній доктрині з великими зусиллями стягаються професійними богословами в суцільну систему (відомо, що жертвою сих суперечностей впаав найбільший з представників раннього християнства—Оріген). А в поезії вони стоять здебільшого в повній непримиренности—в різних творах, що мають темою смерть людини, розставання душі з тілом, посмертні муки, страшний суд, кінець світу, з одного боку, а з другої сто-



рони—мандрівки на той світ, візії і провіщання посмертної долі. Се головні моменти, коло котрих скупляються ці мотиви; не маючи на меті навіть приблизно вичерпувати їх безконечних варіацій, я спинюсь на кількох, більш інтересних з становища еволюції народньої творчости <sup>1)</sup>.

*Розставання душі з тілом.* В нинішнім фольклорнім матеріалі України мотив доволі рідкий і слабо представлений—принаймні в матеріалі друкованім. В корпусі Чубинського (І. 149) поданий був такий текст, без означення його походження:

|                                       |                                         |
|---------------------------------------|-----------------------------------------|
| Із Києва із Єрусалима                 | (Вар.: не прощалася, не попрощалася).   |
| Відтіля ішли три черниченьки.         | — „Чом же ти, тіло, чом ти не           |
| Первая йде—на голові хрест несе,      | терпіло?“                               |
| Другая йде—євангелію несе,            | — „Чом же ти, главо, умом не            |
| Третя йде—кадильницю несе.            | вносила?“                               |
| Стрічає їх Божая Матір:               | — „Чом же ти, тіло, постів не постало?“ |
| „Ой де ж ви були, а три черниченьки?“ | — „Чом же ти, душе, неділі не читала?“  |
| „Ой були ми, Божая Мати,              | — „Будеш же ти, тіло, в сирій           |
| У Києві у Єрусалимі“.                 | землі пріти!“                           |
| „Що ж ви бачили, три черниченьки?“    | — „А ти будеш, душе, у огні горіти!“    |
| „Бачили ж ми, Божая Мати,             | („Тобі, тіло, що ти не стерпіло,        |
| Як душа з тілом та й розставалася—    | Тобі головка, що не розуміла“).         |
| Розставалася та й позналася.          |                                         |

Збірники Грінченка (с. 34) і Малинки (с. 50) принесли доволі близькі, але скорочені варіанти з Слобідщини і Чернігівщини; вони мають заспівви і депо різняться вступними малюнками:

|                              |                                    |
|------------------------------|------------------------------------|
| Поміж тими крутими горами    | Третя йшла—золотий хрест несла.    |
| Ой там ішли три черниченьки, | Ой по мосту, мосту, мосту золотому |
| Перва йшла—кадильницю несла, | Ой туди бо йшло три черниченьки,   |
| Друга йшла—святі ризи несла, | Три черниченьки три спасенниці...  |

Діяльог душі з тілом заступлений оповіданням:

|                                     |                                   |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| Що душа із тілом та й розставалася, | А в суботу рано людей осуждало,   |
| Та розставалася та й не прощалася:  | А в неділю рано утренью проспало. |
| Що в п'ятницю рано долю про-        | Утренью проспало, службу про-     |
| співало <sup>2)</sup> ,             | снідало.                          |

В сих варіантах текст має вигляд побожної пісні, кожний стих повторюється двічі, перший раз з приспівом „Аїлуа“,

<sup>1)</sup> На жаль, після праці Сахарова, Есхатологіческія сказанія въ древнерус. письменности (1879), що укр. матеріалом не користувалась, і тепер перестарілась, не було про се новішої розвідки.

<sup>2)</sup> В ориг. проспівала (і так дальше), тим часом се обвинуваченне душі тілу: душа не попрощалася з тілом, тому що воно тими гріхами призвело його до цекла.

другий раз—„Господи помилуй“. Близький варіант, записаний Манжурою в Катеринославщині, має форму колядки <sup>1)</sup>. Так само в збірці Головацького єсть досить близький варіант поміж колядками з Сяніччини, але се властиво сам тільки початок:

|                                                 |                                       |
|-------------------------------------------------|---------------------------------------|
| Ей по-під Бескид по-під зелений                 | І стрітила їх Матінка Божа:           |
| Тамтади лежить давня стежайка,                  | „Де сте бували три черничейки,        |
| Тов стежков йшли три черничейки:                | Де сте бували, що сте слухали?“       |
| Ой една йшла—сяятий хрест несла,                | „Били сме в Римі, в Єрусалимі,        |
| А друга йшла—дві свічі несла,                   | Там ся розлучат душа од тіла:         |
| А третя йшла—святую трійцю <sup>2)</sup> несла. | Душа до неба, тіло до землі“ (II 42). |

Мотив спору душі з тілом при смертнім розставанню, ще досить ясний в попередніх, тут зовсім ослаб. Порівняння з білоруськими і великоруськими варіантами відкриває ширший комплекс мотивів, зв'язаних з смертним моментом, куди входив і сей мотив спору душі й тіла, чи обопільних нарікань. Там маємо такі речі як контраст тихої смерти праведника і скорої смерти грішника, прощання душі й тіла, нарікання душі і тіла або обопільні обвинувачення, подоріж душі через митарства і сповідь у своїх гріхах. Так як в наведених варіантах про розставання душі й тіла оповідають черниці, в інших варіантах розповідають се ангели. Душа вийшовши з тіла вертається, щоб попрощатися з тілом: „Ти прощай, тіло біле моє! тобі, тілу, йти в сиру землю, в гробову дошку — твоїм кісточкам сирій землі на додаточок, білому тілу червам на з'їження, а мені, душі, до Господа Бога йти на покуту, на грізну відповідь, на муку вічну, геенну огненну!“ і под.

Історично-літературна аналіза, переведена свого часу над сими мотивами нині покійним проф. Батюшковим <sup>3)</sup>, вказала головніші візантійські твори, що послужили першим джерелом сих тем, безконечно оброблюваних в Східній і Західній Європі. Се легенди про візії Макарія Єгипетського, життя Ніфонта, звісна вже нам візія ап. Павла <sup>4)</sup>, слово про вихід душі і

<sup>1)</sup> Виривок у Потебні II с. 784, відти подав я варіанти до тексту Чубинського. <sup>2)</sup> Тресвічник.

<sup>3)</sup> Сказаніє о спорѣ души съ тѣломъ въ средневѣковой литературѣ, Журналъ Ман. Н. Просв. 1890—1 і окремо 1891.

<sup>4)</sup> Інтересна маленька подробиця в наведених варіанті — що душа „пізнається“ з тілом; вона буквально повторяє текст візії ап. Павла, де ангели, виймаючи душу, кажуть їй „пізнавати“, себто добре придивитись своєму тілу, щоб пізнати його, коли настане час вернутись до нього на страшнім суді.

страшний суд Кирила александрійського (де єсть уже начерк митарств, які проходить душа) і особливо популярні твори „поета смерті“ Їфрема Сіряннина. Ріжні елменти, захоплені сим ціклем, відкриваються в античній літературі (напр. в Етиці Плутарха), в старо-іранських і єгипетських пам'ятках. Специально диспут душі й тіла розроблявся в схолястичних формах в Зах. Європі, що теж могли мати вплив на оброблення сеї теми в нашій літературі (через літературу чеську, де сей мотив розвивався теж <sup>1)</sup>). Без сумніву, весь вказаний комплекс мотивів існував, і може бути ще навіть існує в нашій усній словесности. Дещо притягнене иншими темами. Напр. мотив тихої і немилостивої смерті зв'язався з темою про багатого і Лазаря, і там живе донині; мотив невблаганної смерті, від котрої даремно відпрошується бідний чоловік, знайшов своє розроблення в темі про вояка й смерть — розгляненій вище (с. 242). Дещо було покрито новими кантами, шкільного походження, на тему смертного часу, що придбали велику популярність і будуть обговорені пізніш.

Поруч того одначе виникає инший мотив, — незалежний від попередніх: на тему тяжкого сконання навіть праведної душі. Текст з Лемківщини був надрукований Головацьким:

В раю ми, в раю, в тім небеснім раю,  
Стоїть ми там стоїть круглий столичок,  
А за ним ми сидить сам Синопько Божий,  
А перед ним служить душа справедлива.  
Душа справедлива словце прогварила:  
„Ей Боже, Боженьку, спусти же ти мене —  
Спусти же ти мене до моеї матери,  
Бо в моеї матери двояке весіля:  
Брат ми ся женить, сестра замуж іде,  
Будуть вони собі дари дарувати,  
(А) ми(ні) не будуть, бо о ми забудуть“.  
„Душо справедлива, я тобі не сперам (не бороню)  
(Я тобі не сперам) на [там] тім світі стати,  
Если ти хочеш другий раз вмирати“.  
„Волю я, Боже, о нічим не знати.  
Маю я маю другий раз вмирати:  
Уж сім років сполна як-ем умерала,  
Все ми гірко в горлі, що тяжко конала“ (II. 735).

<sup>1)</sup> Батюшков рішучо твердив (1891. III. 147), що східне-словянські стихи розвинулись зовсім незалежно від західних, виключно на ґрунті візантійської редакції. Але властиво нема підстав казати се так категорично!

*Ратування душі з пекла.* Звісні оповідання про той світ, зібрані і переповіджені Кулішем в „Запискахъ о Южной Руси“, переказують се повіре, що перед покійниками на тім світі лежить на столах те, що хто давав бідним за життя — і те покійники там, очевидно, споживають: „чи шматок хліба, чи кільце ковбаски, чи сала кришеник, то все так на столах перед ним і лежить; а хто не давав, то так сидять“. Далі він наводить оповідання баби, що обмирала:

Кипить у смолі жінка, а перед нею цибулька лежить. Дід і каже: „Се мучиться так мати вашого старого титаря Онисима. Була вона богата, та скинара, що од неї ніхто й хліба куска не бачив. Ото раз полола вона цибулю, аж іде поуз воре дід-старець: „Подари, пані-матко, ради Христа“. Вона вирвала стрілку: „Прийми, старче божий“. Тільки ж од неї й бачили. От як умерла, то взяли небогу та й потягли в пекло. А Онисим побачив з неба, та й каже: „Боже мій милий, зроби мені таку ласку: нехай і моя мати буде в раю зо мною“. А Христос і рече йому: „Ні, Онисиме, вельми грішна твоя мати! візьми хіба ту цибульку, що лежить перед нею, та коли витягнеш її з тої безодні, то нехай і вона буде в раю з тобою“. Узяв він ту стрілочку та й подав матери. Схопилась вона за неї, от-от витягне з пекла — бо що ж божому святому! Аж ні, як поначіплювались їй і в плахту і в намітку грішні душі, щоб і собі з того пекла вибраться, то й не здержала тая цибулька: перервалася, а вона так і бовтнула в горячу смолу“. (Зап. о Ю. Р. I с. 308).

Інші варіанти влучно підчеркують, що й тут не так ще завинила цибулина, скільки немилосердна, вдача грішници. Напр. в варіанті записанім В. Г. Кравченком (на Полтавщині):

Ухватилаь вона за ту цибулину, хоче тягтись, а всі за єю скрізь з усього пекла ухватились і собі. А вона повернулася назад да й давай бить усіх по мордах: Тікайте, каже, це мене мій син випросив! А цибулина перервалася, а та мати з усіма і назад — і попадали! (II с. 39).

Варіант сього повідання на Харківщині П. Іванов записав з іменем Соломона:

На перший день Великодня двері раю й аду сходяться і грішники приходять на райський поріг — потішитись раєм, і того дня звільняються від мук (мотив хождения Богородиці по муках, зараз низче). Прийшов Великдень, усі поприходили з аду на рай дивитись, а мати Соломона не прийшла. Соломон згадав її й пита у Бога, чому ж його мати не приходить, де вона? Бог і показав йому, у яким вона страшнім місці. Пожалів Соломон свою матір і став Бога прохати, щоб помилував її. (Бог не згоджується з початку, але Соломон кінець кінцем вислужує собі сю ласку, „проживши три роки правдою“ — служив у мужика, рік за гріш і за розговінне, і тим розговіннем на третій рік розговів Бога в образі старця — старець показав йому ад і в нім його матір). Мати узріла його і стала прохати: „Синку мій, витягни мене з аду!“ Старець навчає спитати у неї, яку вона милостиню давала, як на землі жила. Соломон спитав. — „Одно перо цибулі гіркої дала

старцеві“. Старець подав Соломонові перо цибулі і звелів то перо спустити, щоб вона за нього взялась, і тягнути її з аду. Вона вхопилась за те перо. Соломон став її тягнути, а вона боїться, щоб цибуля не перервалась. А тут другі грішні душі побачили, що вона лізе з аду, почепились за неї, хотіли теж вилізти. А вона як закричить: „Куди вас чорт пхає? тут і сама ніяк не вилізу!“ Цибуля зараз урвалась, і вона впала в преісподню<sup>1)</sup>).

В збірці Головацького колядка з Сяніччини оброблює сю ж тему:

Ой в раю, в раю ангели грають,  
Лем святий Петро такой не грас,  
Бо його мати аж на дні в пеклі.  
„Позвідуй же ся (ти) та й святий Петре  
Та й святий Петре своей матічки,  
Чи сила (скільки) дала во імя бже  
(милостині)“.

„Ей я не дала лем півповісма  
(Лем півповісма) пів плоскінного!“  
„Складуй же ти їх до волоконця,  
Подай ти їх на дно до пекла —  
[Ой] стане вона ся того хапати!“

Подав же Петро на дно до пекла,  
Стала вона ся того хапати,  
Стали ся на то душки вішати,—  
Стала ся вона отріпувати:  
„Ой гетьте, гетьте, бо ви не дали,  
Бо ви не дали во імя бже!“  
Святий Петро став, тяжко заплакав:  
„Ой мати ж моя та й проклятая,  
Не творилась добре та юж і не  
будеш,  
Не вийшла ся з пекла та й юж не  
вийдеш!“ (ІІ с. 44).

Пок. Потебня вказував на паралелі сербські й болгарські (ІІ. 783), де теж виступають св. Петро, його мати і повісмо. До самої повірки може служити ілюстрацією отсей гуцульський різдвяний звичай:

Як колядники відколядують перед вікнами, то виходить газда з калачем в руках, а г'аздиня з повісмом; обоє цілують хрест, що держить вибірця, потім газдиня перев'язує хрест повісмом: воно Матері Божій, бо вона плете собі з того повісма ризи та й сіть на страшний суд. По віруванню Гуцулів бере „щезби“ нечисті душі до пекла; Бог дозволив Матері Божій виловлювати ті душі з пекла сіттю уплетеною з повісма, яким люде уповивають на різдво хрест. Скільки душ вона тою сіттю захопить, стільки їх буде ще ходити по світі *блудом*. „Мати Божа захоплює ще й тепер тою сіттю душі, та не пускає їх до того „щезби“, — що садить душі до себе“. (Гуц. ІV с. 49).

*Пречиста просить за грішні душі*. Се один з найпопулярніших, найбільш улюблених творів релігійної і моралістичної поезії, розширений на всім просторі українських земель. О. П. Косачева, видаючи свої записи колядок з Волини, гарно описала, яке сильне вражіння се на неї зробило як вияв одноцільності українського життя, коли переїхавши з глибокої, східної Полтавщини на Волинь, так, на око, глибоко відріжену зверхніми польсько-католицькими впливами, вона з уст місцевого

<sup>1)</sup> Э. О. ХVІІІ с. 105; дещо покорочую і справляю механічно допущені розсизми.

лірника почула сю дуже їй звісну з дитинства колядку, з її меланхолійним мольовим мотивом і повним чуття змістом. Власне найбільш стягнені й вишліфовані в народнім уживанню її короткі варіанти, де єдиним непростимим гріхом вважається проступок против родинної етики—образа батька-матери, навіть не тільки словом, а й гадкою, роблять найбільше вражіння,—і не без підстави цінилися нашими народовцями як найкращий вислів народного етичного світогляду. Такі власне варіанти Чубинського, котрі можна звести до такого спільного тексту:

|                               |                                       |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Ой сів Христос вечеряти,      | Тільки тої не пустити:                |
| Прийшла д йому його мати:     | Батька-матір налаяла,                 |
| „Ой дай, Сину, райські ключі, | А словом не лаяла,                    |
| Випустити грішні душі!“       | Тільки думку подумала <sup>1)</sup> . |

Або варіант широко спопуляризований звісною збіркою пісень з голосами Маркевича:

|                                |                                        |
|--------------------------------|----------------------------------------|
| Ой сів Христос та вечеряти,    | Випустити грішні душі“.                |
| Прийшла до його та Божая Мати: | Тільки не випустить однієї душі,       |
| „Оддай, сину, райські ключі,   | Що отця й матір та налаяла —           |
| Одімкнути рай і пекло.         | Не налаяла, а подумала <sup>2)</sup> . |

Можливо, що такі короткі варіанти найбільш і розповсюджені, хоча етнографи при записях більш уваги звертали на ширші, складніші тексти, що до сього одинокого гріха против патріархальної морали додають ряд інших, подиктованих тільки що розгляненими популярними апокрифами про святкування неділі, п'ятниці і т. д. Можна думати, що тут скомбіновані два духовні стихи, на два різні мотиви: оден против переступів патріархальної етики, і другий—против нешанування святих днів. А до них дочепились іще й всякі інші тяжкі гріхи, по розумінню складачів і співців сих стихів. Але вихідною ідеєю я вважав би як раз прощення, або облекшення всіх грішників, за молитвою Пречистої,—коли не на завсіди, то на час свят, святочної трапези,—як то докладно умотивую далі.

Початок пісні часом щедрівчаний:

|                                |                                                  |
|--------------------------------|--------------------------------------------------|
| Ой на ріці на Йордані...       | —Прошу, Мати, вечеряти!                          |
| Ішов Христос на Йордані і под. | —Спасибі, Сину, за вечерю.                       |
| Часом загальний:               | (Вар.: вечеряє рибу осетрину                     |
| Ой сів Христос та вечеряти,    | —Сідай, Мати, з нами вечеряти!                   |
| Прийшла к йому Божа Мати.      | —Спасибі, Синку, за сю вечерянку <sup>3)</sup> ) |

<sup>1)</sup> Чубин. I с. 444—5; „словом“ додаю по симетрії—його вимагає ритм.

<sup>2)</sup> Зап. о Ю. Руси II с. 243. Близько подібний у Малинки ч. 73 (Ніжия, пов.).

<sup>3)</sup> Чуб. 444—5, Пчілка ч. 17, Гол. III. 2 с. 543, Етн. Зб. с. 58 і 60.

Прошу ж тебе ключі дати  
 — На що, Мати, ключі дати?  
 — Грішні душі випускати,  
 На світ білий погуляти.  
 — Тільки ж тої не пустити,  
 Що тяженько согрішила  
 І покути не зложила:  
 Що батенька не слухала,  
 Рідну неньку зневажала  
 І простити не вблагала,  
 Що п'ятницю не гляділа  
 І сироту окривдила <sup>1)</sup>.  
 Ой дай ми, Синку, од пекла ключі,  
 Повапускати всі грішні душі.  
 — Ой на ж ти, Матко, від пекла  
 ключі,  
 Повипускай всі грішні душі—  
 Лиш одну душу не випускати,  
 Що зневажала отця та й мати,  
 Що зневажала, словом вкорила,  
 Словом вкорила, судом всудила.  
 Ще й другу душу та й не пускати—

Короткий варіант з Київщини:

Ой сів Христос вечеряти,  
 Прийшла к йому Божа Мати:  
 Покинь, Синку, вечеряти,  
 Бери ключі пекельні,  
 Випусть душі спасенні,

Інші варіанти:

В неділю рано співала,  
 В понеділок отця-неньку прогнівала,  
 Хоч не налаяла, та думкою подумала <sup>4)</sup>.

Що не приймала грішного в хату,  
 Що не приймала, не приоділа,  
 Нікому добра не приобріла.  
 Ще й третю душу та й не пустити,  
 Що йшла фальшивим свідком свід-  
 чити:

Тим трьом навіки в пеклі горіти,  
 В пеклі горіти, в смолах кипіти <sup>2)</sup>.  
 Подай, Синку, райські ключі,  
 Яре пекло одомкнути,  
 Спасенні душі випустити.  
 Тільки теї не пустимо,  
 Що в п'ятницю пісню піла,  
 А в суботу не вмивалась,  
 А в неділю рано їла,  
 Отцю, неньці залаяла,  
 А не налаяла, тільки подумала—  
 В тебе думка так як лайка  
 (Вар.: Не так налаяла, як подумала,  
 Ота думка гірше лайки:  
 Тільки погадала та й у пеклі  
 стала) <sup>3)</sup>.

Тільки тую не випускай,  
 Що в неділю рано їла,  
 А в п'ятницю пісню піла,  
 А в суботу не вмивалась,  
 З старшим братом позмагалась.

Прототипом образу прощення Богородиці за грішні душі вважається популярний апокриф, звичайно в літературі званий „Хожденієм Богородиці по муках“. В аналогічній сербській пісні ся залежність виступає дуже ясно: „Молить Бога Пречиста перед камінним престолом божим — „Дай мені, Боже, ключі від твого рая і від чорного пекла, дай мені меншого брата мого Архангела — аби я побачила душі в твоїм раю і в аді ненаситнім“. Ся пісня перекидає міцний місток між апокрифом і нашою

<sup>1)</sup> Звягель, зап. О. Пчілки.

<sup>2)</sup> Гол. III ч. 5:3 = Е. 35. 58.

<sup>3)</sup> Чуб. Ш. 444 (Поділле), Етн. 35. 60, Малинка 74—5 (Чернігівщина).

<sup>4)</sup> Е. 35. 60 і 38, Малинка ч. 71.

піснею, що дає лише далекий його відгомін. Апокриф у нас був теж звисний і популярний здавна: найстаршу копію з одного пергаментного збірника Сергієвої Лаври пок. Срезневський (що видав її в 1860-х рр.) вважав по письму не пізнішою XII в. Повість має тут назву „Слова Пр. Богородиці о покой всего мира“; така назва звисна і в пізніших копіях, і відповідає змістові. Пречиста переглянувши разом з арх. Михаїлом муки грішних в пеклі, з великою бідою, за поміччю молитов ангелів і святих вимолує у Христа щорічний спочинок грішним душам від чистого четверга до святої пентекостії (Зелених Свят):

Бачивши Пречиста, що всі (ангела) нічого не осягли, і Господь святих не слухає і ласку свою від грішних віддаляє, сказала тоді: „Де ж архистратиг Гавриїл, що провіщав мені „Радуйся!“ Де служитель престола? де Іоан Богослов? Чому не станете разом з нами на мольбу до владика за грішних християн? Чи не бачите, як я плачу за грішниками? Прийдіть усі ангели, прийдіть усі праведні, оправдані Господом — вам дано молитись за грішних! Прийди й ти, Михаїле, старшино безплотних, до престола божого, вели всім—припадемо перед невидимим Отцем і не рушимось, поки послухає нас Бог і помилує грішних.

І впав Михаїл на лице своє перед престолом, і всі сили небесні, і всі чини безплотних. І владика, побачивши мольбу святих, змилювався ради свого сина єдиного і рік: Сину мій возлюблений, зійди і зглянься на мольбу святих і яви лице своє грішним. І Господь зійшов з невидимого престолу, і побачили його ті, що в тьмі, і скричали всі одним голосом: „Помилуй нас, Сине божий, помилуй нас, царю всіх віків!“ І рік владика: „Слухайте всі! Рай я насадив і чоловіка сотворив на подобу свою, поставив його паном над раєм і дав йому вічне життя. Вони ж непослух учинили, з похоти своєї согрішили і смерті піддалися. Але я не хотів бачити діла рук своїх мученого дияволом. Я зійшов на землю і воплотивсь від дівичі; на хрест пішов, щоб зволити їх від неволі й прокляття... зійшов в ад і ворога свого потоптав; вибраних своїх воскресив і Єрдань поблагословив, аби вас ослобонити від прокляття. Але ви не схотіли покаятись своїх гріхів, ви християни тільки словом, а заповідей моїх не сповнили. Через те опинились ви в огні негасимім і не маю вже як вас помилувати. Але за милосерде Отця мого, що він мене послав до вас, і за молитви Матери моєї, що так багато плакалась за вас, за мольбу Михаїла і за труд множества мучеників моїх, що трудилися за вас, — даю вам, що мучитеся в день і в ночі: спокій мати від великого четвертка і до святої пентекостії і прославляти Отця й Сина і св. Духа“.

І відповіли всі грішники: Слава милосердю твоєму!

Повість тішилась великою популярністю у нас, часто перероблялась, доповнялась новими образами мук, підданими різними побутовими явищами: несовісними мірошниками, кравцями і шевцями, людьми що переорюють межі і за се несуть спеціальні муки, — подібно як се потім описав Котляревський в своїй



Енеїді <sup>1)</sup>. Сей же мотив—спеціальної молитви Пречистої за грішників виступає в різних варіантах Небесного Листу (с. 682 дд. і буде ще далі). В наведеній пісні про Христову вечерю він відбивається далеким відгомном — скомбінований з протилежним мотивом про непростимий гріх, що переносить первісну ідею в зовсім нову площину. Бо первісна ідея лежала, очевидно, в всесильнім впливі свята — або Богородичної молитви, звязаної з ним. Потебня, кладучи натиск на обрядове вживання сеї пісні як колядки або щедрівки, звязував її ідею з поминанням померших родичів за різдвяною вечерю. Я думаю, що сю влучну гадку треба розширити, відповідно сказаному вище — про сполучення в однім образі Христової трапези: і різдвяного вечера і тайної вечері великого четверга. Власне тут найкраще бачимо се сполучення. Без сумніву, представляючи Христа за вечерю, колядка чи щедрівка вводить його в обстанова різдвяних свят і уявляє собі його в ній. Але з сим без сумніву вяжеться також ідея великого четверга і сходження Христа в Ад, до грішних душ, по смерті, що наближається вже. Пречиста в апокрифічній повісти вимолує їм спокій від великого четверга на весь час Свят. Під очевидним впливом сеї гадки стоїть і колядка. І я певен через се, що в первіснім замислі її Пречиста мусіла вимолити спокій і ласку *всім душам* без виїмку — коли не абсолютно пробачення, то хоч пільгу на якийсь час, так як в апокрифі. Се більше відповідає ідеології різдвяних і великодніх свят, як пільги й радости *всім* без виїмку, і тим легендарним мотивам, де молитва чи заступництво святих, чи ласка Христова приносить пробачення навіть найтяжчим грішникам <sup>2)</sup>.

Ідея непростимого гріху, і то в випадках навіть не так уже й тяжких, прийшла сюди потім, як мотив другорядний, і до певної міри викривила первісний мотив. Вона була подиктована творами іншої категорії — того „жидівства“, против якого повставали різні глибші моралісти і у нас і в грецькій і в західній церкві, а воно все так глибоко проходило в народню творчість. Ряд мотивів розробляло сю ідею непростимого гріха в різних направах і під різними впливами:

<sup>1)</sup> Колекцію новіших текстів видав Франко в IV т. Апокрифів разом з передруком старої копії виданої Срезневским; і вказав інші видання. Новіша студія: Н. Бокадоровъ, Легенда о хожденіи Богородицы по мукамъ, Изборникъ Кіевскій посв. Флорянскому, К. 1905.

<sup>2)</sup> Нагадаю звисне слово Златоустого, що читається на Великдень, закликаючи до святочної радости всіх без виїмку.

Галицький варіант, з доволі поплутаним вступом: орел бачить корабель на морі — з трома ворітьми —

|                                  |                                     |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| В третіх воротоянках сам Господь | Що вітця-матір за ніщо має,         |
|                                  | ходить, Старшого брата познаважала, |
| Ключі тримає, рай відмикає,      | Старшу сестроньку споличкувала.     |
| Рай відмикає, душі впускає,      | (Гол. II. 158).                     |
| Єдно єдної не допускає,          |                                     |

Пинський варіант, початок: три престоли—Бог, Христос, Божа Мати:

|                                |                                               |
|--------------------------------|-----------------------------------------------|
| Перед Маткою Божою ружа роз-   | Оно тиї не уклонилися,                        |
|                                | цвіла, Що з отцем-маткою все бранилися.       |
| Ой з тої ружі та вилетів птах, | „Ой коб я відала, коб я знала,                |
| Ой полетів да під небеса,      | То б я татчині руки ноги мила—                |
| Тиї небеса да розтворилися,    | Руки ноги мила, тую воду пила <sup>1)</sup> . |
| Праведні душечки уклонилися,   |                                               |

Гуцульський варіант вступ —Пречиста на Йордані—

|                                |                                   |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| Ой злинули два янтели,         | Ой ти Петре, ой ти Павле,         |
| Тото собі дитя взяли,          | Беріть ключі залізні,             |
| Небеса ся розтворили,          | Ідіть розмикайте двері пекельні   |
| Всі святі ся поклонили,        | Та святії выпускайте,             |
| Лиш одна ся не вклонила,       | Та грішніи замикайте. (Е. З. 37). |
| Свого дедю (батька) здоганила. |                                   |

В вище наведеній (с. 543) колядці про св. Миколоая на морі непростимими гріхами, від котрих гинуть душі, виступає те саме непошанованне батька-матери: проступок кардинальний, против патріархальної морали, і непошанованне неділі—додаток другорядний, а до них додаються ще інші гріхи в різних варіантах. Св. Миколай мусить аж три рази спускатися за грішними душами під воду, щоб їх виратувати. Се мотив спеціальних заходів коло виратовання грішників з пекла, він повторюється в різних варіантах, пісенних і прозових: бачили ми вище заходи премудрого Соломона, апостола Петра коло виратовання з пекла матери. Мотив виратовання з пекла батька молитвою доньки приходить в цитованій уже царинній пісні з Галиччини:

|                                           |                                                  |
|-------------------------------------------|--------------------------------------------------|
| Красна дівојка коруну шила                | Кой мій татцейко аж на дні в пеклі <sup>1)</sup> |
| Під коруною під червоною,                 | Іще дівојка коруну не вшила—                     |
| Ой шила, шила, Богу ся молила,            | Коруну не вшила, аж ся тішила,                   |
| Богу ся молила, гірко плакала.            | Же сї татцейко по раю ходить.                    |
| „Чого ж ти плачеш, красна дівојко?“       | „Не жаль ми, Боже, дівојку мати—                 |
| „Як я не маю <sup>2)</sup> гірко плакати, | Дівојку мати та й годувати“ <sup>3)</sup> —      |

коли вона може виратувати своєю молитвою батьків.

<sup>1)</sup> Zienkiewicz с. 232.

<sup>2)</sup> В ориг.: як же я не мав.

<sup>3)</sup> Гол. II. 244, Сняничина.

*Кінець світу наближається.* Вище говорячи про одвічну боротьбу сили доброї і злої, Бога і Сатанаїла, що являється підставою всієї історії світу, я вказав, що хрещений світ приймає участь в сій боротьбі, тим що паралізує злу силу і притягає її полон то відтягає її прихід на землю виконанням певних обрядів, які підтримують пановання Бога над сим хрещеним світом і не дають до нього приступу Сатані. Особливо новорічні (різдвяні) і весняні (великодні) обряди мають сю містичну силу, як ми вже бачили <sup>1)</sup>. Тому Сатана розвідується всякими способами, чи ці обряди ще виконуються — чи не зближається час його приходу на світ? Але з другого також і Бог і небесні сили інтересуються сим і висилають своїх посланців на розвідку про заховання свят і обрядів, для їх підтримки.

До сього мотиву, який мені здається основним <sup>2)</sup>, приплітається другий — про перемогу в світі неправди над правдою, про різні докази того і різні прояви світової неправди, що віщують скорий кінець світу. Можливо, що й тут маємо перед собою дві початково окремі теми, з двома різними заспівами: одну з небесними вістниками, другу з радою старців (попів, святих), що говорять про згіршення життя. Ці паралельні теми, через свою суголосність, обмінялись різними деталями й дали скомбіновані варіанти, в котрих, в ряді різних проявів несправедного життя, вказується також і невиконання святоточних обрядів, навіть і різдвяних, як позначка згіршеного світу. Тим часом ясно, що основною темою новорічного чи великоднього величання мусіло бути ствердження того, що обряд сповнюється, взагалі, і спеціально тим домом, котрому присвячується величання, і се констатується божими чи небесними висланцями. Тому близьким до первісного замислу типом здаються мені такі варіанти як сей подільський, котрий навожу з деякими дрібними реконструкціями:

Ішов-перейшов місяць по небі:  
За ним зірочка, як сестри(че)чка:  
„Ой почекай же, (ясен) місяцю!“  
Ой не чекаю, часу не маю:  
Ой бо від Бога я іду в послах,  
Од Бога в послах до господаря:

Чи починає по старосвітському,  
Чи ситив медок на святий вечір,  
Чи варив пиво к святому Роздву,  
Чи пік колачі з ярої пшениці?  
(Чуб. 414).

<sup>1)</sup> Вище, с. 431—3.

<sup>2)</sup> Драгоманов вказав цінну аналогію в іранській Авесті: „пітрі“, ангели хранителі мертвих, в свята між старим і новим роком ходять по світу і питаються, чи співаються їм хвали, чи приносяться їм жертви. — Розвідки IV с. 354. De Harlez Avesta 488, Jesht XIII 49—52.

Колядка могла зіставатись при запитанню або давала на се відповідь, — але тільки позитивну! Другий паралельний мотив міг вказувати, як контраст, що тим часом як господар свято дотримує старосвітських звичаїв, в інших сторонах вони вже зневажаються. Кінець кінцем сей другий мотив взяв перевагу над першим, і тема наблизилась до іншої теми, теж есхатологічної в основі ідеї, але в теперішнім вигляді здебільшого позбавленої вже сього есхатологічного освітлення — про пановання в світі неправди. Тому сю тему я відкладаю на далі, а тим часом перегляд отсих варіантів потвердить мою гадку про первісність позитивної відповіді.

Напр. отсей гуцульський текст хоч починається заспівом взятим від іншої теми і має інші пізніші прикмети, але в дечім наближається до вказаного первозору:

|                                     |                                        |
|-------------------------------------|----------------------------------------|
| А в ліску, в ліску, на жовтім піску | Сусід сусіда до пана вдає,             |
| Росте деревце тонке високе,         | До пана вдає, сам свідком стає,        |
| А в лист широке, в корінь дуплаве,  | Через неправду <i>світ ся скінчає!</i> |
| В корінь дуплаве, в верху кудраве.  | <i>Знайшли ж ми правду</i> в стар-     |
| Гой у тих кудрях сив сокіл сидить,  | шого брата (2)                         |
| В Дунай ся дивить, там виза видить, | А в брата... в його газдині.           |
| Там виза видить, з визом говорить:  | Коло престола святий <i>Николай</i>    |
| „Гой чи тепер так як з первовіку?“  | Гой ходить, ходить, дзвіночком         |
| — Гой тепер не так як з первовіку:  | дзвонить (2)                           |
| Гой син на вітця руки знімає,       | Та й Бога просить (2) за цього         |
| Донця матери суперечає,             | газду (2)                              |
| Гой брат на брата міч винймає,      | Та за газдиню (2), за всю челядку      |
| Сестра на сестру чарів шукає,       | (Е. 36. с. 206).                       |

В первісній формі ся „правда“, котру сповняє звеличуваний колядкою господар, повинна була конкретизуватись в перелісненню різних святочних обрядів; тепер тут колядка наче урвана.

