

и ч 410/2

НАУКОВИЙ ЗБІРНИК УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАЗІ

—
ТОМ II.

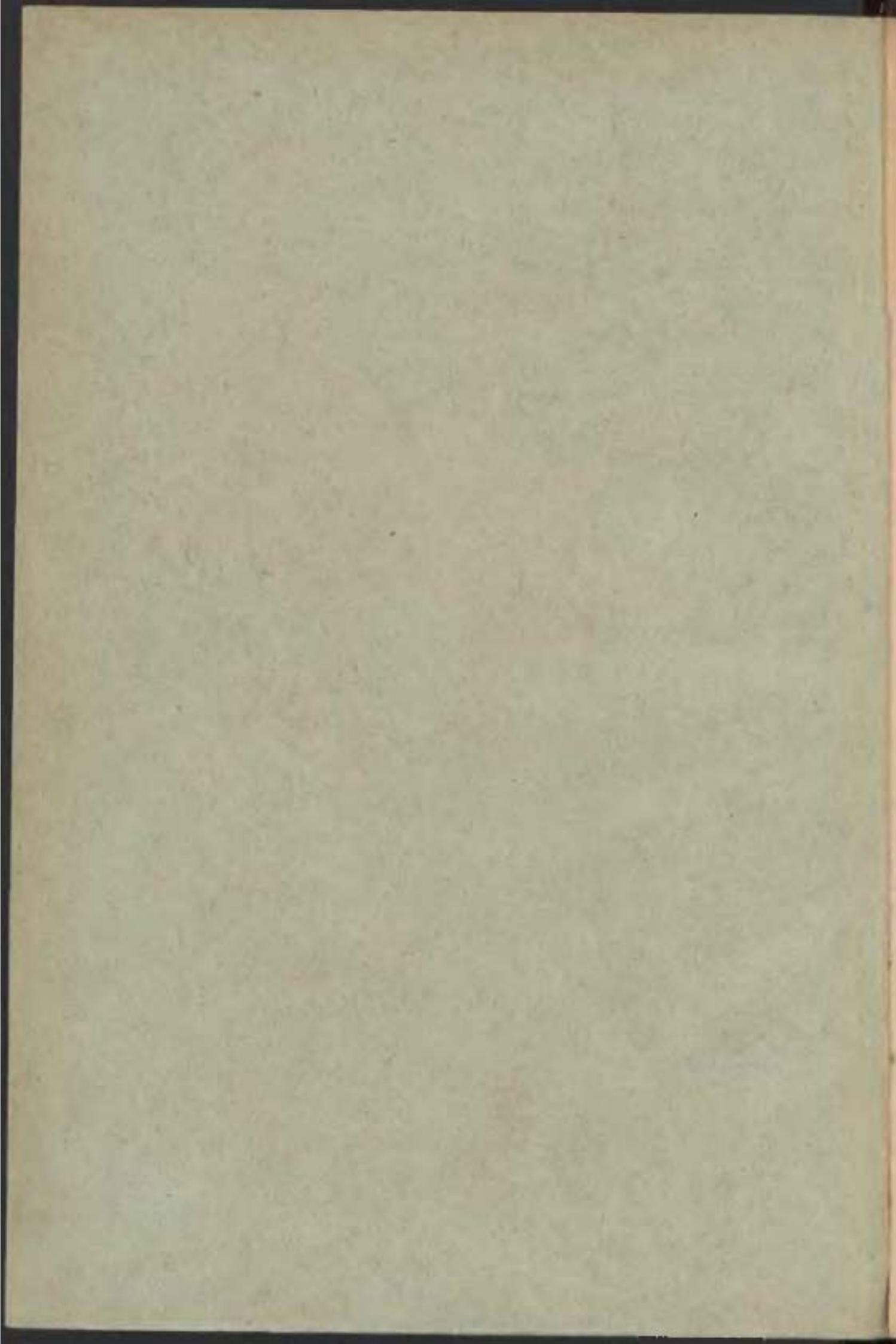


ПРАГА

НАКЛАДОМ УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАЗІ

ДРУКЛЯРНЯ „ПОЛІТИКА” В ПРАЗІ

1930



НАУКОВИЙ
ЗБІРНИК
УКРАЇНСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАЗІ

ТОМ II.

1931



ПРАГА

НАКЛАДОМ УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ПРАЗІ
ДРУКАРНЯ „ПОЛІТИКА” В ПРАЗІ

1930

U 4710/2



З М І С Т :

Ст.

Др. Інж. С. ФЕДОРІВ. Староруське віче	5
Др. К. ЧЕХОВИЧ. Філософія мови у Олександра Потебні	37
Інж. Н. НОВОВІРСЬКИЙ. Божа мати в українській народній уяві	57
Др. О. БАРАНІВ. Привілей жіночі на відстайі зеланового сенатуско- сультат	87



С. Федорів (Лантух) Др. прав, інж. економіст.

СТАРОРУСЬКЕ ВІЧЕ.¹

ВСТУП.

Віче є старовинно слов'янське слово, що походить від одного дієслова — віщати і означає взагалі народне зібрання, сходку, яка має про щось радитися; в ріжніх мовах це слово має ріжний вистлів, але зміст його залишається той же самий.

Віче розуміють двояко: або як народне зібрання, яке є формою найвищої влади, або віче взагалі — сходку явну чи таємну, в місцях публичних або приватних, в городах або пригородах. На українській мові XVI ст. „вічем“ називалася також сходка кількох сусідніх селянських громад, яка відбувалася звичайно на певному, раз на завше встановленому місці (т. зв. „коновище“, хоч копи могли відбуватись і на інших місцях) для переведення суда і слідства; це віче носить також назву „копи“.

Віче, як орган верховної волі народу, є спільним взагалі всьому людству; Його находимо у античних народів і у середньовічних галлів і у всіх слов'ян взагалі. Звичайно, що доля віча не була всюди однаковою, саме так і у слов'ян: у одних воно

¹⁾ Подана нами праця являється лише питанням я ширшої розвідки „Староруське віче“, яка в свою чергу є одним з розділів, давно задуманої ширшої праці про генетичний зв'язок Вічового устрія і Козацьких народоправств.

При дослідженні вічного устрою історично-правових інститутів старошинних вільно-козацьких Військ, ми раз у раз здіблюємося з цивілізованою аналогією козацького устрія з вічовим устрієм стародавньої Русі і вічової практики з практикою козацьких Рад і Крутів. Передусім ця тогожність виявляється при дослідженні вічоного життя старовинної Київської Русі-України і Північних народоправств — „вічових георгів“ Новгородської метрополії.

Завданням цілої праці і буде простежити як самі факти, так і причини, які сприяли розвитку вічової спадщини Старошинної Русі на теренах козацького Півдня. Цей же питання має подати картину вічової практики в давній старшині, від часів історичних до ліквідації псковського народоправства, брутального силою Москви на кінці першого десятиліття XVII століття.

зникло раніше, у других протягнулося аж до XVI століття, або зникаючи зовсім, або перетворюючися у віче порядку судового чи адміністративного.

Звичай вирішувати справи спільними силами існує, у слов'янських народів з прадавна, про це свідчать старовинні візантійські письменники; згодом цей звичай набуває характер права.

Віче являється інститутом цього звичаєвого права, а через це неможна встановити і часу його походження.¹ Він є старий як і саме людство. „Звичай виникає в суспільстві і витворюється людом певної місцевості на певному часі“,² стало його примінення надас звичасі правної форми і такою формою в староруському часі виступає віче як складова частина державного устрія.

Зародження його відноситься до тих часів коли людина ще не спостерігала процесу початкового виникнення держави і не відокремлювала своїх особистих інтересів, від інтересів державних. Такий момент мали перейти всі державні колективи і через це форма вічового устрія спостерігається у всіх народів; порівнююча історія дає безліч фактів це підтверджуючих.

Походження від одного спільног о корня являється суммою причин, завдяки яким у різних племен і народів спостерігаються тіж самі звичайові інституції. Через це в науці встановлюється думка про існування спільнослов'янського права. Владмирський-Буданов визнає початковий період історії руського права тотожним з правом загальнослов'янським, кажучи, що „на початку історії спільність мови, побуту і юридичних норм у всіх слов'ян відома і підкреслена першим літописцем — бе єдин язык словенеск, — причому слово „язик“ вживається в розумінні нації. Літопис опреділює відношення „руської нації“, до народності слов'янської так: „а словенск язык і руский — одін...; аще і поляне звахуся, но словенска реч бе...; язык словенський бс ім єдин.“³ Проф. Загоскін, який йшов по шляхах головного представника „порівнююче — історичної методи“, проф. Леонтьовича визнавав „спільно слов'янські початки, як спільне і первісне джерело, з котрого черпали свій зміст права окремих слов'янських народів, а таким чином і право слов'ян східних“; відповідно до цього він утворив окремий метод розробки староруського права „порівнююче — історичний“,⁴ порівнюючи старовинноруське право з правами інших слов'янських народів. Цей метод був би найбільш підходящим і для доцілення завдань нашої праці, з певними застереженнями що до окремих місцевих умов та впливів.

¹) Серг'євич. Віче и князь, с. 33. Рус. юрид. дрえв. т. II, СПБ, 1900.

²) Дьяконов. Очерк общ. и госуд. строя древ. Руси, с. 6. Прага, 1924.

³) Обзоръ истории рус. права, с. 3. СПБ, 1903.

⁴) Исторія права рус. народа, с. 439- 447, 1889.

I. ВІЧЕ НА РУСИ.

Погляди дослідників староруського права сходяться на тому, що віче уявляє із себе інститут „ізначальної“ давнини, висловлюючись виразом літописьця.

Новіші дослідження видатного чеського вченого Нідерле,¹ з певністю встановлюють, що слов'яне були відомі, як автохтонне населення ще за часів Христових і сиділи на своїй території з прадавна. Ніхто з класичних письменників не означає їх за прикодьків, але в II—VI ст. по Христі, каже, що слов'яне був народ величезний і численний. Саме так говориться і про Антів, в яких наука без сумніву вбачає слов'ян східних, тих за котрими пізніше встановилася назва україно-руських. Відтак Нідерле зазначає автохтонною слов'янською територією Правобережну Україну, з Чернігівщиною, аж по Вислу та Карпати, обмежену з півночі кордоном від Могиліва до Случа і по Нареву, а на півдні від Тясмину, через середні течії Буга, Дністра і Серета.² З цієї території відбувалося розселення слов'янських племен на терени Сходу Європи, а разом з тим і перенесення спільнослов'янських правних інститутів. Відоме оповідання Прокопія каже, що Слов'яне і Анти не є під зверхністю одної людини, але живуть демократично, через що всі справи приемні і злі вирішують спільно. Теж саме підтверджує Маврикій в своїй Стратегії, кажучи, що в народів слов'янських і антських одни й тіж прави, далі він сповідає про звичай Антів, які ми находимо пізніше, що і в XVII ст. у південного козацтва.

Анти живуть окремими племенами, що мають поміж собою обонільні зносини і вирішують на спільному Антському вічу таку важливу справу, як політично-всеній маневр з Хільвидем, проти греків. В цей час Анти вже опанували побережжя Азовського моря.

Антське життя і їх поступованні в справах політичних і військових, дає нам підстави вбачати належність в них зasad народоправства. В VI в. по Христі Анти начебто зникають з поверхня Півдня Європи, а натомісъ тамож випливають східно-слов'янські племена, які в проявах свого вічового життя і уявляють властивий предмет нашого дослідження.

„Вічове начало було рідним всім слов'янам руським“, каже Костомаров. Повсюди як корінна інституція народів, появляється віче, народне зібрання. Самий вираз віче є спільний всім слов'янам руським, як в Київі і на Волині, так і в Ростові і Новгороді. В результаті ми маємо і пряме оповідання літописьця

¹⁾ L. Niederle, Slovanské starožitnosti. Díl I., sv. I. Praha.

²⁾ Ibid. 121, 208. Дивись мапу.

про те, що: „Новгородці бо ізначала і Смоляне, і Кияне і Польочане і вся владі, якоже на думу на віча сходяться, на чому старійші здумають на тому і пригороди стануть”.¹ В староруських літописах слово „віче” має потрійні значення: народного зібрання взагалі, від так сходки таємничої і віча владство — як органу політичної влади народу. Само собою розуміється, що віче і його форми перейшли цілий ряд фаз і лише останнє значення віча як елемента верховної влади на Русі являється основним пігнанням історії староруського права.

Проф. Серйович в своїй видатній праці „Віче і князь“ зібрав найповніший фактичний матеріал, що до характеристики віча і наводить, від XII ст. протягом кількох найближчих століть, більш півста свідоцтв про вічове життя старовинних волостей і городів всієї тодішньої Русі.

Звичайно, що літопис не завіше говорить про безпосередню форму віча, а більшінсти це лише вказівки на вічову діяльність, які є безсумнівними з огляду на їх характер громадського життя — „послаша, позваша, сдумаша“. Взагалі до половини XII ст. факти про які оповідає літописець мають уривчатий характер і досить легендарний, в більшості лише з натяками на сліди вічового життя. Вже в перший легенді про призвання варягів вічова стихія виразно виявляється:

„Ізгаша Варягі за море і не даша їм дані, і почаша самі в себе володеті... Реша самі в себе: поїщем в собі князя, іже бе володел намі і суділ по праву. І доша за море к Варягом.. тако і сі Реша Руси Чудь, Словені і Кріві і Вся...“, далі наслідує відома формула: „земля наша велика і обільна..“ Отже це оповідання вихідним пунктом всієї східно-слов'янської історії ставить вічову сходку, бо такий визначний політичний акт інак і не можна було провести, як на всенародному зібранні. Не є важливим, чи мало в дійсності це закликання місце, важлива лише тенденція літописця з'єднати це з вічовим порядком. І в дальнійшому, після завоювання Києва Олегом, хоч літописець з перших же сторінок і оповідає про князівську владу у більшості східнослов'янських племен, але перші документи староруської історії — договірні грамоти Олега і Ігоря з греками, вказують, що ці князі не виступають, як самовладці, а звуться лише „великими“ над тими, що сидять у їх „лід рукою“. Та і самі договори складаються в імені всіх: „похотінем наших князь... і от всіх іже под рукою его сущих Русі“ (у Олега), або „і от всех людей Русской землі“ (у Ігоря). Тут князі виступають лише репрезентантами племен, за якими залишається зверхнє право, саме так як потім великі князі київські об'єднують самостійні уділи.

¹ Собр. сочин. Ки. I СПБ 1903. Мысли о фед. нач. древ. Руси ст. 15.

Найранійші вказівки до вічової діяльності відносяться до Деревлян і Полян-Білгородців, в IX—Х в., „задумавше же поляне і одаша ім (хозарам) от дима меч” (Іпат 9), саме так і Радиміч „вдаша Ольгові по целягу с рала”. Найяскравіше ж виступає цей момент в оповіданні про смерть Ігоря і про помсту Ольги Деревлянам. В цій легенді діс увесь народ, самі Деревляніс — вони збираються на сходку, посуджують поведінку Ігоря, вирішують його вбити, одружити на удові свого князя Мала і зробити з малого Святослава що вони самі захочуть. Тут вічова діяльність в найповнійшому виді — політичним органом стає не князь Мал, а віче — вся Деревська земля, від імені якої а не від Малового щут’ посли до Ольги.

Вічовий устрій старовинної Русі не міг бути тим самим на цілому протязі свого існування, він мусів мінятися з бігом часу відповідно до обставин історичного тисячелітнього життя, в староруських умовах — починаючи з свідоцтв Прокопія у VI в. аж до початку XVI-го. Владимицький-Буданов поділяє прояви вічового життя на три епохи: доісторичну, коли народне зібраннє є лише племенною сходкою і не має тісно юридичного змісту, історичну — IX—Х віки, коли віче є в переходовому стані від зібрання племенного до городського, з представниками всієї землі і третто, XI—XIII в. епоху повного відокремлення цієї форми влади в самостійну владу старих городів.¹ По виродженні вічового устрія і занепаді його, вічові відгуки помічаються далеко пізнійше, аж до наших днів в господарських і поліційних справах громади дорадянського часу. Натомісъ сфера політичної діяльності віча терпіла, відповідно до часу і обставин, ріжноманітні зміни, аж до повної атрофії віча але потім, коли підходили відповідні умови віче виринало знову і через кілька століть.² В ріжких землях, ріжких князівствах політичне життя пробігало неоднаково, а тому і доля віча не могла бути тією самою ж.

Найбільший розвиток віча і вічового життя помічається в двох державних системах: Київській і Новгородсько-Псковській. В першій воно має осередком Київ, в другій — „вічові городи“. Для нас з огляду на ціль дослідження генетичного звязку козацьких народоправств з вічовим староруським устрієм є одинаково важливими всі прояви вічової діяльності на повному обшарі території заселеної скідо-слов'янськими племенами, бо, як слушно зауважує проф. Лашенко: „в решті решт, якоїсь помітно виразової ріжкиці поміж самого природного новгородських віч і вічами старовинно українськими непомічається.“³ Вже і Костомаров відзначав цей момент генетичного

¹) Тамо ж ст. 53.

²) Копалевский. Из истории госуд. власти в России. с. 13 Москва 1925.

³) Лекції по іст. укр. права ст. 86 Прага 1923.