Натомість отсей текст, при старім заспіві, держаний виключно в темі про згіршення світу: обряд не дотримується ніде—

|                                   |                                               |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------|
| Небом, небом, небом синеньким     | Як з стародавна, як з первовіку—              |
| А по нім ходить місяць ясненький, | Чи ситять меду святий вечері                  |
| Ясна зірочка, його сестричка:     | Чи точать вино святому Різдау,                |
| „Куда ти ідеш, ясне зірниче?“     | Чи варять пиво святому собору,                |
| „Іду від Бога, іду на землю,      | Чи син до вітця ще шле вечеру <sup>1)</sup> , |
| Іду на землю, іду на села,        | Донька матери чи шле вечеру,                  |
| Богу на славу, людям на хвалу:    | А брат до брата чи шле вечеру,                |
| Чи так і тепер як з стародавна,   | А кум до кума чи шле вечеру,                  |

<sup>1)</sup> Розуміється обнесення рідні святою вечерю під Різдва, оден з тих сакральних обрядів, котрими держиться світ—див. вище с. 431, 433, 562.

Сусід сусіді чи шле вечеру?<sup>4</sup>  
 — „Не так то тепер, як з стародавна,  
 Як з стародавна, як з первовіку!  
 Не ситять меди святій вечері,  
 Не точать вина святому Різду,  
 Не варять пива святому собору,  
 А сян до вітця не шле вечеру (і т. д.)  
 А син на вітця ручки здіймає,  
 Ручки здіймає, гнів підоймає,  
 Гнів підоймає, прощі не має <sup>1)</sup>  
 Донька на матір перерічає,  
 Перерічає, гнів підоймає...  
 А брат на брата мечем рубає..  
 Сестра на сестру чарів шукає..  
 А кум на кума пана взиває..  
 Сусід сусіді пліт закладає (2)  
 Терен рубає (2), тернем закидає,  
 Тернем закидає, стежки не має <sup>2)</sup>,  
 Гнів підіймає, прощі не має <sup>3)</sup>).

А в морі, в морі ясний місяцю,  
 За ним зірничка, рідна сестричка,  
 За тов другая—тотож первая.  
 „Ой стій погоди, ясний місяцю!“  
 „Ой не погоджу, не маю часу:  
 Бо я післаний післіг <sup>4)</sup> від Бога (2)  
 До господаря, до сего дому:  
 Чи є в тім дому старії люде <sup>5)</sup>,  
 Чи вони так держать як з первовіку!  
 Чи кум до куми з вечеров ходить,  
 Чи син вітцеві низька ся клонить.  
 Чи дочка мамі чи ся вклоняє?  
 — „Ой тепер не так як з первовіку:  
 Ой кум до куми з вечерою не йде,  
 Ой син до вітця руку здіймає,  
 Донька матері суд перечає,  
 Ой брат на брата меч витягає,  
 Сестра на сестру чарів шукає,  
 Сусід сусіда до пана вдає  
 Тай перелазом загороджає“.

(Гуп. IV. 153).

Отже виходить, що домові господаря ставиться виразне обвинувачення, що в нім не додержують старих звичаїв і чинять всякі злочини. Се явне затемнення основної теми, в котрій божі послы могли вивідуватись хіба про неправду, яка панує наоколо праведного дому господаря. Так само в отсім варіанті з Покутя, дуже інтересні своїми побутово-соціальними подробицями:

Ой цей <sup>6)</sup> сам г'азда за Богом ходить (2)  
 Шапочку носить (2) Господа просить:  
 „Ой Господи наш, вступи но до нас,  
 Вступи но до нас на вечерочку!“  
 А Господь речит (1) до пана...  
 „Та йди до дому, а я там буду,  
 А я буду та й відознаю,  
 Ой чи там тепер як старих давен:  
 Чи смажуть меди к святій вечері,

Чи варять пиво к святому Різду,  
 Чи душать вино к святому збору?<sup>7)</sup>  
 — „Ой не так тепер як старих давен:  
 Не смажуть меди к святій вечері,  
 Не варять пиво к святому різду,  
 Лиш курять горілку к святому Різду.  
 Тепер на світі тяжко настає,  
 Тяжко настає—люде си сварє <sup>8)</sup>.  
 Земля божая людям не стає,

<sup>1)</sup> Сі вірші повторюється і далі в кожній строфі.

<sup>2)</sup> Скорше мабуть: не дає.

<sup>3)</sup> Головацького IV. 103, Бойківщина=Гуцульщина IV с. 152.

<sup>4)</sup> Посел.

<sup>5)</sup> „Старії“ очевидно в розумінню: такі що тримаються старосвітських звичаїв.

<sup>6)</sup> В оригіналі діалектична форма: цес.

<sup>7)</sup> Дуже інтересне се протиставлення побожного вина нечестивій горілці.

<sup>8)</sup> Діалектична форма, замість: сваряться—задержую її з огляду на рим.

Ближень до ближенья вже не вступає,  
Вже не вступає а й стежку копає (2)  
Перелаз строжить терновим глогом.  
Вже отець сина д пану тягає,  
Бо син на вітця руку здіймає,  
Мама з донькою кров проливає,  
А брат на брата міч витягає,  
Сестра на сестру чарів шукає.  
Дивіться люде, миріться люде:  
*Не за довгий час страшний*

*суд буде—*

Страшний суд буде судити люде <sup>1)</sup>.

Коло престола Матер Христова  
Книжку читає, Христа благас,  
Святий Николай за Богом ходить  
Та й Бога просить, та й Бога

просить:

Ой Боже ви наш, прийдіть ви до нас  
На святий вечір, на вечерочку,

Київський варіант сеї колядки без вступу починає просто:

Ой чом тепер не так як здавна було?

Приспів: Слава Богу єдиному,  
слава тому, хто в цьому дому!

А син на батька як на наймита,  
Донька на матку як на челядку,

Гуцульський:

Ой в полі, в полі є три явори,  
Тонкі, високі в корінь глибокі,  
В корінь глибокі, верху лиснаті.  
Ой прилинули два-три голуби  
Та й сіли собі на ті явори.  
А ті явори їх не влюбили,  
Ой алинули тоті голуби  
Тай сіли собі в чистії поля.  
Тоті їх поля не полюбили,  
Не полюбили, двітком змінили.  
А ізлинули тоті голуби  
Та й сіла собі на білі церкви —  
Аж тоті церкви їх полюбили!  
Попід цвинтарем вбитий гостинець

Зваримо ми вам пшениченьку,  
Бо на нашім світі ненависть дуже:  
А син тата за чупер тягне... <sup>2)</sup>.

Пане-господарю на вашім дворі  
Два-три голуби пшеницю дзюбають.  
Вийшов же до них господар же їх,  
Став ся до них (та) наміряти,  
Вони до нього (та) промовляти:  
„Господарю нас, не бий же ти нас,  
Ми не голуби, ми єсть ангели  
(Ми єсть ангели) з небес прислані.—  
Ми випитуєм, ми вивідуєм,  
(А) що ся діє межи мирами:  
[Жиди і] пани весь світ заняли,  
(А) брат на брата та ворогує.  
Сестра на сестру чари готує,  
Дочка до неньки сміло фукає,  
А син у батька вельми гуляє <sup>3)</sup>.

Сестра на сестру чарів шукає,  
А брат на брата мечем махає,  
А цар на царя війни силає,  
А брат сестрицю вбити шукає <sup>4)</sup>.

А їхав туди пишний Василько,  
А їхав туди, чом, сивим конем,  
На правім плечі стрільбочку несе,  
Побачив же він тоті голуби  
А ізтяг коня та й став стояти,  
Затяг стрільбочку хоче стріляти,  
„Васильку ти наш та й паничу наш,  
Не змірай ти в нас, не губи ти нас,  
Ой бо ми не є сиві голуби,  
Але ж бо ми є святі ангели,  
Нас Господь зіслав а в цесе село:  
Чи є в сім селі старики люде,  
Чи держались *права* як стародавню  
Чи пиво варять святому Різду,

<sup>1)</sup> Е. Зб. 205.

<sup>2)</sup> З Буковини, на жаль тільки фрагмент, Е. З. 203.

<sup>3)</sup> Чуб. 417, з Ушицького пов., там же друга запись звідти ж — з нього додав варіант в [ ].

<sup>4)</sup> Чуб. 418, такі ж галицькі колядки без вступу, Гол. II. 21.

Чи меди варять святому збору,  
 Чи кум до кума з вечеров ходить.  
 — „У нас нема так як стародавно,

Вар. з Гуцульщини ж:

А в цього газди на подвір'ячку  
 На подвір'ячку є два явори;  
 Ой прилинули та два голуби.  
 Ой сіли ж собі на ті явори.  
 Іде пес газда та й поглядає,  
 Ой затаг курок та й заміряє,  
 А вни ж до нього та й промовили

і т. д.

Зіслав нас Господь з самого неба  
 Ой відвідати та й відознати,  
 Ой чи так тепер як з первовіку,  
 Ой з первовіку з первовічного:

Тут, як бачимо, вказану вище нечемність супроти господаря обминено тим, що він сам виступає з обвинуваченнями світу в неправді.

Ой в чистім полі близько дороги  
 Стоїть ми стоїть церковця нова  
 З трома вершечки, з двома оконці,  
 На тих вершечках три голубоньки.  
 Надійшли ж нею два мисливчики,  
 Та й узали вни гей поміряти,  
 А голубчики к ним промовляють:  
 „Міряй-поміряй, а в нас не стріляй,  
 Ой бо ж ми не с три голубчики,  
 Три ангелоньки з неба зослані:  
 Чому так не є як було давно,  
 Як було давно в прежевіку:  
 Святам Николам <sup>3)</sup> пива не варять,  
 Святам Рождествам служби не служать,  
 Святам Водорщам свічі <sup>4)</sup> не сучать.  
 Бо уже давно як правди нема,  
 Уже ся царі повоевали.  
 Бо цар на царя військо збирає,  
 А брат на брата мечом рубає,  
 Сестра сестриці чари готує,  
 Ой бо син вітця до права тягне,  
 Донька на матір гнів піднімає,  
 Ой бо кум кума зводить з розуму,  
 Сусід сусіда збавляє хліба <sup>5)</sup>.

Ні кум до куми з вечеров не йде,  
 Гой брат на брата меч витягає,  
 Сестра на сестру чарів шукає! <sup>1)</sup>.

Чи кум до кума з вечеров ходить,  
 Сусід з сусідом чи ся згоджає?  
 — Ой не так тепер як з первовіку:  
 Вже кум до кума з вечеров не йде,  
 Вже син на вітця руки знімає,  
 Донька матері суперечає,  
 Ой брат на брата ніж винишає.  
 Сестра на сестру чарів шукає,  
 Сусід сусіда до пана вдає (2)  
 Той го тягає, тяжко карає,  
*Святий Михаїл рай запирає,*  
 Рай запирає, пекло втворює <sup>2)</sup>.

В нашого пана-господаренька  
 Світлонька нова, вся горіхова,  
 А в тій світлоньці а всі святії,  
 Ой лише ж нема Ісуса Христа.  
 Взяли радити, кого спіслати,  
 Они ж врадили святого Петра.  
 Як урадили, його післали.  
 Ой пішов Петро, не ввійшов Петро,  
 Не ввійшов в Петро півдороженьки,  
 Подибають го два-три святії,  
 Подибають го, питають його,  
 Чи так на землі як здавна було?  
 Тепер на землі не так постало,  
 Не так постало, як здавна бувало:  
 Тепер на землі царі постали,  
 Царі постали, повоевали.  
 Ой цар на царя військо збирає,  
 А брат на брата мечем махає,  
 Сестра на сестру чарів шукає,  
 Донька на матір гнів підіймає,  
 Ой а син вітця до права тягне,  
 Ой тягне тягне та й притягає,  
 Ой за тото ся Пан-Біг гніває <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Е. Зб. 204 = Гуц. IV 99. <sup>2)</sup> Гуц. с. 54. <sup>3)</sup> Вар.: Святому Стефану.

<sup>4)</sup> Вар.: Трійці. <sup>5)</sup> Бойківщина, збірка Вагилевича, Гол. II. 21 = Етн. Зб. XXXV с. 202 — 3. Початок покорочую. <sup>6)</sup> Калущ. пов., Е. Зб. 207.

Кедрові столи, жовті заслони,  
За заслонами Божая Мати  
Поза столове сидять панове,  
Ой сидять та й пють, та й ся

Що так буває як не бувало:  
(Та) що син батька з печи тручає,  
Донька на матку руки здирає  
(здіймає)? <sup>1)</sup>

перечуть,

Заспіви понизчих варіантів — звісне нам дерево, і в його „кудрі“ сокіл що глядить на море:

Край Дуная корабель плаває.  
Що в тім кораблі? самі столове.  
Коло тих столів все старі люде,  
Ой старі люде й старі газдині —  
Старі газдині, радочку радять,  
Що не так тепер як стародавнє,  
Що кум до куми з вечеров не йде,

На синім морі корабель плаває,  
В тім корабелі самі престоли,  
Коло тих престіл сидять панове,  
В ряду ж рядове старі люде,  
Радочку радять предковичню,  
Як то було ще й за Адама,  
Бо за Адама в селі порада <sup>2)</sup>.

і т. д., а кінець:

Посмутилося, похмурилося  
По всьому світу — маковім цвіту <sup>3)</sup>.

Згіршення світу і наближення його до кінця таким чином виявляється в трьох напрямках:

Недодержування старих обрядів, котрими — як знаємо — тримається нинішній світ: в сих різдвяних варіантах говориться спеціально про свята Миколая, Різдва, Стефана, Ёрдан, „Собор“. Се залежить від сезонного характеру варіантів: інші говорили б певно про великодні й інші свята.

Занепад добрих (в основі — родових) родинних відносин: батьки гніваються на дітей, діти здіймають руки на батьків, брати на братів, сестри на сестер.

Розклад громадської солідарності (теж колись опертій на родових відносинах): сусід сусідові закладає стежку, відгороджується плотами й терновими огорожами, приватна власність на землю нищить стару спільність, *землі не стає*; близькі родичі й сусіди кличуть одні одних *перед панів*, свідчать, підводять під карі; *царі запанували над світом*, викликали війни, ненависть і кровопролиття.

Перша серія знаків становить спеціальність сеї групи. Серія друга і третя — що можуть бути об'єднані в одну категорію занепаду старої родової морали, — трактуються також в групі пісень про пановання в світі Неправди, що розвиває далі ідею згіршення світу. Ми приглянемося їм далі.

<sup>1)</sup> З Станиславщини, надр., на жаль, тільки фрагмент, Е. З. 203—4.

<sup>2)</sup> Гуцул. IV с. 32. <sup>3)</sup> Е. З. ч. 315 — останній рядок, очевидно, не в порядку, далі переходить в колядку про небіжчика.



*Кінець світу.* Найбільш інтересні оповідання про кінець світу походять з Зах. України, з Підкарпаття. Мотиви євангельські й канонічного Апокаліпса в них розмішані не тільки апокрифічними подробицями, але й елементами дуалістичними і не зовсім ясними в своїх початках мітологічними образами. Досі вони не були предметом близьких студій.

Як буде кінець світа, то будуть такі знаки: сім літ дощу не буде, і буде воювати цар на царя, брат на брата, отець на сина, син на вітця, і всі люде зненавидяться. Тоді чорт буде зіпятий з ланця, що на нім стоїть припятий від початку світа. Возьме терновий вінець на голову, ребра собі пробе і буде казати, що він Господь Бог. А Ілія пророк—при кінці світа він прийде на сей світ умирати, і буде ходити всюди по світі і буде людей навчати і буде казати: „Дайте ся на муку, а не дайте ся на підмову, бо то злий дух!“ А той чорт буде возити з собою воду, але то не буде вода, а тільки з великодньої п'ятниці зола: хто в великодню п'ятницю волить п'яматте, ту золу чорт збирає і ховає, щоб було чим при кінці світа людей поїти. Хто ся тої води напе, того чорт запише собі, а хто не схоче пити, того верже у таку залізну піч, що в ній страшний огонь горить. Але той огонь не буде пекти: то тільки чорт буде страшити людей, аби йому всі люде підписалися.

По тім усім такий ся випасе віл, що він сім гір трави випасає, а сім рік води випиває. А як той віл згине, то шкіра з нього буде мати сім миль довгоги і сім миль широкости. То тоді чорт скаже святого Ілію злапати і ту шкіру простерти, і на тій шкірі будуть св. Ілію голову стинати, — чорт знає, що як св. Ілії хоч одна капка крови на землю капне, то земля ся запалить. Але як йому зітнуть голову, то одна капка тої крови капне аж за сім миль, упаде на землю і відси земля зачне горіти і згорить камінне дерево і гори, все згорить і ціла земля перегорить на попіл. Потому повіє вітер і зрівняються гори з долинами. Тоді затрублять ангели і кожний мертвий буде вставати на страшний суд (наступає євангельський образ, страшного суду).

А ще по тім усім свята Покрова шие ризу від початку світа до самого кінця світа: що хто дає до церкви, яке будь убранне, або бідному одіж, а вона з того шие ризу. То тоді як Господь скаже тим грішникам іти до пекла, то вона тих грішників накриє тою ризою: ті що будуть накриті тою ризою, то ще будуть спасені, а лиш ті, що на них тої ризи не вистане, підуть у вічну погибель<sup>1)</sup>.

При кінці світа сім років не буде жадного плоду ні межи людьми, ні між худобою, ні межи звір'ям, ні паші: буде голод ужасний. В той час Сатана буде випущений, буде світом ходити і питати людей: „Хто мені підпишеться, не буде бідувати: буде мати хліб, їсти, пити, курити!“ В такий біди багато йому підпишеться і так матиме пекло повне, до верха, аж ломитись буде. Але будуть і такі, що мерти будуть, а йому не запишуться ані підпишуться. А на небесах є ще святий Ілія з тілом і душею, орудує громом на облаках.

<sup>1)</sup> Галичина. Е. З. ХПІ. 81.

І є ще такий віл — буйвіл, деє на котрійсь полонині пасеться. Перед страшним судом Ілія зійде з неба і мають вони з Іродом-Сатаною боротись перед судом божим. Ілія заріже того вола, і на його шкірі будуть боротись; а шкіра та велика, міри нема, бо віл від віка пасеться, сам оден на одній полонині. Ірод-Сатана побідить Ілію, вбє його на тій шкірі, і кров з Ілії потече по ній — трафить на вугрик, що буває на шкірах, і протече на землю. А кров Ілії така праведна, що від неї займеться вся земля, і згорить на сім сажнів — бо так товсто запорошена: гріхом осквернена. Як згорить, тоді стане „спуза“ (попіл) — на сім сажнів груба верства. Тепер є такі сім вітрів, що ще не віяли, аж тоді здіймуться, звіється дуже велика буря і звіє ті спужи на Сафатову долину. Як Ісус Христос тоді зійде на землю й дуне своїм духом на сю спужу, то з сеї спужи встане весь нарід, що був на землі, відколи Христос умер <sup>1)</sup>. Бо ті всі до 4000 літ, що були в аді — ті вже свою муку відбули, на суді не будуть; а з тих спужів встануть, з тілами й душами, тільки ті що по Христі померли. Весь нарід стане до ладу, весь нарід познаєть гріх свій і стануть одні на право, другі на ліво, як вівці з козами „на струнці“ (при доєнню). Ніякої говірки тоді не буде, бо кождий знатиме свою вину, свій гріх; грішні закриватимуть свої очі від Христової світлості. А Ілія як помре на шкірі, то піде до царства <sup>2)</sup>.

Півтретя року перед кінчиною світу має урватись той прикований „Гаргон“ (Сатана) і Ілія зійде на землю. Два роки вони оба ходитимуть по сім світі і не здибатимуться — аж у тім (останнім) півроці. Гаргон тоді буде намовляти, аби люди не вірили Ілії. Тоді буде голод, люди будуть падати з голоду, мерти; він (Сатана) буде возити пите й їду: хто буде у нього їсти і пити, той буде його. Ілія буде казати людям: „Перетерпіть, будете збавлені, як умрете — будете щасливі; аби́сьте не відважалися їсти!“ В тім півроці здивається Ілією. Гаргон убє Ілію, заріже, а тоді настане темнота від 6-ої до 9-ої; то стане ся у велике пущання. Від крові (Ілії) світ займеться і перегорить, громи заgrimлять, земля потрясється (наступає євангельське оповідання про воскресення мертвих і суд). Гаргон піде до свого раю, де пекло народ збудував і нарід його сам розширив і звужує. Тоді кип-кип (метушня) наступить, впаде сонце, місяць, зорі, стане темнота — а ніхто не знає, що потім (Гуцул. с. 21. Е. З. XIII с. 253).

Бог пустить другу руку Алєєві (Ілії) приковану (ще при початку світу). Алєй розкує „жертву“ (дракона що держить воду) та Ирода (Сатану). Вода пуститься з печері та затопить світ. А Ирода пустить такий дощ, що де капне, там згорить усе: що не затопиться, то спалиться. Потім завіє дух божий та занесе увесь попіл на вічну розправу. Після того заgrimить Алєй. Земля піде у преісподне назад, звідки вона є, <sup>1)</sup> тоді світ ся скінчає <sup>2)</sup>.

### Інші українські тексти бідніші:

Ілля при конці світа спуститься на землю вмирати. Він не вмире, тільки йому зотнуть ангели голову і та кров займеться — перегорить всень-

<sup>1)</sup> В ориг.: доказ Христос не вмер; я поправив се як виходить з ходу гадок.

<sup>2)</sup> Гуцульщина, V с. 14, злегка покорочую і справляю діалектичні особливості; короткий варіант сього оповідання з Бойківщини—Етн. Зб. XIII с. 81.

<sup>3)</sup> Гуцул. V с. 20.

кий світ, допіро тиї хто й похованії. Поперегораять на попіл усі кости, а ангели позмітають на купу, а Спаситель перехрестить, ну умершії й повстають. (Вар.: усе тіло і кости прийдуть до своєї цілоти; все перегорять на попіл, попіл перечиститься, то вже з попілу позціляється — очищення таке буде) <sup>1)</sup>).

Як буде страшний суд, тоді вся земля горітиме і вода кипітиме, а небо скотиться у клубочок і впаде додолу, на землю. Всі мертві повстають з ям своїх і всі вони стануть тридцятилітками: і старе і мале, хто б яким помер. Чорт нарядиться богом і ходитиме скрізь поміж людьми з каменем і золою (лугом) в руках; до кожного хто кричатиме: „ой їсточки, питочки“, він приставатиме й питатиметься: „Кому ти віруєш: богові чи чортові? повіруй мені, ось я дам тобі їсти й пити!“ Як скаже та людина: „Вірую тобі“, то він візьме її з собою й поведе її у пекло; той камінь здаватиметься людині хлібом, а зола водою. А як відкаже йому людина: „Вірую во єдиного Бога“, то чорт і відступить. І Бог ходитиме поміж людьми, носитиме хліб і воду, а здаватимуться вони людям каменем і золою; з ним ходитиме і св. Петро. І Біг питатиме кожного: „Кому ти віруєш?“ Як одкаже: „Вірую во єдиного Бога“, то тоді він дасть йому їсти й пити. А як скаже: „Вірую тобі“, то значить: повірила вона чортові. Після того Бог сяде на веселці й судитиме людей <sup>2)</sup>).

Буде Господь ходити на землі перед Страшним Судом і не даватиме, щоб люди приставали у другу віру окрім православної. Бо ходитиме нечистий і буде присоглашати до себе. Господь казатиме: „Не присоглашуйтесь у ту другу віру, бо там крім смоли і крові нічого не буде другого“. А у православній вірі хоч і нічого не буде, поки времена вийдуть — і тоді другий світ буде зачинатися, і ті люди що поприставали до чортової віри, усі повмирають, а що в православній — ті остануться <sup>3)</sup>).

Як доживем цю останню сотню, то буде Страшний Суд: буде нас Господь судити, приділяти кого куди. Де сонце сходе там буде рай; де сонце в полудне — там пекло; а де сонця нема ніколи — там вад (ад). За великі гріхи у вад посадять, за менчі в пекло, а безгрішних в рай. Люди всі переміняться, а земля тільки окрутнеться, сонце зайде за хмарку, а світ не переміниться. Нам буде уздріватися, що й земля горітиме, а його того нічого не буде. А от що буде: перед Страшним Судом будуть ходити ворожки і з того попілу, що баби роблять луг в п'ятницю та й викидають балабук мокрого попілу на двір, вони зроблять з його булку і рознеситимуть людям: хто возьме, того й душу переманять собі <sup>4)</sup>).

Маємо на сі мотиви віршу в двох варіантах, з сьміднього і західнього Поділля <sup>5)</sup>), — збираю до купи і дещо справляю:

<sup>1)</sup> Кравченко, Звичаї в с. Забрідді Житомир. пов. с. 36 і 72. Мову в отсих текстах дещо очищую від крайніх польонізмів і москалізмів.

<sup>2)</sup> Чуб. I с. 221, без означення місця, мабуть Поділля або Полудв. Волянсь. <sup>3)</sup> Кравченко II с. 89, Черкащина.

<sup>4)</sup> Харківщина, Етн. Об. XIII с. 85; скорочую.

<sup>5)</sup> Один варіант виданий Боржковським в К. Старині 1889, IX, другий Житецьким, Мысли о малорос. думках. с. 63.

А <sup>1)</sup> перед страшним судом земля ме <sup>2)</sup> горіти,  
 А живі та мертві — будем всі видіти.  
 А зірвуться вітри а дуже буйнії  
 А поносять гори, що будуть рівнії  
 (Гори з долинами стануть всі у рівні)  
 А висохнуть ріки хоч які бистрії,  
 Як же спарють дощі так дуже <sup>3)</sup> тучнії  
 Так дуже тучнії, так дуже вогненні,  
 А погорять в полі всі трави зелені,  
 А погорять скоти, а погорять пчоли <sup>4)</sup>,  
 Страх великий буде, що й не був ніколи.  
 Ах і срібло і золото та будуть блищати,  
 А скали камінні та й будуть лупати.  
 А <sup>5)</sup> церкви й костели та будуть движати,  
 Хоч які мури, не будуть стояти.  
 А сойдець Антихрист на цей світ з смолю,  
 А в той час не буде жадного покою.  
 Він назвець ся Богом, він назвець ся Богом.  
 Не пийте смоли, не йдіте до нього—  
 А же стане ангел а с правого краю:  
 Не питайте смоли, підете до раю!  
 (Ой не пийте смоли, дождітєся води!  
 Хто смоли напеться, той в пекло ввержеться,  
 Хто води діждеться, в раю зостанеться!)  
 А затрубить ангел а в ангельську трубу:  
 „Уставайте, мертві, до Страшного Суду!“  
 Ой як прийшла ж душа та до свого тіла:  
 „Грішний чоловіче, адайся з свого діла!“  
 Ой на Сафатовій долині—ой там будуть люде,  
 Там приятельство витатися буде:  
 Ой брат із сестрою, а муж із жовою,  
 А син із батьком, а мати з дочкою.  
 А отець із сином розлучений буде:  
 А де син заслужить, там батько не буде.  
 А матка з донькою розлучена буде—  
 Ах ідна до пекла, друга в раю буде.  
 (Що дочка заробить, там мати не буде).

В канонічних християнських книгах і в апокрифах Сатані при його приході в світ мають противстати Енох і Ілля, два праведники, котрим не довелось зажити природної смерті. Вони мають закликати людей до каяття й виявляти брехню й злочин Антихриста, і той їх уба, й тіла їх лежатимуть перед людьми кілька день, поки Бог не воскресить їх. Апокрифічне слово

<sup>1)</sup> В ориг.: бо.      <sup>2)</sup> Буде земля.

<sup>3)</sup> В сім тексті: барво.      <sup>4)</sup> В оригіналі вдруге: скоти.

<sup>5)</sup> Же.

Методія Патарського про кінець світу, в редакціях розширених пізнішими додатками, оповідаючи про се, спеціально полемізує з тими, що говорять, ніби то від крові Еноха й Іллі загориться земля, та дає інакше пояснення: ангел принесе огонь з неба на землю, і земля вигорить на сімсот ліктів глибоко. Український переклад чи перерібка цього апокрифа видана Франком з ркп. початку XVIII в., оповідає се так:

Наступить кінець віку сього—має згоріти земля, вичиститись і виполіруватись з усіх нечистот і скверн. Богато невірних і дурних говорить, ніби то від Іліної крові має запалитись уся земля, але то лож і неправда. Коли хочеш знати про запалення землі, прислухайся пильно тому слову, як вона запалиться і горітиме, як сказав святий Іван Богослов. По скаранню Антихриста й слуг його зійде з неба ангел Божий і візьме з землі на небо хрест, євангеліє, гвозді, котрими було прибите тіло Христове, копії і трость. А потім ангел Господень возьме огню небесного емпірейського, зійде і запалить землю. І тоді земля почне горіти міцно, огонь займе весь світ сильно і страшно — такий буде міцний огонь, що гори великі й камінне топиться буде від нього власне як віск... (IV. 306).

Наші оповідання власне висловлюють сей осуджений псевдо-Методієм погляд — що земля горітиме від крові пророків, властиво Іллі, що як признаний переможець Сатани заступає всіх інших. Так само описують се духовні стихи про кінець світу — здається, в українських варіантах не звісні:

Пішле Господь пророцтво (пророків): Ілію пророка і Онофрія (вар. Онох, Онов), і стануть святі пророчити. І зійде на землю бездушний бог Антихристос, він поколе святе пророцтво, а від тої святої крові загориться мати сира земля зі сходу до заходу, з полудня до півночі. Вигорять гори з долинами і ліса темні. І зішле Господь потоп на три дні, на три місяці і вимие мати сиру землю як білу хартію, як шкарлупу яйця, як дівчину непорочну, як вдовицю побожну <sup>1)</sup>.

В грецькій апокрифічній повісті про сотворення світу (вид. Мочульським) Бог віддавши вітри в службу ангелам, при їх сотворенню, велить вітрам „війти в глибину землі під море, в твердий камінь, і там пробувати до кінця семи віків,—аби вони очистили все лице землі, коли світ буде спалений огнем“.

В старо-німецькій парафразі Нового Завіту т. зв. Геліанді (IX в.), про боротьбу Іллі з Антихристом оповідається так:

Чув я пророцтво мудрих: Антихрист й Ілля будуть боротись. Ілля боротиметься за вічне життя, щоб сотворити царство праведних, і в тім помагатиме йому небесний владика. А Антихрист триматиме з старим ворогом Сатаною, що хоче його знищити; через те не буде йому побіди, паде

<sup>1)</sup> Безсонов ч. 477, також 482, 483.

він в битві ранений. Але думають многі божі люде, що й Ілля паде в тій битві. Коли кров Іллі впаде на землю, загоряться гори, не зістанеться на всім світі ні дерева, висохнуть води й море, небо звариться в огні, паде місяць, горить вселенна, не зістанеться й каменя.

Фантастичний віл, що в декотрих наших варіантах вибивається на перший план оповідання, без внутрішньої причини, можливо — стоїть в звязку з символікою грому; подільська загадка про грім описує його так: „Заревів віл за сто миль, за сто гір“. (Чуб. I. 307). Гадка вбити його — в первіснім замислі мусіла виходити від Антихриста. Йому треба було зарізати Іллю на сій безконечній воловій шкірі, аби кров Іллі не пролилась на землю, бо від неї земля згорить, а Антихрист хоче на ній царствувати. Він, значить, мусів викликати Іллю до такого поєдинку — битись на сій воловій шкірі. В нинішніх варіантах се затемнилось.

*Страшний Суд.* Пісні й оповідання на сю тему мало звертали на себе увагу, й опубліковані тексти небогато дають цікавого, тим більше що підпали сильним впливам шкільної вірші. Я вибираю дещо — що менше має зього шкільного характеру.

Ой вийду я на високу гору  
Та й подивлюся на свій вічний гроб.  
Горять огні все огненні,  
Біжать ріки все медові,  
Ідуть душі все спасенні,  
Поперед їх архангел Гавриїл.  
„Ідіть, душі, не вбояйтеся,  
До царствія приближайтеся:  
Вже ж вам мости помочені,  
Царські врата поодчинювані,  
Всі столи вам позастелювані,  
Чаші ваші понаповнювані,  
І вам свічі позапалювані“.  
Ой вийду я на високу гору  
Та й подивлюся на свій вічний гроб:  
Горять огні огненні,  
Біжать ріки кроваві,  
Ідуть душі все грішні,  
Поперед їх архангел Гавриїл.  
„Де ви, душі, забарилися—  
Понеділками опізнися.  
Ідіть душі та й бояйтеся,  
До царствія не приближайтеся:

Вам мости не мощені,  
Царські врата позачинювані,  
І вам столи не позастелювані,  
Вам і чаші не доповнювані,  
І вам свічі не запалювані“.  
Царські врата зачинилися,  
Пекельніі одтворилися.  
Кума кумочки питалася:  
„Чим ти, кумочко, та спасалася,  
Чи постами, молитвами чи обідами,  
Чи низькими поклонами й пана-  
хидами?  
—І постами й молитвами і обідами,  
І низькими поклонами й пана-  
хидами“<sup>1)</sup>.

Зійшов би я, зійшов би я  
На Сіонську гору  
Та й глянув би, та й глянув би  
А з-під сонця на восток.  
Завидів би, завидів би,  
Де престол Христов стоїть.  
Стоїть престол стоїть Христов,  
А на святих облаках,

<sup>1)</sup> Канівщина, Грінченко II с. 298; дещо переставляю.

Сидить Господь, сидить Христос  
 А на святих воздухах.  
 Поклав руки пресвятії  
 А на святий воздух,ок,  
 Поклав ноги пресвятії  
 А на святу рай-дугу.  
 Рече Господь, рече Христос  
 Святим божим ангелам:  
 „Ви, ангели, архангели,  
 Затрубите у трубу,  
 Ви збудите, пробудите  
 Усіх мертвих у гробу:  
 Уставайте, уставайте,  
 Всі праведні і грішні,

Буде Господь, буде Христос  
 Со святими суд судить!  
 Ви, праведні, становіться  
 Одесную сторону,  
 А ви грішні, недостойні  
 Становіться о-шую!  
 Провались пекельна яма —  
 Вас горою насуну.  
 За праведні, за праведні  
 Я сам Бога помолю!“  
 Заслужили христолюбці  
 Царство, всепресвітлий рай,  
 А ви грішні, недостойні  
 Все-пекельний смрадащ ад <sup>1)</sup>).

**Моралістичні теми.** При кінці цього огляду мушу принотувати ще кілька моралістичних тем не звязаних безпосередне ні з космогонічними ні з біблійно-євангельськими темами, бо вони здаються мені потрібними для заокруглення того комплексу релігійно-моральних ідей оброблених нашою легендарною літературою. І тут, розуміється, я зовсім не ставлю собі завдання вичерпати, чи привести до якої системи моральні мотиви, які стрічаються в нашій поетичній репертуарі: багато знайшло своє місце вище, инше буде розглянено пізніше, в звязку з різними категоріями творчості. Не маю заміру підбирати систему народньої морали, а спиняюся тільки на деяких темах інтересних з погляду літературного оброблення.

*Богатий і Убогий Лазар.* Євангельська притча про багатого і Лазаря здавна стала улюбленою пригадкою милосердя, і з замишуванням розроблювалася з цього погляду всіма, хто відкликався до милосердного почуття; в устах співців-прошаків стала клясичним покликом до милостині, і через се зробилась одною з найпопулярніших пісн старечого репертуару на всім просторі Східньої Європи. Я вище показав, як близькі змістом і формою великоруські варіанти цього стиха з українськими, від Білого Моря і до Карпатів, не вважаючи на відмінну віршову форму: великоруські варіанти мають типову форму духовного стиха, а українські псалми, ті що ґрунтовно українізовані в мові, то мають форму рівноскладової вірші, то наближаються до складу думи. Всі ці відмінні варті особливої уваги.