звязку: козацтво в своїй істоті виникло в XII—XIII столітті..., Новгород завше був рідний брат півдня... південна Русь облеклася в форму козацтва. Козацтво в XVI і XVII в. є удейність в XII і XIII в. значно більш схожі поміж собою, ніж можна це предполагати.¹

Проводючи аналогію з історією Новгорода на півночі і козацької України на Півдні, тому що в обох демократичний принцип народного рівенства служить підкладкою іх життя, Костомаров вказує це і в житті нашадків Вільного Козацтва: „Достойно уваги як народ довго і всюди заховує завітні звички і властивості своїх прарабатьків: в Чорноморії, на Запорожському новоселлі, по зруйнуванні Січі, відбувалося теж, що колись на Україні“.² Були часи коли, після занепаду Київського державного життя, сам великий князь, вважав спадкоємцем центру Руси-Київа Новгород, а не Москву і навіть не Володимир на Кіязьмі, як це далеко пізніше усталілося в історичному світогляді московсько-російському.³

Отже носісм староруських традицій і тим хранилищем, де вони найдовше і найкраще зберігалися, була та Русь, що сиділа на великому водяному шляху „з Варяг в Греки“ — північна новгородська і південна київська. Від них, по великіх водяних шляхах Півдня, ростікалося народоправство по широких степових теренах і начебто просякало степову землю, на якій сиділи і по якій вешталися вільнокозацькі предки. Менш ніж через століття по занепаді Північної самостійності, користуючи з вічової спадщини Руси литовсько-української, на широких козацьких степах зростає і роскоїтає буйним квітом, серед вільних нашадків староруського люду вічова спадщина в народоправствах, відомих під цей час, під новою назвою — козачих.

ІІ. УСТРІЙ ВІЧА.

Оскілько віче уявляло із себе форму безпосередньої участі народу в громадських справах, остилько і склад віча мусів опреділюватися тією силою, яка творила своє державне життя і мала безпосередню зацікавленість в утворенні таких умов, які б забезпечували певний лад і можливість спокійного істнування. То були часи, коли все свободне населення держави жило загально-земськими інтересами, не знало станових ріжниць, тоді віче було формою колективного життя, колективного керування і рішення справ. Держава це була — весь люд, а весь люд, від князя до останнього смерда — державою. Від так

¹) Полн. собр. соч. кн. I ст. 42—44. Две русск. народности. СПБ. 1903.

²) Тамо ж кн. III, 42—43. СПБ 1903.

³) Покровський. Русская история I, 144.

і склад вічових зібрань найчастіше означається літописцем, як „вся Галицька земля”, „всі Переяславці”, „люді в Київі”, „всі люди”, „люди”, або новгородці, володимирці, кияні — взагалі всі без розділу їх соціального стану, лише по означеній принадлежності до певної території.

Часто на вічі бував і князь, його бояре і ріжні урядовці, князівські і земські, бояре і купці, духовенство чорне і біле, в Київі митрополіт, а в Новгороді владика-архієпископ і звичайні громадянине, не лише „лучші люді”, але і „менші” — чорні, смерди, навіть „худіє мужики”. Таким чином присутність на вічі могла бути всезагальна. „Кіяном же всім сошедшимся от мала до велика” (Лавр. 1147), „ростовці, і суздалыці, і переяславці, і вся дружина, от мала і до велика” (1175 р.).

Поруч з цим виникає питання про участь у вічі старшого городу населення пригородів і навіаки — у вічах пригородних мешканців городів. Літопис на це відповідає позитивно. Оскільки пригород був складовою частиною волости-держави, остілки не могла бути обмеженою участю всіх повноправних громадян в державному житті. Звичайно, що участь у вічі не була обов'язком, а лише правом, яке кожний громадянин міг використовувати добровільно. Присутність на вічі обумовлювалася фактичною можливістю, бо при здійсненні безпосереднього народоправства не весь же люд і міг прибути на раду, волость була розсяяла і таким чином прибували лише ті, котрі могли і хотіли, або хто був висланий представником „лучші люді”, або хто випадково, під час скликання віча, находився в цьому місці. Літопис не раз подає свідчення, що пригороди заликалися городами і навпаки: „бысть встань великая в людех, и придоша пльсковці и ладожане Новугороду и выгониша князя Всеволода из города” (1132); збираються по спільніх справах білгородці і васильєвці в 1146 р., дрючане і полочане (1159), новгородці, новоторжці і т. д. і т. п.

„Ідея всенародної участі у вічі” зберігається, як каже Вл.-Буданов на проміжі всього часу вічового життя.¹ Віче складається з усіх громадян, але в тогочасній громаді були люди, які не користувалися повноправністю, це могли бути люди тимчасово обмежені у правах в наслідок матеріальної залежності, як от закупи і холопи, або люди зовсім невільні — раби. Прямих вказівок на їх право участі в вічі нема, але виходючи з їх правового положення з огляду на тогочасне звичайове право, найноважіший дослідники староруського права приходять до однолушніх висновків, що в вічі могли приймати участь лише люди вільні, громадяні повноправні.² Відповідно

¹) Тамож стор. 55.

²) Влад.-Буд., 56. Стрєвеvич, тамож ст. 54.

не приймають у вічі участь при винесенні рішень жінки і неповнолітні. Літопис властиво про це мовчить, але з того, що на вічі приймаються рішення і за дітей вчені, вважаючи на правис положення жінок і дітей в староруському праві, приходять до погляду, що вони не могли виявляти на вічі самостійної діяльності, бо були залежні¹ в родинному відношенні. Кияне, зібравшися на віче р. 1147-го, всі від мала і до велика, кажуть, що вони йдуть на Ольговичів „і з дітьми“, підтверджуючи попередню також свою обіцянку, так само кажуть і дрючані князеві Всенолодові (Іпат. 1159) і куряне князеві Мстиславові (Іп. 1147). Виходючи з цієї практики, Вл.-Буданов говорить, що діти зовсім не приймають участь у вічі, а Соловьев, рахуючи вираз „і з дітьми“ фігулярним,² каже що на вічі батьки вирішували взагалі за всіх синів старши брати за молодших, а дядьки за небожів, коли вони всі бували головами родин; чатомісь Покровський, аналізуючи київське віче 1146-го року, повстас проти цих поглядів, кажучи, що право виносити рішення належало всім учасникам віча здібним носити зброю;³ тим більше, що на вічі року 1147 князь Ізяслав закликав до зброї через своїх послів всіх „от мала і до велика“. Скорійш всього треба прийти до висновку, що рішення приймалися лише батьками родин за неповнолітніх дітей, або головами домів—домохозяїнами, як малими—людьми „меньшими“, так і „лучшими“—великими.

Вічові зібрания пригородів могли відбуватися цілком самостійно без участі громадян старшого городу, в такому випадку постанови пригороднього віча мали лише місцевий характер, але і при участі горожан на вічі пригороду воно не завше мало волоський характер, хіба тоді коли скликалося з ініціативи старшого городу. Бували випадки, коли пригороди виносили рішення політичного змісту навіть в розріз з бажанням старшого городу і цьому останньому приходилося підлягати постанові пригорода, або приєднуватися до цієї. Все залежало від фактичної сили „порядок пригороднього віча і предмет його діяльности нічим не відріжняються від порядків і предметів відомства віча головного городу—пригород мав не менше прав, ніж члени любої вічової партії“, каже Сергієвич.⁴

Крім віч городових і пригородних староруське життя знає ще і віча військові, які відбуваються на походах. Таку звістку подає літопис про віче смолян на поході проти половців за Київом у Трипілля, в 1185 р. Також віче відбувають новгородці під Смоленськом при поході до Київу на Володимира Черного

¹) Ліваков ст. 94,

²) Истор. России с др. ир. III, 694.

³) Тамож. 74—75.

⁴) Тамож. 107, 108—117.

Науковий Збірник Українського Університету в Празі
т. I. вийшов у 1923 р. Після того Університет мав мож-
ливість видати ще два томи наукових праць своїх
членів, що вийшли як Ювілейні Збірники на пошану
п. Президенту Т. Г. МАСАРИКОВІ. Нинішній Збірник
виходить, як том другий Наукового Збірника і скла-
дається виключно та праць стипендистів Українського
Університету, що готуються до професорської діяль-
ності.

Прага, 7. XI. 1929.

(Новг. I, 1214). „Вої“ на поході приймають рішення не продовжувати походу і навіть що-до самих бойових операцій: при поході Ярослава на Святополка Окаїнного новгородці, підбуренні глузканнем кінн з „плотників“, кажуть князеві — заутра переезміся на не..., і князь це робить; в 1093 р. при поході на половців князі не захотіли миритися з ними і примусили князів битися з ворогами проти волі князівської (Лавр), в другому випадку навпаки — князі не захотіли битися і покинули князя самітнього (1150).

Віча відбуваються не лише при поході суходолом, а і при морському, як це було при поході князя Володимира на Греків, коли хвилі порозмітали кораблі і київське ополчення відмовилось йти далі вирішивши повернутися до дому; тисяцький пішов з ними, залишивши князя і дружину.

В такому походному вічі приймають участь всі учасники воєнної експедиції — як горожане, так і пригорожане; при поході на Чудь новгородці і псковичи збираються на думу для приняття і переговорів з чудськими послами (Новг. I, 1217).

Літопис подає ще свідоцтво про вічову діяльність „всіся“ людності по за межами города, при зустрічі ворогів з покорою на кордонах своєї Землі — Полочане (Воск. 1186).

Істота віча опреділює і порядок його скликання; перед усім воно належить самому народові і органам, ним поставленим. Віче може скликати і скликає князь, або по дорученню князя його послі, а відтак сам народ в цілому і навіть окремі особи. Нема взагалі будь-яких встановлених правил що-до порядку скликання віча, це є безсумнівне нормальнє і нічим не обмежене право народа, який не є обов'язаний приходити на віче навіть і тоді, коли його скликає сам князь (Новг. I, 1224). Новгородська практика знає скликання віча одноразово в двох кінцях, причому частина города залишається нейтральною і не їде ні на одні з цих віч (Новг. 1218, 1342). В Новгороді скликає віче і натовп „голитьба“, і одна людина, і двоє у ріжних кінцях, і група — „худие мужики вечніки“, „смерди, душогубці, шильники, мужики, без імені, що розума не мають, вміють тільки кричати та ревіти, як безсловісна худоба“, як ремствує московський оповідач про бурхливі події під час боротьби Новгороду за свою самостійність.¹

Для того, щоб скликати віче, мало було однієї ришучості, треба було ще обґрунтувати поважно необхідність турбувати цілу громаду і треба було, щоб народ мав бажання радитися про ту, чи іншу справу. Нарід не міг допускати, щоби його турбували кожний, хто хотів, в справах маловажливих, або з мотивів демагогичних і жорстоко карав таких „корімольників“, які зловживали правом звернення до всієї громади.

¹⁾ Покровський, тамож, 165.

Не було також жадних правил що-до терміну скликання віча, чи до якоїсь періодичності, подібно тому, як це було у словян прибалтійських. Самий спосіб скликання був ріжнородний. В практиці городів північних нормально віче скликалося дзвоном у дзвіні, там був, навіть, окремий вічовий дзвін, який став символом всього їх народоправного устрія. Скликали віче і грою в сурми, а в південних городах найчастіше через окремих „глашатаїв“ — бірючів, на півночі — подвойскіх. Святополк в Київі р. 1097 „созва бояр і Кіяне“, а князь Володимір в році 1147 наказав „вабити“ киян на віче; в той час як звичайних киян приваблювали, він сам сів на коня і поїхав осібно запрошувати митрополіта. Закликанне дзвоном звичайно робилося на те місце, де дзвонилося, тоді як інші способи могли примінюватися для скликання в місця і не тих, де звичайно віче відбувалося. Взагалі спосіб скликання не грав жадної ролі що до дійсності і правоплатності вічових постанов, важливо було, щоб громадяне всі в той чи інший спосіб були повідомлені про скликання віча.

Вічова сходка не мусила відбуватися на якомусь певному місці, це залежало від ріжних умов, а перед усім від звiku, коли віче раз у раз збиралося на певному майдані, то це місце ставало більш-менш постійним місцем зібрань. Звичайно, що тут найбільшу роль відогравала фактична можливість вмістити все громадянство на такому місці; старовинні города не мали великих, широких площ в обнесених валами і мурами просторах, на яких-би могло збиратися постійно віче.

Найбільш відновідали цієї цілі площи торгів-базарів, або церковні, або урядові біля княжого двору — той самий форум часів класичних. Навіть і торжища відбувалися по за мурами городу, старовинне свідчення каже, що „перший звичай всієї людності є — пред врати граду творити веща і сули“.¹ В Київі віче збиралося або на Ярославську діврі, або у св. Софії, але літопис каже і про віча на торжищі на Подолі, під Угорським селом і у Турової божниці. Лянскоронській² приміщусь ці два останні пункти в теперішньому Київі, по дорозі з Подолу — властиво старовинному Київі, до княжого двору на горі. Турову божницю він вказує як центр народних святынь з часів ще поганських, в укріпленному „дітинці“-цитаделі. Він доводить, що Вишгород київський находився поруч ціх місць; його висновки, наколи б вони були неподільними, добре-б з'ясовували автономість окремих частин старовинного Київа, а від так і множство віч в ріжних місцих в одній і тісіж справі в році 1146-му. Звичайним місцем збору віча в Новгороді був

¹⁾ Влад.-Буд. 60.

²⁾ Кіевс. Вишгород.

також Ярославлів двір і площа у св. Софії, в Пскові ж збиралися на торжищі, і у Довмонтового муру, під „дігнішем“. В цих місцях віча збиралися майже стало, хоч бували випадки скликання і в інших місцях городу і навіть по за городом. В 1015 р. Ярослав скликав віче „на полі“, так само, при великому віздрі до городу Володоміра ростовців, суздалів і переяславців, всі вони відвували віче поза городом.

Крім віч явних, в історії новгородського життя, літописець зазначає ще і віча таємничі: „начаша новгородці віча діяти, в тайні, по дворах, на князя свого на Святослава на Ростиславича...“, „діють людьє віче ночь, а хотят (т)я яти“ каже дружина князеві (Іпат. 1169, Новг. I).

В звязку з цим де-які дослідники ділять віча на законні і незаконні, відносячи до перших ті, які скликаються нормальним порядком на нормальному місці, з волі князівської, але це не підтвержується ні фактичним відношенем до „ненормальних“ віч з боку адміністраційних чинників, ні самим змістом вічового життя старовинної Русі. Кожне зібрання нічового порядку є законним, коли воно вирішує справи громадські і має тенденцію до визнання цього рішення всім людом.

Адміністрації тут приходиться рахуватися з фактичною силою народу і так робить князь Святослав в Новгороді — залишає город провідавши про новгородські настрії на таємничих ночных вічах. Звичайно, що погляди на віче, в ріжких країнах могли бути ріжкі: в очах Москви взагалі кожне зібрання на віче почало мати ознаку „коромольности“, народного бунтівництва, до новгородців москвини примінюють її цілком — „вічники“, „коромольники“, також ознаку вживають і до громадян Москви з приводу останнього їх віча в справі оборони від татар.

Що-до процесу самого вічування то знов таки не мається будь-яких загальних норм, лише в Новгороді та Пскові усталився більш-менш якийсь порядок. Звичайно за зразок дослідники беруть київське віче року 1147, як найбільш доказане.

Люд збирався на те місце, куди віче скликалося, чи він ставав там у якомусь порядку чи ні-не відомо, але Сергієвич¹ подає думку, що такий порядок існував — посередині, блище до князя і (митрополіта) духовенства ставали „лучші люди“, бояре, старці, бо їм як людям заможним та досвідченим належало перше місце на вселіяких сходках. Дійсно важко собі уявити щоб при усталеному вічовому житті головний орган державного управління мав вигляд якогось анархичного розброду, принаймі далеко пізнійше, в органах козацької самоуправи, навіть наших днів, такий порядок існував, не кажучи про старовинну Раду, ми бачимо це і на сходах станишної громади,

¹) Тамож. 61.

де особам, що користуються осібною повагою, як от духовенству, старшинам, людям старшого віку і добрим господарям завше давалося місце поруч станишного отамана і членів станишної управи.

Нема також і вказівок на перевірку права участі в рішеннях тих, хто був присутнім на вічі. Всеж таки можна думати, що з огляду на певний порядок розміщення громадян, при належності місцевої самоуправи в межах городу і не такий вже численності населення городів, такий контроль був. Це пілком слушно зазначає проф. Лашченко в своїх лекціях: „в кожному конкретному випадку перед распорядком віча проводилася фактична перевірка тих, хто явився на віче.¹ Інакше не могло і бути, весь люд городу складав тисячу, тисячу поділялася на сотні, а сотні мали свою самоуправу і свій лад, накінець в Новгороді і Пскові існував розподіл по кінцях і вулицях зі своєю „кончанською“ самоуправою і ці кінці на вічах часто-густо твердо держалися своїх попередніх ухвал і постанов. Важко припустити щоб при такому внутрішньому порядку в городі віче було звичайним натовпом, куди б могли втертися чужі люди, агітатори і провокатори які-б могли так чи інакше впливати на настрій зібрання і на приняття ним рішень.“

Треба покладати що люд який збирався на віче, в процесі обговорювання питань стояв, як це було в практиці козацьких Рад і Кругів. Літопис в переважаючій більшості каже, що люде „стали“ на вічі, „встанша“, де ж які дослідники посилаючися на віче в Київі року 1147 кажуть що на вічі і сиділи, навіть що для цього були спеціально пороблені лави, посилаються також і на пізніші українські копи-віча де люд бував також сидів на землі при довгих пересудах. Але і про згадане віче літопис каже ріжно, в одному випадку що люде „сідоша“, а в другому говориться „вставшим“. Скорійш всього, що люд і перед початком віча і сидіти, але в процесі самого вічування з огляду на урочисливість зібрання він стояв; як виключення на вічі у Турової божниці в Київі року 1147 учасники віча, може і не всі а деякі, сиділи навіть на конях, в походному вічі могло бути щось подібного, як наприклад, радилася кубанська Рада в поході року 1918.