Що до свого змісту, псалма наша, доволі близько тримаючись євангельської притчі, вносить дві цікаві і вдячні з

<sup>1)</sup> Приблизно реставрую з варіантів Вересая, Пархоменка і слобідської записи, виданої Грінченком (Ш с. 149). Білоруський варіант у Безсонова ч. 489.

погляду лєґендарного оброблення подробиці. По перше, богач і Лазар убогий представляються рідними братами, таким чином до теми входить ще незвичайно популярний і люблений народньою лєґендою мотив багатого і немилосердного брата, покараного за немилосердність. По друге, до теми впроваджено популярний в лєґендарній літературі мотив легкої і тяжкої, або „милостивої і немилостивої“ смерті, що сама по собі являється виявом божої ласки або гніву. Мотив сей приходить в різних лєґендах (напр. про вояка і смерть, про люту мачуху і под.), але в псалмі про Лазаря розроблено його з особливим замилюванням; джерелом являються лєґендарні оповідання на мотиви смерті, розставання душі з тілом і под., згадані вище (с. 596).

В старих Патериках оповідається, як старцеві дано було бачити смерть праведного і грішного. Ангели післані по душу праведного бідака не важаться вжити яких-небудь насильних способів: вони кличуть душу з тіла, а коли вона не слухає, питають Бога, що їм робити. Тоді посилається з неба Давид з гуслями і небесні співці, і коли душа виходить послухати райського співу та сідає ангелам на руки, вони беруть і несуть її з радістю до неба. До багатого ж грішника приходить Демон з огненным трезубом, і голос з неба наказує йому не жалувати душі; демон довго мучить її своїм трезубом, поки витягне з тіла <sup>1)</sup>).

Стара запись, опублікована в 1840-х рр. Костомаровим виглядає так (розмір недодержаний, надруковано без поділу на стихи):

|                                     |                                       |
|-------------------------------------|---------------------------------------|
| Як був собі Лазар—нищий, убогий,    | „А вже ж бо ти, Лазаре, лежиш во гної |
| Хворий, недужий лежав у гної        | Та ще й смердиш як убитий пес!        |
| Перед богачевими воротами.          | Не називай ся братом моїм,            |
| Вийшов богач в сад за ворота,       | Я маю братію як еден сам!             |
| За ним вийшла челядь—препишна       | І маю я стожки і обворожки,           |
| рота.                               | А червоні все знатні полурожки,       |
| Скоро богач із Лазарем зрівняв,     | А дрібну монету—срібні денешки.       |
| А Лазар до його гласом оддав:       | Не боюсь я й Пана-Бога — за все       |
| „Ой же мій брате, сильний богачу,   | клопочуся,                            |
| Создай мені хліба й соли—           | А де не принада мені—денешками        |
| Господь тобі з небес сам награждає, | оплачуся.                             |
| За ним твоїй душі й тілу навіщо     | Од наглої смерті одкуплюс(я),         |
| треба“                              | До царства небесного привближус(я),   |
| А богач на тее не мало й не дбав:   | А не приближус(я), так прикупу-       |
| А противнес слово брату одказав:    | люс(я).. “ <sup>2)</sup> ).           |

<sup>1)</sup> Владиміровъ, Великое зеркало с. 102 дд., Батюшковъ. Споръ души и тѣла, 1891, III с. 172 дд.

<sup>2)</sup> Мысли с. 15.



Оден з галицьких варіантів в витягах було подано вище (с. 212). Тепер дам іще, в доповнення, кілька інших—оден (а) з рукописних матеріалів П. Гн. Житецького, з Слобідщини (Люботин), (б) другий з них же, без означення місця, (в) третій—з Тернопільщини опубл. Головацьким, (г) четвертий з Бучаччини, опубл. Гнатюком, п'ятий (д) новіший (1902) з Чернігівщини, опубл. Сперанським—в дечім зближений до текстів великоруських. Зазначую відхилення значніші, не просто буквальні, а діялєктичні відміни стираю.

Ой один чоловік багатий бував (*абв*)  
 (Як жив собі славний чоловік багатий *г*  
 Котрий розкішно їдав і пивав  
 І в дорогій одежі завжди ходив (*а*)  
 (В дорогім одянії він рядно ходив—*в*  
 А в дорогих шатах завжди ходжував—*г*  
 А в дорогих діяментах завжди ходивав—*б*  
 А сребро і злато подостатку мав—*б*)  
 Пред милостивим Богом нічого не дбав  
 І в святі церкви він не подавав,  
 І старців убогих він не наділяв  
 Свого брата Лазура за брата не мав (*а*)  
 (На милость у Бога нічого не годив  
 Він на святій церкви не накладав,  
 Душі своїй царствія не готував,  
 Брата свого Лазаря за брата не мав,  
 Да його при бідности вічної вислав,  
 А висилаючи лютим псом цюковав—*в*  
 Службов божих акапестів ніколи не ніймав,  
 А нищих і убогих в свій дом не пускав—*б*  
 Отців духовних в свій дом не приймав *г*.  
 Пред милостію божою нічого не знав,  
 На божій церкви він не подавав,  
 Церковній свічі він не поставляв,  
 І чудовних образів він не сукрапшав,  
 На путі сидящим він не подавав,  
 І нищих убогих він не одаряв,  
 Нищим хліба-соли він не поставляв,  
 Батька свого й матери він не поминав—*д*,  
 А брата Лазаря за брата не мав—*бггд*).  
 Як був собі Лазур старець недужий  
 А хворий недужий (2)—та лежав у гної *ав*  
 (Як жив собі слезний чоловік убогий  
 У хворій болізности лежав у гної—*д*)  
 Перед богачевими ворітьми його—*авгд*  
 Ой вийшов багатий брат сам за ворота—*авд*  
 (За малое время час погодивши  
 Виходить багатий проч за ворота—*б*),

За ним вийшла челядь його—препишна рота *абд* <sup>1)</sup>  
 Не боїться богач і жодного клопота—*б*  
 Не боїться богач Бога завжди клопотався—*а* <sup>2)</sup>  
 А скоро багатий брат з Лазуром зрівнявся <sup>3)</sup>  
 А Лазур до нього гласом одозвався—*авд* <sup>4)</sup>  
 (Ой та скоро богач з Лазарем зрівнявся,  
 Лазар гласом заволав, ревне заривав—*б*)  
 „Ой же ти, брате мій, та змилуйся,  
 Брате мій ти, надо мною—*а*  
 (Гой же мій брате, сильний богачу—*в*  
 Брате мій брате, сильний багатий,  
 Не прошу я в тебе, брате не сребра ні злата,  
 А ні дорогого зодягання—*д*),  
 Подай мені, брате, хліба та соли—*авгд*  
 Тебе Господь з неба сам він нагорожа <sup>5)</sup>—*ав*  
 Іде твоїй душі царствія найбільш треба—*а* <sup>6)</sup>  
 Ой брате мій, дай хліба і соли, води—для охолода.  
 А будеть тобі заплата з високого неба,  
 Когда твоїй душі і тілу завжди потреба—*б*  
 (Хліба й соли, хоч милостині—  
 Не я ж тобі, братець, буду оддатель—  
 Господь тобі з небес буде заплачен! *д*)  
 А на тее гордий богач нічого не дбав—*ав*  
 Горде слово Лазуру сказав—*авд*  
 І скоро богач те услишав,  
 Так до його з горда відповідав—*б*  
 Отца свого і матушку прирівняв до пса—*д*) <sup>7)</sup>  
 „Але ж бо ти, Лазуре, лежиш у гною,  
 Але ж бо ти смердиш, як мій лютий пес,  
 А ще моїм братом узиваєшся!—*аб*  
 Не узивайся, Лазуре, ти братом моїм,  
 Бо не есть ти мені брат, а хіба моїм псом—*а*  
 (Коли ж бо ти, Лазарю, в гної лежиш,  
 Коли ж бо ти, Лазарю, воняєш-смердиш,  
 Воняєш-смердиш, як той лютий пес,  
 А еще ся моїм братом рідним зовеш—*вд*),  
 Ти не називайся ти братом моїм  
 Називайся братом моїм лютим псам—*д*)  
 Ой у мене брат є <sup>8)</sup> як я один сам—*ав*

<sup>1)</sup> В *а*—орда, в *д* додано: пишная рота да й все піхота, *в*: За ним вибігла челядь сердопишна горда.

<sup>2)</sup> Сей вірш приходить низче, але належить сюди.

<sup>3)</sup> В *а* зрівнявся. <sup>4)</sup> В *а* і *д*—іспросився.

<sup>5)</sup> *в*—наградить, зам.: нагородить.

<sup>6)</sup> Очевидно було щось в тім роді: Нагородить тебе Господь з високого неба, А де твоїй душі найбільш буде треба.—„Заплатить ти, брате, Господь з високой (високого) неба, А де твому душі і тілу буде потреба“—г.

<sup>7)</sup> Очевидно: до пса прирівняв.

<sup>8)</sup> *в* друк.: ямію я братій.

Як я один сам—превеликий пан  
 (Есть у мене братє так як я й сам,  
 Такой як я сам распрешивний пан—*а*).  
 Ой є у мене стіжки й оборожки <sup>1)</sup> *авгд*  
 Дрібна монета, різні денежки—*а*  
 (Червонії, золотії, сребряні дорожки <sup>2)</sup>—*є*  
 Більш того сребра й злата, царські денежки—*д*)  
 Що я не боюсь нічим нічого—*ав*,  
 Коли мені що трапиться—я сам одплачує <sup>3)</sup>—*ав*  
 Від злого чоловіка я відібюся  
 Від наглої смерті я відмолюся,  
 А коли не відмолюся, так відкуплюся <sup>4)</sup>,  
 До царства небесного я й сам приближує <sup>5)</sup>,  
 А Господа небесного і ввік не боюся!—*авд*  
 (Що царя і Бога (у) вік не боюся—*д*,  
 Помниш ти, що я Бога не боюся,  
 Маю стожки-оборожки, сребро й злото—одкуплюся,  
 Моя челядь препишная рота—то одобюся,  
 Прахом до царства сам доберуся,  
 А в злость—твоїм святим не поклонюся <sup>6)</sup>—*д*)  
 Плюнувши на Лазаря, сам проч одійшов—*адд*  
 (А плюнувши на Лазаря, назад воротився—*є*  
 І звелів за собою браму замкнути,  
 Щоб Лазарєвого гласу <sup>7)</sup> не чути—*дд*  
 Звелів за собою ворота замкнути <sup>8)</sup>  
 Перед своїм братом перед Лазурем,  
 Щоб брата Лазура у двір не приймати,  
 Щоб йому милостині <sup>9)</sup> та не створити—*авє*)  
 (Заказав багатий у своєму дворі,  
 Щоб не було милостивої ні одної душі—  
 Над убогим Лазарем возмилюваться,  
 Да убогому Лазарю хліба-соли дати,  
 Душі своїй царствія у рай готувати—*д*)  
 Ні один там чоловік набожний <sup>10)</sup> не був,  
 Щоб він над Лазуром та й змилювався,  
 Щоб він Лазурові хліба-соли дав <sup>11)</sup>—*авгд*  
 Тільки убогому Лазару Біг през милость дав:  
 Було у багатого брата два люті пси,  
 Вони по під стільми завжди <sup>12)</sup> ходили,

<sup>1)</sup> Друк.: обворожки, подворожки і под.

<sup>2)</sup> Зам.: срібні денежки; є: дробні пенсьонжки <sup>3)</sup> В *а*: я і сам заплачу.

<sup>4)</sup> В *є*: од наглої смерті я сам одкуплюся.

<sup>5)</sup> А не приближує, то прикуплюся—*єд*.

<sup>6)</sup> До царства небесного сам доберуся, А до пекла горячого не догложуся—*є*. <sup>7)</sup> *є*: щоб від брата Лазаря і духу не чути, *д*: хворого Лазаря і гласу не чути.

<sup>8)</sup> гнвлим колодем, позабввати—*є*. <sup>9)</sup> *є*: хліба-соли. <sup>10)</sup> *є*: милосердний.

<sup>11)</sup> Тут повинно бути те що в иншій комбінації в *є*: душі своїй царствіє і рай зготував. <sup>12)</sup> *є*: ховані ходили.

Дрібні кришечки завжди зозбиравали,  
 Та убогому Лазуру на гній носили,  
 Тим Лазуреву душу живили <sup>1)</sup>  
 Рани його смертельні излизували  
 Полегкость душі і тілу создавували—*аєд*  
 І звелів богач своїм слугам пси постріляти,  
 Щоб святому Лазуру і кришок не дати—*б* <sup>2)</sup>  
 Взявся сильний богач преч довідувати,  
 Казав же він челяди пси вивішати;  
 Препишна його челядь тоє учинила,  
 Перед святим Лазаром пси вивішала—*є*  
 За малое <sup>3)</sup> время—час погодивши *аб*  
 Підвівся Лазар Бога молити—*бд* <sup>4)</sup>  
 Став убогий Лазур Богу молитися—  
 А Богові молитися, молитви творити:—*абєдд*  
 Господи Боже мій, Спасе милостивий <sup>5)</sup>,  
 Вислухай, Господи, молитви мої,  
 Прийми мою душу з тіла до хвали своєї!—*абєдд* <sup>6)</sup>,  
 Вислухав сам Господь молитви його,—*абєдд*  
 Та душу й тіло прийняв до царства свого—*б*  
 Послав <sup>7)</sup> двох ангелів по душу його—*абєдд*  
 (Ах підіте, підіте, Лазаря возьміте  
 Бардзо з-легенька—а в раю посадіте  
 Коло Авраама святого на правом троні,  
 А у бога милосердного у честі і хвалі—*б* <sup>3)</sup>)  
 І злинули янголи із неба близенько,  
 Зступили ангели на гной стихенька *д*,  
 Взяли його душу з тіла бардзо тихенько,  
 Та понесли Лазура в рай на небеса,  
 Посадили Лазура в пресвітлім раю,  
 А у Господа небесного в честі та хвалі,  
 У святого Авраама на правій лоні—*абд*  
 Другее время (За малое время)—час погодивши—*аб*  
 (А в другу хвилю, во злую годину—*є*  
 Не дійшов багатий брат до свого двора,  
 Перестріла богача міцна хвороба,  
 А сильна хвороба, немилостива,

<sup>1)</sup> В ориг. *а* новили. <sup>2)</sup> В інших цього нема, але в золочівським варіанті—див. с. 213. <sup>3)</sup> *а*: Первое время. <sup>4)</sup> В *д* парафраза в великоруське: став убогий Лазар на ноги вставать. <sup>5)</sup> В *д* додано: Мать пресвятая Богородица. <sup>6)</sup> В *є* ще: А вже моя душа й тіло наскиталося, голодам-холодам набачилося, болізанії раночки наболілися. <sup>7)</sup> В ориг. *д*: Послав Бог...

<sup>3)</sup> „Ідіте, ангели, з небес на землю, по Лазареву по душу його, заходіте ангели з правого боку, да несіте Лазаря да й на небеса, посадіте Лазаря в пресвітлім раї, у Господа небесного в честі і хвалі, а в отця Аврамія да на правій лоні—нехай святий Лазар роскошається, брата свого багатиря дожидається“—*д*. Як бачимо, маємо два паралельні способи оповідання: оден в формі повісти, другий—в формі божого наказу ангелам.

Та за його справність, за горді слова  
 Котрими відрікся брата Лазура—  
 Не брата Лазура — самого Христа—*ав*  
 (Захтілося богачові нового двора,  
 А взяла богача ала хуртовина,  
 А зачала ним об землю бити,  
 Тоді зачав богач Бога молити  
 І прозьби творити:  
 „А Господи милостивий, Спас милостивий,  
 А вислухай, Боже, молитви мої,  
 Прийми дух і тіло, де Лазарові“.  
 Да скоро Господь услишав молитву його,  
 Сослав Бог пекельних по душу його:  
 А підіть, а підіть—богача возьміть!—*б* <sup>1)</sup> <sup>2)</sup>  
 Виступили з пекла пекельнії <sup>3)</sup> злі  
 Та по богачеву по душу його *ав*  
 Ще й до богачевого двора не дійшли,  
 Вже його злато й срібло прахом рознесли. *абвгд*  
 Великий замки порозбивали, <sup>4)</sup>  
 Дороги[і] шати пороздирали  
 Препишну[ю] челядь порозганяли—*б*  
 [Предвічну муку йому создали] <sup>5)</sup>  
 Із богача душу боком видерли—  
 Лівим боком, залізним крюком <sup>6)</sup>  
 Стригонули <sup>7)</sup> богача строго високо

<sup>1)</sup> Взявся сильний богач в далеку дорогу вибирати, Надибала богача нагла хвороба. Челядь його каже: „То есть трівога!“ Сильний богач повідає: „Бачу—від Бога“ *г*

<sup>2)</sup> Малое времячко — час ізгодивши, Виїзжав багатий у чистое поле У чистое поле на прогуляння, До своєї пишної челяди на розсмотрянне. Десь узялася алая хвороба, Тяжкая немощь невредливая, Да й тронула багатиря з коня до дому, Да вдарила багатиря об сиру землю, Об сиру землю, об жовтий пісок, А лежав багатир аж до суток, Не воздрів багатий нічим нічого, А нічим нічого, ні двора свого (2) А ні жени свої (2) ні дрібних діток, Тільки воздрів багатий Богу молиться (2)—Молитви творить (2) ще й Бога просить: „Господи Боже мій, Спас милостивий, Мать пресвятая Богородиця, Вислушай, Господи, молитви мої, Прийми мою душу й тіло до хвали свої! А вже моя душа й тіло пила і їла, Разного кушання накупалася, Сладких напиктів напшвалася, У дорогом (о)діянні находилася, По білому світу наїзджалася, Разних утіхів навітшалася, Із царьми, з князями нагулялася, Царських денежок нащиталася“. Вислушав Господь Бог молитви його, Посилає з пекла трьох пекельників: „Ідіте, злиї, з пекла на землю, По богачеву по душу його, Заходіте злиї, з лівого боку!“ *б* <sup>3)</sup> *г*: Демонії.

<sup>4)</sup> А вже стожки, оборожки порозвертали, Залізні брами порозбивали... А двори-палади прахом огнем стали—*г*.

<sup>5)</sup> Реконструю сей вірш з *г*: Препишною челядь порозогнали, йому создали муку предвічну, предвічну муку залізним крюком.

<sup>6)</sup> *г*: Крещним крижем, *б*: за ліве ребро, за праве око. <sup>7)</sup> *г*: строкнути.

Та й укинули богача в пекло глибоко:  
 Пливай, богачу, в пеклі широко <sup>1)</sup>,  
 Заглядай, богачу, в гору високо —  
 А в гору високо, а в рай далеко,  
 Ти забачиш богачшого Авраама в раю,  
 Близько Авраама — брата Лазура — *абед* <sup>2)</sup>  
 А не брата Лазура — самого Христа (*а*)  
 Отож тобі, богачу, за гордії слова:  
 Не боїшся Бога і жадного клопота!  
 Тепер, богачу, хоч одкупляйся,  
 До царства небесного сам добирайся;  
 Усім своїм святим не поклоняйся,  
 А Лазарю братом не називайся! *б*  
 Плаває богач плаває  
 Та в раю брата Лазаря забачає *б*  
 Скоро богач глянув — сам оком заздрів,  
 То зараз до його гласом іспросивсь *авд*  
 — Ой же ти мій брате, святий Лазуре,  
 Єдин же нас отець-мати обох родили,  
 Та не одну нам Господь Біг долю дав —  
 Тобі, брат, Біг дав старече убожество <sup>3)</sup>,  
 Мені, брат, Біг дав гірке багатство, —  
 Лучче ж, брат Лазур, твоє старече убожество,  
 Аніж моє, брат Лазур, гірке багатство:  
 Ти, брате, спочиваєш в пресвітлім раї  
 А у Господа небесного в честі та в хвалі <sup>4)</sup>,  
 А у святого Авраама на правій лоні,  
 А я, брат, горюю в пекельнім огні *абвд*  
 (У старшого муках, у муках його *в*  
 У страшного діавола у руцях його *бд*  
 Чи зміг би ти, брате Лазуре, та учинити:  
 Свій мізинний палець в море умочити *абвг*  
 Usta мої смажні хочь закропити *бвгде* <sup>5)</sup>).  
 Язик мій в тілі охолодити *абвгде*,  
 Сей пекельний огонь та й угасити? *абде*  
 — Не моя, брат, воля — самого Христа *абгде*  
 (Рад би я, брате, моє вчинити —  
 Свій мізинний палець в море вмочити  
 Usta твої смажні прохолодити,  
 Так не моя, брате, воля — Бога самого:  
 І спроси ж ти, брате, Бога святого,  
 З своїми почтами і з молитвами Христовими —  
 З молитвами Христовими — з моленнями його!) — *в*  
 Хочби я, брате, все море спустив,

<sup>1)</sup> *б*: маєш широко.      <sup>2)</sup> В головнім тут варіанти сходяться, я зазначаю цікавіші відміни.      <sup>3)</sup> В ориг. тут і низче: убожество, убожество.

<sup>4)</sup> Твоє, брате, нендзне обійство (убіжество) у царстві сяє, а моє сильне багатство у пеклі палає — *г*      <sup>5)</sup> В *а*: ріт мій смажний; як *е* даю варіанти з другої пол. варіанта наведеного на с. 212.

То б я пекельного огня не вгасив—*бе* <sup>1)</sup>.  
 — Спроси ж ти, брат Лазуре, за мене бога  
 Своім постом і молитвами,  
 Ще й своїми спасенними милостинями —  
 Спроси ж ти, брат Лазуре, за мене Бога—*а*  
 Коли б надо мною Біг змилювався,  
 Коли б мене Біг пустив на напий світ—  
 Маю я на тім світі живих <sup>2)</sup> пять братів,  
 А живих пять братів сильних богачів:  
 Нехай би я між ними хоч пророкував  
 От Господа небесного пророчество мав <sup>3)</sup>—*ав*  
 Вже б на святі церкви все б я покладав  
 Вже б старців убогих все б я наділяв,  
 Тебе б, брате Лазуре, завжди поминав—*а*  
 (Уже би я своє сrebro золото на церкви давав,  
 Єже праадник і неділя молебні наймав..  
 Душі своїй царство вже б я вготовав—*е* <sup>4)</sup>.  
 Аж так йому святий Авраам та й проповідав:  
 Не потреба з неба живих пророків.  
 Мають вони пророчество—Святе Письмо;  
 Нехай вони Письмо завжди читають,  
 Учеників своїх горазд навчають:  
 Котрі будуть добре справувати,  
 Так їм буде царство де і Лазуреві,  
 А котрі будуть злее починати,  
 Так їм буде пекло де й богачеві *ав* <sup>5)</sup>.  
 Де і тобі, богаче, самому, пане!  
 Чому же, богаче, уперед так не робив? <sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> В *δ* натовість, по словах: „Не моя, брат, воля — самого Бога Ісуса Христа“ наступать іронічні докори: „Ти ж на тім світі сам вихвалявся, Що царя і Бога вік не боявся, Злого чоловіка преч одбивався, Од наглої смерті ти одкуплявся, А к царствію небесному сам приближався — Хоч не приближався, дак прикуплявся, Ти сребром і золотом обси́пався. Де твоє сrebro-злото, сальне богатство? Отям утишиш пекельний огонь, Тим ти прохолодиш свої смажні уста“. За те тут нема Авраамового поучення,—туди сі слова краще б підходили. На місце того богач повторяє оповідання про те, яка руїна й мука його постигла.

<sup>2)</sup> В *ε* двічі: зливих, очевидна описка. <sup>3)</sup> *δ*: извіщав.

<sup>4)</sup> *δ*: як би я сее знав, кода б м відав сюю злую муку предвіченную,— На божі церкви усеґда б подавав, Церковну свічу усеґда б поставляв — і далі як вище. Варіант *б* нижче.

<sup>5)</sup> В *б* коротше: Євангелію отці духовні завжди читають і християн всіх православних поучають.

<sup>6)</sup> В *ε* ширше: Чому ти, богачу, так давно не дбав, Когда ти на вольнім світі в роскоши гуляв? Чому ти, богачу, тогда не одкуплявся, До царствія небесного не приближався. В *ε*: Ото тобі, богачу, за горді слова Же сь говорив ті слова насупротив Бога: Єдна нас, брате, мати породила, Тільки не єдну нам, брате, Бог долю судив, і т. д.

м. грушевський. устна творчість хіи-хуи вв.

Уживай, богаче, що ти зготував —  
 Душі своїй пекло сам наслідував,  
 А ти, святий Лазуре, те уживай,  
 Що тобі Христос Біг в рай зготував,  
 Де святі янголи з неба співають,  
 Де і нас грішних к собі приймають,  
 Від мук вічних ослободжають! <sup>1)</sup>  
 Аминь, аминь — так нам, Боже, дай —  
 Проїшла віра християнська в небесний рай <sup>2)</sup>.

Наскільки наші українські тексти, на всій території від Слобожанщини до Галиччини, близькі до текстів біло- і великоруських, се було видно з порівняння поданого на ст. 212—3. Але з другого боку вони також близькі й до варіантів західніх. Інтернаціональна історія сеї теми досі не була предметом ближчого розсліду. Але видно, що західні варіанти сходяться з нашим не в євангельським оповіданню безпосереднє, а в якимсь спільним поетичнім його обробленню. Англійська колядка напр. виглядає так (Child, 56):

Одного дня богач — Dives <sup>3)</sup> зробив пир, закликав своїх приятелів і найвище панство. Тоді Лазар положивсь перед дверима Dives'a: „Щось з'їсти щось випити, брате Dives, подай бідному!“ — „Ти мені не брат, Лазарю, і брешеш жебручи під дверима! Ані їсти ані пити не дам тобі — не подам бідному!“ (Строфа повторяється з маленькою зміною — Лазар просить в ім'я Христа, богач каже, що не дасть і в ім'я Христа). Тоді Dives вислав своїх моторних слуг, щоб прогнали Лазаря батогами. Вони не могли вдарити ні разу і кинули свої батоги.

|                                      |                                          |
|--------------------------------------|------------------------------------------|
| Тоді Dives після своїх голодних пісв | І ходи з нами подивися                   |
| Щоб кусали його лежачого;            | На сумне місце, готове в пеклі,          |
| Вони не мали сили вкусити його,      | Звідки тобі не втікти“.                  |
| Лиш лизали його струпи.              | Тоді поглянув Dives в гору               |
| І сталося одного дня                 | І уздрів бідного Лазаря благословенного. |
| Лазар занеміг і вмер.                |                                          |
| Тоді прийшли два ангели з неба       | „Дай мені кроплю води, брате Лазарю      |
| Повести туди його душу:              | Погасити мою пекучу спрагу!“             |
| „Вставай, вставай, брате Лазарю      | Коли б я мав стільки літ терпіти,        |
| І ходи зі мною,                      | Скільки є стебел' трави,                 |
| Бо готове тобі місце в небі,         | Тоді був би кінець, а так                |
| На колінах у ангела“.                | Муки пекла не скінчаться ніколи.         |
| І сталося одного дня                 | Коли б я міг бути живим                  |
| Богатий Dives занеміг і вмер.        | Хоч на пів години,                       |
| Тоді прийшли два гаді з пекла,       | Коли б я мав спасення запевнене,         |
| Повести туди його душу:              | То дідько не мав би сили (надо мною)!“   |
| „Вставай, вставай, брате Dives,      |                                          |

<sup>1)</sup> Вар. *а*, до котрого і тут доволі близький *в*.

<sup>2)</sup> Треба: *аби* прийшла; в *б*: Щоб ми пошли за Лазарем всі в православний рай. В *г*: Запровадь нас, Боже, у привосвітлий (пресвітлий) рай. В *д* характеристичне епічне закінчення: Скався богати да й не во времена, було тому времячко да минулося — *По вік цяя слов не минуется, По миру хрещеному прославляється.*

<sup>3)</sup> Євангельсь *а* назва багатого.



Близька в своїх основних моментах до якогось, ближче не дослідженого архетипу західніх редакцій, наша редакція, з другого боку, попала в загальний потік місцевої релігійно-епічної творчості й підпала в нім впливам поетичної дифузії.

Напр. похвалки богача в нашій версії, що він не боїться ні Бога ні смерті, і його лютий кінець — се мотив паралельний з історією Аніки, котру ми розглядали вище (с. 241 дд.). Лютий кінець богача і його приглядання з пекла до раювання убогого Лазаря буквально повторюється в історії лютої мачухи („Сирітка“ с. 651). „Царські“ деталі прибирані східно-українськими варіантами („царські денежки“, то-що) не закривають явно старинної і незалежної від них української стихії.

В деяких записях явно виступає тенденція перероблення стиха в думу — як от у тім тексті з паперів Житецького (б):

Ой не було у богача жодної душі милостивої,  
Щоб Лазарю во гною хліба і соли подати.  
Тільки було в богача два люті пси,  
Що по-під столом завжди хожували,  
Та дробниї кришки созбирали,  
Святого Лазаря в гною кормили,  
Болезні рани зализували,  
Полегкості душі його учинили.  
Підвівся Лазар Бога молити,  
І просьби творити:  
А Господь милостивий, Спас милостивий,  
А вислухай, Боже милостивий —  
Прийми мою душу і тіло до хвали своєї!  
Плаває богач, плаває  
Та в раю брата Лазаря забачає —  
Скоро брата глазом (!) завидає,  
Так одним гласом громко заволав,  
Ревне заридав:  
„Брате, мій брате, Лазаре,  
Одна нас мати породила,  
Тільки не один талан Бог дав нам:  
Дав тобі Бог вищеє убожество,  
А мені, брате, дав силне богатство —  
Ти своїм вищим убожеством царство (на)слідував,  
А я своїм силним богатством пекла зготовав.  
Бо ти в Пана-Бога на правім троні,  
А я у страшного диявола в пекельнім огні!  
Брате, мій брате, Лазаре,  
Чи не міг би ти цее учинити —  
Свій мезиний палець в море умочити  
Мої смажні уста та й закропити,

Та й пекельний огонь згасити,  
 А мій горкий язик охолодити?  
 — Хоч би я, брате, міг все море спустити,  
 То я б пекельного огню нікогда не угасив —  
 Не моя воля, самого Бога!  
 — Брате, мій брате, Лазаре,  
 Помолись Богу іще за мене:  
 Чи не зведить Господь мене на той світ пустити?  
 Уже б я знав як пророкувати  
 А ще ж своя браття понавчати —  
 Служби божі, окапести завжди наймати,  
 На святій церкві наділяти,  
 А нищих убогих в свій дім приймати,  
 А брата Лазаря за брата мати... <sup>1)</sup>

Вживання сеї поеми в професійнім старечім репертуарі, як поклику до милостині, як бачимо, дало себе знати в особливім розвиванню сього мотиву „нищих, убогих приймати“, „хліба-соли дати, свої душі рай зготувати“. З другого боку, стоячи під протекторатом церкви й клиру, стареча братія ширить ідею необхідности служб, „окапестів“ і всяких інших джерел його прибутку, що заразом давали притоку до збору милостині Лазаревій братії. Але з-за сих практичних підходів виступає ширша і гуманніша ідея братства — що й була глибшим джерелом популярности сього утвору.

*Грішна дівка.* Найширший варіант пісні, або колядки на иншу євангельську тему (в Галичині вона рахується до категорії „колядок умерлим“) записаний в нашім столітті на Гуцульщині <sup>2)</sup>. Колядка має характер збірний, мабуть досить новий, але деякі подробиці її настільки інтересні, що я таки пічну від нього, але наведу з деякими покороченнями. Початок доданий від Христової муки:

|                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ой коли ходив Христос горою,<br>За ним Жидове та всі вірдою <sup>3)</sup> .<br>Вони ходили—поки ходили,<br>Ой поки Христа та й не спіямали.<br>Як го спімали в хрест руки взяли (2)<br>На хрест розбили (2) та й розпинали,<br>Та й за нас грішних кров проливали. | Ой тудя дівка водицю несла,<br>Що то за дівка? <i>Самораненька</i> .<br>А сам Сус Христос із хреста мовив:<br>„Ой дай ми, дівко, водиці пити,<br>Золоті уста та й покропити!“<br>А дівка Христу та й відповіла:<br>„Бо сисе вода та й не є чиста,<br>Купалася в ній свята Пречиста“ <sup>4)</sup> . |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

<sup>1)</sup> За уділення сих записів з паперів пок. П. Житецького складаю подяку його синові Гн. П. Житецькому.

<sup>2)</sup> Спеціальна розвідка Ю. Яворського: *Духовный стихъ о грѣшной дѣвѣ* (Изборникъ Кіевскій присв. Флоринскому, 1904); але його матеріал дуже неповний. <sup>3)</sup> Ордою. <sup>4)</sup> Пречиста — через помилку, див. низче про „пречисту“ воду.

„Ой бо ти, дівко, сама не чиста:  
Ой ти сім хлопців та й породила,  
У сім кирниці та й потопила“.  
Ой тота дівка того ся влякла,

„А ти стій, дівко, та й не лякайся,  
Іди до церкви та й сповідайся“,  
Дівка у церкву та й уступила,  
А земля їй ся та й розступила.

В-перед Господа впала і влякла,

(Далі колядка входить в тему про грішні душі в пеклі—Е. З. XXXVI 275).

В сім варіанті інтересний зв'язок теми з євангельським оповіданням про Самарянку—він повторяється в одному білоруським прозовим переповідженню, і се вповні правдоподібно, що євангельське оповідання відіграло роль в зформованню сеї пісні-балади на легендарну тему. Звичайно стріча Христа з дівчиною відбувається при кирниці, як в євангельській повісті:

В живий четверг по вечері  
Ходить Христос по всій землі,  
Ходить, ходить походжає,  
Всім на хліба догоджає.  
Вибрав собі керничейку,  
В чистім полі студничейку—  
Ой там дівча воду брало,  
В чистім полі спочивало.  
Іде Господь дорогою,  
Стрітив дівча із водою:  
„Дай ми, дівча, воду пити,  
Мої уста закропити“.  
„Тая вода єсть нечиста,  
Нападало з клина листа,

З пальця кровця нацяпкала“.  
„Ти єсь дівча єсть нечисте,  
Моя вода вся пречиста,  
Ти сім мужів мала,  
І з одним с(и) слуб не брала,  
Сім єсь хлопців породила,  
І одного не хрестила,  
У тій воді потопила“.  
Як ся того дієча влякло,  
Перед милим Богом <sup>1)</sup> влякло  
„Цить, дівча, не влякайся,  
Йди до церкви сповідайся!“  
Як ся дівча сповідало,  
Аж ся на мак розсипало <sup>2)</sup>.

В лемківських варіантах, виданих Головацьким, ся обставина трохи затемнилася:

В неділеньку по обіді  
Ходив Пан-Біг по Бескиді,  
Дівча з моря воду несло—  
„Чекай, дівча, наплю ся я“.

„Як би ви ту воду пили?  
Кедь то вода барз нечиста:  
Зверха листок, в споді пісок“.

Коли Христос відкриває її гріх, вона каже:

„Кед лєсь хлоп, то не гвар ми то!  
Кед лєсь Бог, (то) одпусть ми то!“  
„Дівча, дівча, не лякайся—  
Ідь до церкви, сповідайся—

І за вітця і за матку,  
І за вп гку родиноньку“.  
Дівчатко ся сповідало,  
Аж ся в порох розсипало. <sup>3)</sup>

В інших варіанті:

Ей в неділю по обіді  
Ходить Пан-Біг по Бескиді,  
Ой за ним дівча, за ним.  
„Дівча, дівча, похиль ми ся,  
Дай ми води, напив бим ся, і т. д.

Скоро вно ся ісповило,  
На порох ся розлетіло:  
„Подуй вітре барз тихіцький,  
Забер порох мій легіцький. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Зайве: на коліна. <sup>2)</sup> Мат. етн. III с. 42 (Староміський пов.).

<sup>3)</sup> III 2 с. 522.

<sup>4)</sup> I. 235.

Волинський варіант, записаний Костомаровим (в 1840-х рр.):

Ішов Божок дорогою  
Зострів дівку із водою  
„Ой, дай, дівко, води пити,  
Смажні уста закропити“.  
—Не дам старцю води пити,  
Бо вода єсть не чиста,  
Нападало з клена листа,  
З клена листа нападало,

З гори піску налетіло“.  
„Ой ти, дівко, сама нечиста,  
А вода єсть завжди чиста“.  
Стала дівка ізлякалась,  
Перед Богом заховалась,  
Скоро дівка в церкву вийшла,  
На сім сажень в землю поїшла.  
(Малор. Сб. с. 237, у Варенцова с. 240).

Новіший волинський варіант:

Ой в четвер по вечері  
Ішов Господь по беседі,  
Ішов Господь дорогою,  
Здибав дівку із водою.  
—Ой дай, дівко, води пити,  
Смажні уста окропити.  
—Ой то, старче, вода нечистая  
Із гір піску насипалось,  
Із клена листу нападало.  
„Ти, дівко, сама нечистая,  
То єсть вода свята-пречистая.  
Ти сім синов породила

І в тій воді потопила“.  
Стала дівка та й зумилась,  
Як упала, так зомліла.  
„Встань, дівко, не лякайся,  
Йди до церкви сповідайся,  
З отцем з маткою попрощайся“.  
Прийшла дівка до церкви, стала,  
Під нею земля ростворилася,  
Пішла в пекло глибоко.  
Святий Петре, святий Павле,  
Подай ключі пекельні,  
Випусти душі спасенні—

переходить в тему про грішні душі (К. С. 1894, IX с. 440, Острозьк. пов.).

Варіант сильно покалічений в формі, але інтересний в змісті з Херсонщини:

А в неділю по вечері  
Ходить Христос по всяк <sup>1)</sup>  
Рано росу збиває,  
Дівку з водою стрічає.  
„Ой дай, дівко, води пити,  
Сповні (!) уста прикропити“.  
„Не дам, Петре (!) води пити,  
Бо це вода нечиста!  
—Ой ти, дівко, не чистая,  
А це вода пречистая:  
Діва Марія сина спородила,

У цій воді похрестила“.  
Стала дівка та й умліла,  
На віженьках ізомліла.  
А він каже: „Не лякайся,  
Та йди в церкву сповідайся,  
І попові признавайся“.  
Скоро дівка в церкву вийшла,  
По коліна в землю вийшла.  
Всі святі соглянулись,  
Свята церква создвигнулась <sup>2)</sup>.

В Східній Україні ця пісня здається невідома, так само в Великоросії—оден варіант, виданий Безсоновим, походить з білоруського пограниччя і належить мабуть до білоруського репертуару. На Білій Русі пісня ся популярна, і при загальній близькості до українських варіантів має ще деякі відмінні

<sup>1)</sup> По всіх селах?

<sup>2)</sup> Київ. Стар. 1894, II. Там же другий варіант, відти ж, короткий і нічим не замінний крім початку: На Різдво у вечері ходив Христос по печері...

в закінченню: діти грішної дівчини глумляться з її нечесної смерти („яке нам було годування, таке тобі поховання“), в деяких варіантах описують страшні знаки в церкві при появі дівчини; в одному пояснюється причина її мізерного кінця: вона не висповідалася з усіх гріхів. Тому Ю. Яворський в спеціальній студії, присвяченій сій пісні, з огляду на таке значне богацтво і повноту білоруських варіантів <sup>1)</sup> висловив здогад, що пісня була й зложена на Білоруси, і відти пішла одним кінцем на Україну, другим між Західне Словянство: варіанти пісні записані в Польщі, в Чесько-Моравських землях і у Лужицьких Сербів.

Згадане вище білоруське прозаїчне переповідання сеї легенди про дівчину Самарянку наводить його на гадку, що так як у сім переповідженню, в прототипі сеї легенди вода грішній дівчині здавалася кровю, і зачерпнена для Христа, теж стала кровю. Христос велить дівчині сповідатись, але вона не признається в убийстві дітей і через се розсипається на порох; вона кличе дітей щоб пожалували її й поховали, але діти не хочуть їй пробачити. Яворський підносить сю подробицю, що в бойківським нашім варіанті дівка говорить про кров, яка нацяпкала у неї з руки. В лужицьким варіанті камінне точить кров при її появі. Сі подробиці справді можуть мати значінне при реконструкції сього варіанта, але він правдоподібно йшов не з Білоруси, як думає Яворський, а з Чесько-Моравських країв.

Але нинішні розгалуження сеї балади досить різнородного складу, і мабуть вона прийшла до нас в кількох варіантах. Напр. західні варіанти сеї теми зібрані Чайльдом (№ 21) розвивають головно мотив покути, під впливами історії Марії Магдадени; центр ваги з відгадання Христом тайни грішної дівчини переходить на мотив тяжкої, але всемогучої покути, євангельський образ Самарянки покривається образом Магдадени — особливо в варіантах романських (але також і в фінським!) Текст балади з збірки Персеї, виданий Чайльдом, стоїть ближче до нашого архетипу:

Дівчина пішла до криниці прати.  
Роса упала на її ліліїне тіло,  
Поки вона прала, поки крутила

Поки вішала на ліщині,  
Прийшов старий прочанин дорогою,  
Каже „Помагай Боже, красна дівчино,

<sup>1)</sup> Українських варіантів він не знав стільки, скільки знаємо тепер ми.

Чи маєш чарку або коновку  
 Дати пити старому прочанинові?<sup>1</sup>  
 Каже, не маю ні чарки, ні коновки  
 Дати пити..  
 „Як би твій коханець вернув з Риму  
 Ти знайшла б досить чарок і коновок“.  
 Вона присяглася Богом і св. Іваном,  
 Що коханця ніколи не мала.  
 Каже: „Тихо, красна дівчино, не  
 клениси  
 Девятеро дітей ти породила.  
 Троє поховані під ліжком,  
 Інші троє під діжею,  
 Троє на городі—порахуй і буде  
 девять“.

„А чи ти не той старий чоловік,  
 У котрого весь світ вірять?  
 Старий прочанине, прошу у тебе.  
 Покути, яку мені дася“.  
 Покути я тобі не дам,  
 Лиш сім літ бути каменем  
 (Варіант: прочанам на спочинок),  
 Других сім бути серцем в дзвоні,  
 Других сім водити товпу по пеклі  
 (Вар: бути воротарем в пеклі) —  
 Тоді покуту скінчаш  
 І вернешся дівчиною додому.

Страшне забурення, яке повстає в церкві, коли входить грішна дівчина, в словянських варіантах, — мотив споріднений з бурею, яку викликає поява грішника на кораблі (наш Олексій Попович і італійський варіант покути Магдалени, вказаний Чайльдом, 288) <sup>1</sup>).

Піднесу ще похвалу воді вложену нашими варіантами в уста Христові: „моя вода вся пречиста“, „вода єсть завжди чиста“. Може бути, і він мав самостійне значіння в формуванні різних варіантів.

Найпростіша, безпосередня наука виложена в закінченню моравського варіанта: „То вчинив Паң-Біг милий на знак всім паненкам. Котра мудра паненка, не дасть розвинути свого вінка“.

*Зачинені діти.* На Галицькім Поділлі, в Борщівськім пов. О. Роздольський записав таку інтересну псалму:

Грішний чоловіче, неблагословенний,  
 Як старіє, так маліє, — то ми все <sup>2</sup>) грішніє!  
 Грішний чоловіче, в гріхах своїх кайся,  
 І пред своїм Створителем сльозами вмивайся.  
 Неплідної матки стоять діти вбрані,  
 Горко плачуть і ридають, що не мають мами.  
 „Матко наша, матко, що ти ізробила,  
 Що ти нас малюсеньких на світ не зродила?  
 Ти казала, матко, що вже нас не буде:  
 Ми стоїмо перед Богом як усії люде!“  
 „Дітя ж мої діти, я бим вас родила,  
 Знайшлася душа проклята, так мені зробила“.  
 „Як ти будеш, матко, життя кончати,

<sup>1</sup>) Завдячую сі вказівки згаданих праці К. Грушевської.

<sup>2</sup>) Очевидно попсовано, треба „ино все“, або щось подібне.

Ми будемо смерть з мечами а до тебе слати.  
 Як ти будеш, матко, царства досягати,  
 Ми будем твою душу а в ад одсилати"  
 Непопудная матка в розкошах гуляла,  
 Єдного Спасителя за гріх не спитала.  
 Непопудное древо з саду витинають,  
 Ой і тое що плодне а в сад насаждають.  
 Непопудная матка в цеклі с проклятими,  
 Ай і тая що плодная а в рай со святыми.

В. Гнатюк, що присвятив сій темі спеціальну розвідку <sup>1)</sup>, справедливо зазначив спільність морали сеї псалми з популярним стихом про Олексія, де його жінка нарікає на свою долю:

Непопудное древо з саду вирубать.  
 Мене непопудную в рай не приймають.

Але коли Олексієва жінка зістається бездітною против своєї волі і бажання, то в наведеній псалмі се стається, очевидно, з вини жінки: жадна розкошів, вона вживає до помочи якоїсь „проклятої душі“, і за се стягає на себе докори і пімсту своїх ненароджених дітей, що вони через те що не були народжені не можуть досягнути царства, даремно плачуть при його брамі, і відгрожуються, що заступлять своїй матері вступ, коли вона добиватиметься до царства, та відошлють її до пекла. Одначе в нашій фольклорі живуть поруч себе обидві ідеї:

Нежонаті і не віддані, взагалі бездітні люде не досягають царства, бо за них нема кому молитися;

ті що умисно спричиняють собі безплідність, підлягають особливо тяжким карам.

Перша виходить з ідеї культу предків; друга—з вірування про душу, розвинене головню під впливами християнськими. Знавець гуцульського життя, П. Шекирик так характеризує перший ряд ідей:

Ті люде, що не мають дітей, бувають дуже нещасливі, ними не завідує Бог, і через те вони не мають ніякого приплодку... Парубки і дівки, що вмирають старі, нежонаті і не віддані і не мають дітей, на тім світі не приходять ніколи до неба. Вони йдуть по смерті на велику толоку з високими кичерами (горами), голу-голісіньку, що й ні одної деревини ніде не заглянути... Вони ходять туди такі худі, що лише шкіра держить кости, у тяжких ланцах, та бігають одні за другими, але не можуть мати ніякої потіхи і нема кому виратувати їх, бо вони

<sup>1)</sup> Пісня про неплідну матір і ненароджені діти. Записки львівські, т. 133.

не мають свого приплодку тут на землі, що впімнувся б за ними (Мат. Етн. XVIII. 86).

На другу тему звісні досі два оповідання з Галичини; одно записане Ю. Яворським на Бойківщині, оповідає так:

„Одна молодиця зачинила в собі діти. Потім стала каятись, шукати покути, нарешті дістала покути: переночувати три ночі в церкві. Першої ночі не бачила нічого, другої вийшла з-під помосту гуска з гусятами, походила коло неї і не зачіпаючи сховалась назад. Третьої ночі знов вийшла гуска з гусятами, і сим разом вони стали її дзьобати, примовляючи: „Я був би собі замолотив, закосив, і був би в світі жив“.—„Я була б собі запряла, я була б собі зашила, та й була би в світі жила“. Як стали її скубати, рвати, то так рознесли її, що нічого не лишилося тільки голі кости“.

Друге оповідання, записане В. Гнатюком над Дністром, на межі Покуття і Поділля, так само зачинає від „зачинення дітей“ без мотивовання сього вчинку. Жінка кається і дістає на покуту простояти в церкві перед аналоєм тримаючи в руках карточку. Попада з кухаркою підглядають і бачать, як вийшла найстарша з непоріджених дітей тої жінки, вона підійшла і стала докоряти матері, що вона не дала їй народитись; вона була б великою господинею, швачкою, потомство її було б на сім світі помножене, і заслужило б ласку в Бога, а так мати стратила її душу і свою“. Потім прийшла молодша донька, так само дорікала: вона була б великою панею, їздила б шістьма кіньми. Потім вийшов син, що мав би бути губернатором, їздити в золотих повозках. Він не вдоволився докорами, а вичитавши все що мав, вхопив мати за одну ногу і другу, роздер як драктиву бунду, одну половину кинув під одну стіну, другу під другу, і щез.

Тема у інших словянських народів досі незвісна, але досить популярна в Зах. Європі, особливо відомі скандинавські варіанти її, кілька разів оброблювані літературно, в першій половині XIX в.; записувано їх також у Німців, Бретонців, в Італії, на Корсиці. Вони повніші від наших, бо звичайно мотивують „зачинення“. Дівчина або молодиця хоче зістати безплодною, щоб не стратити краси, або не знати мук породу. Описуються звичайно магічні способи, котрими досягнуто неплодність. Покутниця не все гине—частіше навіть дістає розгрішення і вмирає з різними чудесними засвідченнями свого спасення.

Варіант записаний серед чеських Німців оповідає про одну графівну, що виходячи заміж хотіла забезпечити себе від породу; Циганка порадила висіяти головку маку, з неї виросте стільки головок, скільки їй призначено дітей; ті головки вона



мусить стати і спалити. Так зробила графівна, і дійсно не мала дітей. А коли стала каятись, папа казав їй переночувати в церкві. Опівночі церква освітілась, вийшло четверо осіб без голів — єпископ, двоє панів і четверта черниця; се були ненароджені діти графівни. Вони нічого не зробили їй першої ночі, а що сталося другої — зісталось невідомим: в церкві знайдено тільки одіж покутниці, і білого голуба, що зараз же вилетів, скоро відчинено двері. Се була душа покутниці, очищена покутою.

В однім бретонським варіанті ненароджені діти з'являються в церкві в образі малих пацят (поросят) — як в нашім варіанті в образі гусят. Кінець кінцем вони з'їдають свою матір, а самі перемінюються в гарних хлопцях, і под.

Споріднення з нашими творами очевидне. Зістається поки що неясним, чи анальогічні легенди існували також в сфері візантійської культури, і наші і західні варіанти являються паралельними варіантами спільного походження, чи наші варіанти були запозичені просто з Заходу <sup>1)</sup>.

*Покута непростимого грішника.* Сей мотив, в західній поезії розроблюваний в зв'язку з попередніми темами, в нашім сучаснім фольклорі в сім зв'язку не знайшов особливої уваги. Натомість ми бачили сей мотив приложений до легендарної історії Юди Іскаріота: се історія Едипа, убійника батька і кровосумішника; в деяких варіантах вона зв'язана з Юдою, в інших ходить як анонімна повість про покуту тяжкого грішника — кровосумішника і убійника. Прототипом її послужила апокрифічна повість про біблійного кровосумішника Лота, що в легенді дістає покуту: поливати водою обгорілі поліна дерева, поки вони не виростуть і не зародять. <sup>2)</sup> Ся класична покута прикладається потім до всяких інших тяжких грішників, і в деяких варіантах тим способом гріхи покутника ліквідуються. В інших творча гадка не задовольняється й такою фантастичною покутою, а переходить на інший мотив: загладження гріха активним вчинком, злочинним по формі, добродійним в своїй істоті. Народня думка викликає тут на бій церковну мораль з її ідеєю всемогучої покути в ім'я вищої морали — активної боротьби з лихом чи гріхом. Се не виключна власність наша, — анальогічні мотиви звсіні в народній поезії інших народів. Ю. Яворський,

<sup>1)</sup> В. Гнатюк в згаданій студії настоює на самостійности наших варіантів, але се з огляду на близькі подібности в подробицях цілком неправдоподібне: джерело в кождім разі мусить бути спільне.

<sup>2)</sup> Вище с. 540.

що присвятив сій темі иншу студію <sup>1)</sup>, вказує крім білоруських і великоруських паралель також сербську, болгарську, фінську; безсумнівно круг сих паралель можна й поширити, і з огляду на особливу моральну зартість сього мотиву було б варто труда вяснити його літературну історію. На нашім ґрунті в кождім разі сей мотив приживсь, самостійно оброблявсь і має для дослідника української літератури чималий інтерес!

Історія грішника ріжнородна і не має для нас особливого інтересу. Поруч вище схарактеризованої теми Едипа-Юди, убійника батька і кровосумішника, мужа матери, що довершує свої вини убиваючи тих попів-сповідників, які відмовляють йому покути і розґрішення (мотив Гоголевої „Страшної пімсти“), стрічаємо варіанти простіші, де грішник виступає просто розбійником. З другого боку, навпаки—християнська магія силкується збільшити злочин профанацією найбільшої церковної святощи—причастя для магічної ціли, або стріляннем до образу, і под. В сі варіяції мотиву тяжкого гріха теж не буду входити. Нам інтересніші способи, котрими добувається прощення найтяжчих гріхів, які зістаються не прощеними й після наложеної сповідником тяжкої покути — епітимії.

Оден—се звісний уже нам мотив (легенда про Палія, Сірка, Довбуша): убийства чорта. В короткім і доволі стертім та побаламученім варіанті Едипової історії, записанім в Стрийщині, син, прогнаний батьком, убиває ненароком батька, історія кровосумішки забута, а злочинець дістає пробачення і заслугу у Бога, бо вбиває чорта, що покривляється Богові і той його не може влучити громом:

Учинився день (після того як той син уночи ненароком убив батька), збираються великі бурі і дуже гримить. Він дивиться — а чорт (хованець) доказує Богу. І каже сам до себе: „Господи, поміг-ись ми забити свого вітця, поможи ми забити ще того (чорта). І сів собі за корч. І що загримить і лусне грім в нього, а він (чорт) в воду; лиш перестало гриміти, доказує він Богу. Стрілив стрілець і забив його, і він сплив на воді. І Господь Бог сам ід ньому зліз і каже: „Колись ти того забив, не будуть бурі великі. Ходи зо мною!“ Пішов він із Господом Богом і війшли ангели і його взяли на небо. (Е. З. XII. 213).

В иншім оповіданню, з Мшанця (Галич., пов. Ст. Самбір) стрілець, щоб добре стріляти, за намовою ворожбита сховав причасте

<sup>1)</sup> Очерки по исторіи русской народной словесности. I Легенда о панщизнѣ, Львів, 1901.

під язик, і потім вистрілив ним до образу Пречистої, що пастухи вирізали на дереві. Від того стрілу з образу почала текти кров, і се так вразило стрільця, що він покаявся і став шукати покути, але ні попи, ні навіть єпископ не дають йому розгрішення. Аж оден коваль „завдає покуту“: заковує йому залізний обруч на шию — доти в нім ходити, доки сам не розірветься: тоді його покута скінчиться.

„І він ходив, довго, аж вийшов у ліс, сів си на пенька і сидить, а гримить, таке захмарилося, що світа не видно. А біда (чорт) — пек її — з скали все вибігне, випне г...у, ніби на грім, і сховається — що не боїться грому. А він (стрілець) то дивиться та й думає в голові: „Тьфу, пек ти, публіко! та ще й ти си з мене сміх чиниш та випинаєш г...у?“ Взяв фузю з плеча, вимірився в нього, — воно йно підняло хвіст, як вийшло з скали, а той підтяг курок, праск! — а воно ся розіляло на мазь. Обруч ся урвав з шиї, і Пан-Біг відпустив йому гріхи, для того же грім не міг забити, а він забив (Е. З. XII. 211).

Оповідання записано в Звягельським пов. має два варіанти в розвязці. Хлопець занедбаний батьками стає злодієм, розбійником, вбиває батька і матір, потім кається, йде до священника і за покуту виносить сто сажнів дерева та палить. Але дві головні зістаються і не горять — се гріхи убийства батька і матери. Покаяльник дістає нову покуту — посадити суху гилляку і носити в роті воду та поливати, поки не виросте і не зацвіте. Виросла велика яблоня і зародила, але коли грішник її обтрусив, два яблука не впали — се ті самі два непростимі гріхи. Грішник дістає третю покуту: на плечах у нього заховано сакви і наложено камінням, — має їх носити, доки самі не спадуть. Довго носить їх грішник — сакви тримаються. Але стрів раз чорта, і той зайшов з ним у розмову: став питати, на що він носить такий тягар. Грішник вдарив чорта камінем і вбив, і зараз же сакви розпалися в порох.

Се оден варіант; але те саме оповідається з иншим закінченням: грішник убив не чорта, а немилосердного пана, і тим загладив свої непростимі гріхи <sup>1)</sup>. Се оповідання дає перехід до другої групи, найбільш інтересної і дуже розповсюдженої, де гріх ліквідується убиттєм немилосердного панського посіпаки, приказчика.

Доволі близький варіант з Львівської околиці. Він досить широко оповідає, як батьки занастили сина через свою легкодушність: батько все задаровував учителів, аби не били його сина в школі, і він нічого не робив і нічого не навчився, а від господарства теж відбивсь, то ж став „гайдамачити“. Рабував людей, і надивавши раз батька, вбив і його за те, що його не казав

<sup>1)</sup> Materyały antropolog., archeolog. i etnogr. II (1897) с. 98.

бити і не привчив ні до чого. Вбиває також і священика (мотив сповіди випає), аж нарешті сприкроється йому то все, і він іде служити. Але тут нагадують йому про себе його гріхи: мясо принесене ним на кухню обертається в голову убитого священика, беруть того гайдамаку на допит, він у всім признається і дістає за кару носити по світі торбу з камінням. „І він так ходив з тими торбами по світі вже п'ять літ. Та й тоді до одного села трафив, і в тім селі була слабість, і там тільки людей по-вмирало, що і панщини панові не відбули. І пан зо злости через то набив гуменого, а той пішов до корчми та й напився горілки і потому пішов на цминтар, і бє палицею по гробах, гонить мерлих на панщину. А той надійшов з торбами та ся дивить на то та й гадає си: „А то що? вже м стільки світу зійшов, а ще м не видів, аби хто мерлих на панщину гонив! Досить—каже—вже маю гріхів на душі, але вже того не витримаю: ще й того забю!“ Іде просто на цминтар, тарах—і того забив. Як його забив, тоді з нього торби пооблітали, а з нього самого зробивсь ино порох: нічого не було, ні костей ні тіла, все ся в землю розсипало (пор. вище про грішну дівку). Так му Пан-Біг дав розгрішення ще на тім світі <sup>1)</sup>.

Доволі близький варіант з полудневої Київщини (Чигирин. пов.) не має сеї вступної частини. Просто розбійник розбиває 12 літ, потім кається (тут вплітається мотив про праведника, що спасається, повторюючи: „Це тобі, Боже, а це мені, Боже“). За покуту носить на плечах двадцять тяжких каменів. Ходить з сям тягаром довгі часи, і вже починає тратити надію позбутись того—аж надібув такого „сіпаку“, що знущається з мертвих: „Приходить на кладовище,—аж там сіпака паний: напився, ганяв, ганяв людей на селі на панщину, прийшов ще й мертвих колошматить: „А вставайте, кричить, такі-сякі душі! Доки лежать будете? ідіть на роботу!“ Та палицею стук-стук. „А ти чого? заганяв живих, та ще й мертвих прийшов?“ Та давай биться! Завелись—той того бє, той того. Цей того як жарне камінням, та й убив, а каміння й поодпадало. „Що же мені тепер робить?“ дума собі розбійник; чіпляє камні—одпадають. „Що його робить? піду до батюшки“.—„Ну отож, каже батюшка,—одпали од тебе твої гріхи та перейшли на його: він ще грішніший від тебе!“ <sup>2)</sup>.

Варіант з Маріупольського пов. теж забув минувшину розбійника. Він ходить по попам, шукає покути; коли не дають—він їх убиває. „За дванадцять год убив дванадцять попів. Прийшов до тринадцятого, щоб той спокутував його гріхи; розказав йому своє походження і похвалився, скільки попів убив. Пере-

<sup>1)</sup> Запись Яворського, в згаданій студіїці. Я справляю деякі діалектичні особливості.

<sup>2)</sup> К. Старина 1884, IX с. 174.

лякався піп і каже: „Ну я тобі покуту накинуну! Іди—каже—до мене в сад, там єсть яблуня і від неї йде сім одростків. Зрубай ти її, порубай на дрібні частини, запали та й положи зверху руки по лікті, а ноги по коліна“. Зробив так розбійник і подпалував собі руки й ноги. Після того приносить йому піп мідну цеберку й каже: „На, та в цій цеберці носи дванадцять год воду та поливай яблуню, поки вона одросте й уродить“. Розбійник дванадцять год лазив рачки з цеберкою, носив усе воду та поливав яблуню. Через дванадцять год у його одросли руки й ноги. Пішов розбійник до попа й хвалиться, що яблуня так уродила, що аж гилля попідпирав. Піп йому й каже: „Піди тепер та стрепени її 12 разів, щоб всі до одного яблука попадали, то тоді вже ти всі свої гріхи спокутував“. Розбійник як стрепенув 12 раз яблуню, так як яблука й посипались, а два тільки й достались. Тоді розбійник пита попа: „Що воно за знак: усі яблука попадали а тільки двоє й zostались?“ Піп і каже: „То батькові й матеріні гріхи“ (очевидно убийство батька і кровосумішка з матір'ю, що забулись при передачі сього варіанта). „Щоб спокутувати наймись до мене вівці пасти“ (порівняння з далшим дає розуміти се попсоване місце: пасти чорні вівці, поки не побіліють). Розбійник согласився. От раз іде по-біля кладовища, коли дивиться: ходить чоловік з ціпком та й штрика в гробки. „Уставайте, каже, сукині сину, та йдіть на панщину“. Розбійник прийшов та й пита: „Що ти тут робиш?“ Той мовчить. Він ударив його раз гірлицю та й убив (іде й оповідає попові). „Ну, каже піп, тепер ти зовсім спокутував уже свої гріхи й негрішним став, бо вбив того чоловіка, що його земля не прийма! То чоловік був у пана отаманом над панськими людьми та так дуже обижав людей та не по правді робив, що грішнішого від нього мабуть уже і в світі не було“. Та й одпустив тоді піп розбійника <sup>1)</sup>.

Варіант із Слобідщини, записаний від „бувшої кріпачки“, поясняє логічний зв'язок недокінченої покути з пригодою на кладовищі. Коли з покутної яблуні не впало два яблука, піп задає грішникові нову покуту: „Батюшка дав йому чорну вівцю і палку: „На ж, та паси її на кладовищі — аж поки побіліє“. Ну він погнав її пасти, та й пасе коло гробків. Приходе на кладовище отаман і ну бити по хрестах палкою, бє й каже: „Пора на панщину іти! доки ти тут лежатимеш!“ А розбійник чує се та й дума: „Вже ж твоя, Господи, воля! цього я не можу стерпіти! уже стільки побив, а хіба цього не убю, що й мертвому не дає на тім світі лежати? — убю!“ І убив. Дивиться — вівця побіліла! Погнав він вівцю білу до батюшки і розказав йому сторію, як і що. „Тепер, каже, піди та й погляди на ті двоє яблук“. Пішов, тільки торкнув дерево — вони й опали“. (Етн. О. 17 с. 78).

<sup>1)</sup> Драгомановъ, Пред. с. 131; мішану мову подекуди я справив і покоротив.

Варіант з Брідщини скомбінує сю тему з мотивом записання батьком дитини, через несвідомість, нечистій силі (дідько випросив собі у батька те, чого він не знає, і то був його син, котрим заваготіла його жінка—а він того не знав): вона таким чином стає розбійником не через занедбанне батьків, а через се нещасливе записання. Не пізнавши своїх батька-матери, розбійник убиває й їх. Потім сповідається і дістає за покуту поливати яблуневу головню, аж доки не зародить. Коли яблуня зародила, на самім вершку її з'явилось два золоті яблука—„а тоті яблука були батько і мати“. Коли покутник стрясає яблінку, всі яблука спадають—а ті два золоті не впали на землю, а полетіли до гори. Сповідник поясняє, що всі гріхи йому простились, крім батька-матери,— їх треба ще покутувати. Але оповідання тут уривається, і не знає дальшої покути. (Е. З. XIII. 151).

Варіант з Галицького Поділя—на жаль переповіджений „на літературно“, дає убицтву панського посіпаки инший оборот. Розбійник дістає за покуту торбу з камінням, і наказ перебувати на кладовищах, і то сповняє: „Був в однім селі пан такий лютий, що крий Господи, а його посіпака економ то й пана перевищав, бо народ катував—правдивий кат був. Одного разу на сам великдень до якоїсь тяжкої роботи заставляв людей, але люде не убоялись його і не пішли. От летить він через цвинтар—бо туди була стежка до двора, та в лютости своїй, що нарід і бійкою і катованням не дав ся від заповіді божої відвести, гарапником обіруч зачав по гробах бити, горлаючи: „А нероби, гадюки, а хами прокляті, і вам в голову залізло свято! дармоїди, а ну вставайте та до роботи!“ В тім підносить якась сила розбійника, торби—котрі він ледво міг волочити за собою—бере в руки: такі якісь легкі стали“. Підбігає до економа, і торби самі уриваються й спадають на посіпаку, він гине на місці, а покутник розуміє, що тим йому пробачено гріх. (Е. З. XIII. 143).

Варіант з Львівської околиці—теж дещо підправлений <sup>1)</sup>—підчеркує емоцію покутника, що приносить йому пробачення:

Одного разу виходить він з лісу, а там люде громадять панське сіно на панщині. Став він та й дивиться—а польовий так людей бє палюгою, аж ті падають, кричать і кидають і соваються по землі. Дививсь він на те, дививсь, аж довше не міг вже стерпити, вискочив з ліса, побіг до польового, вирвав з його рук велику палу, і давай нею обкладати! Бив, бив, аж забив, і зараз тріс!—пук обруч на голові (що була в обруч закована на покуту). Люде всі зачали йому дякувати,—а він аж повеселів, бо як пук обруч, то він знав, що вже він безгрішний—а то для того, що забив такого недоброго чоловіка, що не мав над ніким

<sup>1)</sup> Етн. Зб. ХІІІ с. 145 (трохи покорочую). Ся тема була оброблена в белетристичній формі в російській літературі Некрасовим.

милосердя і усіх бив. І від тоді зараз і панщина скасувалась

Нарешті варіант опублікований в свій час Кулішем (теж в літературній перерібці) замітний тим, що убиттє батька і матери лишає гріхом непростимим:

Гайдамака, стрічений в пеклі старою Дубинихою, — „багацько натворив гріхів на тім світі, і покуту велику видержав, — і покута його не слобонила“. Довго розбивавши і різавши людей, він шукає потім покути — але що попи не дають її, то він побиває їх одного по однім — аж нарешті знаходить такого попа, що був проданий батьком чортові, був в пеклі і відти викрутивсь (подробиця та ж, що в варіанті з Брідщини). Той піп задає йому покуту — посадити яблуневу палицю і поливати, носячи ротом воду. Коли палиця зародила, і покутник її потрусив „усі срібні яблука обсыпались, а двоє золотих висить“. — Піп пояснив: „Оце твої два гріхи висить, що ти отця і матір убив“. Та набравши в хусточку яблук і поїхав собі. А гайдамака там і сконав. І мучитьця отут він гірше над усіх грішників, і ніколи не буде йому пільги. Усім буде колись пільга, а йому не буде“ <sup>1)</sup>.

*Правда й Неправда.* Ся тема, як вище було зазначено, має походження есхатологічне. Пановання неправди се знак наближення кінця світу, воно потріває до Страшного Суду, — тоді Правда вернеться на землю, з неба; Господь, чи сама Правда, переможе Неправду, і царство Неправди скінчиться. Оглядаючи нинішні великоруські варіанти „Голубиної Книги“ (с. 253), ми бачили символічні образи боротьби Правди і Кривди, що кінчиться перемогою на землі Кривди, і ся ідея, в звязку з суперечкою про кінець світу, з кінцем семої тисячі літ, звязалася спеціально з сим хронологічним моментом — кінцем XV віку (не без впливу західніх містичних ідей, як побачимо далі). Момент останньої перемоги Правди над Кривдою в нинішніх редакціях Голуб. Книги призабувсь, і цікаво, що в українській легендарній традиції він теж не виступав так яскраво як би треба. Супроти сього дуже інтересні деякі іконографічні образи Страшного Суду, де — як значить надпись: „Правда Кривду стріляє, і Кривда падає з страхом“ <sup>2)</sup>. Правда вертає собі перемогу з останньою побідою Бога над Антихристом-Сатаною.

<sup>1)</sup> Записки о Юж. Руси, I с. 309.

<sup>2)</sup> Буслевъ, Историч. очерки народн. рус. словесн. и искусства II с. 151, пор. Тихонравова Сочиненія I с. 330.

Сей великоруський матеріал помагає нам орієнтуватися в українських поетичних пам'ятках, в котрих отся моральна ідея відбивається в формах дуже загальних і значно віддалених від символіки Голуб. Книги та її літературних взірців. Внутрішнє спорідненне з ними наших творів й основна ідея їх все таки ясна і не підлягає сумніву <sup>1)</sup>). Останні перипетії боротьби Правди і Кривди, що переходять на очах сучасних поколінь (сучасних релятивно, розуміється, бо кожне покоління мислить себе в осередку сеї світової традиції, мають знайти своє завершення з останньою і конечною перемогою Доброї сили над Злою в тій боротьбі, що виповнює собою історію світу. Відси зв'язки сеї ідеї з мотивами Страшного Суду, з одного боку, з Христовою смертю за людей з другого. Вище (с. 606) ми бачили констатовання, в поетичних формах, різних симптомів того, що Неправда *вже запанувала* в світі. Продовжимо огляд поетичних втілень сеї гадки про сучасне пановання Неправди:

|                                                 |                                  |
|-------------------------------------------------|----------------------------------|
| Пане господару, на твоім дворі (2)              | „Не маю часу на тя вгожати,      |
| Ялина стояла (2) тонка та висока,               | Ой бо я іду в чужій краї:        |
| А під тою ялиною три столи стояли,              | Ой у тих краях правда пропала,   |
| Три свічі палало, три святі читали:             | Правда пропала, кривда настала:  |
| Книги читали, правди шукали:                    | Деда до права із сином стає,     |
| Правда пропала, кривда настала <sup>2)</sup> ). | Ненька з донькою в гніву вмирає, |
| Ой небом, небом ясен місяцю,                    | А брат на брата міч помирає,     |
| За ним зорниці, його сестриці:                  | Сестра на сестру чарів шукає.    |
| „Ой стій, погоди, ясен місяцю!“                 | Галичина, Е. З. 208.             |

Сі пісні (колядки), як бачимо, зв'язані з попередніми — про наближення кінця світу через недодержування старих обрядів і добрих обичаїв. Я відокремив їх і переніс до сього розділу, через те що в них виразніше виступає ця теза: „Правда пропала, Кривда настала“, що спеціально розроблюється в славній псалмі про Правду і Неправду. Круг фактів, котрими ця псалма ілюструє свою тезу в звісних досі нам варіантах, відпо-

<sup>1)</sup> Се не раз підчеркували дослідники — Веселовський, Мочульський, Сумцов в ред. на „Мисли“ Житецького, Э. Об. т. XXIV. Натомість Драгоманов, присвячуючи нашій псалмі кінцевий розділ своїх „Політичних пісень“ (ч. I розд. II, 1885), хоч в однім варіанті доглянув подібність з „Голубиною Книгою“, вважає українську псалму зовсім окремим і самостійним твором, навіяним порядками Гетьманщини першої пол. XVIII в., та навіть, не витримавши свого звичаю, доглянув в відмінах сих двох творів основну різницю „в характері пісень двох руських народів“ (с. 224—5).