Кількість люду — кворум для вічування не був встановлений, він лише мусив бути остатільки численним, щоб надати авторитет рішенням віча; авторитет самого люду був найголовнішим, хоч безперечно у вічах, що скликалися урядовими чинниками, які мали до свого распорядження адміністраційний аппарат, матеріальні засоби і озброєнну силу-дружину, авторитет староруської адміністрації мав не мале значіння.

Перше слово звичайно належало тому, хто скликав віче

¹⁾ Стор. 87.

ї виступав на цьому з якогось пропозицієй. В Новгороді пропозиція і дерогація законів належала посадникові, котрий узвичайному порядку і головував на вічі, там роля посадника, як і взагалі в „кітових городах“ була ролею народного трибуна часів класичних.¹⁾ Натомісъ Сергіевич каже, що нема жадних вказівок на істнування голів на вічах, а першим промовляв той, хто скликав віче.²⁾ Звичайно при цьому посилаються на київське віче 1147 року, яке з доручення князя Ізяслава скликав князь Володимир, який перший і звертався з промовою, подібних примірів є досить.

Порядок вічування був звичайно словесний і без певної форми. У відповідь на пропозицію промовця виступав взагалі нарід, але досить часто літопис вказує на значну роль у вічах „лучших людей“—бояр, старійшин, иноді владик, які найждавійше засягували до дебатів. Звичайно що право голосу належало в однаковій стелені всім громадянам, але що люди вже по своєму видатному положенню у громаді, мали керуючу ролю у вічах, перебіг яких не виходив за рамки спокійного вічування; решта ж народу слухала і в певних місцях висловлювала свою згоду чи незгоду. В перебігу бурхливих вічувань і при скликанні віч проти правлячих верств, звичайно такого порядку не було і тут на вічі не лише піднимався галас, але і закривали промовців, навіть і князя — на володимирському вічі 1097 р. „клікнуша люді на Давида“. При дуже великій незгоді віча розуміється бували і дуже шумливими: в Новгороді під час боротьби литовської партії Борецьких з московофильського „худіє мужики вечники“ криком і лайками і давоном перешкоджали промовцям московофілам, саме так, мабуть, було на вічі у Володимири коли там „бистъ мятеј велик“ (Лавр. 1177), але тим не менше віче в решті всеї таки мало приходити до якогось одностайного рішення, хоч би самий процес вічування тривав і досить довго. В Новгороді віча продовжувалися тиждень і два, у випадках великої незгоди (Новгород I, 1218).

Однодушість — єдногласіє, звичайно мало бути необхідною передумовою, коли бажали прийти до якихсь рішень, проти яких би не сміло бути заперечень; вони були необхідними для дійсності постанов і певності рішень. Звичайно що така однодушість мала бути ще підпуртою і фактичною силою, коли залишалася значна меншість, яка не згожувалася з рішенням більшості. Тоді голосів не збирали і не голосували, більшість мала бути очевидною, а меншість принаймі мусила виявити згоду мовчанкою. В новгородській практиці відомі і бійки на вічах і виступи обброєнною силою „в бронях аки на

¹⁾ Вл.-Будан, тамож, 59.

²⁾ Тамож, 60.

ратъ" (Новг. I, 1218/1384) і всеж таки люди мусили прийти „в одиначество“. З цього видно, що перемогала не сила а догода. В літописах одноголосість рішення опреділюється описовими виразами: единодушно, все, с одного, единими усти, всі Кіяне, всім Псковом і т. д. Звичайно що і при однодушності рішень завше могли бути особи, які не побажали би коритися постанові; для таких людей мусив бути якийсь примус, або загроза Його, про це каже і літопис: кияне — „паки ли хто не пойдетъ... ми сами побьеми“ (Іпат. 1151), або новгородці — „аще кто не пойдетъ с нами, сами потнем его“ (Лавр. 1016), при такій рішучості розуміється перемогала більшість.

Але і одноголосні рішення не завше були непохітними; під ріжними впливами вони могли і перерішуватися: в 997 віче в Білгороді винесло постанову про здачу города печенігам, але потім на пропозицію старця, що навіть і не був на вічі, це рішення було інвертовано і печенігів обдурили. Випадків перерішень на більшому протязі часу, літопис зазначає багато, головно тоді коли це торкалося запрошення князів, які за якийсь час починали неподобатися люду і їх вигоняли. Всагалі все залежало в ід волі народа і Його настрій, скорше настрій більшості, а більшість могла і мінятися.

Велику участь і великий вплив на вічових зібраниях мали ріжні партії і угруповання, без яких волостне життя старовинної Русі не обходилося; тоді не було розуміння партій наших часів, але зміст змагань певної группи і її тактика, цілком можуть бути охарактеризованними як партійні. В більшості то були угруповання, які скупчувалися навколо князівських претендентів на певний стіл, з побужденнь головно особистого характеру. Перемога певної группи „приятелів“ претендента приводила до обсадження ними ріжних посад, з яких, крім чести, витікали ще і матеріальні блага. Випадків такої зза князівської боротьби літопис наводить значну кількість і іноді вона була такою впертою, що приятелі, наколи їм не вдавалося втримати князя на столі, мусили заливати разом з князем городи, виходючи в якусь от „еміграцію“, поси політичні умови не складуться на їх користь, бо іноді цей вихід був єдиним способом охоронити своє життя проти обуреної більшості городу. Так було в Київі і Новгороді і Пскові, Полоцьку і Друцьку.¹ Крім того літопис зазначає і партії, так мовити, міжнародньої орієнтації, в противідкількість орієнтаціям міжкнязівським. Перший натяк таїх бачимо в призванні варягів, раніше вигнаних з землі Руській; псковський сепаратизм має підтримку в озброєній силі німецького ордена хрестоносців, з котрими вони воюють, навіть, Новгород в 1240 р.;

¹) Новгор. I, 1137 р. Іпат. 1159, 1169, 1173, 1188 р., Серг'єв. тамож ст. 70.

партію литовської орієнтації мають Смоленськ, в 1404—1414 р. і Новгород під час впертої боротьби за незалежність з Москвою — Сергієвич наводить багато місць з історії партій на вічі.¹

З огляду на відсутність повного уявлення про відокремлення волостних справ від справ кожного громадянина і не-безпеку реального опіру вічовій постанові, тогодчасний світогляд вимогав якогось акту, який-би надавав рішенню віча характер обовязковості. Перебіг нарад був устний; він не заносився ні в які журнали, не фіксувався протоколами, лише з часом усталився звик складати догоди з князями в писаній формі — „ряді“, але ледве це був загальний порядок, з інших актів дійшли до наших часів лініє вічові судні грамоти Новгородська і Псковська, але і ці всі акти мали бути ще стверженні зовнішнім урочистим актом. Ним і являється присяга яку приймають на вічі ті сторони, які договорюються — всі участники віча, для підтвердження испохітності рішення. Присяга всюди виявляється в формі хрестоцілування.² Найяскравіше це скріплення догоди поміж князем і людом виявлено в оповіданні про київське віче р. 1146-го — тут і підтвердженне обрання князя, навіть кількоразове і присяга на додержання догоди в справах судових (Лав.). Зокрема при обранні князів ми завше здібаемо присягу князя „на всій волі народній“³ в Новгороді з цим явищем ми зустрічаемося на кожному кроці. Саме так новгородці в підкріплених найважливіших догод поміж собою всі цілують хрест щоб стояти „за один брат“.

На вічі взагалі виступав весь народ, він рацівся, він судив, присуджував, рішав, він же часто-густо безпосереднє і виконував вічоні постанови. Иподі виконання рішень передавалося органам адміністраційним в особі князя причому народ залишав за собою право безпосереднього виконання наколи б князь не зробив того, що було йому наказано. Володимир-волинське віче каже князеві Давидові: „видай мужні сія... аще ли то отворим врата граду... видай кого ті хотят; аще ли то предаемися“ (Лав. 1097). В Київі віче випускає полоненого князя з в'язниці і вбиває князя ченця — Ігоря, в Новгороді віче дуже часто само розправляється з тими, хто опинився в немилості народного зібрання,⁴ в інших місцях віче обіцяє приняти репресійні міри проти тих, хто б не скотів коритися його волі.

¹⁾ тамож стор. 71.

²⁾ Кадлец. Проф. Д-р. Історія рус. права Прага.

³⁾ Костомаров VII, 67—69.

⁴⁾ Кост. тамож 84, 131. Сергієвич тамож. ст. 20, 69, 106.

III. ДІЯЛЬНІСТЬ ВІЧА.

Підходючи к питанню про предмет діяльності віча ми мусимо пригадати собі саму його істоту. Віче виявляє „зверхню безапеляційну волю народу, віче і володіє по ідеї цілою повнотою влади. Не було справи, не було питання, яких фактично не мало би права розвязувати віче. Але само собою розуміється, що віче не мало потреби в тому, щоб розмірювати свою владу на всякі дрібниці і тому історично утворилося так, що на вічесвих зібрашах вирішувалися головним чином найбільш важливі справи, які торкалися інтересів держави, навіть всього народу”¹ дуже влучно охоплює всю суть прав віча проф. Лашенка.

Права віча не можуть бути обмежувані якимсь кіндуль одним родом справ; вони розповсюджуються на всю сферу вищих державних справ... каже Влад.-Буданов через те, що „Віче є необхідною складовою частиною загально-земської влади, бо участь народу в державних справах в старовинні часи бувас найбезпосереднішою і жвавою: нрав есть первия чади всяя перед врати граду творити веще и суди.”²

Відповідно до цього віче мало повноту влади законодавчої, адміністраційної і судової, але як владу верховну. Стівідношення обсягу різних компетенцій Верховної влади віча було не однаково. Старовина була віком звичая, а не писаного закону, бо сам звичай творив закон, по якому жило все державне життя волости і який був однаково обов'язковим як для всього народу, так і для вищих представників тогочасної адміністративи, хіба що одні духовні керувалися писаними законами та і то в сфері духовного суду. Головний центр ваги старовинного часу уявляла адміністратива — управління, а не законодавство; зокрема належали вічу найбільші права в питаннях війни і миру і зовнішньої політики. Другу найважливішу частину діяльності віча складало регулювання державних співвідносин складових частин Землі волости, відношення городів до своїх пригородів і навпаки, а також до колоній.

Охоплюючи як найкраще компетенцію віча проф. Костомаров каже: „Віче встановлювало приговори по управлінню, договори з князями та чужинецькими землями, оголошувало війни, заключувало мир, закликало князів, обирало владик; робило распорядження про збір війська і про охорону страни; віддавало у властність або на кормлені землі; опреділювало торговельні права і якість монети; іноді будувало „міром“ церкви і монастирі; встановлювало правила і закони; було таким чином

¹⁾ Лекції ст. 87—88.

²⁾ Таможъ, 60.

законодавчою владою, а разом з тим і судовою, зокрема в справах, які торкалися порушення громадських справ.¹ „Таку нацзвичайно широку владу віча можна цілком справедливо опреділити, як владу верховну, і в дійсності віче було верховним правителем цілої землі держави, будучи по виразу Костомарова — ознакою існування землі, що визнає свою автономію.”² Відповідно і Грушевський, досить стриманий що до діяльності україно-руського віча каже, що в моменти поважливі віче виступало як справжній суворен.³

Далі нам прийдеться зупинитися на політичній діяльності віча, головно в сфері зносін міжнародних. На предслікий жаль літописні свідчення не дають стільки матеріалів про терріторію України-Руси, щоб іх можна було покласти у основу дослідження цього розділу. Політична діяльність міцно звязана з самостійним державним життєм терріторії, а ціля староруських терріторій була не однакова. К періоду усталення державного життя в новгородській системі, на Русь-Україну накотилиця страшній нещастя, які в корні підрубали розквіт її самостійної державності і від того часу замовкає і літопис, залишаючи нам, як взірець, народоправство полоцьке і новгородське.

Тим ґрунтовніше ми зможемо обоснувати наші висновки про вічову спадщину на козацьких землях, коли ми встановимо аналогію по терріторіальню так віддалених країнах. Analogія була-б ще більша, наколиб державне життя Київської Руси — України могло і дій розвиватися тим шляхом, по якому воно пішло в половині XII стол.

1. Політична діяльність віча. Зміст державного життя старовинної Руси вкладався в волостну систему. Кожна волость-Земля уявляла із себе самостійну політичну одиницю, яка окоплювала терен, заселений окремим племенем східних словян, а згодом лише племенною галузью. „Земля була власть над собою, віче — вираз власти, а князь її орган”, так каже формула Костомарова. Відповідно до ріжнородних впливів на волості життя окремих Земель, та навіть і цілих їх комплексів, життя складалося не однаково — елементами волостного життя були віче, князь і дума, яку творили найбільш впливові люде певної терріторії. Співвідношення цих елементів мало творити якусь от гармонію, але поміж ними були і протиріччя, які врешті привели до переваги одного елемента над другим. Еволюційний процес привів до кристалізації перед кінцем XII віка однієї з цих форм на староруських теренах. В землях Сузdalсько-Володимірської системи набирає перевагу влада князівська, в північно-західних переважає віче, а в групі південно-західній,

¹) Тамож VIII, ст. 254.

²) Там. I, ст. 15, 205. Лашенко, стор. 90.

³) Очерк истар. укр. нар. 111. Лашенко, 90.

«думській» елемент — влада бояр бере гору і над князівським і над вічовим.¹

Кристалізація іде на протязі дальнішого століття і врешті приводить до усталення в XIII в. вічового устрія в землях Новгородсько-псковських, почасти в Полоцькій і Смоленській, і до єдинодержавної системи в землях північно-східних, де керуюча роль переходить до князівства московського, яке поволі поглинє одно за другим удільний самостійні князівства-володінності і стає ліцем к лицю перед самостійністю вічового; третій комплекс староруських земель під цей час підупадає під інші державні впливи — литовсько-польські.

На половині XV в. проти форм московського єдинодержав'я стояли дві інші форми, в яких співвідношення громадських елементів було зовсім іншим, це було 1) козацтво і 2) вільні городські громади, але козацтво лише почало обявлятися, а вічові городи Новгород, Псков, Вятка доживали свій вік,² начебто передаючи вічову спадщину на південні терени волго-доно-дніпровські, по течіях цих великих рік. Новгород Великий був типовим представником і родоначальником останньої системи, складання якої відбувалося поволі, опреділюючи як структуру самих городів, так і волостного управління; децентралізація і самоуправління складали основу їхньої адміністративи подібно тому, як і в пізнійших козацьких республіках Півдня. Новгород як і Псков уявляли із себе державну союзну громаду, збудовану, кажучи виразом Костомарова, на принципі удільно-вічової федерації.³ Регулювання державно-громадських співвідносин внутрі шіх союзів складало важливу частину вічової діяльності городів і пригородів північних народоправств. Сепарування пригородів і суперечки поміж ними і старшими городами існували не лише на півночі, а і в полоцькій і суздалській системах. Догоди городів з пригородами робляться не лише в справах внутрішнього характеру, а і для ведення війн наступових і оборончих (Псков, I, 1343), право кожного городу і пригороду вступати в ріжні договірні зобов'язання поміж собою було очевидним.⁴

Знов таки і в справах догод міждержавного і міжнародного характеру практика північних городів і Полоцьку є найбільша. Від початку XV віка залишилося кілька актів з догодами половин з містом Ригбо, поміж котрими велися жваві торговельні зносини головно за рахунок української продукції. Новгородська практика визначає договорів такого порядку ще

¹) Влад.-Буданов. Тамож стр. 62—69.

²) Ключевский. Курс рус. ист. ч. II, 64. Петроград 1925.

³) Тамож VIII, 239. Ключевский, там. II, 79, 89.

⁴) Дивись розділ «Вічове життя» пригорідів у Сергієвича — Віче і князь. Костомаров, тамож VII, 57—59.

більше¹ з німцями, ливонцями, ганаецями і москвичами. Саме так було в Пскові і Вятці.

В україно-руській практиці ми вже згадували раніше про заключення договорів з греками, в яких поруч з князями виступає головним сувореном сам народ, який і присягає на додержання договору Ігорева весь, хрещений і нехрещений.

Всі політичні зносини провадилися вічем в імені всього міста, властиво всієї Землі і вічові грамоти складалися тамож на вічі, відповідна форма заголовку вказувала на участь всього люду.² Перетрактації віча поміж ним і стороною, з якою договарювалися, переводилися при допомозі посольств, які віче приймало і вислухувало, зглядно відсидало від себе: склад цих посольств часто густо підкреслював і державну структуру землі, коли відсидалася більша кількість представників. Про висилку послів всією землею вже говориться і в опоніданні про помсту Ольги деревлянам, і в договорах з греками; приймас послів і рязанське віче, і проняне (Лавр. 1177, 1207) і взагалі всюди в літопису ми здібаємося з цим явищем. Вічові посли завине виявляли лише волю своїх земель і відчували відповідальність за приняті рішення, не входючи в перетрактації по справах, які не були їм доручені.³

Вислідок вічових зносин через послів або і безпосередній, так чи інакше мусив бути зафіксований і стверджений урочистим актом подібно до того, як стверджувалися рішення в особо важливих справах. Про таке ствердження ми здібаємо вирази: „докончаніе, докончальная грамота”, „хрестоцілувальне докончаніе”, все це с те, що в напій мові має назву ратіфікації. Ратіфікація переважно відбувається шляхом затвердження договору чи догоди вічем і кінцевим її актом є присяга. Перший випадок ратіфікації ми здібаємо при затвердженні киянами догоди з греками, подруге маємо свідчення, коли всі кияни „і з дітьми” цілутою хрест при закінчені досить довгих переговорів з приводу в окняження Ігоря в 1146 р. (Іпат.), новгородці і псковичі роблють також багато разів і, також всі, „од мала і до велика”, скріплюючи грамоти печатками представників міста і землі, навіть в кількості 68 печаток.⁴

Ратіфікація уявляє акт, яким певний договір набуває сили, цей акт звичайно робиться представником найвищої влади держави і в практиці староруській ми бачимо, що він провадиться всім людом взагалі, а не окремою якоюсь персоною, якій би народ передавав зверхню владу.

¹) Костомаров, тамож VII, 82—83, 102, 116; VIII, 331. Сергєевич, 39—42, 114—116.

²) Сергєевич, тамож 64; Льваков, 44—48.

³) Соловьев, тамож V, 1353—1386; Сергєев, 49.

⁴) Костомаров, тамож VII, 82, 117, 131—132.

2. Війна і мир. Питання війни і миру дуже гостро зачинало безпосереднє життя народу, щоб не бути для його найважливішим, через це віче в йому приймало найбільшу участь. Війна того часу була справою всенародньою, наріц сам обираш собі воєнноначальників, вирішував про походи і оборону, робив мобілізацію, скликаючи ополчені, і діставав необхідні кошти на ведення війни. Кожний громадянин під час всенародних ополченій мусив ставати до зброї і через це військо уявляло із себе загально-земську силу, а оскілько земська влада належала народові, остилько і верховний орган її — віче розпоряджувалося всім, що торкалося військових справ, крім справ чисто оперативних, які представлялися власним фахівцям — князеві і його підручникам восьмодам. Військовий розподіл всієї волости по тисячах, сотнях і десятках вже вказує на існування сталої воєнної організації народу, з продуманою мобілізаційною системою і планом. І далеко пізніше, в Русі-Литовській, коли вже вічовий устрій виродився на землях західноруських, сотники продовжували бути головами селян всього повіту, сорочники окремих волостей, а десятники окремих поселень.

Тогочасні умови ведення війни вимагали довгої до неї підготовки, через що мобілізація робилася дуже поволі, і першим актом було оголошення війни чи то походу, яке у формі вічового наказу доводилося до відома всього населення. В випадках, коли ініціатива походу належала князеві, він звертався з пропозицієй до віча, яке одобрювало, або неодобрювало князівський заклик. Так кияне і куряне відмовили своїм князьям Йти в похід на Мономаховичів, але були охочі воювати з Ольговичами (Іпат. 1147). Зокрема при війнах династичних не завше було користним битися за князівські інтереси і тому часто віче вирішувало краще скоритися волі сильнішого і пожертвувати на якийсь час, або і зовсім, своїм князем; так робили кияне в 1149 р., володимірці в 1097 і 1216 р., рязанці в 1177-му. Натомість, коли інтерес Землі совпадав з інтересами князя, віче говорило, що воно готово битися навіть „і з дітьми“. В практиці Новгородців зокрема багато таких прикладів.¹

Оголошення війни робилося після вирішення віча про похід, тоді ще існував рицарський звик попереджати неприятеля „іду на ви“, звичайно, що це це робилося з розрахунком, що неприятель, як це часто бувало, потодіться під загрозою війни залагодити справу миром. Оголошення провадилося висилкою посольств, які в практиці пізічних народоправств і литовський передавали разом „разметнія, взметнія“ грамоти, особи послів рахувалися недоторканними, хоч звичайно не обходилося і без ексцессів.²

¹ Костомаров тамож VII, 42, 52, 55—59, 84, 146—147, 151.

² Тамож VII, 106, 155; 101, 129, 136.

В той час поки Йшли зносини і переговори в справі війни, на волості переводилася мобілізація скликанням ополчення. Ополчення могло бути поголовним коли в похід виступали всі „із дітьми”, або і „д'яки з гуменцем простриженим та ще не поставлені”, або і ті, хто „хлуд в руки взяти може”, як кажуть киянин в році 1151-му.¹⁾ В випадках мобілізації часткової кількість набору опреділювало само віче. Набор Йшов по волостях, по соах, „вої” „рубилися” по жеребах, при чому, наприклад, в одному випадку збирави з чотирех сох одного кінного, а другому, з десяти. На тих, хто ухилявся, накладалися „пені”, або „безчестіє” на вічі, новгородці навіть вживали проти послушників ціпків і побоїв і кидали їх у воду,²⁾ за проволікання брали кари гречеві — куни. При мобілізації часткової могли закликатися до зброї і лише певні округи або пригороди, а не вся волость, у випадках-же важливих Йшли в похід і племена підданих інородців. В народному виразі це означалося „ставити щит проти ворога”.

Ополчення виходило полками під своїми стягами і по назві місцевости, піші і кінні порознь; княжа дружина і охочі люди мали свій стяг, рівно ж окремо виступав в Новгороді „владичен полк”.

В справі підготовки до війни також входила будівля укріплень і „сгребені” самих городів, про що також рішало віче; в землях півничних будівля робилася посошною службою з усіх волостей Землі, оскілько ж призначення городів всюди було однаково і вони будувалися по одному тому ж типу, оскілько і порядок що-до утримання укріплень був той самий.³⁾

Про вирішення про війни наступові і оборонні віче мало головний голос, бували випадки, коли людність при обороні вела цілком самостійно переговори з ворогами без участі князівської адміністрації (путильці — р. 1146 Іпат; дмитровці — 1214, проняне — 1207).

У випадках невдалої оборони віче постановлювало про здачу, шукаючи миру безпосереднє; часто, як посередники поміж неприятелями виступають епископи, які по нейтральному положенню церкви і авторитету свого сана користувалися величезною пошаною. Зокрема визначна роль в цьому відношенні припадала владиці новгородському і митрополітові. Звичайно, що програма війна тягнула за собою для переможеного ріжкі залоги, данини і контрибуції, джерела платежу яких приходилося встановлювати вічу, рівно як і порядок їх розверстки по головах або по соах; звичайно, що від платежів не звільнлялася і духовна скарбниця.

¹⁾ Серг'євич тамож 68—69.

²⁾ Костомаров, тамож, ст. 109, 218.

³⁾ Солов'єв тамож 669—700.

В старовинній практиці часто здibaємо війни порядку добичницького, бо взагалі добича і право користування місцевими засобами при поході часто складала ту приманку, на яку йшли охочі люди; в новгородському житті маємо війни колонізаційні, або, по виразу Покровського, „колоніальні” „грабіжницькі походи на окраїни, що є населені інородцями, а іноді і на сусідні руські землі”.¹

IV. АДМІНІСТРАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ВІЧА.

1. Князь і віче. Найважливішою галузю вічової діяльності в сфері адміністрації було встановлення взаємовідносин поміж народом і верховним репрезентантом Землі — князем, якому віче, як зверхній орган влади волості, опреділювало межі, в яких він міг здійснювати свої права. В основу цих взаємовідносин покладалися договірні засади, які формулювалися і закріплювалися „рядом” і підтверджувались обопільною присягою. Ряд і опреділював положення князя в волостій державі. Дьяконов каже, що „князь був необхідним слідженцем в складі державної влади всіх руських земель; жадна з них не може обйтися без князя”.² Однак положення князя в ріжних державах було неоднаковим. Земля потрібувала князя, як військового фахівця, оборонця і досвідченого „неліцеприятного” суддю, та вишколеного самою вищовою адміністратора. Поки князь відповідав цим умовам, поки була гармонія інтересів земських з князівськими, доти не виникало антагонизму поміж народом і його високим репрезентантом, але як тільки князь, користуючися з своєї виключного положення, починає змагатися до підпорядкування собі народної вверхності, князь утворював тоді своєрідну загрозу для ідеї народоправства; цю загрозу можна було терпіти лише до певної міри і певного часу. В старовинній державі народ не потрібував необмеженого володаря, а лише першого слугу своєї держави-волости. Цілий розвиток князівського інституту у всіх слов'ян вказує на те, що князь сперше виступав в ролі старости-воєводи племенної держави, авторитет князя спирається на підтримку населення, без якої він не був в силах провести ніякої справи, бо не мав до свого распорядження досить сильних і незалежних від народу органів.

Народ рахував себе в праві обирати князя „по своїй волі” і навіть Земля Київська, осередок старовинної Руси-України, по своєму географичному положенню, більш підлегла ари-

¹ Рус. ист., 167—168.

² Лекції, ст. 107.

Крім князів володарів, з усими прерогативами княжої влади, ми здібасмо ще князів підручників, на обов'язку котрих лежать головно функції воєнні, судові і адміністраційні; бачимо таких князів в київській волості, де становиться правилом, що поруч з великим князем в Київі, сидить його наступник у Вишгороді.¹ В землях повгородсько-лісковських маємо безліч князів „корміленик“, в ріжних родів, навіть собі ворожих, віче давало їм хліб і притулок, а вони служили, як звичайні слуги народу.²

Можна сказати, що не обходилося ні одного найбільш важливого моменту державного життя, по якому-б князь, паколи він дбав зберегти добре відносини з людом, не звертався би до віча.³ В тих же випадках коли влада князівська набирає переваги над вічем, як це було в землях суздальсько-московських, віче стає зайвим апаратом і завмирає остаточно, князь там не шукає народньої підтримки, радитися з народом Йому не треба; навпаки та ч, де народні сили мають свободний розвиток, князь стає лише вільно обраним Отаманом, над яким завше довле воля народня.

2. Земське управління. Найголовнішим органом земського управління, після кіча, був князь, який від себе ставив ріжних урядовців; найважливіше місце з них займав посадник, який був по своему політичному значенню, зважковим елементом поміж князем і народом, через що народ не був байдужим до особи посадника, на котрому лежали справи восині, судові і адміністраційні. Закликаючи до себе князя, народ приймав, звичайно і посадника, коли князеві вказувалося „путь чист“, виходили з ним і посадники. (пат. 1147). В той час, коли на Русі-Україні посадник грав роль княжого намісника, в землях новгородських посадник набрав ваги як народний трибун і обрання його належало самому вічу. Там город наставляв своїх посадників у пригороди і обмежував права князівські на користь посадникових.

Друге визначне місце в управлінні волостю належить тисяцькому-воєводі народнього ополчення, тисяцький звичайно призначається князем, але в новгородській практиці, починаючи з XIII в., він обирається вічем. Тисяцькій залишається завше при ополченні і не ходить навіть в похід, коли народ не підтримує князя у його восиних підприємствах. Призначене дрібнішими урядовців входило у виключну компетенцію князя, але при зловживанні їх, князеві приходилося по скарі віча давати іншого: „а се вам тіун по вашей волі“, казав Святослав киянам (пат. 1146).

¹⁾ Ланскоронський. Кіев, Вишгород, ХХVII, XXXV, 26, 46.

²⁾ Костомаров, тамож 69, 86, 89, 92, 95, 119, 153, 266.

³⁾ Сергієвим тамож ст. 3—4, 6—7, 13, 19, 22—23, 29, 63, 69, 94, 96.

стократичним впливам з заходу, визнавала це право за собою і з половини XII віку здійснювала його всупереч князівським змаганням унезалежнити своє право на стіл проти волі народної.

Свого часу російський світогляд встановив, що князі були „самовладцями монархами”, але вже славянофільська схема покінчила з цим поглядом і Аксакову належало класичне порівняннє князя київсько-новгородської Русі з сільським старостою, „котрому кожний в громаді послушен, але вся громада вище його і може змінити і карати його”.¹ Сергіевич і Костомаров конче довели подібне значіння князя в староруському житті, зокрема в Новгороді князь став „вовнішнім бременем, що тяжило наці краєм”, псковський же князь був звичайним слугою віча.²

Літописні пам'ятники часто згадують про закликання князя народом. Перша характерна відомість про це відноситься до 1112 року, коли кияни по смерті Святополка закликали на стіл Володимира, вживаючи і морального примусу, бо закликання йшло в розріз з Любечською постановою князів про престолонаслідування. Події в Київі р. 1146-го найбільш характерно вказують на народне право цього роду. Право це здійснюється всіми східно-словянськими племенами, князі обираються і дідично „с дітьми” і „до живота”. Звичайно, що столи не завжди обсаджувалися по закликанню, а і силкою, тим не менше і тут князь рахував необхідним „утвердитися” з громадянами, забезпечуючи собі таким чином з їхнього боку лояльність. Найбільша практика в цьому відношенні була в городах північних, де віче встановило правило „всі князі в свободу, де собі любо туже собі князя поімають”.³

Як віче мало право обирати собі князя, так воно могло його і звільнити зі столу; вигнання князів є на порядку денного всього простору старовинної Русі, в Київі воно також мало місце, як і в Чернігові, як і в інших городах. Иноді вигнання носить характер суду за провини, иноді города міняють гів на милість і знов повертають вигнаного князя, а иноді і потім всетаки вигоняють його. Не всі князі звичайно переносили однаково таке поводження з собою, були випадки, коли громадянам приходилося все відчувати на собі князівський гнів і коритися перемозі. Але князеві приходилося рахуватися з вічем, бо воно могло і заарештувати князя, посадити його у вязницю, або заслати у монастир і з родиною.⁴

¹) Покровський, тамож, ст. 76.

²) Костомаров, тамож, 70, 91. Покровський, 198. Нікітський. Внутрішня історія Пскова, 120.

³) Костомаров, тамож VII 53—56, 65—66 87, 128, 147, 159. Ключевский. Псковські спори, стор. 44.

⁴) Костомаров, тамож ст. 47—49, 52, 66—68, 81, 146, 154, 165. Сергіевич. Віче и князь ст. 11, 38.

V. ВІЧЕ І ЦЕРКВА.

В староруському житті церква відогравала величезне значення; вона не лише торкалася духовного світу людини, а і надзвичайно близько дотикалася Його приватного життя, регулюючи людські співвідносини і використовуючи для цього у відповідних випадках свій карний аппарат в межах наданих церковними законами прав. Від так і фінансовий бік церковного управління близько дотикається інтересів людності, яка крім десятини мусила нести до церковної скарбниці ріжни онлати і пошліни. Фіiscalний момент складав в адміністраційній і судовій діяльності церковних чинників визначний інтерес, про що нам яскраво свідчать грамоти митрополичі, зокрема в справі боротьби за церковну автономію населення сучасної Донщини в XIII—XIV вв. Положення церкви в староруській державі опреділювалося церковними законами, які забезпечували Церкви широку автономію і незалежність від світської влади, церква підлягала царгородському патріархові, як зверхньому управителеві. Влада місцева, князівська, зовсім не втручалася в справи церковної адміністративи і суду, який мав значну компетенцію; від так була незапинчною і участь народу, як цілку волости-держави, в тих землях, де влада князівська домінувала над владою народного віча. Натомісъ, в землях де народня стихія набрала значнішої ваги, участь народу в справах церковної адміністративи була значнішою, зокрема коли це торкалося питання про унезалежнення свого церковного управління від сторонніх чинників. Найхарактерніші відомості про таку діяльність віча подає, знов таки, історія Новгорода і Пскова. Владика новгородський, як і митрополіт київський відогравали величезне значення і в політичному житті; це було однією з причин чому московські князі домагалися перенесення митрополії до своєї столиці і чому новгородцям не вдалося добитися повного унезалежнення своєї єпархії від Москви. З огляду на це влада народня не могла бути такою байдужою до того, як буде зорганізовано церковне життя її волости.

Вже сама зміна релігії поганської на християнську показує, що це було всенароднім ділом: в 987 р. Володимір святий передав цю справу старцям і боярам, які потім свою думку подають князеві і всьому людові. Тим більше не могло бути байдужим для народа установлення церковної влади в своїй окрузі, де народові приходилося стикатися з нею безпосереднє, через це смоленський князь Ростислав перед тим, як закласти єпископську катедру в головному місті, радиться з народом: „приведох епископа Смоленську здумав с людьми своими“¹, в земл

¹ Дьяконов тамож, 105. Влад.-Буданов, Хрестоматія в. I, 257.

З титулу найвищої влади, народові, зглядно вічу, належить і право розпорядження своєю землею, віче розділює землі поміж князями, опреділює волости і пригороди у „кормленії“, жалує землі монастирям і церквам і ратифікує уступлення земель іншому князівству; в випадках скарг на володільця віче рахує себе в праві відібрати землі і дати другим.¹ З титулу упра-влення землею є тісно звязана участь віча в справах фінан-сових, поперше що до определення платежів на користь держави та її урядових чинників, подруге, що до розділу їх — разверстки на населеніє, зокрема, коли це торкалося платежів надзвичайних, як ото дані, откупи, контрибуції. Доходи землі складалися з даней, мит, пошлін і ріжких повинностей, які в ріж-ких пропорціях йшли як на користь князя, так і на потреби громадські.

Владимірський - Буданов їгадує про спробу Гагенмейстера встановити ці долі в $\frac{1}{4}$, на князя і $\frac{2}{3}$, на громаду.² Розміри даней і уроків авічайно встановлювалися побідниками, але іноді пре-дставлялося право самому населенню определювати їх: поляни дають хозарам „от дима меч“, а вятичи згоджуються давати „по шелягу от рала“. Нарід при розкладі даней і податків користу-вався не лише платіжною здібністю, але і старим звичасм, відмовляючи при перебільшенні вимог в платежах навіть і та-тарам.³ Нарід сам встановляв привілії, збори, мита і оплати; доходи йшли в скарбниці городу і Пригородів окремо, причому Пригороди частину доходів передавали городові, а з рештою распоряджувалися самостійно. Расподіл же дані в волостях і по-селеннях робила сама громада, на своїму частковому вічі, по певних нормах обложения, якими були двір, днорище, рало, плуг, до них прирівнювалися по певних нормах, промислові одно-ниці, як ото ковалня, крамниця, байцак, сітка риболовна, діжа на шкіри і т. н., збори грошей раскладалися також і по дво-рах і по головах.