<sup>2)</sup> Херсонщина. Е. З. 208, злегка справляю.



відає вже другій категорії помічень, теж зазначений вище: занепадові морали родової, родинної і громадської. На жаль, нинішні варіанти псалми взагалі дуже попсовані, поплутані й затемнені різними додатками з анальогічних псалм і стихів на моралістичні теми — головню з сфери тих же родинних відносин. Подекуди одначе можна доволі ясно відрізнити дві теми — 1) занепаду морали родинної і 2) неправди соціальної (спеціально панської). В варіанті Вересая вони виступають навіть як дві паралельні пісні, з однаковим заспівом і з деякими іншими стилістичними паралелізмами. При нинішнім браку підготовчих студій <sup>1)</sup> я вважаю за краще навести кілька текстів в їх нинішнім вигляді (хіба з дрібними змінами), а потім зберу їх варіації коло головних мотивів.

Текст з паперів Максимовича, записаний коло Білої Церкви мб. 1840-х рр.

Ой сей світ, ой сей світ—великая зрада  
 Що по всьому світу настала неправда!  
 Чи ти, Правдо, вмерла, чи ти заключенна,  
 Що тая Неправда увесь світ зажерла?  
 Бо тепера Правда стоїть у порога,  
 А тая Неправда сидить кінець стола?  
 Бо тепера Правду під нозі топтають,  
 А тую Неправду трунком напувають.  
 Бо тепера Правда сидить у темниці,  
 А тая Неправда з панами в світлиці.  
 Бо тепера Праеда сльозами ямиває,  
 А тая Неправда з панами гуляє.  
 Нама в світі Правди, тільки рідна мати!  
 Ой де би її могли в світі поз'іскати?  
 Ой де б її могли в вічі увидіти—  
 Орловими крильми могли б ми летіти!  
 Бо тепера світу кінець приближився,  
 Хоч рідного братя тепер стережися,—  
 Він з тобою їсть-пе, а враз бесідує,  
 А на серці злість має, неприязнь готує.  
 Хто по правді судить, то того карають,  
 А хто не поправді—того позажають.  
 Ой хто буде правду в світі визначати,  
 Зошле йому Господь щодень благодати.  
 Сам, Господи—Правда що хвалшує зраду.  
 Перед Страшним Судом усі вбачим Правду <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> В сім напрямі майже нічого не дала ні згадана праця Драгоманова, ні „Мисли“ Житецького, що досить місця уділили ідеології псалми.

<sup>2)</sup> Видр. Драгоманов, як вище, с. 221.

Текст 1850-х рр., опублікований Кулішем:

Нема в світі Правди, Правди не з'іскати,  
 Що тепер Неправда стала правдувати.  
 Уже тепер Правда стоїть у порога,  
 А тая Неправда сидить кінець стола.  
 Уже тепер Правду ногами топтають,  
 А тую Неправду медом наповаять.  
 Уже тепер Правда сидить у темниці,  
 А тая Неправда з панами в світлиці.  
 А вже тая Правда сльозами риде,  
 А тая Неправда все це та гуляє.  
 Десь ти, Правдо, вмерла, чи ти заключена,  
 Що тепер Неправда увесь світ зажерла.  
 Тільки в світі Правди, що рідная мати —  
 Де б ми її могли в світі од'іскати?  
 Ой орлице мати, де ж тебе нам взяти,  
 Тебе ні кушити, ані заслужити!  
 Коли б тебе, Правдо, в світі увидіти,  
 Орловими крильми раді б ми летіти.  
 Ой як же тим діткам без матери бути?  
 Да що-дня заплачуть, не можуть забути.  
 Вже ж бо кінець віку оце приближився,  
 Хоть рідного брата тепер стережися!  
 Із ним на суд стати — Правди не з'іскати,  
 Тільки сріблом-золотом панів насипати.  
 Хто по правді судить, то того карають,  
 А хто по неправді, того поважають,  
 Ой хто буде в світі правду ісполняти,  
 Тому зошлеть Господь що-дня благодати,  
 Бо сам Господь Правда і смирить гординю,  
 Сокрушить Неправду, вознесе святиню <sup>1)</sup>.

Текст Вересая записаний в 1850-х рр. Жемчужниковим:

Нема в світі Правди — Правди не з'іскати,  
 Уже тепер Правда стала в Неправді жити.  
 Уже тепер Правда у панів в темниці,  
 А щира Неправда з панами в світлиці.  
 Уже тепер Правда в панів у порога,  
 А щира Неправда сидить в кінець стола.  
 Уже тепер Правда в панів під ногами,  
 А щира Неправда сидить із панами.  
 Уже тепер Правду ногами топтають,  
 А щирю Неправду медом-вином наповаять.  
 Уже тепер Правда у панів у долі,  
 А щира Неправда у добрій волі.

---

<sup>1)</sup> Зап. о Юж. Руси. II с. 102. Що се не може бути текст Вересая (як значиться у Куліша), справедливо вказав Драгоманов, с. 214.

Уже тепер Правда — Правда помирас,  
А щира Неправда весь світ пожирає,  
Уже тепер Правда — Правда вже умерла,  
А щира Неправда увесь світ зажерла.

\*

Нема в світі Правди, Правди не з'іскати —  
Тільки в світі Правди — як отець-рідная мати.  
Були ж колись дітки та стали сирітки,  
Не мають вони помочи собі ні відки.  
Плачуть вони, плачуть, не можуть пробути,  
Своєї рідної мати не можуть забути.  
Де ж то її взяти, її увидіти?  
Її ні купити ані заслужити,  
Весь світ іскотити — Правду не з'очити!  
„Ой орлице - мати, де ж нам тебе взяти?  
Тебе ні купити ані заслужити,  
Весь світ ісходити, Правди не з'очити.  
Хотя б то ми мали ангельський крила,  
То б ми полетіли, тебе увиділи!“  
Бо вже кінець світу уже приближився,  
Хоч рідного брата тепер стережися,  
Із ним в суду стати — правди не з'іскати,  
Тільки сріблом-златом панів насипати.  
Котрий би мог чоловік а ще правду сполняти,  
То дасть йому Господь з небесов що день благодати.  
Бо сам Господь святий - Правда, соміря неправду,  
Сокрушить гордяню, вознесеть святиню,  
От нині до віку! От нині до віку <sup>1)</sup>.

Запись Танського, з Глухів. повіту, надр. 1866 р.:

Нема в світі Правди, Правди не з'іскати —  
Що тепер бо з неправди може правда стати.  
Чи ти Правдо, вмерла, чи ти заключенна,  
Чи ти, от нас, Правдо, тепер одлученна?  
Чи ти, Правдо, в дари в домі, или живеш в доброй волі —  
Що святую Правду ногами топтають,  
А все тую Неправду медом-вином напувають.  
Нема в світі Правди, Правди не з'іскати,  
Тільки в світі Правди, що отець та рідна мати.  
О горе тим діткам, що остаються сиротами (і далі подібно  
до Вересая) <sup>2)</sup>.

Запись Горленка. з Роменського повіту, 1880-х рр.:

Нема в світі Правди, Правди не з'іскати.  
А звикла Неправда теперь правдувати,  
Що вже тепер Правду ногами топтають,

<sup>1)</sup> Основа 1861, X с. 95, передр. у Драгоманова; пізніша запись, 1873 р.—Записки Юго-Зап. отд. I, дод., с. 22.

<sup>2)</sup> Записки Черн. губ. Стат. Ком. I с. 177.

А тую Неправду медом-вином напувають,  
 Що вже тепер Правда слезами ридас,  
 А тая Неправда з панами гуляє,  
 Що вже тепер Правда сидить у порога,  
 А тая Неправда сидить кінець стола,  
 Що тепера Правда у темній темниці,  
 А тая Неправда з панами в світлиці.  
 Чи ти ж, свята Правда, умерла, чи ти заключенна,  
 А чи ти, мати рідна, од нас отреченна?  
 Уже ж давно Правда, уже ж давно вмерла,  
 А тая Неправда увесь світ пожерла.  
 Нема в світі Правди, Правди не з'искати,  
 Тільки в світі Правди, що рідний отець та мати.  
 Горе малим діткам без отця, без матери, горе їм пробути.  
 Що завсіди плачуть і ридають, не можуть забути.  
 Колись були дітки — остались сирітки,  
 А не мають помочи собі ні з лідки.  
 Ой коли б нам Бог дав орлові крила,  
 Ізнялись ми б, полетіли аж на тее місто,  
 Де нас отець-мати спородили.  
 Коли б то нам Господь дав солов'їні очі,  
 Ізнялись ми б, полетіли до отця неньки хоть посеред ночі.  
 Бо вже ж кінець віку їк нам приближився,  
 Хоч рідного брата тепер стережися:  
 Бо він хоч і рідний брат, та правди не міє,  
 Він тільки устами як перами віє.  
 Із ним у суд стати — Правди не з'искати,  
 Тільки сріблом та золотом суддю насичати.  
 Котрий чоловік буде Неправду хвалити,  
 То буде душа пеклом карана, а тіло горіти.  
 А котрий буде чоловік святу правду спольняти,  
 То йому шлеть Господь милосердвий що день благодати.  
 Сам Господь єсть Правда, сокрушить Неправду,  
 Сумирить гординю, вознесеть святиню <sup>1)</sup>

Текст Братиці, з Мени, Чернігів. губ.

Що тепера в світі Правди не з'искати,  
 А тая Неправда звикла правдовати.  
 Тепер святу Правду під нозі потоптали,  
 А тую Неправду медом-вином наповали.  
 Да тепер же свята Правда да сидить у темниці,  
 А тая Неправда з панами в світлиці.  
 Стоїть Правда у порога да слізно ридас,  
 А тая Неправда з панами пе-гуляє.  
 Стоїть Правда у порога да тайненько сміється,  
 А тая Неправда за гроші береться.

<sup>1)</sup> К. С. 1883. VIII, 769.

Хоче Правда царства (роз.: божого), а Неправда богатства, —  
 Що хочеть Правда да судом стати,  
 Щоб святим хлібом-сілля панам суд розсудити,  
 А Неправда та хочеть, щоб і суду не знати,  
 Аби сріблом-золотом суддям очі засипати.  
 Що хоч Правда маленька — так вона важенька —  
 Пішла Правда низче, а Неправда повище;  
 Що хоч Правда маленька, а Неправда велика,  
 Збавляє Неправда усякого чоловіка.  
 Ой людей збавляє, а панів насищає!  
 Що тепер у Правди та не мієтьця сили,  
 Стережися отець-мати свого рідного сина.  
 Що вже кінець віка — а кінець приближиться,  
 Хоть рідного брата да тепер стережися, і т. д. <sup>1)</sup>

Запись Боржковського з Браславщини, 1880-х рр.:

Когда горе, горе на цім світі жити,  
 Боронь Боже смерти — буде Бог судити.  
 Як чоловік здоров — всякий його любить,  
 Як лиха година — й родина одступить;  
 Як чоловік здоров, то любить чужина,  
 Як лиха година, одреклась родина.  
 Ой як тяжко-важко каміння лупати,  
 Ой так тяжко-важко дітей годувати:  
 Бо старая ненька дітки годувала,  
 Ночи не доспала, та кров проливала,  
 А тепера дітки на те не вважають:  
 Беруть отца-матку під ноги внижають.  
 Бо тепер на світі така вийшла кара,  
 Що по всьому світі то вже єсть неправда.  
 Бо тепер Правда стоїть край порога,  
 А тая Неправда сидить кінець стола.  
 Бо тепер Правду (ту) бють та ругають,  
 А тую Неправду трунком напувають.  
 Бо тепер Правда сидять у темниці,  
 А тая Неправда у панів в світлиці.  
 Бо тепера Правда скрізь закрита,  
 Тільки єсть приміта: на хресті прибіта.  
 Ой Сусе ж наш, Сусе, Сусе назаранський,  
 Помилуй, пожалуй весь мир християнський...  
 Ой Сусе ж наш, Сусе, Сусе провозванний,  
 Помилуй, пожалуй весь мир православний! <sup>2)</sup>

Галицький варіант, в формі пісні:

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| Зле у світі, зле чувати:    | А Неправду величають.       |
| Тепер Правди не видати!     | Тепер Правду бють, катують, |
| Тепер Правду бють, карають, | А Неправду гонорують.       |

<sup>1)</sup> Київ. Стар. 1884, I с. 48

<sup>2)</sup> К. Старина. 1889, IX с. 682.

Тепер Правда хліба просить,  
А Неправда срібло носить.  
Тепер Правда край порога,  
А Неправда кінець стола.

І не Правда гірке пиво,  
А Неправда зелен-вино.  
Тепер Правда а в болоті,  
А Неправда ходить в золоті <sup>1)</sup>.

Не вважаючи на сильне вражіння зроблене сею псалмою, після опублікування її Кулішем при кінці 1850-х рр., для її інтерпретації мало що було зроблено, так далеко, що пок. Житецький, в своїй праці про думи (про вплив вірш на думи), признав останній зряду, браславський текст найстаршим варіантом псалми, хоч він мав, навпаки, найбільш помішаний і фрагментарний вигляд: ясно, що фрагменти псалми про Правду і Неправду притягнені в нім до вірші про смерть і суд божий.

Відреставрувати найстаршу форму псалми при теперішнім стані матеріялу і студій я тут що берусь. Натомість може не без користи буде — як я обіцяв, приблизно згрупувати сей матеріял коло головних мотивів:

Нема в світі Правди, Правди не з'искати,  
Тільки тої Правди — що рідная мати.  
Були колись дітки та й стали сирітки,  
Помочи не мають собі ані звідки!  
Плачуть вони гірко не можуть пробутти,  
Своєї рідної матери забути:  
„Орлице мати, де тебе нам взяти?  
Тебе ні купити, ані заслужити!  
Весь світ ісходити — тебе не з'очити!  
Хоч би то ми мали ангельський крила,  
То ми б полетіли тебе, увиділи!  
Хоч би то ми мали соколині очі —  
То ми б ізвialiся хоч посеред ночи!  
Чи ти, Правдо, вмерла, чи ти заключенна,  
Чи ти, мати рідна, од нас одреченна?  
Уже ж свята Правда уже давно вмерла,  
А злая Неправда увесь світ зажерла.

\*

Нема в світі Правди правди не з'искати,  
Бо тепер Неправда стала правдувати!  
Тепер уже Правда в панів під ногами,  
А тая Неправда сидить між панами.  
Тепер уже Правда стоїть край порога,  
А тая Неправда сидить в кінець стола.  
Тепер уже Правда у панів в темниці,  
А тая Неправда з панами в світлиці.  
Тепер уже Правда сльозами ридає,  
А тая Неправда все не та гуляє.

<sup>1)</sup> Етногр. Зб. II с. 47.

Хто по правді судить, то того карають,  
 А хто не по правді, того поважають.  
 Та хто буде правду в світі ісполняти,  
 Тому зошле Господь свої благодати.  
 Бо сам Господь—Правда, сокрушить Неправду,  
 Він смирить гординю, вознесе святиню.

\*

Нема в світі Правди, Правди не з'искати,  
 Весь світ ісходити — Правди не з'очити.  
 Коли б тебе, Правдо, в світі увидіти,  
 Орловими крильми раді б ми летіти!  
 Бо вже кінець світу тепер приближився,  
 Хоч рідного брата тепер стережися!  
 Бо хоч він і рідний, та Правди не йміє,  
 Він тільки устами, як перами віс.  
 З ним на суді стати, Правди не видати,  
 Тільки сріблом-злотом суддів насичати.  
 Бо тепера Правда — вона скрізь закрита,  
 Тільки єсть прикмета — на хресті прибита!  
 Ой Ісусе Христе, Йсусе назаранський,  
 Помилуй, пожалуй, весь мир християнський!

Форму дванадцятискладового рівночисленного вірша, в котрій бачимо тепер сю псалму, треба вважати сорозмірно новою. В ній перероблено старші форми сеї поезії—так як бачимо паралельні перерібки в пісенній формі. Пок. Житецький <sup>1)</sup> власне звернув увагу на такі паралельні пісні, що розробляють мотив „релігії матери“:

Ой матінко, вишенько,  
 Що без тебе лишенько!  
 Ой ненько ж моя, тонка гилька,  
 Як без тебе гірко:  
 Тебе ні купити, ані заслужити,

Що без тебе, ненько моя, тяжко в  
 світі жити,  
 Що вже ж я ходила,  
 Що вже ж я служила,  
 Та не знайшла тії неньки,  
 Що мене родила! <sup>1)</sup>.

Порівняти отсю ще, в тім же дванадцяти-складовім віршу, як і псалма:

Мати моя, мати, а де ж тебе взяти?  
 Тебе ні купити, ані заробити!  
 Майстрів наняти та й намалювати!  
 Намалюю неньку на жовтому лубку,  
 Поставлю я неньку та на віконечко,

Як Богу молюся, на неньку дивлюся.  
 Поставити матір на божничок в  
 хаті:  
 На божничок гляну, то матір спомяну,  
 Назад обернуся, сльозами заллюся <sup>2)</sup>.

Образ битви Правди і Неправди, виведеної ще в Голубиній Книзі „при кінці семої тисячі“, в псалмі і в споріднених піснях уже відпав: битва минулась, Правда побита, Неправда

<sup>1)</sup> Мисли о малорус. нар. думахъ с. 70.

<sup>2)</sup> Чубин. V с. 474, 552.

запанувала. Правда або агонізує, або вбита, вмерла, або вона у темниці, в неволі, під ногами панів — помічників та приятелів Неправди. Образ смерті Правди, очевидно, заступає місце її утечі на небеса в Голубиній Книзі, — і веде за собою аналогію з смертю матери, що лишає безпомічних сиріт на землі. Образ Правди зливається з образом матери, в котрій тільки й лишається ще правда на землі. Молитви й поривання людей до правди нероздільно сплітаються з мотивами сирітського плачу за матір: псалма цілком виразно впадає в тони голосіння дітей за матір: виразами сирітського голосіння люде облишені Правдою тужать за нею. Розширення сього мотиву з матери на обох батьків в деяких варіантах ясно являється пізнішою, незручною поправкою сеї символіки, зробленою в інтересах патріярхальної морали — пошановання батька і матери. Ся поправка виразно суперечить розвою сеї ідеї „релігії матери“, і тільки матери, даній напр. в псалмі про сирітку, де батько виразно характеризується, в протиставленню до матери, як елемент менш надійний, елемент теж непевний.

З другого боку Правда ототожнюється з Христом. Вона розпята на хресті в його образі. Але вона **ж** живе в Христі, і в нім ще поборе Неправду. Коли? Очевидно, при кінці світу, при Страшнім Суді. Коли деякі варіанти говорять, що Господь і тепер „смирив Неправду“ та що дня „посилає благодати“ правдолюбцям, то се очевидно ослаблення початкової есхатологічної ідеї. Суд над Неправдою і нагорода праведним буде при Страшнім Суді, а поки що панують помічники Неправди, а праведні терплять. Одинцем стоїть, розбиваючи скуплено-тужний настрій, фраза Братиці про „тайненький сміх“ Правди над пануванням неправедних.

З сорозмірно широкого круга проявів панування Неправди, які вказують вище наведені колядки, псалма спиняється лише на кількох: се зіпсованне родинних відносин (діти повстають на батьків, брат скаржить брата) — і неправедний суд. Все инше можна, розуміється, доспівати собі з того, що світом правлять пани — серед котрих „гуляє“ Неправда. Недурно українські старці-лірники вважали сю псалму річчю незвичайно прикрою для панів і Вересай, співаючи її перед панами, завсіди наперед перепрошував за її зміст. З особливою любов'ю представлено, в ряді паралельних контрастів, приятельство панів з Неправдою, в сих сценах приятельства панства з нею, очевидно,



мисливсь як найгрізніший засуд панського ладу. Але загалом мотив засуду сучасного соціального ладу і неправди в тій формі псалми, як ми її тепер маємо, занадто спрощено; увагу відтягнуто в бік інших ідей — образу матери, братської неправди і под. Тому, не вважаючи на високу репутацію цього твору, в теперішній формі його треба признати *упадочним*.

*Сирітка*. Я зазначив, що паралельність образу людства, облишеного на землі Правдою у влади Неправди, і сиріт полишених матір'ю, притягла до себе поетичну уяву співців-обличителів Неправди, і псалма привернула до себе різні деталі сирітства й апотеози матери, які належали теми про сирітство. Ся тема спеціально оброблюється в дуже популярній псалмі про сирітку. Я наведу її в східно-подільській (браславській) записи Боржковського, додаючи варіанти з галицьких записей <sup>1)</sup> і справляючи явні помилки:

Дивная година на світі настала —  
 Не одна сирітка без матки осталась.  
 Зосталися дітки без рідної матки <sup>2)</sup>  
 Будуть бідувати, гірко горювати:  
 Отець пару знайде, буде в парі жити,  
 Нещасні сироти підуть преч служити.  
 Котрії більшенькі то пішли служити,  
 Котрії маленькі — пропащі навіки;  
 Плачуть без престання, не можуть пробути  
 Без отця без неньки — не можуть забути.  
 Бо вже рік минає — мамки не видати,  
 Ах як гірко-тяжко в світі проживати <sup>3)</sup>.  
 Ой пішла сирітка (по світі блукає,  
 По світі блукає матусі шукає)  
 (Ой пішла сирітка горами, долами,  
 Здибав її Господь з двома ангелами)  
 Стрітив її Господь, став її питати:  
 „Куди йдеш, сирітко?“ „Мамунці шукати“.  
 Вернися, сирітко, бо далеко зайдеш,  
 А <sup>4)</sup> своєї мамки во віки не знайдеш.  
 Бо твоя мамунця на високій горі,  
 На високій горі спочиває в гробі <sup>5)</sup>“  
 Ой пішла сирітка на той гроб плакати,  
 Обізввалась з гробу її рідна мати:  
 „А хто ж то там плаче на мойому гробі?“

<sup>1)</sup> К. Ст. 1889, IX, Гол. III с. 272.

<sup>2)</sup> Ориг.: мамки.

<sup>3)</sup> Сі три строфи попали не на місце — в сам кінець стиха.

<sup>4)</sup> Ориг.: ти ж.

<sup>5)</sup> Вар.: в судящому гробі.

„Та ж то я, мамунцю! прийміть мене к собі!“  
 „Коли тут сирітко ні їсти, ні пити,  
 Так призволив Господь — в сирій землі гнити,  
 Насипали землі, що я вже не встану,  
 Оченьки затьмили, що й на світ не гляну;  
 Насипали землі аж на мої груди —  
 Увидимось, сирітко, на Страшному Суді!  
 Ах як гірко-тяжко неба, сонця <sup>1)</sup> дістати —  
 А ще тірше, тяжше тебе к собі взяти!  
 Пішла б ти, сирітко, мачухи впросила <sup>2)</sup>,  
 Щоб ізмилувалась — сороченьку зшила!“  
 „Воліла б я, мамко, враз з тобою гнити,  
 Ніж чужая мати сорочечку шити“.  
 А чужая мати сорочки не шила <sup>3)</sup>,  
 Пішла по сусідах — її обсудила:  
 „Сирота ледащо — не хоче робити,  
 Тільки впоминає сорочечку шити“,  
 Хоч сирота робить — робота <sup>4)</sup> ні за що,  
 Все говорять люде: сирота ледащо.  
 Хоч сирота робить — робота не мила,  
 Все говорять люде — сирота лінива.  
 Хоч сирота робить — до землі падає,  
 Все говорять люде — сирота не дбає.  
 „Пішла б ти, сирітко, мачухи впросила <sup>5)</sup>,  
 Щоб ізмилувалась, головоньку змила“.  
 А мачуха злая головки не змила,  
 Гіркими словами здоров'я вмалила.  
 (Ще мині мачуха головки не змила  
 Вже ж мені мачуха вязи надкрутила.  
 Ще мене мачуха не розчесала,  
 Вже мене мачуха навіки прокляла)  
 Не могла сирітка на серці зносити —  
 Стала Господеві щиренько молитись.  
 „Ах Господи Боже, Спасе, милость твоя.  
 Прийми душу-тіло, де мамунця моя!“  
 (Ой плаче сирітка дрібними сльозами:  
 „Нема родинюльки, ні рідної мамі!“)  
 Аж ізіслав Господь а ангели з неба,  
 Та взяли сирітку до ясного неба,  
 Посадили її а в чести та в хвалі  
 А в Господа Бога на правії троні.

<sup>1)</sup> В ориг.: сонцю.

<sup>2)</sup> В ориг.: спросила.

<sup>3)</sup> В ориг.: ще: їй.

<sup>4)</sup> Тут зайвий вірш: нещасну сирітку на смерть народила. Вар.: еще ми мачеха кошуленьки не шила, вже ми мачеха тіленько відбила.

<sup>5)</sup> Ся строфа вимагає більшої поправки, приблизно: Радуйся, сирітко при божому троні, А мачуха злая в пекельному огні.

Радуйся, сирітко, ти в честі та в хвалі,  
 Остається мачуха злая в пекельному огні <sup>1)</sup>.  
 Ах ізіслав Господь двох проклятих з пекла <sup>2)</sup>  
 По злую мачуху та по тіло її.  
 А взяли мачуху та строго — високо  
 Та вкинули в пекло та дуже глибоко.  
 (Плавай, плавай, плавай, мачухо широко,  
 Поглядай на небо як то Бог високо! <sup>3)</sup>)  
 А плавай мачухо, одо дна а до дна,  
 А чого ж ти була на сиріт не добра?  
 А плавай, мачухо, ще маєш кипіти —  
 А то ж тобі кара за сироти-діти!  
 (Як та смола кипить, будеш ти кипіти,  
 Так ти, мачухо, за сирітські діти:  
 Було шанувати, було доглядати,  
 Коли хтіла в небі — в небі царствувати)  
 „А я їх не била, ані катувала, —  
 Через чужі діти в пекло вслідувала.  
 Хоч би я їх била, та на зле не вчила —  
 Через чужі діти ще й в пеклі смажилась  
 А я їх не била ані катувала  
 Гіркими словами здоровля вмаляла.  
 (Же б була знала, же буду горіти,  
 Булаб шанувала та й доглядала,  
 Близших дальших сусідів була б научала.  
 Визволи мене, Господи, з тої неволеньки,  
 Буду шанувати сироти маленькі“.  
 Царствуй же, сирітко, в небі со святыми,  
 А злая мачуха в пеклі з проклятими.

В такому розширенім виді, з доданими варіантами, псалма набирає розтягlosti; вона взагалі має часто зайві розширення — через розгалуження основної теми, хоч деякі варіанти (напр. Гол. III 277) значно стисліші, і вичеркнувши деякі невеличкі відступи, їх можна звести до доволі суцільного і компактного вигляду. Тема двоїться між ідеєю гіркого сирітства взагалі й ідеєю матери як єдиної вірної охорони дитини. Часом вона має тенденцію розширятися в характеристику неприязного, невір-ного трактування сиріт людьми взагалі („сирота—ледащо“ як вище), або навпаки — загострюється спеціально образ неміло-сердної мачухи і її лютої до сирітки, за котру її карає

<sup>1)</sup> Ся строфа вимагає більшої поправки, приблизно: Радуйся, сирітко, при божому троні, а мачуха злая в пекельному огні.

<sup>2)</sup> Мабуть „духи прокляті“, або щось в тім роді.

<sup>3)</sup> Порівняти історію Лазаря, вище с. 623—4.

Господь. Всі такі екскурси викликають наростки, котрі непотрібно розширяють пісню—особливо коли старець починає комбінувати різні варіанти. Побутові спостереження наверстовувались тут на ходячі літературні мотиви. Пок. Сумцов напр. вказав французьку пісню:

„От співаночка про трьох малих дітей. Їх мати померла, а батько оженився, щоб виростити своїх дітей, з недоброю жінкою. Найменше попросило кусничка хліба—удар ногою в серце кинув її на землю: „Вставай братіку, підем на кладовище шукати нашої матери!“ В дорозі стрічає їх Господь Ісус Христос: „Куди йдете, три ангелики, такі маленькі?“ „Ми йдемо на кладовище шукати нашої матери!“

Як бачимо, вступ однаковий з нашою, але далі французька пісня йде іншою дорогою: в ній Христос оживляє на 12 літ рідну матір, щоб вона могла виховати своїх дітей. В нашій Господь забирає сиріт до себе і карає мачуху в науку людям. Мотив лютої смерті і посмертної кари зв'язує її з псалмем про Лазаря і притягає деталі звідти.

Мотив: „сирота — ледащо“ розроблюється в популярних піснях про сирітство, де також приходить плач доньки сироти на материнім гробі—але вже дорослої, напр. в таких текстах з Чернігівщини:

Загуду, загуду, у Щасновці не буду,  
 Бо в Щасновці вороги кругом хату облягли,  
 Кругом хату і сіни вороженьки обсіли.  
 Налетіли голуби із чужої сторони,  
 Стали вони буркотать, голівоньку клопотать.  
 Не гудіте, голуба, не клопочіть голови!  
 Наклопочу я сама: в мене родоньку нема!  
 Ні роду, ні родини, ні матінки з України!  
 (Ой) піду я гуляти, родиноньки шукати.  
 Тільки знайшла родину—матінчину могилу.  
 На могилі калина, на могилі червона.  
 Ти, калино, одхились! сира земля розступись (2)  
 Ти, трувонько, одчинись (2), ти матінко одзовись!  
 „З ким же доню ти прийшла, що ти мене тут знайшла —  
 Чи з хмарою, чи з дощем, [чи] до мене з гірким плачем?“  
 „Ні з хмарою, ні з дощем, до тебе з гірким плачем:  
 Куди піду — не люблять, і з кам стану — осудять,  
 Судять мене ні за що, кажуть сирота ледащо“. (Чуб. 451).

Харківський текст:

Ой не шуми, луже, дібровою дуже,  
 Не завдавай серцю жалю, бо я в чужім краю!  
 Ой я в чужім краю як на пожарині,  
 Ніхто мене не пригорне при лихій годині!

Ой роблю я, роблю, робота нізащо,  
 Люде кажуть і говорять: сирота ледащо!  
 Сирота ледащо, не хоче робити,  
 Ой оддаймо вражого сина у військо служити!  
 Сирота втомився, на тин похилився,  
 А люде говорять: він мабуть упався!  
 Ой піду, я піду на гору крутую:  
 „Ой річенька бистренькая, на неї дивлюся,  
 Такі мене думки вносять: піду утоплюся. (Чуб. 471).

До мотиву: „Горе без роду“ повернемось зараз далі.

*Невдячні діти (вдова і три сини).* Мотив невдячності дітей висувано, як прояв загальної деморалізації, в колядках про кінець світа, в псалмах про Правду і Неправду; з інших пісень особливо розроблюється в темі невдячних синів вдови. З формального боку цікаво, що ми маємо паралельні оброблення сеї теми і в формі пісні (вдова і невдячний син) і в формі думи (вдова і три сини, рідше два сини). Думи походять з Східної України, пісні—з Західної. В трактуванні теми помічаємо значні відміни, що вказує на довге і старанне розроблювання сеї теми. Пізні варіанти різняться як в мотивах невдячності дітей, так і в характеристиці матери. В одних вона вибухає грізною клятвою на дітей, і тема сходить на мотив сили батьківського слова (прокляття). В інших образ матери більш лагідний і пасивний, і кара за непошанівку приходить сама собою від Бога, без материнської клятви. Одні варіанти розвивають щасливе закінчення, по тім як сини перепросили свою матір: вони таким чином сходять уже на мотив сили материного благословення. Інші погорджують таким банальним, до певної міри, закінченням і вдовольняються тільки каяттям синів: мати не хоче вже до них вертатись. Все се може свідчити, наскільки ся ідея—на кождім кроку підживлювана побутовими поміченнями, займала наших старих поетів з народу. Мусимо тому дати дещо більш місця сим різним варіантам.

Деякі пісні, на жаль, явно підправлені; сей текст з Буковини не має таких виразних знаків:

Дуб на дуба повалився,  
 Син із мамков посварився.  
 „Іди, мати, геть від мене,  
 Будуть гості краді в мене:  
 Мої гості в кармазині,  
 Ти в дрантивій сардачині!“  
 Пішла мати та лугами,  
 Вмиваючись слізоньками;

Пішла мати в долиноньку,  
 Здибала там свою доньку:  
 „Прийми, донько, мя до себе,  
 Най проживу дні у тебе  
 Буду тобі угоджати,  
 Діти твої колисати,  
 Унучата научати  
 Христа Бога почитати“.

„Ти мні, мати, не догодиш,  
Тільки вік свій іскоротиш:  
Я лихого мужа маю,  
Вікном з хати утікаю,  
За годинку за маленьку  
Біжить синець з матеньков;  
„Прийди, матко, ти до мене,

Грім ми хату іспалив  
То й дві душі ми убив:  
Вбив ми жінку молоденьку,  
Та й дитинку малесеньку“.  
—Не грім хату тобі спалив,  
Тільки тебе Господь побив,  
Плакала <sup>1)</sup> я над лози,  
Побили тя мої слези. (Гол. III. 151).

Короткий варіант з Стрийщини:

„Иди, нене, пріч від мене,  
Будут завтра гості в мене,  
Будуть гості в кармазині  
А ти в лихий петечині!“  
Пішла ненька до доненьки,  
Стрітила і на дорозі:  
„Де ти, нене, їдеш до мене?  
Не побудеш, нене, в мене  
Бо лихий муж є в мене!  
„Вуду, доню, догожати  
І дитинку колисати!“

За годину за маленьку  
Доганяє синець неньку:  
„Вернись, нене, та й до мене,  
Бо вдарив грім та й на мене,  
Та й на мою худобоньку,  
Та й на мою челядоньку,  
Та й на жінку молодую,  
Та й дитинку на малую!“  
Не грім того, мій синовьку,  
А то мої то слізеньки  
І з моєї головоньки <sup>2)</sup>.

Найстарша запись в формі думи (збірник Ломиковського)  
„Вдова в городі Чечельниці“:

У неділю рано пораненько  
Не у бору сосна зашуміла,  
Не з буйним вітром говорила:  
То вдова, старенькая жона, на подвір'є виходила,  
Трьох синів маленьких на руках виносила,  
Господа милосердного на поміч просила:  
„Господи милостивий, Пречистая мати,  
Поможи мені сих дітей погодувати!“  
То вдова, старенькая жона, двадцять літ пробувала,  
Синів своїх годувала,  
Синів поженила  
Як стали сини господарство собі збирати,  
Стали вони матку стареньку з хати виганяти:  
„Піди ти, мати, з нашої хати,  
Нехай ми не будем через тебе жон своїх молодих страхати  
А діток маленьких лякати“.  
То в неділю рано пораненько іде вдова з синового двора,  
спотикає,  
На улицю виходила,  
Близьку сусіду челядину там забачала,  
До неї словами промовляла,  
Дрібними слізами обливала:  
„Молодая челядино, близькая сусідо,

<sup>1)</sup> В ориг.: плавала.

<sup>2)</sup> Там же II. 576 (злегка справляю).



Текст Куліша дає такі варіанти матеріної молитви:

То мати се зачуває,  
Іде а двора спотикається, за слізами світа божого не видає,  
Синів своїх клене-проклинає:  
Бодай же вас, сини мої, бідні вдовиченки, у полі  
Побило разом три недолі:  
Щоб вас перва доля побила —  
Щоб Бог хліба не вродив;  
А друга доля щоб побила —  
Щоб не стали вас люде знати,  
Добрим словом покликати;  
Третя доля щоб побила —  
Щоб у своїй домівці на промешканні щастя й долі не мали.