Таким-жс порядком определювалися доходи і церковні, при-чому віче контролювало церковну скарбницю і судило осіб, котрі зловживали нею.⁴ Владична скарбниця мусила приймати участь і в несенні наслідків війни.

Одним з головних джерел державних доходів волоського апарату були карні покутні і судові пошлинни, від яких іноді населеніє відкупалося певною квотою і потім распределювало поміж членами громади.

¹⁾ Платонов. Працяное рус. севера, 18. Костомаров, VII ст. 106, 275.

²⁾ Обзор ист. рус. права ст. 83.

³⁾ Сергевич тамож. ст. 87.

⁴⁾ Костомаров тамож. ст. 75, 80—90, 117.

і духовенством, так і обраний єпископ Остафій Тисаровський вважав себе владикою на підставі „вольної слекції” і визнавав це право на будучину; саме так і патріарх Теофіл, в окружній грамоті від 13 серпня 1620 р. до православних Польщі і Литви, казав „вибрати собі єпископа”.¹ Треба було лише відповідних умов і обставин, щоб це право обрання духовенства ставало ділом всього люду, так було на Півночі, так робили на Україні, століття — півтора пізніше, так було і на Запоріжі і Донщині у вільного козацтва.

VI. ЗАКОНОДАВСТВО І СУД.

Всі поважні дослідники староруського права однаково приходять до висновку, що законодавча діяльність віча, в далекій старовині, була що найменшою через те, що законодавчи функції в той час не відокремилися від біжучих справ управління та суду і не грали тоді такої ролі, як в часи наші. „Законодавству зовсім неприналежало першінство значіння”, каже Сергієвич „все законодавство домосковського часу не заповнить і половини одного з тих ста томів повного зібрання законів, в котрих відбилася законодавча діяльність двох останніх віків нашої (російської) історії”.² В стародавній давнині населеніс управлялося звичаем і лише згодом, далеко пізніше, з розвитком державного життя і поширенням громадських зв'язків, в суспільстві стала відчуватися потреба писаних законів. Властиво постанови віч і були, головно, отим джерелом старовинного права наближуючися до законодавчих норм; але то не було законом в нашему розумінні, як не були законами і князівські устави, збірки в більшості норм звичайового права. Принаймі смоленська уставна грамота князя Ростислава вказує на участь народу в організації церкви і на можливість зміни ще грамоти народом і князем — „Да сего не посуживай никто же по моих днех, ни князь ни людє”.

Безперечно, що віче мало право обговорювати питання порядку законодавчого вже через те, що йому належала найвища влада і це дійшло до нас в сдінних пам'ятниках вічового законодавства — Псковській і Новгородській судних грамотах, кодифікаціях XIV-XV століття. Правний зміст цих обидвох грамот був дуже близьким до правної природи життя україно-руського, вже через спільність народоправчих тенденцій, північних і південного руських племен, виховання правної думки яких базувалося на нормах правди Ярославової — „Руський Правді”.

¹⁾ Тамож, том VI, 588—589.

²⁾ Віче и князь, стор. 73.

новгородській, з часом обрання владики стає безпосереднім ділом віча, новгородський люд бориться за унезалежнення своєї єпархії від влади Митрополічої, а в той же самий час іде також сепарація від чужої влади духовної і на південному кінці, в єпархії Сарській і Подонській на теренах, прилеглих до річок Хопра і Ворони.¹

В Новгороді владика стає захистником місцевої самобутності, з волі народної: „все, що мало в Новгороді владу, силу і вплив, остаточно по споконвічному народному розумінню, повинно було виходити з народної волі. Звідси необхідність обрання владики на вічі“,² каже Костомаров. Віче там обирало архиєпископа, вонож і усувало його, коли було цього треба. Новгород саме так, як і землі Українські, з часу перенесення митропольїчої катедри до Москви, цілий час намагався перейти до безпосередньої юрисдикції патріархової, а в першій половині XV в. волів краще визнавати над собою зверхність митрополіта західно-руського, ніж московського, лише приняття унії Іоанном знов привернуло Новгород до Москви.

Псков-же дає яскраву картину місцевого сепарування від влади архиєпископа новгородського. В псковській практиці віче займалося значно справами церковними і саме місцеве духовенство шукало у віча підтримки і захисту; там віче карало пошів, позбавляло їх посад, вільно розпоряджувалося церковними маєтками, судило духовенство, і навіть „безчестувало“ його на вічі.³

Псковське віче, навіть забирало архиєпископські маєтки, забороняло своїм попам служити в владикою, а просвирням пекти просвирни, і давало дозвіл на ревізію антимінісів, а в 1468 р. склало свою церковну конституцію.

Про накладенне в північних народоправствах, на церкви і монастирі обов'язку восинної служби, про контроль і використовування церковних маєтків і скарбниць на справи державні, ми вже згадували. Нарід, як зверхній господарь своєї землі, виявляв певну тенденцію до перебрання керовництва церковною адміністративою в свої руки, не втручаючися в справи духовні і догматичні. В північних народоправствах нарід веде себе так, як пізніше ведуть себе козаки і нарід на Україні, коли робилися відновлення української єпархії „со советом многих благочестивых панов шляхецкого рода и всех посполитих христіан... и множества от всех краин...“⁴ I як в боротьбі проти Гедеона Балабана король польський призначав право рекомендації на єпископство, за православним суспільством

¹⁾ Тамож VIII, стор. 372—373.

²⁾ Русская истор. бібліот. т. VI, грамоти на Дон.

³⁾ Ключевский. Опыты и исслед., 49—52, 56—60. Костомаров, VIII, 887.

⁴⁾ Грушевський. Історія України-Русі, том IV, ст. 434.

Тим більше, що в грамотах прямо було зазначено право віча добавляти і викидати пакти по волі народній.

В сфері діяльності судової вічу спочатку належало право участі в кожному суді, лише Псковська грамота касує цей порядок: „а на вічі суда не судити ні князю, ні посаднику“¹, по новгородській же грамоті, віче залишало за собою право контролю суду при допомозі приставів. Звичайно, що віче не могло займатися справами суду щоденного, для цього існували князь і посадник і тіуни князівські, вічу належав суд верховний-політичний, над князями і посадниками і за злочини порядку політичного, які зачипали інтерес всієї волості.

Вже в випадку київського князя Святополка маємо звернення князів до суду народного, в справі осліплення Василька (1097, Лавр.) і то як киян, так і володимирців, згодом же кияне провадять суд над князем Ігорем і виносять йому смертний присуд (Лавр., 1147), хоч це був поодинокий випадок в україно-руській історії, коли народ покарав князя смертю. Володимирці судять свого молодого князя Ярополка за „многое иманіе“ продажами і вірами, і поборами з церков, тіж володимирці в 1177 р. вимагають від князя судити ворогів народник або видати їх на суд самого народу. Найбільш-же прикладів безпосереднього суду народного подає нам практика новгородська. Новгородці судять князів і посадників, намісників і дворян, карають їх на вічі, садовлять в монастирі, вигоняють з города. Там вічу, як і в Пскові, належав суд над всією волостью, разом з правом встановлення судів пограничних і надзвичайних і від віча залежало оправдати або обвинити того, хто до нього звертався за судом.² Стародавнім привілеєм північних городів було право суду у себе дома, а не на „Низу“ і віче карало смертю тих, хто перші спробували зломати це право і побігти сущитися до Москви.³

Історія зазначає також і посередницьку роль новгородців в справі суду третейського; таким вони виявляються поміж орденом меченосців і Псковом в р. 1459-му і поміж Ольговичами і Мономаховичами в р. 1135-му.⁴

З огляду на важливість справ, які розглядalo віче і кари які ним накладалися, були суворі, а з поширенням віливів византійських і засуджене на смерть; Крім того відомі були конфіскація маєтку — „поток і разграблені“; грабити то було звичайною мірою покарання народом самим, вигублення і разгром літописи зазначають дуже часто. В практиці північних народоправств віче видавало „мертві грамоти“ і „закликаннє“, проголошені поза законом на тих, хто заочно присуджу-

¹) Костомаров тамож VII ст. 47, 97, 281—282, 319, VII, 382, 390, 434.

²) тамож 54, 122—124.

³) тамож 46, 211.

вався до кари смертної; майно ж таких винників опечатувалося і вживалося на користь покривжденіх і держави. Тортур і піток в судовій практиці віче не знало, звичайними карами було накладення грошевих „пеней“ і втопленнє, або повіщеннє; вішли зрадників, чужинців за самовільне займання пограничних земель, ворів за третю крадіжку; за навмисну пожежу, під час війни винних кидали у вогонь, інак наленнє, як кара звичайна, не приміщувалося.

Поток складався з розграбування маєтку і конфіскату його, приміщувався він або спільно з смертною, або окремо. Все майно описувалося і продавалося, а гроші по відрахованні частин на державу і покривждених, ділилися по сотнях, або „по зубу“. Віче також приміщувало репресалії по відношенню до чужинців, замінювало кари на лекші, або і зовсім милувало злочинців. Віче добре захищало і внутрішній спокій волости, „коромольники“ — гайдамаки XIII—XIV стол. судилися самим вічем і жорстоко каралися ним.¹

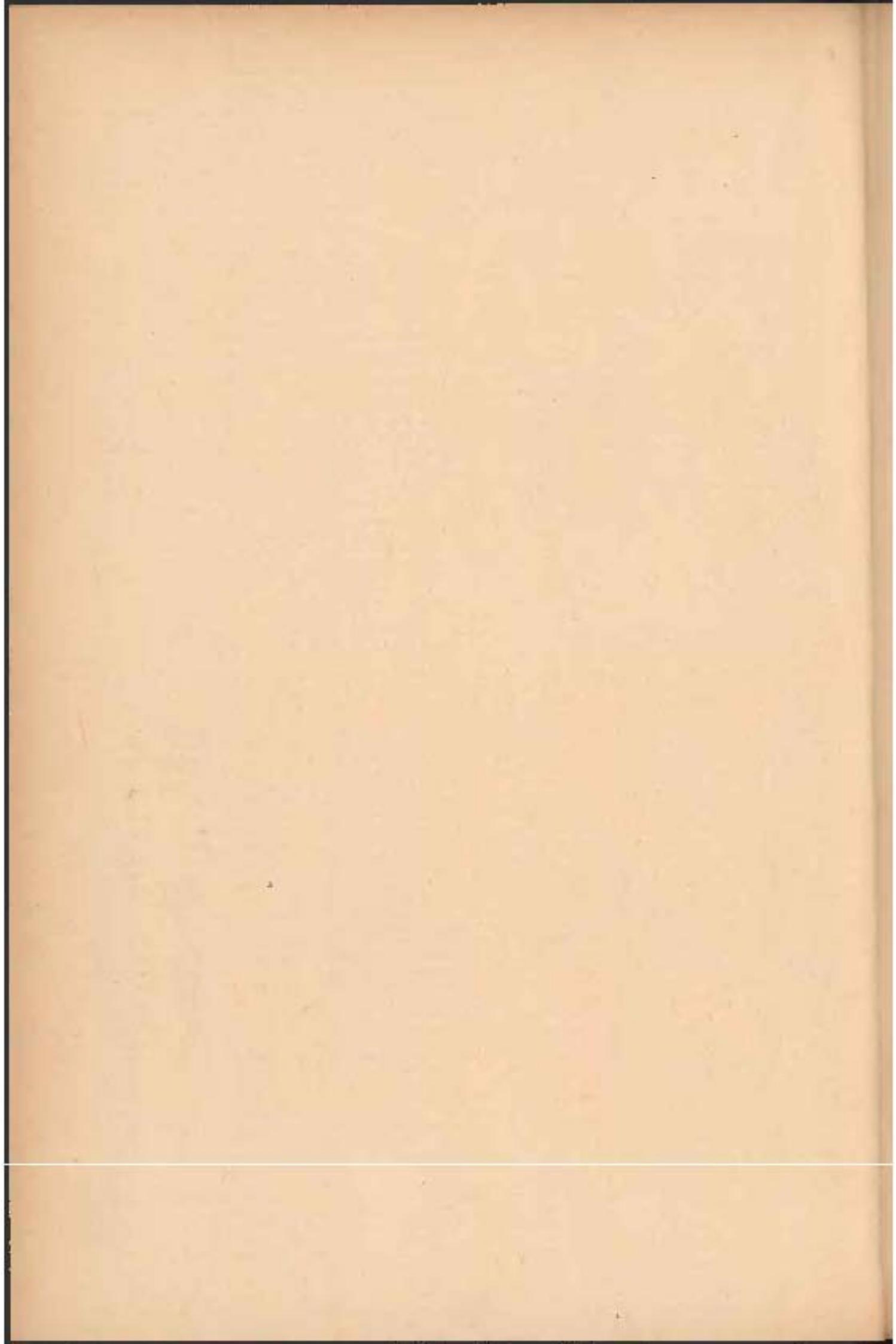
Караючи своїх злочинців, віче в лівничих городах не видавало однак винних на чужий суд. Росповсюджуючи своє право присуду на цілу волость, вічові города рівно ж расповсюджували і право „прибіжища“ на всіх, хто шукав захисту на їх терріторії саме так, як пізніше це робили козацькі війська, викликаючи незадоволення Москви. Разом з тим старші города не передавали пригородам права накладати смертні кари без дозволу старшого городу, інак сам пригород мусив платити значну пеню — Опочка за вбивство конокрада заплатила 100 рублів віри.

ЗАКЛЮЧЕННЯ.

По мірі того, як йшла еволюція державного життя на землях литовсько-руських, еволюціонувала також і участь народу в справах державного управління. Старовинний вічовий устрій відживав і давав місце новим формам державного життя разом з тим як щевав на землях староруських удільно-вічовий порядок. В тих краях, які мали найближіший дотик до народоправств півничних, вічовий порядок тримався найдовше; великі князі литовські не ломали місцевих умов життя і звичаїв народних і не накладали свою руку на народне життя так брутално, як це робила Москва в частині східній. В Литві змінився устрій новолі під вимогами державного життя і під впливами шляхецькими, які проникали сюди з географично близької Польщі.

Віча, чи сойми, як вони вже почали називатися, існували

¹ тамож VIII 296—299.



в руських землях великого князівства Литовського ще довший час, в ріжних формах. Поруч з соймами, що мали вже характер становий, шляхецький, там продовжували існувати ще і віча. Зокрема в північно-східних руських землях вел. кн. Литовського віча складалися з представників всього населення і ще досить довгий час мали там характер всестановий, бо в них, ще в XV стол. брали участь не лише бояре, а і чорні люди; областні сойми, які фактично були органами місцевого самоуправління, збиралися час від часу під головуванням воєводи (в землі Луцький — старости), час від часу для вирішення областних справ, видання ріжних обовязкових постанов і виборів де яких адміністраційних осіб. В землях Волинській, Київській, Подільській, а також, очевидччи, Вітебській і Полоцькій на областних сеймах розбиралися і судові справи, які дотикалися питань про місцеві звичаї і узаконення. З першої вже половини XVI в. в землях вел. кн. Литовського почали вже збиратися повітові шляхецькі соймики, які в 60-х роках XVI ст. остаточно організуються як органи станово-шляхецькі на місцях; на цих соймиках шляхта обирає своїх представників до вального сойму.

К цьому часу безпосереднє народоправство перетворилося в посередне, а з часом зникло, відступивши політичну ролью привілейованним класам; за людом звичайним „чорним“, „посполитством“ залишилося лише право громадської самоуправи та суду, який довший час відбувався на вічах — колах.



Др. К. Чехович.

ФІЛЬОСОФІЯ МОВИ У ОЛЕКСАНДРА ПОТЕБНІ.

І. ВВЕДЕННЯ.

Людська мова вже від давніх часів була предметом дослідів найвизначніших мислителів. Після доби мітичного погляду на мову, коли в поодиноких словах, а пізніше у мові взагалі, дбачувався якесь надприродну магічну силу, прийшла доба фільософічних міркувань. Грецькі фільософи звязують питання про суть мови з питанням про її походження і в цій справі виривають два протилежні погляди: одні доказують, що люди собі мову видумали (отже мова повстала від боже), а другі, що мова повстала з природної конечності (фібес). Перші послідовно доказують, що звязок між назвою і річю є цілком випадковий, а другі, що назви випливають з самої природи річей. Ця альтернатива (фібес-від боже) перейшла від давніх Греків аж до 18. століття.

Християнська фільософія середновічча обмежується до ріжної інтерпретації біблійного оповідання про те, що Адам давав назви всімзвірятам, а проблема походження мови формулюється в питання, чи мова є даром божим, чи повстала природним способом. Тепер вже не повстання одної конкретної мови (як це робили Греки), лише злібність мови взагалі треба було вясняти чи то як дар божий, чи як природний витвір.¹

В нових віках, крім альтернативи взятої зі старини і середніх віків, вириває нова альтернатива: чи злібність мови є вроджена — чи людина мусить прищбати собі її власним індивідуальним розвитком. На цьому підкладі повстає спір, т. зв. нативістів і смпіристів. До першого табору належить

¹) Порівн. Fr. Krejčí, Psychologie IV. Praha 1910.

Гумбольдт, Штайнтал, Нуаре, Макс Міллер і ін., а до емпіристів Гербарт і майже всі представники емпіричної психольогії. В останньому часі у творах Антона Марті протиставлення нативізму та емпіризму набрало трохи відмінного значення. Він називає нативістичними всі теорії, які приймають, що мова і думання від початку перозривно звязані і які або покликаються на готові істинки — або повстання мови вважають невиясненим чудом. Одною з консеквентій такої „нативістичної“ теорії є ідентичність або повний паралелізм між мовним виразом і думкою (або значеннем), себто погляд, що мова в усіх її виявленнях є точною відбиткою думок. Ще від часів В. Гумбольдта між мовознавцями поширився погляд, що між виразом і вираженим, між граматичним і семантичним боком людської мови є повний паралелізм, а навіть ще й нині часто приймається, що думання і мова це по суті одно і те саме, це внутрішня і зовнішня сторона одного акту. Такого погляду притамаються Бекер, Гайгер, Гумбольдт, Штайнтал, Вундт і ін. Деякі з них робили навіть такий висновок, що у різних народів з цілком відмінними мовами є також і думання цілком відмінне.

Проти цього виступає з острою критикою Антон Марті. Зі своєго емпіристичного становища він відкидає думку про мимовільні мовні рефлекси, вказує на телесно-гічний момент при творенню мови і доказує, що між словом і думкою нема повного паралелізму.

Взагалі у розвитку студій над мовою можна завважати в останніх часах деякий перелім. Коли візьмемо за основу це відріжнення, яке наводить Гумбольдт, а саме, що мова це не так є^{ую}, щось вже витворене і готове, як радше є^{тісн}е, себто невпинна діяльність духа, яка робить артикулований звук придатним для виявлення Думки, то побачимо, що дослідники мови з початку спинилися над мовою як є^{ую} і вже від давна ведуть звуково-формальні студії над зовнішніми явищами мови. Внутрішній бік мови, себто функція і значення елементів мови стали предметом дослідів щойно пізнійше. В останніх часах ця психічна сторінка мови все більше захоплює увагу дослідників і видигається домагання, щоби психольогічно поглибити усе мовознання. Рівночасно виступають на перший план і культурно-історичні моменти. Такі праці як F. N. Finck-а: „Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung“ (1899.), або K. Vossler-а: „Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung“ (1921.) вказують на змагання вийти поза межі чисто язикових явищ, звязуючи їх з світоглядом чи культурою цілого народу. Усі ті тенденції звязують мовознання з фільософією а навіть приводять подекуди до шкідливого відокремлення т.зв. фільософії мови від фільольогії.

Обі ці діянки студій над людською мовою незвичайно

важності мас лише помічне значіння, а дослідження психічного змісту слів, не єстнотого без мови та витворюваного разом із звуковою зовнішністю слів".¹

Призадумавшись над відношенням думання і мови, Потебня бачив, що без мови людина не могла-би перейти з нищого ступня душевного життя на вищий. Тому для зясування відношення між думкою і словом треба було вияснити еволюцію душевного життя людини взагалі, відкриваючи рівночасно ту роль, яка при цьому припадає мові. Так Потебня відразу переходить на становище одиноко компетентної в цій справі психольогії. І Гумбольдта, якого поодинокі думки стали тончиком для його власних викладів, він високо цінив м. ін. і за те, що завдяки його десфініції мови як безигристої праці духа — ціла проблема походження мови перенеслася на поле психольогії.² Але метафізичні спекуляції Гумбольдта він відкидає і стає на становищі смірії, використовуючи найновіші здобутки психольогічних дослідів західно-європейської, в першу чергу німецької науки. З психольогії Гербартса Потебня приймає все те, що має наукову вартість, передовсім через Штайнталя засвоює собі деякі здобутки Гербартівської школи, а також використовує психольогію Льюсе. Взагалі Потебня був дуже добрим знавцем європейської наукової літератури в цій ділянці і умів з неї приймати все те, що своїм глибоким умом оцінював як тревалий здобуток науки. Його власні праці і університетські виклади все визначалися глибоким філософічним підходом і незрівнаною всесторонністю срудництвом. Не диво, що перед його авторитетом склонявся науковий світ не тільки цілої російської імперії, але і далеко поза її межами.

Перемога наукової методи у психольогії дала змогу підійти до питання про походження мови з наукового боку і вияснити її природним способом. І Потебня стоючи на строго науковому еволюційному становищі відкидає погляд, що мова це готовий дар божий, а також як ненаукову відкидає думку, ніби мова це людський винахід чисто конвенціонального характеру. Бекерови і Шляйхерови закидає передовсім нерозуміння прогресивного розвитку. „Тому що інтелектуальний розвиток — каже Потебня — зачинається від змислових сприймань, то подана Бекером система діфференціації понять не має нічого спільногого з розвитком людської думки".³

Маючи на увазі природну, поступову еволюцію душевних явищ, Потебня ніяк не міг погодитися з поглядом Шляйхера і ін., що у передісторичних часах мови розвинулися а в історичних розкладаються і занепадають. У всіх вище наведених

¹⁾ Иль зап. по russ. грамм. Т. 3. Харків 1899. ст. 1.

²⁾ Мысль и языкъ. 5. вид. Харків 1926. ст. 36.

³⁾ М. и яз. ст. 16. замітка 2.

теоріях — каже Потебня — „помилки можна зредукувати на Одну, а саме на цілковите нерозуміння поступу. Всі згадані теорії роаглядають мову як щось готового (Έγχον) і тому не можуть зрозуміти звідки вона взялася. З тим звязане і їх змагання стотожнювати граматику і мовознання взагалі з логікою, для якої також чужий прішлій дослідів історичного розвитку думки”.¹ „З нерозуміння руху мови виникають і інші помилки, як н. пр. погляд, що думка витворює слово, а сама не дістає від нього чого і що через те у мові панує випадковість”². Потебня разом з Гумбольдтом бачить у мові передовсім діяльність, рух і поступ і доказує, що якраз слово формує і обективує думку і воно є необхідною умовиною усього далішого розвитку людського думання. Бо хоч він виступає проти всіх приклонників ідентичності мови і думки (— отже і проти Гумбольдта —), і приймає погляд Штайнталя і ін., що багато явищ нинішньої людської думки не потребують і не можуть мати мовного виразу, т. зв. що царина мови і царина думки не покриваються, все-ж таки він бачить, що первісний розвиток вищих форм людської думки необхідно потребував слова.

Чиринає питання: для чого саме було потрібне слово? — „Слово — каже Потебня — потрібне душевній діяльності для того, щоби вона могла стати свідомою і появляється як доповнення тоді, коли вже є всі інші умовини для переходу до усвідомлення”³. Якщо запитаемо, коли і для якої інтелектуальної діяльності є необхідне слово, то разом з Гумбольдтом можна відповісти: слово потрібне для перетворення нищих форм думки в поняття і через те воно повинно виявлятися тоді, коли в душі є вже матеріал для цього перетворювання”⁴. В той спосіб шіла проблема переноситься на поле психольогії. „Питання про походження мови — каже Потебня — стає отже питанням про такі явища душевного життя, які попереджали мову, про закони її витворювання, її розвитку та про вплив мови на дальшу душевну діяльність, себто стає питанням чисто психольогічним”⁵.

Нова доба у розвитку психольогії звязується з іменем Гербarta, який зробив спробу завести емпіричну методу до психольогії і в той спосіб заперечував висказ Канта ніби психольогія неможлива як наука, бо в ній не можна завести математичного рахунку. Але Гербарт пішов при тім так далі, що все душевне життя людини старався вияснити взаємним діянням зображень, які він вважав за основні психічні елементи, — і у своїй математичній психольогії встановлював під статику і механіку їх руху. Потебня признає його великі заслуги для пізнання законності душевного життя і для піднесення психольогії на ступінь науки, але рівночасно не може

¹) Ів. ст. 22. — ²) Ів. 23. — ³) Ів. 36. — ⁴) Ів. 35. — ⁵) Ів. 36.

погодитися, щоби самим душевним механізмом можна було вияснити усе багацтво душевного життя. Разом з Льоце він завважує, що „механічний хід сприймань служить лише товчком, лише викликає нові форми діяльності душі, які ніколи не вийшли-би з самого механізму. Душа так само відноситься до кожного із своїх внутрішніх станів, як відносилася до зовнішніх товчків: на кождий свій стан вона може відповісти такого роду діяльністю, якої ми не в силі вивести з попередніх обставин, діяльністю, яка дійсно випливає не лише з тих обставин”.¹ Потебня не погоджується з Гербартівською схемою повставання всіх душевних явищ із взаємного діяння зображенень на себе, подібно як і нинішка психологія цю схему відкидає. „Не лише почування і воля — каже Потебня — неможуть бути вислідом відносин між зображеннями, але і в тіснішому гурті явищ інтелектуального життя представляти те, що пізнійше і вище, прямим наслідком декількох знаних нам попередніх обставин, значить мимоволі дурити себе і других... При обговорюванні переходу образу предмету в поняття про предмет, переходу у більше виключно людську форму думки, ми побачимо, — каже Потебня — що цей перехід може відбутися тільки через слово, але при цьому будемо пам'ятати, що саме слово цілком не витворює поняття з образу, що поняття, як і богато іншого в індивідуальному і народному життю, на все залишається для нас величиною витвореною помноженням знаних умовин незаписаною і правдоподібно непізнаваємою силою. Це не заклик до покірного безділля, випливаючого з того, що розум наш слабий а глибина премудрості Божої бездонна — це лише оправданий сумнів, що-до близькості кінцевої цілі мислення, т. зв. що-до знання звязку між явищами.”²

3. ПОВСТАННЯ СЛОВА.

Поступаючи у своїх дослідах згідно з принципом еволюції від простого до складного, від давнішого до новішого, Потебня завважує, що зоки з'явилось слово людина мусила все мати той матеріял, який увійшов до слова.

„Слово, на якому спирається дальші ступні розвитку думки, ... само основується на змислових сприйманнях і звуках.”³ Потебня використовує здобутки психіологічних дослідів Штайнталья і Льоце і подає нам короткий каріс душевного життя людини перед появою слова.

¹) М. и яз. стр. 48—49; R. H. Lotze: *Mikrokosmos*.

²) Мысль и яз. 49.

³) Ibidem.

Вертаючись думкою у давні часи первісної людини можна на основі ріжких аналогій додумуватись, що початки душевного життя зачинаються сприйманням змислових вражень, які дуже часто спричиняли відрух голосових органів і викликали мимовільні звуки. „Фізіологічна конечність — каже Потебня — приневолює душу виявляти звуком найменше загальний характер її внутрішніх станів.“¹ Ці первісні звуки, які треба вважати частиною моторичної реакції психічних станів людини, були започатку нсартиковані, подібні до тих звуків, які нині, зустрічають у звірят, у немовлят і в дорослих людей при надзвичайно сильних впливах. Такі нсартиковані звукові рефлекси душевних переживань людини були тим матеріалом, з якого витворилися артикуловані звуки — цей вже виключно людський звуковий матеріал використаний пізніше притворенню слів.

Нині людина умисно вживає артикулованих звуків для цілій порозуміння, але первісно такі звуки повсталі неумисно, як зовнішна частина душевних переживань. „Артикулований звук — ця зовнішна форма людської мови“, — був первісно — як каже Потебня — „також залежний від хвилюючого душу почування, т. з. що він первісно також неумисний, хоч пізніше стає послушним знаряддям думки... Умисне і свідоме вживання слова мусіло вийти з мимовільного і несвідомого.“²

Те, що звичайно говориться про мову звірят чи про мову немовлят, відноситься до звукових або пантомічних рефлексів внутрішніх переживань, які мимоволі звязуються з почуваннями і ще не відділилися від них та не стали засобом порозуміння. Тим самим ці звуки не заслагують на ім'я слова і від справжньої людської мови стоять дуже далеко. Щойно у дальншому розвитку деякі звуки органічно звязані з почуваннями відділилися від них і стали елементами людської мови.

„Людська діяльність — каже Потебня — застає звук вже готовим: слова повинні були витворитися з інтерекції, тому що лише в них могла людина найти артикулований звук... Первісні інтерекції у дальншому розвитку розпадаються на дві групи. До першої належать оклики фізичного болю і роскоші і більш складних почувань викликаних не так якостевим змістом думки, як більше її формою (напр. оклики здивування, радості, горя). До другої групи звуків, які від непамятних часів затратили свої інтерекціональній характер, належать, коли взяти на увагу корінні нинішніх мов, якщо не виключно, то передовсім інтерекції почувань звязаних з враженнями зору і слуху.“³ Так питання про повстання мови переходить в питання про перетворення звукового інтерекціонального матеріалу у слова.

¹) №. 63. — ²) №. 63. — ³) №. 73.

Щоби із звукового рефлексу органічно зрослого з почуванням могло витворитися слово, мусів цей рефлекс цілком відділитися від почування. До того треба було, щоби це почування втратило свою первісну силу, яка з фізіологічною необхідністю приводила до витворення відповідного звукового рефлексу. „Менша сила почування — каже Потебня — і виразність спостереження до зачної міри дані вже при самім повторенню таких самих спостережень. А в міру того, як зменшується необхідність переходу почування у звук, збільшується інший зв'язок звука і зображення.“¹ При повторенню того самого спостереження людина схоплює слухом свій власний звуковий рефлекс і через те побіч спостереження предмету, вона має ще друге спостереження, а саме: слухове спостереження свого звука. При частішім повторенню цього душевного процесу „образ звука стало наступаючи по образі предмету, асоціюється з ним. При новім спостереженню предмету або при спогаді на попереднє спостереження повториться і зображення звука, а щойно за ним (а не безпосередньо, як при чисто рефлексивних рухах) з'явиться сам звук.“² І тепер до спостереження предмету присідається звук, але юже не як безпосередній вияв почування. Перед його проголошенням людина має зображення того звука а щойно потім його виголошує. „Асоціація спостереження предмету і звука, яка на місце безпосереднього рефлексивного руху голосових органів дає таке проголошення звука, яке приводиться за посередництвом Його образу в душі, це одно з необхідних умов витворення слова.“³

Але „така асоціація не дає ще розуміння тому, що сама людина може її цілком не заважати, так як взагалі не заважаємо у себе багато рухів, до яких ми привикли. При витворенню слова мусіло повторитися те саме, що діється з нами на вищих ступенях розвитку: не на самоті а в суспільстві ми привикаємо уважати на себе... Слово лише в устах другого може стати зрозумілим для говорячого. Мова витворюється лише спільними зусиллями більше людей...“⁴ Лише життя людини в громаді і випливаюча з того потреба взаємного порозуміння довела до того, що з артикулюванням звуком звязалося відповідне значіння і так повстало слово.

Для того, щоби звук зрозуміти, мусін оба звязані вже зображення, а саме зображення предмету і зображення звука змінити своє часове розміщення у свідомості людини. „В момент розуміння слова — каже Потебня — звук у нашій свідомості попереджає своє значіння, тоді як при асоціації, про яку ми вище згадували, цілком наяваки: образ предмету попереджує в свідомості образ звука.“⁵ Цей процес розуміння

¹) Ibidem 74. — ²) Ibidem 74—75. — ³) Ibidem.

гармонійно поєднав великий український мислитель 19. століття Олександр Потебня, котрий був не лише визначним фільольцом але і фільософом і треба лише жалувати, що його доволі тяжкі і неприступні твори не нашли собі ще й досі відповідного розроблення і пояснення. „На Заході — як пише І. Айзеншток — наукова думка виростаючи з того самого джерела, що живило й Потебню, дала багаті наслідки, дійшла широких узагальнень і цінних висновків (школа В. Бундта, Б. Кроче, К. Фослера й інших). Висновки ці наочно доводять, як багато втратила наша наука від того, що пройшла поза Потебніо, не звернула на нього такої уваги, якої він, безумовно, заслужив.” На нашу думку, Потебня ще й тепер вартий того, щоби українська наука звернула на нього більшу увагу і щоби прийняла від нього всі невикористані ще цінності. І Айзеншток признає, що хоч „Західня наука обійшла Потебніо: наслідки її досліджень — дбайливих і точних — з багатьох поглядів с тільки ствердження й далішний розвиток того, про що Потебня казав коротко, стисло, часами тільки патяками”. Справді „настав час прямо й однозначно заявити, признаатися перед собою самими, що Потебніо в нас проспали, як проспали багато інших українських національних геніїв. Тепер Потебня для нас є минуле, почесне, славне минуле...”¹ Та в цьому минулому є цінні і тревалі вартощі для майбутнього і тому було-би великим гріхом, якби українська наука ще дальнє залишала твори Потебні у поросі забуття.

2. НАУКОВЕ СТАНОВИЩЕ ПОТЕБНІ.

Олександр Потебня (1835—1891) вже в самих початках своєї наукової діяльності зацікавився психічною сторінкою явищ мови. Він дошукується в них шляхів розвитку людського духа, який без мови не міг-би був підніматися на нижній ступінь розвитку та який і тепер мусів-би запиніти, якби так втратив мову. Програмоним для цієї діяльності Потебні є його твір „Мисль и языкъ” — вперше опублікований у російському Журналі Міністерства Народної Освіти за рік 1862. І в пізнійших його працях, головно в його синтаксичним творі „Изъ записокъ по русской грамматикѣ”, яскраво пробивається його глибоко фільософічне розуміння явищ людської мови. Крім звуково-формального боку мови його все найбільше цікавив її психічний бік. „В історії мови — пише Потебня — заслуговує загальній уваги не дослідження звукового вигляду слів, яке при всій своїй

¹⁾ Іеремія Айзеншток: Потебня і ми. В „Життя Й революції“ 1926, 12, ст. 35.