Потім: То мати старая, ой, до Бога руки здіймає:  
Ой не услиши, Господи, клятьби моєї,  
Що я своїх синів кляла-проклинала,  
У своїй голові великий прасунок мала.

Новіша запись з явним нахилом до духовного стиха:

У Києві на Подолі зелена сосна прошуміла —  
То не сосна прошуміла,  
То бідна вдова, нещасна старая жона із своїми дітками говорила.  
Ой вона гірко горovala,  
Хліб-сіль одробляла,  
І свої дітки маленькії ввспитала.  
Як стали її діти підростати,  
Не стали свою матір поважати,  
Стали гіркими словами неприємними докоряти.  
По больших частях (святах?) із хати проганяти.  
Вона через поріг ступала, за слізами божого світу не видала.  
Вона із тоски, із печали да з ног повалилась,  
Старший син коло окошка сидить, посмотряє  
І на младшого брата ізгрозна словами промовляє:  
„Ой ти, младший брат, іди своєї матери підвождати,  
Напилась вона блуда-вина, не може на ногах устояти!“  
Вона казуге: „Дітки мої голубята,  
Третій день як я хліб ув уста держала  
І холодною водою уста свої покропляла,  
Така мене вельми превеликая досада напала:  
Як я в світі горко горувала,  
Хліб-сіль одробляла, да вас ввспитала!“  
Лежить удова, старая жона,  
Повз <sup>1)</sup> удовиченькового двора іде чужая чужина,  
Молодая челядина —  
Повз <sup>1)</sup> двір прохощає,  
До старої вдови стиха словами промовляє:

<sup>1)</sup> В ориг.: перез.



„Ой ти вдово стара, йди до мене в домі проживати,  
 Буду я хліб-сіль одробляти,  
 Тебе до смерті виховати“.  
 Вона руки взяла, плакала ридала:  
 „Ой ти чужая чужина <sup>1)</sup>, молода челядина  
 Возьми мене до себе у дом проживати,  
 Буду сіни, хату підметати,  
 Як є в тебе маленькі діточки —  
 Буду, день і ніч колахати,  
 Як ти не даси мені, молода челядино, під тиним погубати.  
 Вона від двора одходила,  
 Вперед Господа милосердного попросила (роз. прокляла), —  
 Зараз її дітям хвортуна не служила!  
 Стало на їх дворищі зело і бурян поростати,  
 Не став їм Господь ні в купечестві, ні в ремеслі ні в третім  
 пахарстві помагати <sup>2)</sup>).

Стали їх люде за ніщо мати,  
 Стала на їх дворищі худоба схождати  
 А дворище пожаром, прахом пропадати!  
 Младший син нову хату виставляє,  
 По двору проходить,  
 До старшого брата стиха словами промовляє:  
 „Ой ти, старший брате,  
 Того се нам не став Господь помагати,  
 Що удови, старої матери в господі немає.  
 Ой ходімо, брате, свої матери вдови бламати,  
 Чи не буде нам, брате, Господь помагати“.  
 Ой у неділю в воскресний день у всі дзвони дзвонять—  
 То не дзвони дзвонять, а то вдовині вдовиченки у своєї матери  
 извиненія просять.

„Ой ти вдово, стара наша мати, іди до нас у дом проживати:  
 Будем свої подрузі припиняти!  
 Ще й маленьких діток навчати!“  
 Вона їх прозьби не вповала,  
 Тільки їх вельми маленьких діток пожалувала <sup>3)</sup>.  
 Як стала удова старая жона на їх дворищі проживати,  
 Стало на їх дворищі зело-бурян посихати  
 Став їх Господь і в купецтві, і в ремесстві, і у третьому в  
 пахарстві помагати,  
 Стала на їх дворищі худоба прихаждати, а цвіль прахом опадати,  
 Став їм Господь помагати і стали їх люде поважати <sup>4)</sup>).

Мову про літературний бік сеї незвичайно популярної  
 поеми відкладаю на пізніше, до огляду дум побутово-моралі-

<sup>1)</sup> В ориг.: чужаниця.

<sup>2)</sup> В ориг.: „помагати“ стоїть після „Господь“.

<sup>3)</sup> Сожаліла

<sup>4)</sup> П. Чуб, Ніжин, запись Малинки--Э. Об. XII, 1892.

стичного змісту. Кілька дум сеї групи твердо зайняли місце в народнім репертуарі, і одна з них — отся про вдову і синів.

*Горе без роду.* Песимістичний погляд на сучасні родинні відносини в поезії, розуміється, не може видержуватись. Рід усе таки родом, „свій не заплаче, так скривиться“. Коли занепад добрих родинних відносин підчеркується як симптом останнього морального зіпсуття і нестійности життя, то се зовсім не значить, що родинні звязки зовсім втрапили свою вартість. Тому не тільки як зітхання по добрих часах родової морали, але і як обсервація сучасного, в цілім ряді поетичних творів, з ріжними підходами розвивається мотив високої цінности роду і неприкаянности безрідної людини. Я вважаю доцільним зібрати кілька взірців таких ріжних підходів до тези, котру можна висловити отсими словами пісні: „Ой тим же я погибаю, що роду не маю“.

Незвичайно гостро, і безоглядно, так би сказати — оголено випроваджують сю ідею деякі варіанти думи про бурю на Чорному морі. Праведний гнів божий настає на морі грішних людей. Вони потопають і в останній хвилині споминають свої гріхи, каються і зарікаються більше так грішити. Одначе ратує їх не сила каяття — а те що в сей критичний момент за них може виступити та їх заступити *рід*. Два брати споминають цілий ряд найтяжчих гріхів, що ними вони себе сплямили:

Що як ми у охотне військо виражалися — то од отця від матки  
прощення не приймали,

Да старую матусю ми од себе стременами одпихали,  
Старшого брата у себе за брата не мали,  
Сестру середульшу марно зневажали,  
Близькому сусіди хліба і соли ізбавляли,  
Против божих церков їжджали — шличків із голів не здіймали,  
На своє лице хреста не клали,  
Да по улицях кіньми вигравали,  
Да проти себе нікого не стрічали,  
Діток малих кіньми розбивали,  
Кров християнську на сиру землю проливали.

Але гуртом, удвох, зложивши покуту і відкликавшись до „отцевої матчиної молитви“, пообіцявши за спасення своїх батьків чтити-поважати, вони мирять з собою Бога. „Став Господь милосердний їм помагати — стало Чорне море утихати, стали ті два брати к берегу припливати, стали за білий камінь рученьками брати да на край вихожати“. Але третій подорожній гине, „помирає“ не тому щоб він був грішніший:

навпаки, дума про його гріхи нічого не каже, і може бути, що він був далеко менше грішний, — але він „безрідний і безплеменний“, „чужа чужениця“. Він не має з собою родичів, з котрими міг би принести Богові колективну молитву-покуту; він не має батьків, і не може відкликатися до їх молитви; не має роду, і не може пообіцяти експіації — загладження гріхів послугами родові:

Два брата рідненьких, як голубоньків сивеньких,  
І між ними третя—чужа чужаниця, безродний і безплеменний.  
Тому *ні з ким* прощення прийняти,  
На чужині порятунку дати.

Ой между ними третій чужий чужениця,  
Бездольний, безрідний і безпомощний потопає.  
Ті два один до одного припливали,  
Опрощення приймали,  
І словами промовляли,  
Слезами ридали.

В однім з варіантів безрідний припливає, до братів „словами промовляє, гірко сльозами ридає, прощення домагає, перед Господом милосердним гріхи свої сповідає“ — але се йому не помагає. Кінець однаковий, він очевидно потопає:

Добре, отець і мати, нам було на Чорному морі гуляти,  
Тільки недобре було, отець і мати, чужому чужениці на Чор-  
ному морі потопати:

Йому опрощення ні од кого прийняти  
І на чужині порятунку дати <sup>1)</sup>.

При таких фатальнім значінню безрідности народня поезія з особливою увагою спинається на різних умовах, що приводять людину до сього трагічного становища. Найбільш трагічним мотивом можна вважати се, коли навіть мати—ся найтвердша опора роду, не додержує родинного звязку: вийшовши заміж удруге, з огляду на недоброго вітчима, вона для святого спокою виправляє з дому рідного сина. Се вилом у вище зазначеній „релігії матери“, котру пок. Житецький пробував схарактеризувати як догмат народньої епіки — так як його кладе псалма про Правду і Неправду; але поезія як і життя не знає догматів!

В неділю, ранню зорю, до божих церков задзвонено,  
Як у новім дворі раніш того говорено —  
Як чужий отець, вторий, названий, чуже дитя кляне-проклинає,

<sup>1)</sup> Антонович і Драгоманов І с. 190 дд. Значінне сього мотиву оцінив Лисовський, Опыт изучения малорус. думъ (с. 43), хоча не розвинув його відповідно.

Долю його козацьку, молодецьку зневажає,  
 За хліб за сіль нарікає, з домівки зганяє.  
 Його мати стара жаліслива була, словами промовляла:  
 „Ой сину мій, удовиченку, бездольний, безчасний,  
 Не велью я тобі зо вторим отцем жити-проживати,  
 Нехай не буде тебе вторий отець названий клясти-проклинати.  
 Долю твою козацькою зневажати,  
 За хліб, за сіль нарікати, з домівки зганяти,  
 А велью я тобі в чужу сторону од'їзжати“.  
 То він з своєю матір'ю прощання приймає,  
 У чужу сторону од'їзжає,  
 Та у чужій стороні живе-проживає,  
 Нікого перед собою ні в вічі видом не видає —  
 Ні отця ні матери, ні родини кривної сердешної —  
 Тільки має родину кривну, сердешну — жінку-дружину.  
 То він словами промовляє:  
 „Дружино, кривна, сердешна! На чужині на своїй стороні  
 мати старая, —

Чи мені піти чи поїхати її одвідати?“  
 То жінка зачуває словами промовляє:  
 „Ти то знаєш, та й відаєш!“  
 То скоро став вдовиченко на коня сідати,  
 Скоро став вдовиченко з двора з'їзжати —  
 Під ним кінь спіткнеться,  
 То вдовиченко промовить словами, сльозами обіллється —  
 „Не знаю, чи буду я свою матір живою заставати?“  
 Та скоро став вдовиченко, четвертої неділеньки до второго,  
 названого отця прибувати,  
 Став вторий отець названий на зустріч його виходжати:  
 „Ото ж то, панове молодці, як же то Господь чоловікові привів,  
 Що з чужої сторони далекої прибував,  
 Свою матір старую при смерті застав!“  
 Скоро його мати старая на божій постелі взірла,  
 На своє лице християнське хрест положила:  
 „Чого ж я бажала, того й дістала,  
 Сина свого при смерті в вічі повидала“ <sup>1)</sup>

Варіанти Ломиковського й Вересая, комбінуючи сю тему з темою про проводи брата сестрами, акт викидання пасинка з його батьківщини виводять в рисах не таких різких. Згадка про вітчима напр. зісталась тільки в заголовку вар. Вересая, а в змісті його вже нема: записувач поясняє, що Вересай пояснив свій заголовок псалми „Отчим“ тим, „що рідний батько не випроважав би сина так безсердечно“, хоча в тексті і сеї безсердечности властиво не видно. Натомість висувається з усею силою мотив безрадісного існування на чужині:

<sup>1)</sup> Харківщина, Чуб., V с. 849.

Ой у неділю барзо рано пораненьку та то ся в усі дзвони дзвонили:

Як у крайньому домі отець і мати говорили (2)

Та у чужу стороненьку сина випровожали:

„Та іди, сину, между люде, там тобі лучче буде!“

— Ей то як то мені, мати, не хотілося в чужій стороні про-  
бувати,

Будуть мене люде знати,

Будуть мене пришельцем називати!

Наступають проводи брата сестрами, котрі тут опускаю, а потім досить  
слабо прилучені метикування про тяжке становище безрідного:

„Ей то ж добре ж то, братику, знати та у себе мати

Та у чужій сторонці в дорогих кармазинах похажати:

Будуть тебе добрі люди знати,

Ей, то будуть у тебе куме й побратими,

Як пришибе (ж) тебе, братіку, на чужій сторононці злая година,

Лиха хуртовина,

То одречеться тоді від тебе всяка названа родина,

І куми й побратими, й товариш вірненький!“

Як то трудно риби на суходолі,

Звіру-птиці без поля, діброви,

То так трудно на чужій сторононці пробувати без роду, без  
сердешної родиноньки!

Як то трудно із сиріє землі камінь ізняти,

То так то тяжко-важко на чужій сторонці без роду, без  
сердешної родиноньки помирати! <sup>1)</sup>

Варіант з збірника Ломиковського:

Та, брате, сього не гнівися, назад завернися,

Отцеві своєму і пані-матці в ноги уклонися!

Будеш ти, брате, на чужій <sup>2)</sup> стороні пробувати —

Буде тобі, брате, Господь помагати!

Бо як трудно-нудно, тяжко та важко недулогому чоловіку  
протів сили важкий камінь зняти,

Так же трудно на чужій стороні без родини сердечної  
помирати!

Тут син (брат) представляється вже погніваним з родом,  
безрідним емігрантом з власної волі, що тяжким досвідом має  
переконатися в неможливості безрідного існування. Думи про  
сестру і брата натомість представляють гірку долю сестри —  
виданої на чужину, але ці тексти збиваються при тім на мотив  
сирітства:

Як на празник хвалебен люде до церкви йдуть,

Як бджілки гудуть —

Чужі братіки зіхожаються,

Брат із братом,

<sup>1)</sup> Записки Ю. З. Отд. с. 16.

<sup>2)</sup> Повинно бути: на своїй.

Сват із сватом,  
 Кум із кумом,  
 Сестра з сестрою —  
 Одно з одним схожається,  
 І празником хвалебним поздоровляється,  
 А мене плече з плечем, пола з полою торкає,  
 І в вічі не видає.  
 Ой як у нашого отця та й матки пили та їдали,  
 Тоді нас і куми і побратими добре знали;  
 А як нас пришибла недобра година,  
 Одцуралася нас близька й далекая, вся названая сердешная родина!  
 Тяжко — каже — братіку!  
 Як птиці пернатій в чистім полі без дерева ночувати,  
 Як тяжко та важко живій рибі без води проживати,  
 Як тяжко та важко білий камінь з сирої землі против себе ізняти.  
 Ой так тяжко та важко на чужій чужині без кривної  
 родини помирати <sup>1)</sup>

На мій двір, брате, сивим голубоньком прилини,  
 Жалібненько загуди,  
 Тугу серцю мійому розділи:  
 Що в нашій, брате, землі християнській людям Бог празник дає:  
 Люде до церкви йдуть — як бджілки гудуть,  
 Із церкви виступають як рсжа процвітають,  
 Одно до другого приступає,  
 По приятельству на хліб, на сіль до себе зазиває,  
 Мене, брате, нещасної, мов ніхто родом не знає:  
 Що як був у нас отець і мати,  
 Тоді могли нас всі люде родом знати:  
 Як помер отець і мати, не став нас ніхто вже знати,  
 Не стало кума ні побратима,  
 Пришибла мене, брате, на чужій стороні злая, нещаслива година,  
 Одцуралась сердешна названа родина.  
 Тільки у мене, брате, сердешного роду, що вийду я в божий храм,  
 на святі отці подивлюся,

Господу Богу помолюся —

Ото у мене, брате, отець і матуся! (Жит. Мисли. с. 190).

Отеця пісня, з котрої я наводив уже фрагмент на тему релігії матери, переказує ту саму тему в подібних же постатях:

|                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| Ой гаю мій гаю, гаю зелененький,    | Що брат листи пише:                  |
| Чом на тебе, гаю, вітроньку не має? | „Сестро моя, сестро (сестро з        |
| Вітронько не віє, гилля не колише,  | України),                            |
| Тільки і поради на чужій сторонці,  | Чи привикла, сестро, жити на чужині? |

<sup>1)</sup> Запись Куліша, Записки о Ю. Руси, I.

<sup>2)</sup> Чуб. 474, роблю деякі переставлення, в сім, очевидно, попсованим варіанті, і доповняю з іншої записи.



З сими піснями ми вже непомітно перейшли з сфери моралістичної легенди до кола поезії побутово-моралістичної. Сі дві сфери зв'язані між собою переходовими мотивами, які роблять границю між ними часто непомітною. Се й хотів я продемонструвати на сих останніх темах. Побутово-моралістичними темами займаюся ще далі, говорячи про думи, як певний літературний рід, а тут кінчу свій огляд.

Він значно виріс підчас довгого друкування, зачатого одним видавництвом, переданого до другого і в результаті опізненого майже о півроку: замість осені 1924, книга виходить на літо 1925. Але зате я дістав прихильну згоду видавництва на введення матеріалу, що зібрався при моїй цілорічній праці на Україні, особливо в другій частині тому. Сподіваюсь, що всі зацікавлені можливим висвітленням еволюції народної творчості і культури не поремствують на сі докинені підчас друку ілюстрації, що мали на меті повніш освітити сферу творчості, вперше в сій суцільності взяту тут під розгляд.

Процес переходу від родового світогляду, морали і права, з розкладом підстав родо-племінного побуту, до нової, індивідуалістичної ідеології—в різко-індивідуалізованих формах піддаваної християнізації (з її гаслом дбання про *своє особисте* спасення)—комбінація сих нових ідей та образів з старими нахилами мишлення і традиційною поетикою, новий релігійний, моралістичний і поетичний синкретизм, що творився в переходових соціально-економічних формах життя, все се має визначний інтерес не тільки з чисто літературного, але і соціально-історичного становища. Отже, не маючи своїм завданням повного вичерпання сього матеріалу, збірка його, подана в рамках сеї книги, може мати вартість дуже різносторонню — тому я й не жалував місця для його збільшення.

Правопис сеї книги, наближена до академічної, в дечім затримує правописні принципи попередніх томів (в передачі чужих імен, термінології, то що),—отже має тимчасовий і депо виключний характер, котрому автор просить і тимчасового права існування — в сій праці, до повного усталення нашої наукової правописи.



## П о к а з ч и и:

Автори і видавці.

Адріанова-Перетц В. с. 110, 202, 204,  
215—6.

Аксаков К. с. 48.

Анастасій Синаїт с. 445.

Аникієв с. 312.

Аничков Е. с. 86, 198, 201, 542, 546.

Антонович В. с. 23, 70, 210, 260—1,  
563, 661.

Арефін С. с. 56.

Арсеній Солунський с. 111.

Архангельський А. проф. с. 190, 255.

Афанасьєв А. с. 44, 46—7, 207, 254.

Афанасьєв-Чужбинський с. 563.

Бакай М. с. 588.

Барсов Е. с. 32—3, 65, 129.

Батюшков Ф. проф. с. 596—7, 618.

Bedier J. с. 86, 196.

Безсонов П. с. 22, 40—1, 44, 46, 51,  
55, 136, 182, 204—5, 213—5,  
515, 582, 615, 617, 630.

Benfey с. 49, 479, 531.

Белинский В. с. 207.

Bielski Joachim с. 61.

Беньковський І. с. 492, 427, 550.

Вилярський ак. с. 205.

Біленький с. 260—1, 263.

Білецький-Носенко с. 563.

Білоус М. с. 245.

Бірецький с. 374—5.

Богораз с. 57, 301.

Богословський с. 56.

Bogusfal с. 193.

Бодняський О. с. 4, 10, 17, 38, — Ф.  
с. 516, 522.

Бокадоров Н. с. 603.

Болтин І. с. 35.

Болховитинов Евг. с. 36, 39.

Боржковський В. с. 210—1, 538,  
584, 613, 667, 651

Боян с. 15, 89, 297.

Братишч коба. с. 586, 646, 650.

Брунон с. 309.

Бруцкус Ю. с. 292.

Буслаєв Ф. с. 32, 46—7, 51, 205, 254,  
297—8, 642.

Вагилевич І. с. 177, 355, 358—9,  
373—4, 445, 516, 609.

Варенцов В. с. 44, 204—5, 215, 241.

Василія св. слово проти пияства  
с. 201.

Вересай О. с. 212, 590, 617. 643—5,  
650, 662.

Веселовський Ал. ак. с. 20, 23, 51 — 4, 59,  
70, 79, 104, 118, 126, 130, 134,  
146, 152, 156, 169, 173, 189—190,  
193—4, 205—7, 210, 216, 224, 233,  
247, 255, 258, 260, 262, 270, 275.  
277—9, 286—7, 289, 291, 299 —  
301, 314—5, 325, 365, 372, 380,  
385, 387, 394, 396—8, 402—3, 408,  
419, 421, 423—4, 426, 441, 455,  
463, 466, 469—70, 474—5, 501,  
516, 518, 523, 541, 554, 556, 568—9,  
578, 583—4, 586—7, 589, 591, 642.

Вишенський Іван с. 94.

Вінцент з Бове с. 233.

Владимиров П. с. 28, 63, 105, 206, 618.

Вовк Ф. с. 430.

Вознесенський с. 542.

Вольтер с. 534.

Гербінів с. 64.

Гильфердинг А. с. 42—3, 55—6, 82—5,  
89, 102, 108—9, 192, 219, 273, 301.

Hins E. с. 208, 366.

Гнатюк В. ак. с. 209, 211, 241, 245, 474,  
568, 633—5.

Гоголь В. с. 36, 637.

Головацький Я. с. 44, 177, 210—1, 213,  
487, 489, 490, 504, 517, 574—4,  
596—7, 599, 607, 619, 629, 645.

Горленко В. с. 211, 214—5, 366.

Грінченки В. і М. с. 146, 210, 227,  
245, 353, 376, 447, 522, 530, 536,  
540, 595, 617.

Грузинський с. 82.  
 Грушевська К. с. 158, 400, 496, 632.  
 Гулак-Артемовський П. с. 207.  
 Gaster с. 496, 500, 518.  
 Голубинський Е. с. 406.  
 Grabowski М. с. 261, 263, 266—8.  
 Григорьев А. с. 55—7, 161, 164,  
 194, 282—5.  
 Grimm J. с. 46.  
 Grünbaum с. 463.  
 Гудзії Н. с. 241, 245.  
 Гусев с. 542.  
**Д**анило ігумен корсунський с. 510—  
 паломник с. 251.  
 Дашкевич М. ак. с. 22—4, 26—7, 31—2,  
 53, 59, 61, 87, 131, 134, 136, 198,  
 260, 285—6.  
 Демідов Пр. с. 34, 36.  
 Dähnhardt O. с. 372—3, 397, 399, 404.  
 406, 408, 417, 421, 424—6, 429,  
 449, 451, 455, 460, 496, 517—8,  
 526.  
 Дерляци с. 465.  
 Дикарієв М. с. 263, 483.  
 Długosz J. с. 64.  
 Добровольський Л. с. 260, 233, 266—8.  
 Догадин А. с. 56.  
 Долгов С. с. 241.  
 Döllinger J. с. 399, 419.  
 Доманицький В. с. 211, 351.  
 Драгоманов М. с. 22—3, 70, 79, 207—  
 210, 227, 261, 364, 366—7, 372,  
 377, 386—7, 395, 397, 400—1, 406,  
 421, 427, 443, 454, 460, 462, 466—8,  
 474, 535, 537, 539 40, 546, 566,  
 590, 605 642—3, 645.  
**Е**варницький Д. с. 69.  
 Jellinek с. 471.  
 Єремія піп с. 206, 256, 389—90.  
 Єфим патр. болгар. с. 153.—Зіґабен  
 с. 389, 393.  
 Єфименко П. с. 55, 282, 345.  
 Єфрем Сірянин с. 596.  
**Ж**данов І. ак. с. 52, 102, 134, 136, 138,  
 206, 217, 222, 241—3, 245—7,  
 256—7, 287, 298, 473.  
 Желєхівський Е. с. 381.  
 Жемчужников Л. с. 68, 644.

Житецький П. с. 265, 367—8, 619,  
 627—8, 642—3, 648—9, 664;—  
 Гнат с. 629.  
**З**акревський М. с. 44.  
 Salzberger G. с. 462—3, 471.  
 Zienkiewicz с. 604.  
 Зубрицький М. с. 464, 576—7,  
 580—1, 590.  
**И**ванов с. 94.  
 Истрия В. ак. с. 144, 209.  
 Иван Златоустий с. 406, 603.  
 Иванов П. с. 115, 210, 227, 462,  
 478, 598.  
 Ігнатій з Никлович с. 221.  
 Іларіон м. с. 302.  
 Ілля гравер печер. с. 68.  
 Іловайський Д. с. 128, 136.  
 Ісайя прор. с. 496.  
**Й**осиф Флавій с. 221, 473.  
**К**азвіні с. 527.  
 Калайдович К. с. 36—9.  
 Калинин с. 158.  
 Калитовський Ом. с. 111.  
 Каллаш В. 68, 79, 147.  
 Кальнофойський А. с. 65, 67, 568.  
 Каманин І. с. 72.  
 Караджіч В. с. 469.  
 Карамзин М. с. 35.  
 Карський Е. ак. с. 270.  
 Катерина цар. с. 35.  
 Квашнин-Самарин с. 45—6, 288, 301.  
 Квітка Г. с. 368—9.  
 Келтуяла А. с. 28—9, 88, 263.  
 Кипріяні м. с. 152.  
 Киреевский П. с. 39—41, 44, 55, 89,  
 108, 204, 248, 273, 280, 285.  
 Кирил Александрійський с. 597.—  
 Турівський с. 88.  
 Кирпичников А. с. 34, 52, 91, 206,  
 233, 252.  
 Кирша Данилов с. с. 40, 34—41, 102,  
 164, 179, 191, 248—9, 254,  
 236, 299.  
 Ключевський В. ак. с. 281.  
 Кмита Філон с. 66—7, 123, 126, 128,  
 175, 178—180.  
 Kolberg O. 70, 152.  
 Колесса Ф. с. 5, 97.

- Константин Порфирородн. с. 562.  
 Коробка М. с. 26, 102, 105, 136—9, 288, 355, 375—6, 386, 401, 568.  
 Косачева-Пчілка О. с. 209—10, 353—5, 382—3, 590, 599—601.  
 Костомаров М. с. 4, 6, 17, 19, 44, 131, 207—8, 245, 261, 263, 287, 374—5, 540—1, 618.  
 Котляревський Ів. с. 68, 368—9, 602—3.—Олдр. проф. с. 17—8, 175, 202, 368.  
 Кошиць О. с. 447.  
 равченко В. с. 405, 453, 495, 544, 546, 559, 598, 613.  
 Красносельцев с. 255.  
 Кропивницький М. с. 368.  
 Крюкова с. 83, 85.  
 Кудринський Ф. с. 514.  
 Куліш П. с. 44, 261—3, 266—8, 373, 570, 641 648, 664.  
 Kuhn A. с. 46.  
 Куц П. с. 75.  
 Lassota E. с. 67.  
 Legrand с. 518.  
 Лисенко М. с. 211.  
 Лисовський А. с. 661.  
 Листопадов А. с. 56.  
 Лобода А. ак. с. 26—8, 43—4, 50, 59, 60, 65, 70, 105, 108, 118, 183, 189—190, 291, 301, 312.  
 Ломиковський с. 656, 662—3.  
 Лоначевський-Петруняка с. 478.  
 Луговский Б. с. 586.  
 Лукьянов Иван свящ. с. 68.  
 Ляскоронський В. с. 263, 266—9, 563.  
 Лященко А. с. 175, 178—80, 299.  
 Майков Л. с. 21, 45—6, 51, 53, 270, 285.  
 Максимович М. с. 4.  
 Макушев с. 245.  
 Малинка с. 210—1, 352, 373, 384, 492, 523, 555, 584, 595, 601, 659.  
 Малиновский А. с. 38.  
 Мандельштам Н. с. 58, 228.  
 Манжур Л. с. 23, 74, 351, 355, 488, 528, 535, 540, 545, 556, 596.  
 Marian с. 518.  
 Маркевич Ан. с. 600.  
 Марков Ол. с. 26, 55—6, 58, 82—5, 105—7, 110—1, 118, 120—1, 128—9, 137—8, 155, 164, 169, 179, 194, 228, 231, 279, 282—8, 301.  
 Маркович Оп. с. 70.  
 Мартинович П. с. 69, 77, 79, 179—180, 211, 219, 512.  
 Марр М. ак. с. 418, 425.  
 Марцінковський див. Nowosielski.  
 Machal O. с. 28, 153, 155.  
 Мей Л. с. 284—5.  
 Meyer P. с. 86.  
 Менандр с. 95.  
 Менчиць В. с. 261, 263—4, 268, 272, 278.  
 Метлинський А. с. 178.  
 Мілер Вс. ак. с. 25—8, 31—3, 54—5, 57—60, 68—9, 87, 98, 102, 105—7, 114, 118—125, 128, 130—4, 136, 146, 152—3, 164, 166—8, 173—5, 179, 182, 190, 192, 199, 217, 219, 224, 227—8, 260, 262—3, 270, 275, 279—80, 283, 288, 290, 298, 300—1, 303, 315—6, 321, 327, 556.  
 Мілер Г. Фр. с. 34.  
 Мілер Орест с. 21—3, 43, 46—9, 51, 125, 143, 182—4, 285, 287, 299, 303.  
 Миладинови бр. с. 578.  
 Милорадович В. с. 588.  
 Милуков П. с. 175, 179.  
 Молчанов с. 30.  
 Мочульський В. с. 204, 247, 257—8, 368, 402, 426, 615, 642.  
 Müllenhof C. с. 299.  
 Мякутин А. с. 56.  
 Надеждин с. 254.  
 Некрасов Мик., поет с. 641.  
 Некрасов І. проф. с. 365, 591.  
 Никольский Н. ак. с. 542.  
 Новиков Н. с. 280.  
 Новицький І. с. 261, 264, 266, 559, 561—4.  
 Nowosielski с. 377—0, 419, 423, 458, 563, 571, 573.  
 Номис с. 44.

- Онищук** А. с. 209.  
**Ончуков** Н. с. 55—6, 121, 164, 232.  
**Оріген** с. 594.  
**Parisotti** А. с. 233.  
**Партицький** Ом. с. 295.  
**Пархоменко** В. с. 293.  
**Пархоменко** Т. кобзар с. 515, 584, 617.  
**Перетц** В. ак. с. 202, 215, 465.  
**Percy** Т. с. 631.  
**Петрей** с. 306.  
**Пыпин** Ол. ак. с. 28, 44, 207, 233, 459.  
**Плутарх** с. 597.  
**Плюшар** с. 38—9.  
**Погодин** М. с. 18.  
**Полевой** Н. с. 38.  
**Політ** с. 554—5.  
**Поль** В. с. 374.  
**Попов** А. с. 298, 389.  
**Попруженко** с. 388.  
**Pogadov** (de) J. с. 208.  
**Потанин** с. 54, 263.  
**Потебня** Ол. с. 23, 173—4, 177—8, 190, 210, 294, 351, 355, 372, 374, 380, 382, 438, 491, 505, 508, 516, 596, 599.  
**Прокопович** Теоф. с. 588.  
**Радлов** с. 401.  
**Радченко** К. с. 387, 389.  
**Raumer** с. 51.  
**Ревякин** П. с. 261, 263, 266—9.  
**Rej z Nagłowic** с. 66.  
**Ристенко** А. с. 204, 233.  
**Рожнецкий** С. с. 163, 175, 179.  
**Роздольский** О. с. 632.  
**Рудавський** С. с. 341, 394, 404—5, 439, 460, 465, 468, 495, 584.  
**Рудченко** І. с. 472, 474, 478, 499, 505, 512, 544, 546.  
**Румянцев** гр. с. 36.  
**Русов** Ол. с. 211.  
**Рыбников** П. с. 40—44, 46, 55—6, 82, 84, 89, 102, 156, 192, 273—4, 466.  
**Рябинин** Т. с. 105, 108, 156—7.  
**Савич** А. с. 23.  
**Садовников** Д. с. 545.  
**Saineau** с. 291.  
**Санин** Йосиф ір. вол. с. 189, 406.  
**Sarnicki** S. с. 64.  
**Сахаров** І. с. 29—30, 39;—В. с. 594.  
**Селивановский** с. 36.  
**Скорина** Фр. с. 63.  
**Соболевский** А. ак. с. 67, 119, 136, 147, 291, 301.  
**Созонович** І. проф. с. 116—7.  
**Соколов** Б. с. 139—1, 133, 162—3, 318.—М. с. 206, 389, 428, 441—2, 511, 521, 586.  
**Сперанский** М. ак. 9, 28, 98—9, 119, 134, 147, 163, 203—4, 211, 447, 457, 515, 544, 578, 586, 619.  
**Срезневский** В. с. 41.—Ізм. с. 201, 205, 602.  
**Сречкович** П. с. 586.  
**Стасов** В. с. 19, 25, 49—51, 54, 125, 303.  
**Stocki** с. 70, 176.  
**Стоянов** А. с. 279.  
**Стрыйковский** М. с. 137—8.  
**Студинський** К. ак. с. 211.  
**Сумцов** М. с. 27, 59, 69, 105, 114—5, 210, 211, 233, 367—9, 380, 417, 463, 516, 544—5, 556, 576, 583, 587, 642, 654.  
**Сухомлинов** М. ак. с. 258.  
**Сушіль** с. 509.  
**Сушицкий** Т. с. 260, 563.  
**Танський** І. с. 645.  
**Татищев** В. с. 35, 169.  
**Tendfau** с. 470.  
**Теофілакт** патр. с. 388.  
**Tischendorf** К. с. 526.  
**Тихонравов** Мак. с. 32, 55, 107, 202, 205, 216, 226, 233, 255, 412, 454, 459, 466, 584, 642.  
**Трошанський** Дм. с. 36.  
**Трусевич** І. с. 68, 261, 266—8, 278, 419, 455, 558, 571.  
**Faerber** К. с. 463.  
**Фаминцын** с. 94.  
**Federowski** с. 425.  
**Філарет** с. 156.  
**Фірдусі** с. 234.  
**Фотій** патр. с. 531.  
**Франко** І. с. 111, 207—9, 270, 412, 443—4, 459, 465, 471, 479—80, 501, 568, 570, 574, 578, 584, 603, 615.

Frazer J. с. 425, 440.  
**Халавський М.** с. 20—2, 31, 53, 59, 61, 102, 146—7, 173—4, 182, 260, 262, 287—8, 290—1.  
**Ходаковський З.** с. 351, 355, 357—359, 373—4, 377.  
**Хомяков А.** с. 39, 48, 291.  
**Хоткевич Гн.** с. 211.  
**Цамблак м.** с. 152.  
**Child F.** с. 232, 499—500, 526, 626, 631—2.  
**Чуб П.** кобзар с. 659.  
**Чубинський П.** с. 115, 207, 210—1, 345, 423—4, 447, 465, 467, 478, 486—7, 495, 515, 526, 540, 542, 550, 557, 565, 595—6.  
**Шамбинаго С.** с. 102, 217, 281, 287—8, 290.  
**Шахматов А.** ак. с. 31, 199, 288.  
**Schwartz W.** с. 46.

**Шевырев С.** с. 39, 285.  
**Шекирик П.** с. 633.  
**Шеффер П.** с. 38,  
**Schechter с.** 292.  
**Шухевич В.** с. 209—10, 391, 396, 404, 592—3.  
**Щеголенок с.** 96.  
**Щепотьев В.** с. 209.  
**Яворський Ю.** с. 629, 631, 634—6, 638.  
**Jagić V.** ак. с. 52, 197, 247, 257, 389.  
**Jacobus de Vorgine с.** 538.  
**Якуб О.** с. 58, 164—5, 2 1.  
**Якубович А.** с. 36—7.  
**Якушкин с.** 394.  
**Ярхо Б.** с. 58, 101, 125, 153, 158, 300.  
**Ястребов с.** 71, 429.  
**Яцмировский А.** с. 207, 465,  
**Яценевич с.** 552.  
**Ящуржинський Х.** с. 209.