яковує Потебня в такий спосіб: Друга людина під впливом такого самого почування від того самого предмету видасть зі себе анальгічний звук. Цей звук стане предметом спостереження для першої людини і відновить у її свідомості передовсім такий сам звук її власний, тому що це нове спостереження (спостереження чужого звука) має найбільше спільногого в образом власного звука. Зображення звука без сумніву не міне безстідно а автоматично потягне за собою своє виконання т. зв. виголошення звука. В той спосіб той, хто слухає повторить почутій від другого звук, а той в свою чергу викличе образ предмету, який колись був у свідомості а тепер вже стає поясненням звука. Так сповняється переставлення зображень потрібне для розуміння.¹

Коли вже зі звуком (власним і чужим) звязалося значення, слово було готове і почало людині служити як незвичайно вигідний засіб порозуміння. Рівночасно вириває переконання, що і другі люди при таких самих звуках мають зображення таких самих предметів. Процес витворення слова, завершується тим що „у говорячого асоціюється тепер зображення предмету зі звуком і з його діянням на слухаючого (себто а вказівкою на те, що у слухаючого є такий сам образ предмету) і творять один ряд, який відновляється, як тільки котрий не будь з його членів повториться.“²

В той спосіб можна психологічно вияснити повстання мови серед первісної людської громади. „Так отже витворення слова це дуже складний процес. Передовсім мусить бути звичайно виявлення почування звуком, потім усвідомлення звука, а вкінці усвідомлення змісту думки у звучі, яке не може обійтися без розуміння звука другими.“³ Слово зродилося серед людської суспільності і стало для неї знаменитим засобом взаємного порозуміння а рівночасно засобом виявлення, усвідомлення і дальншого розвитку індивідуального душевного життя для одиниць.

¹) На наш погляд, анальгічний звук другої людини не мусів спричинити самого виголошення звука у того, хто слухає. Вистарчить сам слогад про власний звук, — саме зображення звука без його проголошення, — щоби відд за ним на основі законів асоціації відновилося зображення предмету і стало поясненням звука. І в цей спосіб могло відбутися переставлення зображень потрібне для акту розуміння. Це очевидно не виключає тоді можливості, про яку говорить Потебня і не змінює загальної схеми його викладу.

²) *Мысль и языкъ*, ст. 75—76.

³) *Ibidem* 76.

4. ВАГА СЛОВА ДЛЯ ДУМАННЯ.

Через витворення слова перед людиною розкрилися дальші можливості душевного розвитку. Завдяки слову людина поступила від поодиноких вражень, спостережень і зображень до вищих форм душевного життя, до звязування цих елементів в суді і до витворення понять.

Коли вже слово стало знаком для зображення якогось предмету, тоді кожде дальнє спостереження такого самого або подібного предмету могла людина означити тим самим словом. І в такому випадку, коли людина називає нове спостереження якось явища словом, яке було звязане зі спостереженням давнішим, тоді вона в дійсності висказує суд встановлюючи зв'язок між двома своїми душевними станами, а саме між спостереженням теперішнього предмету і зображенням давнішого, вже означеного словом. Коли, на приклад, дитина нанова спостерігаючи постать своєї матері вискаже слово „мама“, яке вже давніше звягалося зі спостереженням тієї самої особи, то тут маємо до діла зі судом, який означає: те, що тепер бачу, є те саме вже давніше бачене і означене звуком „мама“. Це є вже усвідомлення відношення між двома станами свідомості, між теперішнім спостереженням постаті матері і зображенням (репродукцією давнішими спостереженнями) тієї самої постаті. У свідомості було встановлене відношення тотожності між теперішнім і давнішим образом. — Встановлення відношення між двома душевними станами вимагає, очевидно, їх порівнання, але для того не конче треба, щоби у свідомості було рівночасно кілька зображень, так як це приймав Льюїс. Потебя стоять на тому становищі, що в один момент у свідомості може бути лише одно зображення, але „хоч свідомість і не вміє в собі рівночасно не лише багато але навіть двох членів порівнання, то той член порівнання, який находиться поза свідомістю, замігно впливає на того, який є в свідомості . . . Кождий член у ряді зображень, разом з собою вносить до свідомості результат всіх попередніх“.¹ Таке порівнання двох станів свідомості і скликання їх відношення при помочі слова, це вже початок активності людської думки, початок анерцесії. В той спосіб психологічна аналіза доходить до початків людського думання, якого суть полягає у виваженню судів.

Первісний суд виявляється на зверха лише одним словом і тим ріжниться від того елементу думання, який подає логіка, а також і від синтаксичного елементу мови, який встановляє

¹⁾ Ibid. 98.

двох слів в одну цілість, могла виринути ріжниця між тим словом, яке означало сам предмет, і другим, яке вжито на означення чи-то прикмети, чи якоїсь зміни завваженої на предметі.

Велике значення слова для розвитку людського думання виявляється тоді, коли людина завдяки слову вигтворює загальне зображення, себто зображення не для одного конкретного явища, лише для цілої групи явищ. Це було можливе лише при помочі слова, яке у дальшому розвитку звязується з щораз більшою кількістю подібних предметів і тим самим виабстраговує з них те щось спільне, що спричинило їх асоціацію з одним і тим самим словом. В той спосіб қладуться основи для абстрактного думання і для творення точно означених понять. З приходом слова — як каже Потебня — „нові аперцировані спостереження є ріжноманітними субстантами, яких предикат залишається на стільки незмінним, що він виражається все одним і тим самим словом. Се вже початок витворення категорій субстанцій, речі самої в собі, і крок до пізнання правди. Бо дійсне знання для людини це лише знання суті. Ріжноманітні прикмети а, б, в, г, які завважуємо на предметі, не творять самого предмету (A) але взяті окремо від всіх разом.“¹

Коли людина висказувала знане їй слово на означення нового подібного спостереження, тоді видавала суд як вислід порівнання нового спостереження з давніми. Процес думки при такім первісному суді був анальгічний з тим, який і нині можемо завважати при творенню нових слів. „Кожне нове слово, коли його розглядати з внутрішнього боку, це вяснення нового спостереження (x) за посередництвом ранше пізнатого, знаного (A), при чому між попереднім а теперішнім встановляється спільний знак (a), ваятий з комплексу прикмет A. — На пр. коли кажемо „вороний кінь“, то тут A ворон як цілий комплекс знаків, нове спостереження (x) це чорний кінь, а спільний знак (a) це чорна краска. Кожен раз, коли ми виголосуємо слово в живій мові, виконуємо суд. Рух думки... полягає в порівненню двох явищ, пізнатого і давнійше пізнатого, при чому основою цього порівнання служить один знак із ранше пізнатого. І тільки шляхом такого процесу ми можемо доходити до абстрактних понять. Якби не було слова, не було-би цього процесу відділення „a“ з „A“ для означення „x“. Свідомість того спільногого „a“ (між конем і вороном: чорна краска) завдяки слову веде до відділення речі від її прикмет, веде до витворення прикметника з іменника, відділяючи тільки один знак „a“, спільний для „x“ і „A“.²

Подібно і при первісному слові, коли його вжито для озна-

¹ Ibid. 115.

² В. Харціс: Основы поетики Потебни. (Лекції Потебі). — Вопросы теории и психологія творчества. II/2. ст. 23—24.

чення нового спостереження, відбувалося порівнання нового спостереження з давнішими і через довше уживання такого одного слова на означення щораз більшої кількості спостережень подібних предметів перестас з цим словом звязуватися зображення лише одного конкретного явища, а натомісъ приходить загальне зображення, схоплююче лише загальні риси спільні для більшого числа предметів. Це вже означало велике зекономізовання лумання, коли для кожного конкретного предмету не треба було окремої назви. Рівночасно уся ріжноманітність явищ природи упорядковувалася у відповідні групи, які при все докладніших коррективах стали вкінці основою для наукової класифікації явищ.

Творення загальних зображень а вслід за тим і понять це вже виключне майно людини і цим людина переростає звірят, як це вже здавна завважувало багато філософів. Потебня підкреслює, що „для людини, у протилежність до звірят, загальні риси змислових образів с лише основою, вихідною точкою далішої творчості, у витворах якої, напр. в поняттю бoga, судьби, випадку, закона і ін. тільки наукова аналіза може відкрити сліди змислових спостережень. Розуміється, що в людині є сила, яка приневолює окрім іншіх людині властивим способом переміняти враження природи. Легко також прийняти, що точка, на якій ця сила діє, виразний людський характер, на якій узагальнювання стає відмінним від звірячого, що появляє мови.“¹

Слово гуртуючи в єдність більше конкретних явищ, привело людину до загальних зображень, а далі — коли зясовано точний міст таких загальних зображень — до думання поняттями. Щойно поняття дає ясність думці і „лише поняття — як каже Потебня — а тим самим і слово, як його необхідна умова, вносить ідею законності, конечності, порядку у цей світ, яким людина себе оточує і який їй суджено приймати за дійсний.“ У слові людина находить ту законність, яку потім переносить на світ і через слово доходить до визначування усьому його місця в системі. „Шлях науці промоупується словом.“²

Слово це перший і найважніший засіб поступу як для одиниці, так і для цілого народу. І на нижньому ступіні розвитку мова це не так засіб виразу вже готової думки, як радше індивідуальний спосіб перетворювання її. Кожний народ має свою перетворючу машину.³

„Правда добута трудом багатьох поколінь легко передається при помочі мови на віть дітям...“ „Широке поле діяльності потомків — каже Потебня — підготовлюване предками

¹) М. и яз., ст. 114.

²) Ibidem 124.

³) Основы поэтики, 24.

граматика. Для льогіки суд це відношення двох понять і тому і на зверх він виявляється двома словами. Граматична аналіза доходить також до двочленного синтаксичного елементу, до речення зложенного з підмету і присудка. Психольогічна аналіза — виясняючи душевний розвиток людини від перших про-блісків свідомості — доходить до однословних судів, виражаючих відношення двох станів свідомості ще перед витворенням понять. Дальший психольогічний виклад поступаючи від примітивних до все складніших явищ душевного життя повинен дійти до цих елементів людської думки і мови, від яких зачинає льогіка і граматика. Однословний суд дас можливість дальшого розвитку судів і предікацій, яка привела до двочленності речення і виявляє розвиток загальних зображенів і понять, які входять в склад льогічних судів і уможливлюють вищі форми людського думання.

Потебня пояснює цей переход і вказує на те, що в такім первісному суді висказанім одним словом є вже зародки предікацій. Такий суд це акт аперації, який полягає в участі певних мас зображень при витворюванню нових думок і його можна розложить на суб'єкт і предикат. „Те, що аперація і пояснюється не суб'єкт, а те, що аперацію і означає це предикат суду.“¹ Коли ми нове спостереження якогось Явища навколо вже готовим словом, то це в дійсності двочленний суд, в якому підметом є нове спостереження, а присудком маса давніших спостережень обєднаних словом.²

З проблемою предікацій в'язеться проблема розвитку граматичних категорій. Потебня виступає проти ріжних односторонніх теорій (Бекера, Штайгталя, М. Міллера та ін.) ніби первісне слово було іменником, чи дієсловом, чи прикметником, і визнає, що не можна нинішніх відріжниснь, які повстали щойно на вищому ступні розвитку, переносити до давніх часів первісної мови. „Не забуваючи на ріжнію між організмом (— який існує самостійно —) та словом, яке живе лише в устах людини“ — Потебня вживав порівняння первісного слова із зародком: „Як зерно рослини, це ще не лист, але і цвіт, і плід, ані все те разом, так і слово зпочатку не має ще п'яких формальних означенів і не є ані іменником, ані прикметником, ані дієсловом.“³ Щойно з розвитком предікацій, при звязуванню

¹) Ib. 109 а також „Ізъ записокъ по русс. грамм.“ Т. 1. Харків 1888. ст. 75—76.

²) Ця внутрішка двочленність легко могла перемінитися у зовнішню і привести до появання речення зложенного з двох слів. Це могло статися на пр. тоді, коли з новим спостереженням звязалися два давнійше витворені слова і виголошувалися одно побіч другого. Дальший розвиток повів до того, що одно з цих слів перебрало функції предикату. — Але і такс одиноче первісне слово це вже речення у змісі психольогічного (не льогічного) суду.

³) Мисль и языкъ, стр. 111.

це не дідичні фізіологічні диспозиції тіла і не матеріальні пам'ятники попереднього життя. Без слова людина була-би дикуном і серед найкращих творів мистецтва і техніки.”¹

5. ВНУТРІШНА ФОРМА СЛОВА.

Термін „внутрішна форма мови“ („innere Sprachform“) впровадив до мовознавчої літератури Вільгельм Гумбольдт і розумів цим інтелектуальний бік мови взагалі. З цінніших дослідників мови майже кождий розумів під цим терміном що іншого.

Потебня виходить у своїх дослідах від самих початків витворювання слова і завважує, що амісловий образ не з усією повнотою своїх прикмет зафіксувався у зовнішній формі слова а лише однією своєю прикметою і то тою, яка найбільше звертала на себе увагу людини. Ця одна прикмета образу, зафіксована у слові, стала для свідомості заступником, представником („представленіє“) цілого образу і посередником між звуком і змістом слова.

Спосіб, в який нині повстають нові слова, і стимольогічний розгляд деяких давнішіх витворчих слів, вказують нам на той процес, який відбувався в давні часи при творенні слів. Це було порівнювання нового спостереження з давнішим (вже означеним при помочі слова) і віднайдення між ними чогось спільнотою, що скоплювалося у звукову форму нового слова. То була лише одна прикмета з цілого комплексу прикмет нового явища і вона — вибиваючись завдяки слову на перше місце — стала для свідомості репрезентантом цілості. Цей представник у слові це його найближче етимольогічне значіння. Напр. у слові „корова“ та одна прикмета, що вона рогата, стала представником цілого явища, означеного цим словом і про це довідуємося якраз з етимольогічного розгляду цього слова, який виказує нам його зв'язок з грецьким *χεραῖς* = рогатий (спітєт оленя) і з латинським *сегніс* (олень). В той спосіб етимольогічна аналіза слова „корова“ веде нас до давнішого слова, яке означало те, що нині називаємо рогом. До самих початків творення слів такою аналізою дійти не можемо, але вже з того пізнаємо загальний характер тієї душевної творчості, яка приводить до витворювання слів. З того робить Потебня цілком оправданий висновок про первісні душевні процеси при творенню мови а також про поетичний, образовий характер усіх первісних слів.²

Цей представник у слові, те центральне зображення, до-

¹) *Мысль и языкъ*, 169.

²) *Психология поэтического и прозаического мышления*. (Лекції Потебні). Подав Б. Лезинъ. Вопр. теорії в психології творчества. Т. II/2, ст. 114—118.

та що його функція в душевному життю людини така сама, яку нині сповідують твори мистецтва.

Первісне слово це також твір мистетида, а саме поезія; душевний процес творення і розуміння слова цілком анальгічний з процесом творення і розуміння поетичного твору.¹ Мистецтво — подібно як і слово — це не так вираз думки, як радіше засіб витворювання її. Це не так єщо, як радіше єйсюга.² „Слово — як каже Потебня — є виразом думки лише на стільки, на скільки воно служить як засіб для її витворення. Вага внутрішньої форми, цього єдиного обективного змісту слова, є в тому, що вона перетворює і удосконяє ті агрегати спостережень, які застас в душі.”³ Так само „поезія не є вираз готового змісту, лише — подібно як мова — могутній засіб розвитку думки.”⁴ І кожде інше „мистецтво — як каже Потебня — це мова художника і подібно як словом не можна передати другому своєї думки, лише можна розбудити в кіому його власну, так само не можна передати її у творі мистецтва і тому зміст такого твору розвивається вже не у мистція, лише у тих, хто цей твір розуміє.”⁵

В поетичнім — і взагалі мистецькім творі — є такі самі три елементи, що і в слові: 1. зміст або ідея твору (у слові: змисловий образ або розвинене з його поняття), 2. внутрішня форма або образ, який вказує на цей зміст (у слові: представник, який також має значення лише як символ, патяк на певну суму змислових спостережень або на поняття) і вкінці 3. зовнішня форма, в котрій обсягується мистецький образ.⁶

Творчий процес при творенню слова полягає у порівнанню двох спостережних комплексів і приводив до схоплення їх відношення при помочі внутрішньої форми. І доки у слові ще ясно усвідомлюється ця основа порівнання, доти таке слово треба уважати поетичним твором. Представник додає йому мальовничості і засновкою є естетичні потреби людини.

Але рівнобіжно з визволенням думки з під впливу безпосередніх змислових спостережень слово затрачує свою образовість, перестає бути поетичним. Внутрішня форма слова забувається і тим самим починається проза. В прозі слово є вже лише знаком значення а не як в поезії конкретним образом, який розбуджує значення. Це явище пілком природно виникає з частого уживання слів, з того, що слово прикладається

¹⁾ Иль лекцій по теорії словесности. Басня, пословица, логоворка. — Харків, 1899, ст. 136.

²⁾ Мысль и языкъ. 143.

³⁾ Ibidem, 142.

⁴⁾ Ibidem, 160.

⁵⁾ Ibidem, 140—141.

⁶⁾ Ibidem, 139.

вcola якого гуртуються усі інші часткові зображення, що складаються на повний образ якогось явища, це і єсть та внутрішня форма слова часто нині призабута, але дуже важна при творенню першінських слів і при пізнійшому творенню нових слів. Так отже у слові відріжняє Потебія крім звукової зовнішньої форми і значення слова (т. е. цілого комплексу прикмет названого явища) ще й внутрішну форму слова (т. е. найближче етимологічне значення, яке с представником усього змісту слова).

„Діяльність думки при повстанні слова це порівнання двох спостережником комплексів: нового „Х“ і давнійше пізнаного „А“, при чому між ними виявляється точка звязку „а“. Це „а“ є представник, засіб порівнання, *tertium comparationis*, знак значення, символ. В кождім новоповстаючім слові означення його значення знаком є все алгорією.“¹

Внутрішня форма слова привела людину від конкретності змістовних вражень до абстрактності думки а рівночасно в суспільному життю була засобом розуміння других людей. „Витворення в душі спостережень, які мають перевагу над іншими, і звязане з цим несвідоме обєднання змислового образу є вислідом усунення зі свідомості великого числа вражень, які ми назвали тлом змислового образу і є первозвором пізнійшого процесу абстракції.“² Крім цого „слово, як цілість вложена з внутрішньої форми і звука с засобом розуміти того, хто говорить, — засобом апераціливати зміст його думки. Артикулований звук, який виходить від говорячого, доходить до слухаючого і розбуджує в ньому спогад про такі самі його власні звуки, а цей спогад за посередництвом внутрішньої форми викликає у свідомості спогад про сам предмет.“³ Внутрішня форма слова суть отже той асоціаційний вузол, що звязує звук слова з його значенням.