### Т е м и і т в о р и .

**Авеста с.** 605.  
**Авраам с.** 540 — лоно с. 213, 622—6.  
**Авраамій Смоленський с.** 259.  
**Ад, пекло с.** 408, 410, 431, 433, 450, 481—3, 527—30, 598—604, 611—7, 621—8, 652—3; **ад(вад)і пекло,** с. 613.  
**Адам с.** 111, 199, 245, 248, 250—1, 254, 256—7, 390, 398—9, 407—8, 418—424, 442—4, 449—58, 527—8, 584, 610,—голова, с. 248, 250—1, 257, 443,—люде с. 458,—яблуко с. 451, 518.  
**Acta Sanctorum с.** 587.  
**Алатырь камінь — див.** Латир.  
**Алевицька земля с.** 331.  
**Алей с.** 391, 413, 434, 612, **див.** Ілля прор.  
**Александр Попович, с.** 31—2, 63, 130—1, 286, 302.  
**Александрія, с.** 65, 289, 306, 314, 463.  
**Альоша Попович с.** 24, 26, 32—3, 35, 52, 89, 98, 101—2, 110, 116—7, 120, 125, 130—4, 153, 167, 199, 230—1, 283—5, 302, 331, 333—335.

**Амфілох с.** 206.  
**Анастасія с.** 206, **див.** Неділя.  
**Ангели с.** 187—9, 270, 340, 347—9, 374, 378, 445, 486—8, 507—10, 512, 521—4, 529, 537, 539, 608—9, 614—5, 622—7, 645, 648, 652, 654.  
**Андрих Добрянків с.** 31.  
**Андрій ап. с.** 532, 558, 562. — **критський с.** 540—1. — **юродивий с.** 554.  
**Андронік царевич с.** 145.  
**Аніка - воїн с.** 52, 83, 206, 240—243 247.  
**Анікіти с.** 107, 236, 243, 308.  
**Антихрист див.** Сатана.  
**Анфологiон с.** 202.  
**Апраксія кн. див.** Опракса.  
**Арід, - ник с.** 390—1, 411, 415—6, 434.  
**Арій с.** 545.  
**Арон с.** 222.  
**Артак с.** 316.  
**Артур кор. с.** 53, 198.  
**Атаульевич с.** 292.  
**Атіля с.** 101.  
**Афанасія написання с.** 441.

Ахіль с. 65.  
**Баби камяні** с. 561—2.  
 Балкіс с. 480.  
 Бальдер с. 517.  
 Бар-город с. 293, 548.  
 Бату, Батій, Батіве побоїще с. 62, 190, 260—1, 277—9, 309, 316—7, 319, 337—8, 567—8.  
 Безсмертна гора с. 222.  
 Бельского рукоп. с. 30—39.  
 Банкет Духовний с. 256.  
 Bewoulf с. 201.  
 Березина р. с. 137.  
 Бермата с. 148, 150—1.  
 Берта с. 206, 590.  
 Бесѣда трехъ святителей с. 247, 255—9, 380, 398.  
 Бесіда Єрусалимська с. 257—8.  
 Бескид с. 596, 629.  
*билина*, термін с. 30.  
 бичівники (flagellantes) с. 579—80.  
 біблійна космогонія с. 386.  
 Білгород с. 12.  
 Благовіщення с. 526, 584—5.  
 Блуд воєвода с. 180—4, 301.  
 блуд с. 248, 450—4; *блуд* с. 599.  
 Бова король с. 245.  
*богатири* с. 62—5, 72—6, 290, 564, 567.  
 Богатирское слово с. 32.  
 Богогласник с. 211.  
 богомили, богумили с. 51, 385—90, 394, 397—401, 410, 437, 441—2.  
 Богородиця с. 345—50, 357—8, 370, 443—8, 485—527, 545, 573, 589—3 599—604.—Десятинна с. 259. Бці плач с. 278, 335—6.—риба с. 527—сон с. 206, 580—3, 591.—хождение с. 601—2.  
 Бож с. 205, див. Бусово  
 Боняк Шолудивий с. 208, 289, 315, 565—6.  
 Борис і Гліб св. кн. с. 65, 148, 547—8.  
 боярська верства с. 13, 250, 254, бояре бездільники с. 126—7, —боярин весільний с. 185.  
 брацтво богатирів с. 126—7, 155.  
 Брянські ліси с. 12.  
 Бріарей с. 65.

Бродовичі брати с. 133.  
 Бронствік витязь с. 245.  
 Брянськ с. 136—8.  
 Бусово время с. 205, 315.  
 Буян-остров с. 335—6.  
**Вавилон** с. 51.  
 Варлаам і Йосаф с. 209.  
 Варуха откровеніє с. 441.  
 Василій і Евладій с. 214.  
 Василь Буслаевич с. 26, 35.  
 Василь Окулович с. 59, 95, 224—8, 256.  
 Василь Пяница с. 278, 280, 337.  
 Василь св. с. 352—3, 446—7, 491, 493, 596.  
 Вдовиченко с. 269.  
 Веди с. 373.  
 Великдень.—обряд с. 433—4, 598.  
*великдопи* с. 561—2.  
 Велике Зерцало с. 206.  
 велити, *велені* с. 217—220, 457—8, 561—2, 564.  
 Вільтини с. 59, 299—300.  
 вино,—зелене с. 127, 310, 331—2, 352, 519—20, 532, 605—7, 446—6; —криниця с. 501.  
 виноград с. 176, 248, 352, 441—2.  
 Виравський образ с. 573—4.  
 Витовт—Витвики с. 136.  
 Вій 7. 546.  
 вільха с. 413.  
 віргани с. 276.  
 вітчим с. 661—2.  
 вовк с. 239, 413, 550—2.  
*вода пречиста* с. 625—30, 631.  
*Водорізі* с. 609, див. Йордан.  
 воли-осли с. 485—6, 495, 502.  
 Волинь, Волинець, місто с. 139, 142—3, 145, 164—5, 167—8, 230, 334; —земля с. 153.  
 Володимир Вел. с. 17, 19—20, 30—1, 35, 38, 45—9, 54, 61, 66, 86—7, 89, 101, 106, 109—111, 116, 122—3, 128—9, 130—2, 140—3, 148—150, 153—5, 159—161, 172, 181—3, 185—6, 202, 217, 228, 230—1, 250, 253, 256, 264—5, 271—5, 290—1, 294—7, 300—11, 331—3, 593. —Мономах с. 131—2, 169, 290,

292, 296, 305, 313—6, 318.—Василькович с. 136, 159, 290, 305, 320.—Ольгердович с. 320.—полицький с. 299.

Волот, Волоотоман с. 19, 248, 253—4, 256—7, 299.

Волохи с. 522.

Волх, Волхв с. 123—3, 287—8, 290, 296—8, див. ще Вольга.

Вольга Всеслав. с. 20, 87, 100—6, 121, 287—90, 311, 319, 322.

ворон с. 140, 165, 329, — крик с. 135, 228.

Всеслав кн. с. 290, 296—7, 301, 310—1. *вхидщина* с. 522.

Гавриїл арх. с. 427, 429—30, 526, 555, 602, 616.

гайдамака с. 637—8, 641.

Галич м. с. 139—141, 143—7, 164—5, 167, 230, 334.

Гаральд с. 175, 180.

Гаркуша с. 68.

Heland с. 555, 615.

Георгій св. див. Юрий. *Hervararsaga* с. 53.

Hildebrand с. 125.

Гліб Володіевич с. 168—171, 313.

Гліб Святославович с. 169—171.

гоголь с. 376, 402, 522.

*година* див. доля.

голі кабацькі с. 127.

Головосік с. 361, 584—5.

голуби с. 187—9, 372, 374—7, 380, 592—3, 608—9, 654.

Голубина Книга с. 37, 83, 206, 247—259, 368, 442, 444, 450, 517, 641—2, 649—50.

Горинич Змій с. 142, 236, 307, 323.

Горинянка баба с. 114, 307.

горілка с. 459—60.

*Гречеська земля* с. 112, 274, 305, 312.

Григорій Вел. папа с. 538—40.

Григорія Богослова повість с. 412, 441.

гріб с. 222—3, 447—8, 456, 480.

Грядовичі браття с. 335.

Гугон кор. (імп.) с. 104, 144, 546.

Гуни с. 53.

гуслі с. 90, 142, 144, 172—3, 176.

*Gesta Romanorum* с. 475, 539.

Голгофта 443—4, 452.

Готи с. 53.

Гудзики чудесні с. 141—2, 144.

Давид пророк с. 115, 245, 248—50, 253, 462, 464—6, 478, 481.

Данило Ігнатівич с. 272—5, 321, 332.—Ловчанин с. 318.

Девгеній, Дігеніс с. 146, 243.

*десятиранське зілля* с. 581.

Демян Куденевич с. 31, 282.

Деревляне с. 288.

дерево с. 351—3, 500,—кедрове с. 377, 441, 444, 447—8,—кипарисове с. 441, 447,—кленове с. 352, 447, —прокляте с. 500—1, 503, 517—8, 520,—райське с. 380, 411—2, 440—4,—світлове с. 371—80, хрестне с. 380, 412, 441—8.

Десна р. с. 558—60.

Десятинна церква с. 558, 567—8.

Дмитро купець (Басаргин) с. 32, 169—170.

Дніпро с. 48, 106, 312, 322—3, 337—8, 558—61.—пороги с. 559—61, 564.

Добрина с. 20, 26, 30—2, 59, 87, 89—99, 95, 98, 101, 105—120, 125—7, 131, 133, 150, 153, 155—7, 160, 171, 196, 199, 203, 231, 283—4, 286, 291, 293, 195—6, 301—3, 339—40, 450.

Довбуш с. 79—81, 637.

Довгополі Поповичі с. 284, 334, 335.

Додон цар с. 312.

доля с. 220—2, 347—8, 357.

Домброва с. 117.

Дон р. і богатир с. 26, 162.

дош с. 350—2, 378, 381—4.

*драки* с. 315.

дуалізм с. 206, 234, 372, 376, 384—41, 531.

Дука с. 26, 35, 52, 134, 139—149, 160, 164, 167, 195—7, 293, 299, 311—2, 325—9.

Дунай бог. с. 26, 70—1, 105, 107—110, 159—163, 245, 320, 340,—ріка 160—3, 376—7, 487—8, 492—3, 501, 606, 609, 521—2, 524, 542, 610.

душі помершї с. 481—2, 528—30, 543, 586—7, 595—604, 629.

Дюк Степанович—див. Дука.

Ева с. 403, 421—5, 442—3, 449—54, 456.

Евлялія св. 198.

Едда с. 300.

Едіп с. 208, 537, 635—6.

Екклезіаст с. 471.

Елевтерій—Freiheit с. 583—4.

Енох с. 555, 614—5.

Епістолія о неділі—див. Лист небесний.

Етмануїло цар с. 292, 318—див. Мануїл.

евангелії апокрифічні с. 500—1.

Егорій Храбрый с. 52, 83, 206, 237—240.

Елена—див. Олена.

Ердан—див. Іордан.

Еремія патр. с. 585—6.

Ермак с. 275—6, 280, 284—5.

Єрусалим с. 89, 144, 172, 201—2, 225, 229—231, 237—8, 258, 275, 293, 486, 488—90, 504, 509, 516, 524—5.

Єруслан Лазаревич с. 49, 68.

Жберн воевода с. 294.

женоненавистницькі мотиви с. 221—2, 464—7, 471—2, 534—5.

жертва с. 240, 458—9.

жива вода с. 155.

Жидовин богатыр с. 126, 130, 291.—земля с. 335.

Жолобчук розбійник с. 221.

Забава Путятична с. 112—3, 172—3, 178, 318.

запись Сатані с. 111, 449—50, 452—4, 529—30.

Запоріжже, Запоріжці с. 13, 472.

застава богатырська с. 75, 124—5, 309,—перешкоди с. 140, 228, 328.

Збір—див. Собор.

„Збурення пекла“ с. 527.

Zwierzyńiec Рея с. 66.

земна тяга с. 220—1, 241.

Зілот с. 362.

Златоструй с. 216.

змієборство с. 110—4, 155—6, 199, 203, 232—240, 300—1, 308, 339—40, 435—7, 552, 554—5.

змій, змія с. 74—6, 110—115, 142, 236, 316, 318, 323, 339, 432, 436—7, 498—9, 547, 562—5.—зміята с. 113, 155, 452;—вали с. 562—3.

Золота Орда с. 323, 337.

золотий волос с. 80, 221.

Золотоволосий Василь с. 173—4.

Золоті Ворота с. 24, 71, 217, 260, 262, 266—70, 277, 289.

Золотий Пояс с. 21, 302.

зорі с. 349, 352, 605, 607, 642.

Ива с. 422, 503, 520,—див. також дерева прокляті.

ископыть с. 327, 334.

Іван Годинович с. 20, 153, 185—190, 203, 311, 330.—Гостинний (Гостів) син с. 52, 141, 166, 19)—6, 306, 312.—Данилович с. 20, 31, 278.—Піп (Пресвітер) с. 143.—Удовкин с. 194.

Іван Хреститель с. 352, 373, 446—7, 523, 585, 592.

Ігор кн. с. 91, 292.

Ідол Скоропівич с. 129—130.

Ідолище с. 32—3, 52, 113, 115, 129—30, 283, 293, 306—8, 315—6.

исидовское с. 130.

Ілля пророк с. 256, 391, 410, 429, 434—6, 483, 536, 546, 554—7, 578, 611—6.—св. печерський с. 64, 67—8.

Ілля Муромець с. 24, 26, 32—3, 35, 46—9, 52, 54, 59, 85, 87, 98, 100—1, 107—110, 114, 117—134, 179—180, 197, 218—9, 275, 279—80, 283—6, 291, 293, 295—6, 299, 306, 325, 330—5, 338, 340;—„яръ грецький“ с. 99, 101, 119—120, 295.

Ільмень озеро с. 252.

Індійське царство с. 102—3, 135, 141—5, 293—4.

індрик-звір с. 106, 252,—див. одноріг.



Іоан Богосл. с. 582, 602, — запитання с. 255, 387, — книга с. 255, 387, 390, 393, 410.

Іордан с. 111, 130, 249, 345—6, 356, 450, 453, 486—9, 491—2, 494, 505, 584, 600, 692.

Іраклій, роман с. 193.

Ірод с. 496—9; = Арід, див. Сатана,

Ісая с. 256, 496.

Йосиф прекр. с. 197, 231—2, 315, 461, — обручник с. 524.

Каїн с. 111, 452—3, 497, 584.

Калевала с. 397, 439.

Калецьке побоїще с. 32, 63, 117—8, 129, 279, 282—6, 319, 338.

Калин цар с. 58, 128—9, 279—280, 316, 337.

Каліки, сорок каліків с. 51, 228—232, 249, 257.

Калюв богатир с. 58.

камінь білий с. 377, 393, 446, 454, 487, 502—3, 581.

камка с. 149, 172, 180.

Камське — див. Калецьке.

канчук чародійний с. 113.

Карло Вел. с. 144, 463.

Кармелюк с. 68.

Касіян отаман с. 229—232.

Касоги с. 53.

Катерина Бермятина с. 147, 150—1.

Кейкаус с. 49, 54, 303.

Київ м. с. 48, 52—3, 61, 64, 89, 116—7, 122—4, 127—9, 132, 140—2, 154—5, 172, 183, 187, 191, 258—282, 291—4, 304, 309—14, 318—21, 331—2, 334—8, 444, 558, 560, 562, 567—73, 658; — стіна с. 278, 319, 335—6, 338. Кияне с. 154, 264—8, 277.

Київець Малий с. 148.

Киї с. 294.

кипарис с. 248—9, 251, 327, ще: дерево.

китара с. 90, 176.

Китоврас с. 228, 257, 473—4.

кінь богатир. чудовий с. 74—5, 77, 139—142, 165, 191—2, 273—4, 279, 324—5, 339.

кінські перегони с. 142, 191—4, 197, 545—6, 560—1.

Кірка—Цірця с. 114—5, 170.

кірниця с. 488, 490—2, 501, 503, 506.

кісточки (гра) с. 177.

кіт с. 460, 535.

Климент папа с. 209, 251, 259, 583—4.

Княгня Іванко с. 90.

ковалі с. 432—3, 518—9.

Кожемяка с. 301, 308.

Козарин, Козаренин Мих. бог. с. 164—8, 326—7.

кози с. 412, 414—5, 417.

Колдаївка Маринка с. 168—9.

Коливан с. 59, 217—8, 333.

колокол с. 112.

колос с. 535.

колтак с. 112, 274.

Коледа с. 591.

Колядники с. 351—2, 508.

Коні Володимирові с. 166, 191—2. — царгородські с. 129.

Коновченко Ів. с. 260, 265.

Константин цар с. 52, 79, 129, 235, 293.-город—див. Царгород.

контракт—див. запись.

кончак с. 15, 313—4, 316—7, 319.

корабель с. 168—172, 522—3, 543, 610.

коран (паралелі) с. 150, 464,—див. ще ісламські пар.

корела богата с. 139, 143, 231.

Корізма баба с. 590.

коровай с. 346—3.

Корсунь м. с. 168—170, 209, 259; — легенда с. 266, 297, 305.

Кошій цар. с. 154, 157, 186—9.

Кречун с. 497, 523, 591.

Кривда—див. Правда.

крила бумажні с. 132, 315; — підковні (у коня) с. 142.

кров с. 250, 346,—зміїна с. 113, 236, 239, 340,—невірня с. 235. — кров-ріка с. 162, 282, 521, 524,— Христова с. 251, 519—24,—божа (росл.) с. 576.

кровосумішка с. 537—40.

Круглого столу епос с. 53.

Кряков город с. 180, 329.

Кудреван цар, Кудріяньська земля  
с. 224—5, 237, 316, 337.  
Кузьма-Демян с. 563.  
куля чарівна с. 80.  
Купало с. 199, 490.  
*кметь* с. 62.  
**Лавра**—див. печери.  
ладан с. 213, 251, 532.  
Лазар убогий с. 211—4, 617—28  
653—4.  
Латигорка баба с. 117—8, 308.  
Латинське царство с. 169, 289, 293,—  
дорога с. 334—5.  
Латир-камінь с. 206, 252, 327, 340.  
Лебідь-біла с. 153—8, 294, 305.  
*лев-звір* с. 249, 322, 462,  
Леванидів хрест с. 148, 249—50, 335,  
339, 340.  
Левонська земля с. 135.  
Legenda Augea с. 538, 544.  
Леденець с. 171, 179.  
Летське поле—див. Олто.  
Либедь (княжна?) с. 294.  
Лиман с. 163, 559—60.  
Лист небесний с. 206, 579—80, 583,  
591, 603.  
Литва, її король с. 134—8, 331.  
Лиховид або Лиходій цар с. 153.  
Літописи: архангельська с. 167,—  
галицька с. 315, іпатська с. 63,  
166—7, — київська с. 166, 170,  
311, 313,—ніконівська с. 31, 123,  
131,—радивилів. код. с. 166—7,  
—суздальська с. 32,—тверська  
с. 31—2, — Царствений літ.  
с. 302.  
Лот с. 540, 635.  
лук богатырський с. 139, 165.  
Лука еван. с. 573—4.  
**Лютри** с. 545.  
Люціфер с. 393, 399, 427, 432, 439,  
528—9—див. Сатана.  
Ляховинська земля і король с. 159—  
160.  
**Мазепа** Ів. с. 77—9, 260, 266.  
Макарій егип. с. 596.  
*Малерядь* с. 31, 301; Малфрід с. 31,  
199, 296, 301.

Малоліток-богатыр с. 75—6, 339,  
див. Михайлик.  
Малуша с. 297, 301.  
Мануїл цісар с. 143—5, 292, 318.  
Марина с. 107, 114—5, 156, 168—171.  
Марія єгипетська с. 541.  
Марфа, Марфіда с. 301, 323.  
мати навчає (Добр.) с. 113, прога-  
няється с. 655—9, продає си-  
на (Іван Гост.) с. 193, прокли-  
нає с. 657—9; „релігія матера“  
с. 649—50, 661, 664.  
мачуха с. 652—4.  
мед с. 331—2, 333, 358,—9, 520—2,  
605—9, 644—6, див. ще чара.  
**Мезамір** с. 295.  
Методій Патарський с. 262, 269—70,  
615.  
**Мизгир** с. 96.  
Микола св. с. 157—8, 231, 339, 346,  
353, 355, 362—2, 362—3, 448,  
521, 530—1, 533, 536, 542—550,  
552—3, 566, 579, 587, 597, 604,  
608—10.  
Микольщина с. 522.  
Микула Селянинович с. 85, 87, 98  
103—5, 109, 121.  
миро с. 353, 485.  
Михайлик с. 24, 71, 154, 197, 216,  
259—280, 283, 286, 324—5, 337,  
340, 541, 567—8.  
Михайло з Потуки с. 156—див. Поток.  
Михайло Давилович с. 26, 271—5,  
329.—Ігнатович с. 24, 263.—  
каліка с. 230—1.—Козарин—  
див. Козарин.—мніх ерус.  
с. 231.  
Михаїл арх. с. 278, 355, 390, 399, 406,  
408, 412, 424, 426—8, 431, 435—6,  
555, 602, 609,—імпер. с. 270, 278.  
Мінеї с. 480, 511.  
місяць с. 350—2, 318, 381—4, 505,  
605, 607, 642.  
млин с. 413, 416—7, 430—1, 454.  
Могут розб. с. 123.  
Мойсей с. 222, 256, 461.  
*молодильна вода*, — *яблука* с. 111,  
307, 337.

Моровленин, Муровлянин, Муровець  
с. 66, 70, 119.

Мстислав с. Володимира Вел. с. 53.  
Мстиша с. 199.

*Мури*н Ілля с. 68.

Мясопуєт с. 586.

**Настасія** кор. политовська с. 158.  
— Микулична с. 105, 108, 109,  
326, 329.

*нахвальщики* с. 309.

Невіжа с. 113—4, 307.

Неділя с. 206, 364, 576—9, 586—7.

Неправда — див. Правда.

Никодимове євангеліє с. 527.

Нифонт с. 596.

Ніпра королівна с. 26, 162—3, 294,  
323—4, 338.

Новгород с. 25—6, 100—1, 105, 146,  
168—171, 174, 182, 184—5, 190,  
229, 242, 288, 297—8, 301.

Ной с. 245, 248, 443, 459—61.

Номоканон с. 256.

**Обідня** с. 522.

оборотництво с. 102—3, 135, 194, 291,  
319, 339.

огонь с. 416, 418, 430, 535—6.

одноріг - звір с. 249, 460. — див.  
Індрик.

Окиян-море с. 249, 251—2, 259.

Олег Віщій с. 59, 87, 101, 287—92,  
294—9.

Олег Святославич деревський с. 103,  
288, 290, — Святославич-Гори-  
славич с. 290, 312.

Олексій св. с. 198, 202.

Олексій Попович с. 24, 102, 131, 632.

Олена цар. с. 129—130, 293, 510.

*Олто-поле* с. 65—6, 148, 286.

Ольга кн. с. 101, 287—9, 296.

Опракса королівна с. 127, 162.

Ортніт с. 121.

осет с. 412.

*отечество* с. 127.

**Павло**—див. Петро.—Павлово ви-  
дінне с. 577, 596.

Палавонська гора с. 218.

Палея с. 467, 471.

Паликоп с. 363,—див. Пантелій.

Палій Семен с. 76—9, 81, 203, 260,  
266, 637.

Пантелій с. 303, 434, 555.

Панчатантра с. 475, 478.

Параскева с. 207, 213, 586—8, 591,—  
дав. Пятниця.

Патерик печерський с. 64.

Перепят і Перепятиха с. 565.

Переяслав с. 65—6, 68, 282, 304,  
317, 320.

Перун-змій с. 297—8, 301, 308, 563—5.  
пес с. 420—2, 424, 472, 535, 620—2.

Петро-Павло ап. с. 353—4, 356—8,  
378—9, 382—3, 406, 428—30,  
456—7, 459, 488—490, 513—4,  
521—2, 530—6, 542—3, 545—6,  
554, 557, 579, 581, 584, 592—3,  
599, 604, 609, 629—30.

„Петрові діяння“ с. 527, 531.

Петрої Петрович с. 331.

Печевіги с. 12, 24, 218—9, 304, 309.

Печери київські, монастир с. 64, 67—8,  
124, 272, 274—5, 319, 340, 567—8,  
570—3.

Питання-відповіді с. 255—9, 314.

півень морський с. 252, 327.

піддружий с. 185.

плакун - трава с. 249.

Плач Землі с. 578.

Пленко с. 146—6, 149.

плуг с. 454, 470, 532, 546.

побратимство с. 521.

повісмо с. 596.

Подольська земля с. 193, 332—3.

Подоліянка с. 153, 158, 176.

Покрова с. 363.

покута с. 533—41.

*полениці* с. 105, 108—110, 118, 123,  
330—1.

Поліхрон Володимирський с. 31.

Половці с. 24, 54, 130, 167—8, 277,  
288—90, 314—7, 544.

*полудіє* с. 259, 291.

*полякувати* с. 107, 180.

Поляне с. 25—6.

Понеділок с. 364, 556, 587—8.

пониряєне с. 374—9, 384—6, 391—2,  
394—403, 405, 409, 429.

попи с. 534, 541, 547, 638—41.  
 Пор цар с. 245.  
 Поток Михайло с. 33, 112, 134, 152—9,  
 190, 197, 203, 206, 306, 331—4,  
 339, 518.  
 Почаїв-монастир с. 490.  
 Почай, Почайна-ріка с. 110—2, 114,  
 118, 135, 148, 197, 281, 301, 307—8  
 336, 340, 450.  
 Правда (і Кривда) с. 253—4, 258, 368,  
 610, 641—9.  
 Пріям с. 65.  
 Псалтиря с. 245, 252—3, 257.  
 птахи-творці с. 371—80, 384—5,  
 401—2.—прокляті с. 515.  
 Птоломей с. 257.  
 Путятя воевода с. 35, 166—7, 318.  
 Пучай—див. Почай.  
 Пятниця с. 206, 213, 364—5, 575—9,  
 583—91.—десята с. 585—6.  
 Рагдай с. 31.  
 Рай с. 199, 213, 348, 351, 456—7, 483,  
 486, 533—4, 597, 602, 616—7,  
 621—8.  
 Редедя с. 53.  
 ризи с. 426—9, 431, 485—8, 492—3.  
 Рим с. 486, 490.  
 ритм билинний с. 96—98.  
 рід, родовий устрій с. 11, 610, 633,  
 650, 660—6.  
 Різдва с. 351—2, 356, 364, 373, 446—7,  
 497, 522—3, 525, 584—5, 591—3,  
 605—10. обряд с. 431—3, 605—9.  
 трапеза с. 356, 603,  
 Робін-Гуд с. 228.  
 Рогнідь-Горислава с. 15, 87, 294, 305.  
 рогове тіло с. 421, 450.  
 розбійники с. 123—4, 221, 501, 518,  
 556, 637—40.  
 Ролянда (про) пісня с. 86.  
 Роман брянський с. 136—8, —галиць-  
 кий с. 64, 134—9, 145, 228, 316,  
 319,—„воевода“ с. 566. Рома-  
 нова княгиня с. 139.  
 Ростислав галицький с. 170, 313.  
 Ротер с. 229.  
 русалії с. 575, 584.  
 Рустем с. 49, 54, 125, 303.

руський мзик с. 165, — полояночка  
 с. 165—6.  
 Рязань с. 106.  
 Сава Миколайв батько с. 362, 546—7.  
 Савська цариця—див. Балкіс.  
 Самарянка с. 628—9, 631.  
 Самсон с. 52, 63, 100, 121, 129, 197,  
 217—221, 241, 245, 461—2.—  
 Манойлович с. 129.  
 Сарожане с. 146.  
 Сатана, Сатанайл, Біда, демони і т. и.  
 с. 111, 115, 390—421, 423, 425—  
 443, 449—55, 458, 481—3, 524,  
 527—30, 541, 555, 594, 599, 605  
 —11, 623—7, 636—7, 642, 653.  
 Саул Леванідович с. 52, 324.  
 Саур с. 26, 30, 323.  
 Сафат-ріка с. 334, 340.  
 свахи с. 180, 185.  
 Свенельд с. 91, 104, 291.  
 Святі Гори с. 218, 223, 252, —гора  
 с. 543.  
 Святогор с. 52, 59, 68, 100, 121, 197,  
 217—223, 241, 312.  
 Святополк с. Волод. с. 66, — с. Ізя-  
 слава с. 131, 166—7.  
 Святослав Ігоревич с. 53, 292—3.  
 Святославові збірники с. 255.  
 Серапіон еп. с. 63.  
 Середа с. 364—5, 586—7.  
 сестра непізнана с. 165—6.  
 Сивилла с. 206, 443.  
 Синє море (вода) с. 306, 326—8, 493,  
 509, 581, — камінь с. 374—5,  
 378, 393, 403, 452.  
 Сирітка с. 651—4.  
 Сівера,—яне с. 25—6.  
 Сіверні гори с. 220, 270.  
 сімсот с. 504, 506.  
 Сіонська, Осіяньська гора с. 248—9,  
 252, 255, 447—8, 482, 490, 524.  
 579—80, 616.  
 сіпаки с. 638—40.  
 Сірко І. с. 646.  
 скандинавські елементи с. 299—300.  
 Сказаніє о київ. богатирях с. 32—3.  
 скимн-звір с. 106, 323.  
 скоморохи с. 89—98.

сльоза с. 520—3, 5 2.  
 Слово Адама в аді с. 527,—о полку  
 Ігоровім с. 6—7, 26, 38, 64—5,  
 89, 98, 289, 296, 315,—о погя-  
 бели Рус. землі с. 314,—про  
 12 пятниц с. 583—5.  
 смерть с. 52, 241—6,—люта с. 241,  
 622—3, 653.—її полоненне с. 223,  
 дав. ще: Спір.  
 Смоленськ с. 259, 299.  
 Смородина р. 112, 118, 122, 333.  
 Собор с. 607, 610.  
 Соловій Будимирович с. 24, 35, 52,  
 66, 123, 126, 171—180, 185,  
 299, 318.  
 Соловій Розбійник с. 32—3, 35, 59,  
 67—9, 122—3, 179—180, 330, 338.  
 Соломонова легенда с. 51, 59, 83,  
 95, 135, 197, 205 222—8, 245,  
 254, 257—9, 300, 319, 370, 444,  
 461—83, 527—31, 598—9.  
 сон віщий с. 135, 234, 236.  
 сонце с. 350—2, 375, 378, 381—4,—  
 скарги с. 575—6.  
 Сорок каліків, был. с. 26, 228—32.  
 Сорочина с. 143.  
 Сорочинські гори с. 110, 112, 307,  
 327,—поле с. 336.  
 Софія київська с. 10, 67, 275, 376,  
 444—5, 567—70.  
 Спір Життя і Смерти с. 52, 242.  
 Ставр с. 20, 202.  
 старина с. 30.  
 Страшний Суд с. 608, 616—7, 641—2,  
 650, 652.  
 Страфіль-птиця с. 252.  
 стріли богатирські с. 123, 139—140,  
 165, 326—7,—з листом с. 266,—  
 наговорені с. 329—330.  
 Суровці богатирі с. 52, 146, 280.  
 Сурож с. 146.  
 Сухман с. 26, 162, 281—2, 337—8.  
 Тайна вечеря с. 496, 523.  
 Тараканник с. 317.  
 Татари с. 24, 110, 122, 129, 165—6,  
 264—75, 282—7, 320, 330, 340.  
 Терентіше с. 96.  
 Тетелейф с. 121.

терлички с. 577.  
 Тимоня с. 31.  
 тисяцький (весільний) с. 185.  
 Тіверіядське озеро с. 252, 376, 402.  
 Тідрек-сага с. 59, 101, 121, 125,  
 299—3 0.  
 Тматорокань с. 170.  
 Товіта кн. с. 521.  
 трембітанне с. 355—6, 383, 553—4.  
 три царі с. 485—6.  
 Троя с. 65.  
 Троянська повість с. 65.  
 труби, трубачі с. 352-4, ще: трем-  
 бітанне.  
 Тугарин с. 32—3, 52, 110, 113, 115,  
 129—132, 191, 289, 315—6.  
 Тугорхан с. 224, 317—8,—дав. ще  
 Тугарин.  
 тур с. 114—5, 335—7, 492.  
 Турки с. 24, 265, 331, 564, Турецьке  
 море с. 171.  
 Улани, Уланище с. 264, 289—90.  
 Фаворська гора с. 249—50, 255.  
 Федір Тирон с. 153, 199, 206, 232—6,  
 339.  
 Хозари с. 126, 291—2.  
 Хортиця с. 562, 564.  
 Хотинь Блудович с. 180—4, 301.  
 храбр с. 31—2, 62—3, 237, 241, 310  
 хрестові брати—дав. побратимство,  
 брацтво.  
 хрещений мир с. 562.  
 Христос с. 111, 120, 248—254, 345—  
 350, 354, 356—8, 370, 393, 396,  
 399, 441—450, 483—537, 569—70  
 597—604, 628—632, 642, 647, 649,  
 654,—кров с. 515, 519—21,—мука  
 с. 158, 214, 513—24, 580—3, 591,—  
 рождество с. 484—6, 496—7,  
 591—3,—хрещенне с. 137, 484  
 —490, 501, 520—3, 525.  
 хустка чарівна с. 113.  
 Царгород с. 24, 32, 89, 129—30, 144,  
 172, 202—35, 288—9, 292—3, 319,  
 328, 563.  
 Цар града с. 363.  
 Царинні пісні с. 575, 604.  
 цвахи с. 158, 517—9.

церква с. 445—8, 480, 486—9, 516—7,  
520, 522, 581, 620—32, — буду-  
ється коном с. 195—6.

Цигане с. 518—9.

Цицарські степи с. 291, 334.

**Ч**ара богатырська с. 165, 271, 273—5,  
279, 310, 331—2, — заручинна  
с. 191.

Часова вдова с. 179—184.

Чахи-Ляхи с. 336.

Чаяна с. 179—182.

*чердак* с. 171.

Черкаські гори с. 53.

чіть-лишка, гра с. 177—8.

Четъя камінецька с. 62.

Чернигів с. 26, 48, 65, 122—3, 127, 132,  
142, 186, 311—2, 338. — владика  
141, 154, 191—2, 311—2. — ко-  
роль с. 186, 311.

чернички с. 595.

Чоботко богатыр с. 65, 67.

Чорне море с. 24, 171, 660—1.

Чуков сказ. с. 328.

Чурило с. 20, 24, 35, 52, 66, 134,  
141—2, 146—152, 195—7, 315.

**Ш**арк-великан с. 316.

Шарукань с. 315—6.

Шахаїші сні с. 257—8.

шахи (гра) с. 155, 177.

Щидді-Кур с. 566.

**Ю**да Іскаріот с. 526, 537—9, 635—6.

Юзьська париця с. 443, 480.

Юрій св. 52, 153, 199, 206, 233—4,  
236—7, 339—40, 346—7, 353,  
355, 382—3, 545—6, 548, 555,  
562,—див. ще Єгорій Храбрый.

**Я**га баба с. 114, 307, 590.

Янь Вишатич с. 167.

Ярдан див. Іордан.

Ярослав галицький с. 145.

Ярославів свиток с. 14.

*яръук* с. 552.

Яські гори с. 53.

---

Деякі поправки. Ст. 24<sup>18</sup> Збутись, треба: забутись. 56<sup>7</sup> Адефин—Арефин  
57<sup>4</sup> Богорожа—Богораза. 62<sup>7</sup> Манъмама—Манъмаа. 90<sup>8</sup> княгиня Іванко—княгиня  
Іванко. 95<sup>14</sup> Окулоевича—Окульевича. 104<sup>3</sup> Гугона—Гугона. 179<sup>3</sup> Lundaissa—  
Lundanissa. 211<sup>19</sup> пропущено: Мартинович. 214<sup>8</sup> Евлалія—Евладія. 336<sup>10</sup>  
сирого—сірого. 361<sup>17</sup> Гловосік—Головосік. 362<sup>3</sup> Семена—Самона. 425<sup>8</sup> III  
треба: IV. 447<sup>8</sup> 354 треба: 352. 492<sup>13</sup> наковані—поковані. 512<sup>4</sup> Н. Мартино-  
вича—П. Мартиновича. 575<sup>10</sup> „старинних“—„царинних“.

Позначені тут помилки в тексті виправлено.

## З М І С Т

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Переднє слово . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | с. 3—9    |
| Загальний план (с. 3), письменський здобуток княжої доби в народнім обороті (с. 3—4), епіка княжої доби (с. 4—5), дотеперішній дослід статистики усної словесности (с. 6), завдання історичного дослід (с. 7), доля релігійної поезії (с. 8), відносини праці до „Історії Україна - Руси“ (с. 9).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |           |
| Відгомони дружинного епосу . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | с. 10—196 |
| Загальні уваги:                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |           |
| Княжо-боярська держава й її культурна надбудова (с. 10), соціальні зміни княжої доби (с. 11), верстви зацікавлені їх наслідками (с. 12), консервування ними традиції княжої доби (с. 13), спеціально—героїчної (с. 14—5), стадії що переходила героїчна поезія (с. 15), її переживання (с. 16).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |           |
| Становище української науки супроти билинної традиції:                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |           |
| Погляди перших дослідників — Бодяньського і Костомарова (с. 17). Теорія великоруського походження билини — О. Котляревський (с. 18) і Костомаров (с. 19), праця Бодяньського (с. 20), оцінка Ол. Веселовського (с. 21). Теорія українського походження билинної поезії (с. 22), праці Драгоманова, Петрова, Веселовського (с. 23), тези Дашкевича (с. 24). Теорії Вс. Мілера (с. 25), підсумок ак. Сперанського (с. 26). Застій в студіях (с. 27). Необхідність використання билинної традиції для освітлення життя епічної поезії на Україні (с. 28) й усталення її приблизного змісту (с. 29).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |           |
| Билини — їх студіювання:                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |           |
| Терміни „билини“, „старина“ (с. 29—30), найстарші книжні сліди билинних тем в Никон. літ й ин. (с. 31), найстарші заховані записи (с. 32), сліди їх на Україні (с. 33), збірка Кирші Данилова (с. 34), звістка Татіщева (с. 35). Становище літературних і наукових кругів до билинної традиції (с. 35—6), перше видання Кирші (с. 36), видання і студія Калайдовича (с. 37), псевдобіографія Кирші (с. 38), затрачання і віднайдення оригіналу (с. 38—9), оброблення билинної традиції в серед. XIX в. (с. 39), корпус Кіреєвського-Везсонова (с. 40), відкриття Рибнікова (с. 40—1), екскурсія Гільфердінга (с. 42), його корпус (с. 43). Рух на полі народньої поезії 1850-60-х рр. (с. 44) і дослідження над билинним епосом — Майкова (с. 45), Буслаєва (с. 46), Ор. Мілера (с. 47), поправки Буслаєва (с. 48), праця Стасова (с. 49), полеміка нею викликана (с. 50), праці Веселовського (с. 51—2), Дашкевича (с. 53), Всев. Мілера (с. 54), експедиції 1890-1900 рр. (с. 55), козацький репертуар (с. 56), останні праці перед війною (с. 57—8). |           |
| Нинішній стан билинної традиції і її колишнє розповсюдження на Україні:                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |           |
| Статистика билинних записей (с. 59—60), перевага новгородської традиції (с. 60—1), сліди існування билин на Україні (с. 61—2), терміни „богатири“, „храбра“ й ин. (с. 62—3), Й. Бельський про київські могили богатирів (с. 54), Сарніцький, Гербіній і Кальнофойський про київські печери (с. 64—5), Ольгополе (с. 65), Рей про Чурила (с. 66), Ф. Кмита про Іллю Муравленіна і Со-                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |           |

ловія Будимировича (с. 66—7), Лясота про Іллу Моровленина (с. 67), звістки про Іллу печерського (с. 68), українська традиція про богатирів в XVIII і XIX в. (с. 68—9), Олексій Попович, Поток, Чурило (с. 70), Дунай (с. 70—1), Михайлик і Золоті ворота (с. 71). Оповідання про богатирів—запись Лоначевського (с. 72—3), Манжури (с. 74), П. Смоли (ст. 75), епічні оброблення новіших героїчних тем: оповідання про Палія (с. 76—7), його змєборство (с. 78), оповідання про Довбуша (с. 79—80). Елементи українського походження в великоруській билині (с. 81).

Нинішні носителі билинної традиції та її походження:

„Сказителі“ олонецькі (с. 82) і біломорські (с. 83), брак професіоналів (с. 84), пояснення спеціально селянського характеру билинної традиції (с. 85), теорія „народного“ характеру її (с. 86), поправки Ягіча й ин. пто до церковного елементу (с. 86—7). Дружинне походження билини—погляди Майкова, Дашкевича, Вс. Мілера (с. 87); Кирило Турівський про дружинний підклад героїчної поезії (с. 88—9), образ Добрини як носія високої дружинної поезії (с. 89), дружинники піснетворці і співці (с. 90), професійні співці-скоморохи (с. 90—1), їх двірське походження (с. 91), їх низчі категорії (с. 92), нагинки на них в Московщині (с. 93), неприхильне становище до народніх забав на Україні (с. 94), занепад героїчної традиції в скоморошій репертуарі й скомороші наверстування (с. 95), перехід його до селянства на півночі (с. 96), упрощення форми (с. 97), питанне первісної форми героїчної поезії (с. 97—8), розвій селянського елементу в змісті (с. 98—9).

Богатирські циклі (Вольги, Добрині, Іллі, Альоші):

Поділ билин (с. 99), богатирі старші і молодші (с. 100), географічний поділ (с. 100—1), київські групи—підциклі (с. 101), їх хронологічне наступство (с. 101—2). В о л ь г а-В о л х в, його історія (с. 102), чудесні лови (с. 103), Вольга і Микула с. (с. 103—4). Д о б р и н я—походження (с. 105—6), поява скамня (с. 106), молодість (с. 107), оженення з Настасією (с. 108), Добриня—сват (с. 109), Добриня—змєборець (с. 110), купання в Почай-ріці—паралеля з хрещенням в Йордані (с. 111), умова з Змієм (с. 112), визволення Забави (с. 113), Добриня і Марина (с. 114), паралелі Кірки і Вірсавії (с. 115), Добриня і Альоша (с. 116), кінець Добрині—баба Лятигорка (с. 117), р. Смородина (с. 118). І л л я: Муромець-Муровець (с. 119), хронологія мотивів (с. 119—20), уздоровлення (с. 120), пробивання доріг—паралеля з Олегом (с. 121), Ілля під Себежом (с. 122), Соловій Розбійник (с. 122—3), Три поїздки (с. 123—4), поединок з сином (с. 125) і донькою (с. 125—6), Жидовин (с. 126), бунт Іллі (с. 126—7), визволення Київa від Калин-царя (с. 128), (с. 128), Ідолище (с. 129), похід богатирів на Царгород (с. 129—130). А л ь о ш а—походження і хронологія (с. 131), Тугарин (с. 132), сестра Бродовичів (с. 133), „бабій пересмішник“ (с. 134).

Т. зв. Галицько-Волинська група:

Кн. Роман (с. 134), королевичі литовські (с. 134—5), Роман і жінка (с. 135—6), галицький чи брянський? (с. 136—7), Роман галицький в традиції (с. 138), його розправа з жінкою (с. 139), Д у к а—його виїзд (с. 139—40), київські похвалки (с. 140—1), парі з Чурилом (с. 141), Дуків двір (с. 142). Індійське царство (с. 143), подоріж Карла Вел. до Гугона (с. 144) і візантійський двір (с. 144—5), Мануїл і Авдронік (с. 145). Ч у р и л о—Пленко



Сурожанин (с. 146), звязок з Галичем (с. 147), жалі Киян на Чурила (с. 148), Чурилів двір (с. 149), Чурило — галицький боярин (149—50), Чурило на княжій дворі (с. 150), Катерина Бермятина (с. 151). М и х а й л о П о т і к — Михайл з Потуки (с. 152), ціклізація (с. 153), ожененне Потока (с. 154), оживленне жінки (с. 155), зміборство (с. 156), Лебідь — чаривниця (с. 157), розп'ятте Потока (с. 158). Д у н а й — історична особа (с. 159), Дунаєве сватанне (160), поєдинок з жінкою (с. 161), Ніпра і Дунай-Дін (с. 162), розмови Дніпра з Дунаєм (с. 163). К о з а р и н — виїзд з Волиня Галицького (с. 164), визволенне сестри (с. 165), літописна запись про Козарина (с. 166), її поетичний підклад (с. 167).

**Билини на теми казкові, обрядово-символічні та новелістичні:**

Г л і б В о л о д і є в и ч (с. 166), аналогія з повістю про Дмитра Басаргина (с. 169), повість про Ростислава і корсунського жотопана (с. 170). С о л о в і й Б у д и м и р о в и ч — виїзд (с. 171), залицання Забаги (с. 172), символіка сватання (с. 173), новгородська теорія В. Мілера (с. 174), сватання Гаральда (с. 175), весільні паралелі (с. 176), терем (с. 177), гудьба (с. 178), географія билини (с. 179), Гудимирович чи Будимирович? (с. 179—180). Х о т і н ь Б л у д о в и ч — сварка вдів (с. 180), пімста Хотіна (с. 181), Київ чи Новгород? (с. 182), епічна весільна формула чи соціальний конфлікт? (с. 183—4). І в а н Г о д и н о в и ч — весільний поїзд (с. 185), вдача молодої (с. 186), поєдинок з Кошєм (с. 187), Іван і Марічка (с. 188), індійське джерело (с. 189). І в а н Г о с т і в — реставрація Веселовського (с. 190), билинна запись про Іванове парі (с. 191), продаж Івана матірю (с. 192), роман про Іраклія (с. 193), нові записи (с. 194), кінь в величаннях (с. 195), перегони (с. 196)

**Епос і легенда. Твори мішаного характеру . . . . . 197—340.**

**Течія героїчно-епічна і релігійно-легендарна:**

Загальне: легендарні домішки в героїчній билині (с. 197), старо-французькі паралелі (с. 198), ритмічні перерібки церковних повістей і чтеній у нас (с. 199), „болгарські басні“ (с. 200), вживання побожних співів при святочних трапезах (с. 200—1), паралелі Беовульфа і „слово св. Василя проти пияцтва“ (с. 201), давність духовних стихів (с. 202), нахил дослідників до пізнього їх датування (с. 203), брак близьких дослідів (с. 204), легковаженне (с. 205), праці 1870—80-х рр. (с. 206). Збирання і оброблювання українського матеріялу (с. 207—8), останні видання і праці (с. 209), стан оброблення легенди (с. 210) і зокрема релігійної поезії (с. 211), одність східно-європейського репертуару (с. 211), приклади — убогий Лазар (с. 212), Пятниця (с. 213), легковаженне українських варіантів (с. 214), спільність їх з великоруськими (с. 215), старий підклад (с. 215—6), одвічні спільності з героїчним епосом (с. 216), плян дослідів (с. 216—7).

**Билинно-легендарні теми та їх українські відгомони:**

С в я т о г о р — С а м с о н — слабший звязок верстви велетнів з київським ціклем (с. 217—8), Святогор та Ілля (с. 218), спільні легендарні мотиви Святогора і Самсона (с. 219—220), Самсон — Жолобчук — Довбуш (с. 221), мотив жіночої невірності (с. 222), міряння гробу (с. 222—3), „Святі гори“ (с. 223). С о л о м о н — билина про Василя Окульевича (с. 224), Соломон добивається царської смерті (с. 225), книжні повісти (с. 226), українські оповідання (с. 227), західні паралелі (с. 228). С о р о к к а л і к і в: прольог (с. 229), билина (с. 230), легендарні паралелі (с. 231). С в я т і з м і б о р ц і — культ Юрія.

Федора і Дмитра, патронів воляцтва, скотарства, молодіжи і т. пн. (с. 232—3), їх змієборство (с. 233), його дуалістичне, іранське коріння (с. 234). Федір Тирянин: апокриф. життя (с. 235), стих (с. 235—6), його зближення до билини про Добряню (с. 236), Георгій-Сгорій: життя (с. 236—7), „великий стих“ (с. 237), „устроєння землі Свято-Руської“ (с. 238), змієборство—„малий стих“ (с. 239), українські варіанти його (с. 240). Богатир'і Смерть (Аніка-воїн)—нахвальщик (с. 241), „Прѣніе Живота и Смерти“ (с. 242), його німецьке джерело (с. 242—3), українські усні паралелі (с. 243—4), українські книжні повісті (с. 245), книжні діяльогі (с. 246). Голубина книга—історія досліду (с. 247), вступ з записи Кирші (с. 248), питання-відповіді на Сіонській горі (с. 248—9), космогонія (с. 250), питання першинства (с. 251—2), Правда і Кривда (с. 253), сон про дерево (с. 253—4), інтерпретація (с. 254), „Книга св. Іоана“ (с. 255), Весіда трьох святих (с. 255—6), дуалістичні елементи (с. 256), Волот-Птоломей (с. 257), Глубина-книга—псалтиря (с. 257), боротьба Правди і Кривди (с. 257—8), сон про дерево (с. 258), Климентова легенда як документ київського походження Гол. Книги (с. 259).

**Михайлик—оборонець Київ і билинні паралелі сеї теми:**

Історія питання (с. 259—60), його цікавість (с. 260), перші записи (с. 262), толкування (с. 262—3), варіант Менчиця (с. 264), паралель Коновченка (с. 265), коротші тексти (с. 266), зрада київської громади (с. 267), есхатологічні закінчення (с. 268), пізніші відгомони легенди Золотих Воріт—Вдовиченко (с. 269), джерело—псевдо-Методій (с. 270). Великоруські варіанти—стара запис (с. 271), билинні записи—вихід Михайлового батька (с. 272—3), богатирство Михайлика (с. 273—4), заміна Ермаком (с. 275). Мотиви скомбіновані сучасними варіантами (с. 276), мотив Золотих Воріт (с. 277). Споріднені теми: Батий і Василь Пяниця (с. 278), Ілля і Калин-цар (с. 279), Сурога-Суровець (с. 280), Сухман (с. 281), Дем'ян Куденевич (с. 282). „Камське“ Побойще і кінець богатирів (с. 282—3), інтерпретація В. Мілера (с. 284), запис Мей (с. 284—5), богатирське поле на Льті (с. 286), провідний мотив (с. 287).

**Полудневий підклад билинної традиції:**

З перед-Володимирових часів—Олег-Вольга-Волхв (с. 287), заперечення В. Мілера (с. 288), наявність поетичної пам'яті X в. (с. 289), скуплення мотивів наоколо постаті Вольги-Волхва (с. 290—1), Олег і Ольга (с. 290), відгомони хозарські (с. 291—2), похід на Царгород (с. 292), походи на Схід (с. 293), теми перед-Олегові (с. 294), розщеплення образу Олега (с. 295), Олег—Ілля (с. 295—6), Всеслав (с. 296), новгородський Волхв (с. 297), притягнення мотивів чародійських (с. 298), елементи скандинавські і германські (с. 299), досліди Веселовського і новіших германістів (с. 300). Володимирова верства—історичні ймення (с. 301), образ Володимира (с. 302), полонення (с. 303), відгомони останніх десятиліть правління Володимира (с. 304), „детеріоризація“ типу (с. 305); Володимирові сватання (с. 305—6), дани (с. 306), коні (с. 306—7), хрещення—Почай-ріка (с. 307—8); боротьба з степом (с. 308—9), богатирська застава (с. 309), облога Київ (с. 309—10); Володимирів двір (с. 310). По-Володимирова доба: Всеслав (с. 310—1), конкуренція Київ і Чернигова (с. 311—2), Гліб Володівич і відгомони тмуторокансько-корсунські (с. 313), Мономах і його походи (с. 313—4), „половецька верства“ (с. 314), Боняк, Тугарин й ин. (с. 315—6),

Кончакові походи (с. 317). Інші відгомони XII в.: імп. Мануїл, Забава Путятична (с. 318). Відгомони XIII в. (с. 319) і пізніші (с. 320).

### Відгомони старого епосу в билинній традиції:

Загальне (с. 321). Богатирське уродження і різні знаки що його провіщають (с. 322), зачатте від змія (с. 323). Богатир виростає і збирається до виїзду (с. 323—4), добирає собі коня (с. 324), сідлавне коня (с. 325), проводи (с. 326), озброєння (с. 326—7), виїзд (с. 327), біг коня (с. 328), провіщання коня (с. 328—9), віщий ворон (с. 329), замовлення стріли (с. 329—30), поєдинок (с. 330), пізнання супротивника (с. 331). Пир Володимира (331—2), збирання данин—полюддя (с. 332—3), богатирська застава (с. 333—4). Погибель Києва—плач Богородиці, видіння турів (с. 335—6), наступ ворожої сили на Київ (с. 337), скаламучений Дніпро (с. 338). Скомбіновані мотиви героїчних, казкових (с. 339) і легендарних (с. 340).

Творчість на теми релігійно-моральні . . . . . 341—666.

### Християнізація народнього життя та її відбиття в творчості:

Синкретичний характер християнства (с. 341), процес його проникання в маси (с. 342), об'єднання з елементами народнього світогляду (с. 343), стадії християнізації народнього обряду (с. 344), обрядово-магічні акти (с. 344—5), введення христ. імен до магічних формул (с. 345—6). Христ. образи заступають старші: взірці з весільного обряду (с. 347), доля (с. 347—8), космічні сили (с. 348—9), щаслива стріча (с. 349). Величальні пісні (с. 350—1), небесні гості (с. 351—2), суперечка „трех товаришів“ (с. 353), конкуренція трубачів (с. 354—5), різдвяна—тайна вечеря (с. 356), Христос навіщає господарство (с. 357), його оранка (с. 358), навіщення пасіки (с. 359). Розвій нової фантастики (с. 360), персоніфікація свят: Спас, Головосік, Риза Богородиці (с. 361), Семен Зілот (с. 362), „цар града“, Паликіп (с. 363), „Покрова“ (с. 363—4), „Різдво“ (с. 364), „П'ятниця“ і „Понеділок“ (с. 364—5). Місце в історії літератури цієї легендарної творчості (с. 365), питання про інтернаціоналізм і самобутність (с. 366), літературні запозичення і їх побутова вартість (с. 366—7), дискусія Житецького і Сумцова (с. 368), анатомія і фізіологія інтернаціональних тем (с. 369), комбінування інтернаціональних тем з свійським поетичним запасом (с. 370).

### Космогонія:

Світове дерево і сотворення світу птахами—образи дерева в індоевропейській і месопотамській мітології (с. 372), птахи-творці світу (с. 373), одне дерево і два птахи як первісний образ (с. 374—5), „голубок на Дунаю“ (с. 375—6), птах-творець (с. 376), християнізовані образи: птахи-ангели (с. 377), Господь і Петро (с. 378), вислід аналізу (с. 379) Три брати-товариші—їх пізніша роля (с. 380) і первісне значіння як первотворців (с. 381), вони кермують змінами року (с. 381—2), місяць як елемент холодний (с. 382), заміна трьома святими трубачами (с. 383), три товариші—три користи (с. 384).

### Дуалістичне творення світу:

Світовий мотив сотворення з винесеного з моря намулу (с. 385—6), його дуалістичне оброблення (с. 386), богомилська гіпотеза (с. 386—7), наші відомості про богомилство (с. 388), „басні Єремії“ (с. 389), дуалістичні мотиви в укр. космогонії (с. 390). Бог і Сатанаїл—тексти (с. 391—2),

відбиття радикальнішого і поміркованішого дуалізму (с. 393), братання Бога і Сатанаїла (с. 393—4). Сотворення землі (с. 394), ініціатива Сатанаїла (с. 395), світове поширення мотиву пониряння (с. 396—7), північно-азійське чи океаніське походження? (с. 393), богомилські оповідання (с. 399), північно-азійські паралелі (с. 400—1), книжні записи — повість про Тіверійське море (с. 402, заміна Сатанаїла ап. Петром (с. 403), інші християнські зміни (с. 404). Сатана замишляє на Бога — хоче втопити (с. 405), божі мудрування (с. 406). Сотворення ангелів і чортів (с. 406—7), різні способи розмноження чортів (с. 407—8). Війна Сатанаїла з Богом (409—410). Діла Божі і Сатанаїлові, Бог з Сатанаїлом творять різні річи (с. 410—411), обдурювання Сатанаїла (с. 411), Сатанаїл садить хрестне дерево (с. 411—2), походження гір (с. 412), осету, вовка, нечистих птахів (с. 413), кози (с. 414), музичних інструментів (с. 415), огню і даму (с. 416), млина (с. 416—7).

#### Перші люде:

Сотворення людини з божого ества (с. 418), чоловіка виліплює Сатанаїл (с. 419), він опоганює його (с. 420), пес не достеріг (с. 420—1), рогове тіло (с. 421), походження народів (с. 422). Сотворення Еви з яви (с. 422), жінка з цвіту (с. 423), паралелі (с. 423—4), собачий хвіст — Адамов хвіст (с. 424—5). Боротьба з злим елементом, змиеборство: відбирання від Сатанаїла „небесної сили“ (с. 425—6), ризи (с. 427), корони (с. 428), заміна імен Сатанаїла і архангелів (с. 428), відбирання грому (с. 429—30), огню (с. 430), Сатана хоче замкнути Бога і попадає сам (с. 430—1), скріплювання сатанаїлових ланцюгів (с. 432), значіння різдвяних і великодніх обрядів для тримання Сатанаїла в неволі (с. 433—4). Чорти вириваються з Аду на землю (с. 434—5), Ілля і арх. Михаїл побивають їх (с. 435—6), вихор-диявол (с. 437), боротьба людей з диявольською силою (с. 436—7). Загальні уваги про укр. космогонію (с. 433), проба її поетичного оброблення зроблена Рудавським (с. 439).

#### Старозавітні легенди:

Презблання дерева (с. 440), біблійні оповідання і дуалістичні елементи (с. 440—1), заміна дерева в лозу (с. 442), асоціація райського дерева з хрестним (с. 443), Адамова голова і Голгофти (с. 443—4), кедрове дерево на будову Київської Софії (с. 444—5), будова церкви в величаннях (с. 445—6), три верхи, три хрести, три гроби (с. 447), асоціація з віднайденням хрестів цар. Єленом на Сіонській горі (с. 448). Первородний гріх і грішне потомство: заміна забороненого плоду вином і „блудом“ (с. 449) мотив договору або записи в старо-іран. і балкан. оповіданнях (с. 449—50), божі мудрування (с. 450), гріх і вигнання (с. 451—2), Адам записує Сатані потомство — дитина з зміями на голові (с. 452—3), її походження з „чужо-ложства“ (с. 454). Адамово господарство „на подолі“ (с. 455), плач Адама перед Раєм (с. 453). Велетні і потоп (с. 457), „жертва“ (с. 458), будова ковчега — винахід хмельного пиття (с. 459), експлікативні оповідання (с. 460). Патріярхи і судії: Ноеві сини, Йосиф, Мойсей (с. 461), Самсон (с. 461—2).

#### Соломонова легенда:

Давид і Соломон, Соломонова легенда — її поширення (с. 462), скомбінування з легендою про Олександра Вел. (с. 463), женоненави-

стницький характер (с. 464). Перекази про Давида — псалтиря (с. 466), Соломон і його мати (с. 466), Соломонові винаходи (с. 467), міряння моря і неба (с. 468), богування (с. 468—9). „Соломонові суди“ (с. 469), мудрування (с. 470—1), книжна повість про жіночу невірність (с. 471) і устна паралель з Київщини (с. 472). Соломон і демон (с. 472—3), Кияврас (с. 473), закарпатське оповідання (с. 473—4), Соломон на вигнанні (с. 474), запис Лоначевського з Білоцерківщини (с. 475—7), паралелі „гордого царя Йовініяна Gesta Romanorum (с. 474—5), варіант з іменем Давида (с. 478), паралелі Панчатантри (с. 479). Замкнення чортів Соломоном (с. 479—80). Роман з заморською королевою (с. 480) Як Соломон з пекла вимудрувався — книжна запис (с. 481) і устні оповідання (с. 481—2), „Соломонові годи“ (с. 483).

**Христологія** — завдання дослід (с. 483—4).

Христове родження і хрещення — об'єднання в народній поезії цих двох моментів між собою і з наданням імені (с. 481). Родження — три царі (с. 485); ангели возносять новорожденного Христа (с. 486); Христові ризи (с. 487). Надання імені (с. 488—9). Незвичайна свобода в комбінуванні мотивів (с. 490), сполучення мотивів легенди з піснями (с. 490—1) — величальними (с. 492), обрядовими (с. 493), можливе гранне на оригінальність (494). Мала помітність апокрифічних мотивів (с. 495); дещо з устних оповідань (с. 495—6).

Різдвяний свят-вечір і „Тайна вечеря“ — асоціація їх мотивів (с. 496—7), нагілка Ірода на Христа і його захоплення на муки (с. 498). Утеча до Єгипту і чудо з пшеницею (с. 496—7), казкові мотиви (с. 498—9), паралелі західні (с. 499—500). Древа поклоняються малому Ісусові (с. 501), мотив проклятих дерев (с. 501—2). Гостина у розбійників (с. 501). Пречиста ховає Христа; його знаходять або ні (с. 501—2), зрада проклятого дерева (с. 503), зрада місяця (с. 505), казкові мотиви ратування від погоні (с. 504—5), роздвоєння образу Богородиці і Пречистої Діви (с. 506), випрошування Христа на короля (с. 506—7). Пречиста шукає Христа — розпитування ангелів (с. 507—8), сонця, місяця і зір (с. 508), асоціація з св. Єленою (с. 509), Пречиста знаходить Христа в храмі — священником (с. 510), легенда про Христа — священника (с. 511). Асоціація з величальним мотивом: мати розвідує про сина-героя (с. 511—2); Христос знаходиться на різдвяній вечері (с. 512), Христос-ангелик утоплений на Йордані (с. 512).

Христові муки і смерть — хрестна путь, невольницькі мотиви (с. 513), Stabat Mater (с. 513—4), мотиви „Сну Богородиці“ (с. 514—5), експлікативні оповідання зв'язані з Христовою мукою (с. 515—6), прокляті дерева і Христова кров (с. 516—7), Христові цвяхи (с. 518) і зв'язані з ними оповідання про народи (с. 519). Містерія Христового тіла: кров-вино (с. 519—20); ріка (кряниця) з Христової крові, Христос купається (хреститься) в ній — християнська символіка комбінується з героїчним мотивом рік з крові (с. 520), притягаються мотиви зв'язані з водою (с. 521), побратимство Христа з Провом (с. 521), кров-сльози (с. 522—3), хрестне дерево і „три користи“ (с. 523). Воскресення і чуда його: слабкі відгомони євангельського оповідання (с. 524), вхід до Єрусалиму (с. 524—5), Христос у гробі (с. 524), чудо з півнем (с. 525—6), чудо з рибом (с. 526—7). Христос в аді — популярність теми в книжній словесності (с. 527), устні оповідання — запис керестурська (с. 528) і галицькі (с. 529).

### Апостоли і святці:

Апостольські обхе́ди (с. 530). Їх книжне джерело (с. 531), оранка Христа з апостолами (с. 532), чудесне поспівання збіжа (532—3), незрозумілі діла божі (с. 533—4), варіанти анти-попівські (с. 534) і женоненавистницькі (с. 534—5), легенда про колос (с. 535), казкові теми (с. 535—6), суперництво святих (с. 536). Ю да Іскаріотський і легенда про кровосушішку (с. 537), *Legenda Aurea* (с. 538), історія Григорія вел. (с. 539), варіанти покути—яблоня з углини (с. 540), покута Лота як джерело (с. 540), історія Андрія Критського і Марії Єгипетської (с. 541). Святий Миколай—популярність (с. 542), ветхий деньми (с. 543), охоронець на морі (с. 543), ручитель за довг (с. 544), Микола і Арій (с. 545), Арій і Юрій (с. 545—6), молебні (с. 546), упирі (с. 546). Против-обрядові мотиви—Миколай в пустині (с. 546—7). Микола местник за нешановання свят (с. 547—8), весняне свято Миколая (с. 548), мішання Миколая і Юрія (с. 548—9), Микола-Микула—кор. Гугон за плугом (с. 549). Святий Юрій—його функції (с. 550), суди над звірями (с. 551—2), зміеборство (с. 552), трембітання (с. 553). Ілля Пророк—бідність біблійної традиції (с. 554), календарні впливи (с. 555), змішання з Іллею-богатирем (с. 556), Ілля і Поведілок (с. 556), Ілля патрон урожаю (с. 557).

### Легенди привязані до України:

Море під Київом (с. 558). Дніпро і Десна (с. 559), суперечка за первородство (с. 560), перегони коня з орлом (с. 560—1). „Богатирі“—камні (с. 561). Кам'яні баби (с. 561—2). Ап. Андрій на Лисій горі (с. 562). Змієві нали—Сучич (с. 563). Змій Перун (с. 563—4). Перепят і Перепятиха (с. 565). Бовякове замчище (с. 565—6). Батий (с. 567). Колядка про будову св. Софії (с. 568—9). Київська Лавра (с. 570—1), київські печери до Єрусалима (с. 572—3). Виравський образ (с. 573—4).

### Святкування (геортольо́гія):

Розбіжності в церкві що до трактування обряду і святкування (с. 574—5), виступи проти „жидівського“ святкування в староруських часах (с. 575). Скарга сонця і скарга П'ятниці—„царинна пісня“ (с. 575—6), паралель з Староміщини (с. 576—7), первозір—„Павлове видіння“ (с. 577), сучасні оброблення (с. 578). Неділя і П'ятниця—„Лист небесний“ (с. 579), „Сон Богородиці“ (с. 580), віршові перерібки (с. 580—1), молитви (с. 581—2). Слова про 12 п'ятниць—їх редакції (с. 583—4), рахунок п'ятниць (с. 584—5), книжні легенди (с. 586), персоналікація днів тижня в усній творчості (с. 587). Культ П'ятниці: Параскева-П'ятниця, її шанування (с. 587—8), поява П'ятниці підчас холери 1831 р. (с. 588), оповідання з Лубенщини (с. 589), П'ятниця-Борта (с. 590), мотиви баби-яги (с. 590), теорії перед-християнського походження (с. 591). Святе Різдво—персоналікація (с. 592), голуб що паше поломінем (с. 592—3), Різдво-зозуля (с. 593).

### Есхатоло́гія:

Незвичайний психологічний вплив есхатологічних оповідань (легенда про навернення Володимира Вел.) (с. 593—4), їх синкретичний характер (с. 594), розбіжність ідей пробачення і непростимости (с. 594—5). Розставання душі з тілом (с. 595—6), мотив спору душі з тілом в світовій літературі (с. 596—7), мотив легкої й лютої смерті (с. 597). Рятун-

ванне душі з пекла (с. 598), мотив немилосердности (с. 598—9), варіанти прив'язані до Соломона і ап. Петра (с. 599); конопляне повісмо (с. 599). Пречиста просить за грішні душі (с. 599—600), непростимі гріхи (с. 600—1), „хожденіє Богородиці по муках“ (с. 601—2), ідея пробачання чи полекші всім як основна (с. 603), ідея непростимости як другорядна (с. 603—4); дівчина вимолює батька з пекла (с. 604). Кінець світу наближається: значіння різдвяних і великодніх обрядів для утримання світу (с. 605—6), пекельні і небесні вістники розвідуються про них — іранські паралелі (с. 605), основна ідея — констатованне, що обряд наховується (с. 606), затрачання сеї ідеї — правда зникла (с. 606—8), небесні вістники звідують про се (с. 608—9), найбільш виразні знаки наближення кінця світу — занепад родової морали (с. 610). Кінець світу — його вістники (с. 611), боротьба Антихриста з Іллею в зах.-укр. оповіданнях (с. 612), сх.-укр. оповідання про божі та антихристові обходи (с. 613); подільська вірша (с. 613—4); книжні джерела (с. 614—5); паралелі Геліанда (с. 615); велетенський віл (с. 616). Страшний суд (с. 616—7).

#### Моралістичні теми:

Богатий і убогий Лазар — відміни від євангельської притчі (с. 617—8), запись вид. Костомаровим (с. 618), збірний текст з інших записей (с. 619—25), західні паралелі (с. 626), спільні мотиви в східно-європ. легенді (с. 627), форма думи (с. 627—8), професійні старечі мотиви (с. 628). Грішна дівка „Самарянинка“ (с. 628—9), „пречиста вода“ (с. 629—30), вода-кров (с. 631), західні паралелі (с. 631—2). Зачинені діти — ідея неплодності (с. 632—3), родовий підклад (с. 633), західні паралелі (с. 634—5). Покута непростимого грішника — мотиви кровосумішки (с. 635—6), інші форми непростимого гріха (с. 636—7), грішник убиває попів-сповідників (с. 638—9), форми покути: проростання спаленої яблони (с. 635—6), чорні вівці біліють (с. 639), пробачення за убийство чорта (с. 636—7), за убийство пана (с. 637) або панського „сіпаки“ (с. 638—9), панщина скасувалась через се (с. 640—1), Кулішів варіант непростимого гріха (с. 641). Правда й Неправда — есхатологічний характер теми (с. 641), паралелі Голубиної книги (с. 641—2), колядкові мотиви панування Неправди (с. 642), псалма — головніші записи: з паперів Максимовича (с. 643), Куліша (с. 644), Вересая (с. 644—5), Танського (с. 645), Горленка (с. 645—6), текст Братиці (с. 646—7), запись Боржковського (с. 647), Гнатюка (с. 647—8); головніші мотиви (с. 648—9), „релігія матери“ (с. 649), упадочний характер нинішніх текстів (с. 650—1). „Сирітка“ (с. 651—3), західні паралелі (с. 651), мотив „сирота — ледащо“ (с. 654—5). Невдячні діти (вдова і три сини) (с. 655), мотив прокляття батьками (с. 655—6), пісенні варіанти (с. 656), дума (с. 656—9). Горі без роду — „Ой тим же я погибаю, що роду не маю“ (с. 660, дума про бурю на Чорному морі (с. 660—1), вітчим і мати (с. 661—2), бідування на чужині — поклику до брата (с. 663), жалі сестри (с. 663—4), відклик до роду (с. 665).

|                                                                    |        |
|--------------------------------------------------------------------|--------|
| Закінчення . . . . .                                               | 666.   |
| Показчики: автори і видавці (с. 667—71), теми і твори (с. 671—80). |        |
| Поправки . . . . .                                                 | 680.   |
| Зміст . . . . .                                                    | 681—9. |