Таке саме розуміння цього явища стрічально пізнійше і у одного з найвизначніших фількофіїв мови Літона Марті. З лескріптивного боку Марті дефініює внутрішну форму мови так: це є „зображення, яке служить асоціаційним вузлом між зовнішнім знаком та його значенням, себто психічним змістом, який цей знак має розбудити у слухаючого співбесідника.“ З генетичного боку він пояснює, що внутрішня форма мови повстала на уступах заміру передавання і порозуміння, бо якраз це був, на його думку, той виключний мотив при першінному і найважнійшому мотиві при пізнійшому творенню мови.⁴

Аналіза цього явища приводить Потебію на думку, що першінне слово з виразним представником це поетичний твір

¹ Ibidem, ст. 117–118.

² М. и яз., ст. 113.

³ Ibidem, ст. 101.

⁴ O. Funke: Innere Sprachform. Reichenberg, 1924.

все до нових комплексів прикмет, через що збільшується зміст слова, так що прикмета схоплена у представнику стає серед інших прикмет маловажною і тим самим це давнійше центральне зображення (представник) забувається.¹ Той процес йде в парі із загальним розвитком людської думки, яка поступає від змислових образів до абстрактних понять. Але хочби до якої абстрактності і глибини дійшла наша думка, вона не позбудеться потреби неначе для відсвіження вертати до своєї вихідної точки, до поетичності слова. І хоч давні слова затрачують свою поетичність, на їх місце приходять нові поетичні слова і вислови, бо людина все має змогу порівнювати нові спостереження зі старими і вживати одної прикмети на означення іншого нового комплексу.²

Мистецький бік мови занадто важували також інші давнійші і пізнійші мислителі і деякі з них поза естетичними цінностями мови не доцінюють всієї її вартості. Такий односторонній погляд на мову зустрічаємо напр. у італійського фільософа Б. Кроche, котрий у своїй Естетиці (1902) обійтися із загальною лінгвістику, висказує думку, що мова це мистецтво, яке виникло з гону до виявлення на зверха внутрішньої думки, причому бажання взаємного порозуміння не граво ніякої ролі. Так само односторонній є погляд К. Фослера, заступника так зв. ідеалістичного напрямку у мовознанні, котрий в наслідок виключно естетичного підходу до явищ мови також недобачує усіх її функцій в життю людини. окреме становище займає Е. Кассірер у своїй спробі вкласти явища людської мови у рами загальної системи символічних форм.³ А. Марті, навпаки, підкреслює в першу чергу потребу порозуміння між людьми як головний мотор творення і уживання слова.

Потебня зі своєго еволюційного становища бачив у первісному слові передовсім поетичний твір, який відограє свою роль так в життю індивідуальному як і в суспільному. Вже свої перші слова, ці первісні витвори мистецтва і зародки усіх інших галузей мистецтва виникла людина не на самоті лише в суспільстві між іншим і для того, щоби впливати на інших, щоби розбуджувати у інших аналогічну, думку, то значить, з метою порозуміння. „Мова — каже Потебня — існує не лише для передавання думки, у зміслі розбуджування у другого анальгічної праці інтелекту, але і для себе“.⁴ — себе для виявлення на зверха, усвідомлювання і перетворювання свого власного душевного життя.

¹⁾ Псих. поэт. и проз. мышл., ст. 122.

²⁾ М. к яз., ст. 157.

³⁾ Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. I Teil. Die Sprache, 1923.

⁴⁾ Основы поэтики, ст. 19.

6. ЗАГАЛЬНІ УВАГИ.

Фільософія мови, така як її розбудовує Потебня — це строго науковий психольогічний виклад самої суті слова у його зв'язку з думанням, передовсім з генетичного становища. Сам дескриптивний підхід до явищ мови не міг-би дати таких результатів і ледви чи довів-би до правильного розуміння відношення думки і слова. Генетичний підхід до явищ мови приводить нас до висновку, що відношення слова до думки є на різних ступнях розвитку людини ріжне. На найнищому ступні душевного розвитку первісної людини слово було засобом синтезу у вищі форми думання тих елементів душевного життя, які були вже перед витворенням слова. Тоді слово було непроривно звязане з думанням уможливлюючи перехід на вищий ступінь думки. На киніліному високому ступні розвитку це відношення змінилося і з вже багато ділянок думання, які обходяться без слова. „Правда й те, — каже Потебня — що не вся думка, доступна людині, виражається або може виражатися словом. Є щілі ділянки людського думання, які стоять поза межами мови, чи понад нею, як напр. замір, плям, іншя мистецька чи ремісника, які можуть бути виражені лише певним сполученням форм, красок, звуків. Але і ця ділянка — невиразима в мові, — підготовляється мовою.“¹ Мова, це діяльність людини, яка є перед усіми іншими специфічно людськими діяльностями.

З психольогічного становища давні і пізнійші альтернативи тратять своє значення. На витворення слова склалися і природна конечність і свідомий замір людини, подібно як це бачимо при творенні мистецьких творів. — Протилежність нативізму і емпіризму тож не має більшого значення для зясування суті людської мови. Те, що первісна людина здобувала собі власними зусиллями, те для дальших поколінь могло стати вродженним, передовсім тоді, коли перші поступи при творенні слів спричинили деякі зміни тілесного організму (розвиток мовних органів), які могли передаватися дідиченням. Зрештою ніхто не родиться з готовою мовою, лише мусить її учитися від других, хоч — що правда — та наука стає чим далі тим лекція.²

Потебні не можна зачисляти до котогось із визначеніх протилежних таборів, бо його глибоко психольогічний підхід до явищ людської мови дозволяє йому відшукувати глибші основи для поєднання поверхових протилежностей. Погляду

¹) Псих. поэт. и проз. мысл. 101—102.
²) Крејєр, ор. сіт.

про повну ідентичність чи паралелізм мови і думання Потебня не приймає, але завважує, що і на пізнішому ступні розвитку є певна частина думання нерозривно звязана з мовою і лише за посередництвом мови можна його аналізувати. Потебня, подібно як пізнійше А. Марті, відкидає погляд про повну ідективність думки і форм мовного виразу і ніколи не забуває, що не всі явища і зміни в мові дають нам право робити висновки про зміни у психічному підкладі цих явищ. Тим самим він забезпечив себе від цілого ряду ще й досі поширених помилок, які основуються на перемішенню категорій граматичного виразу з категоріями думання, та які у великій кількості відкрив Марті у творах В. Бундта і ін. Під впливом Штайнталя Потебня научився строго відріжняти проблеми льогіки від проблем граматики. Він добре бачить, що „граматичних категорій багато більше ніж льогічних” і перестерігає, щоби одних не перемішувати з другими.¹ У своїх дослідах над реченням Потебня, в протилежність до Буслаєва, підкреслює, що „не звук слова і не його річеве значення, лиш його формальне значення творить його граматичну функцію”.² Слова зі звукового боку однакові можуть мати дуже ріжноманітне формальне значення, т. зв. ріжну граматичну функцію. Проти погляду, будьто-би в нинішніх флексивних мовах вже скінчилася доба творення форм і що тепер їх формальне багацтво зменшується, Потебня доказує, що хоч і можна заважати затирання деяких флексивів як звукових елементів, але це не є зменшення загальної кількості форм але не унадок формальності цих мов. Про кількість форм рішають формальні відгінки значень, а не кількість ріжних звукових закінчень чи інших чисто звукових прикмет слів.

З розвитком мови кількість і якість граматичних категорій змінюється, подібно як в науці відповідно до все новик вимог думки затрачуються деякі непотрібні старі категорії а з'являються нові.³ В живих мовах знищення старого є рівночасно творення нового. Витворювання нових граматичних функцій продовжується, на думку Потебні, і до нині.⁴ Інша річ, що затрата деяких непотрібних категорій в ділянці думання може мати вплив на зміну граматичного виразу. Так и. пр. багато з того, в чім у давні часи люди добачували субстанції, пізнійші покоління бачили вже лише явища чи відношення. Через те неодин суб'єкт став з часом фіктивним та мусів вінці відпасти залишаючи речснія без суб'єкту.⁵

Таким процесам розвитку думки, які можна вичитати зі змін граматичного виразу, Потебня присвячував особливу увагу.

¹) Изъ записокъ по russ. грамм. I, ст. 62.

²) Ibid. ст. 67. — ³) Ibid. ст. 52—55. — ⁴) Ibid. II, 534. — ⁵) Ibid. III, ст. 429.

Нестор Нововірський.

БОЖА МАТИ В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ УЯВІ.

Образ Пречистої поширюється на Україні з приняттям Христової віри.

Матеріалом для досліду постаті Пречистої є: етнографічні праці, апокрифи, окремі монографії та Святе письмо.

Дослідники починають збирати етнографічні матеріали на Україні ще в XVIII ст. Рівнобіжно зі збиранням матеріалів починаються і студії українських пісень: Цертелєва, Максимовича, Метлинського, Бодянського, Срезневського, Костомарова, Куліша, Чубинського, Головацького, Драгоманова, Франка, Гнатюка, Сумцова, Потебні й інш.

Зі збірників, в китрих надруковані колядки, наведу:

1) „Народная южнорусская пѣсни” Амвросія Метлинського, Київъ 1854.

Метлинський класифікує пісні на: „пѣсни житейскія”, „пѣсни годовыя”, „пѣсни и думы поучительныя”, „Думы и пѣсни былевыя”. У II віддлі поміщеніо М. 16 колядок та 8 щедрівок. Колядки поному змісту, як каже М., відносяться до старовинних споминів про звичай та мають ціллю прославлення святих; щедрівки — господарського змісту. Релігійних колядок у М. немає ні одної.

2) „Труды этнографической статистической экспедици въ западно-русской край, снаряженной императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ”. „Материалы и изслѣдований, собранныя д. чл. И. Н. Чубинскимъ т. III, народный дневникъ, издашный подъ наблюдениемъ дѣйст. члена Н. И. Костомарова”. С. Петербургъ, 1872.

Пісні в т. III розподілено по місяцях. Колядок надруковано 176, а щедрівок — 64.

Підстави до наукового оброблення зібраного матеріалу етнографічного було покладено Антоновичем і Драгомановим, що 1874-5 р. видали „Історическія пѣсни малорусскаго народа“ т. I. У своєму збірникові вони відводять окреме місце колядкам дружинної і княжої доби.

Колядки й щедрівки, що поміщені в I. відділі „Іст. пѣс.“ Антонович і Драгоманів вважають пріналежними виключно українському народові. Колядки, поміщені А. Д. є побутові та історичні.

4) „Народные пѣсни галицкой и угорской Руси, собранныя Я. Ф. Головацкимъ“. Москва, 1878.

У другій частині своїй праці Головацький містить колядки. Колядки надруковано так, як вони співаються на Підкарпаттю та в Галичині: господареві, священикові, господині, вдові і др. Такого ж порядку додержується Головацький і в ч. III, іншій праці. На ст. 109 поміщено колядки записані в Гуцулів коломийського пов. в с. Космачі Кобринським. Є в Головацького окремі відділи християнських колядок, в яких надруковано 7 к.

5) Потебня колядковий матеріал, надрукований попередниками, використовує у своїй праці: „Объясненія малорусских и сродных с ними пѣсень“, Варшава 1883-87. Потебня групую пісні по поетичним образам, в кінці своєї праці розглядає релігійні мотиви в українських колядках і порівнює їх з колядками інших народів (ст. 747—85).

6) З точки погляду запозичень розглядав колядки А. Веселовський: „Розысканія въ области русского духовнаго стиха“. Він зазначає, що українські колядки дуже давні, находить, що до них подібні румунські колайдки.

7) Найкращу збірку колядок і щедрівок видано Вол. Гнатюком в Етнографіч. Збірників етнографічної комісії Наук. Т-ва ім. Івана М. Щепченка у Львові, тт. XXXVI.—XXXV. Колядки є щедрівки, тт. I—II. Гнатюк звернув особливу увагу на систематизацію зібраного матеріалу. Це перше окреме видання укр. колядок. Гнатюк зібрал 318 колядок з великою кількістю варіантів.

8) Досить багато надруковано колядок з мельодіями: Лисенка, Стеценка, Людкевича Й інш.

З апокрифічних збірок треба зазначити: Франка, Порфірьєва та Тихонравова.

9) „Памятники отреченній русской литературы собраны и изданы Николаемъ Тихонравовымъ“, СПБ. 1863, т. I і т. II. Москва — 1863. У I. т. містяться старозавітні апокрифи, у II. — новозавітні.

10) У Порфірьєва в „Апокрифическихъ сказанияхъ о новозавѣтныхъ лицахъ и событияхъ по рукописямъ соловецкой библиотеки“, Сборникъ отдѣла рус. языка и слов. Имп. Акад. Наук, т. 52, поміщено новозавітні апокрифи.

У своїй автобіографії він сам згадує про це: „На черзі у мене граматична праця, яка має дві назви: для публіки „Про зміни значення і заміни іменників“ і для мене „Про усунення з думання субстанцій, які стали фіктивними“, або „Про боротьбу мітичного думання з відносно науковим на полі граматичних категорій“. В основі лежить думка — каже Потебня — зрештою не нова, що фільософічні узагальнення таких-то по імені вчених основуються на фільософічній праці безіменних мислителів, яка відбувається в мові...”¹

Але людська мова існує в дійсності лише у своїх національних формах. У кожного народу є своя національна мова, своя — як каже Потебня — перетворююча машина. При її помочі передаються з покоління на покоління готові засоби знання і підвальні для духового розвитку одиниць і шлої нації. Кожде язикове обмеження це удар на основний нерв життя цілої нації. Потебня з наукового боку розкриває усе лихо денационалізації і через те посередно виступає як оборонець прав української мови і національності перед насильством русифікації.²

Українська мова була для Потебні все найближчим полем дослідів при його наукових студіях. Помічаючи своїм бистрим зором ті звичайно незаважувані звязки між науковою та усіма іншими ділянками життя наші, а також нерозривний звязок розвитку національної мови з загальною життєздатністю та всесторонньою продуктивністю наші, він був переконаний, що без основних студій над українською мовою, всі українські змагання будуть будовані на піску,³ та що без свідомого зусилля з боку самих Українців, щоби у себе самих виглякати „духа сильної і готової на вчинки народності“,⁴ а свою мову зробити як найкращим знаряддям для розвитку усієї духової енергії нації, — український народ залишиться безсилім етнографічним матеріалом нездатним до повновартного самостійного життя, залишиться відкритим полем для розросту сусідської експансії.



¹⁾ А. Н. Пыпинъ: Ист. russ. эти, III, ст. 424.

²⁾ Н. пр. в рецензії на збірник укр. нар. пісень Я. Головацького. „Отчеть о 22. прис. нагр. гр. Уварова“, ст. 64—152.

³⁾ Лист з Берліна до Бількова. „Сборникъ Харьк. Истор.-Филол. Общ.“, т. 18, ст. 28.

⁴⁾ Ibid. ст. 26. Порівнай також Ол. Єфименкової: Лист з хутора „Позашкільна освіта“; — Харків 1918, ч. I.

11) Дуже цінна збірка апокрифів Ів. Франка надрукована в „Памятках Українсько-руської мови і літератури”, т. I., II., IV., видає ком. археографічна Наук.-Т-ва ім. Шевченка „Апокрифи й легенди”.

12) Сперанський — „Славянська апокрифическая евангелія” (общий обзор 1895) оттиск из II. т. VIII. археологического съезды.

13) О. Назаревський — „Хождение Богородицы по мукамъ” у двох українських списках XVII. і XVIII. в. (Запис. Укр. Наук. Т-ва кн. II., 1908 р., Київ).

Із монографічних праць зазначу Кирпичникова та Сумцова.

14. „Программа изслѣдованія профессора А. И. Кирпичникова”: „О дѣлѣ Маріи в поэзіи и искусстvѣ” Сборник отд. рус. яз. и сл. Имп. Ак. Наук 1885 г., т. 36.

Кирпичников ставить цілю викласти історію витворення і змін поетично-художнього образа та легенди про Богоматір на Заході та Сході.

15) Проф. Сумцов в „Очеркѣ исторіи южно-русскихъ апокрифическихъ сказаний и пѣсень” Кіевъ, 1888, за Кірпічниковим зазначає, що на початку християнства культ Пречистої не був дуже розповсюджений, а тільки у IV. ст. Богородиця з дитям стає популярною, коли починають складати апокрифи про св. Ліву.

16) Ак. Михайло Грушевський в „Історії Української літератури” IV т. 1925 р. (Київ), зазначає, що християнські ідеї та обряди особливо поширювались на Україні серед народних мас в XIV—XV, XV—XVII ст., після упадку української держави. В цей час найбільш християнство вилінає і на народну творчість, на поезію. Це була доба, каже Акад. Грушевський, „паганізації християнства на Українському ґрунті”, коли покладено було „підважини нового народного українського християнства”. Ак. Грушевський в т. IV Історії Укр. літ. розглядає мотиви, які наїви нище розглянуті, користуючись переважно колядковим матеріалом: „Утеча до Єгипту і чудо с пшеницею”, „Пречиста ховає Христа (ст. 501—2), Пречиста шукає Христа (ст. 507—8), Пречиста просить за грішні душі (ст. 599—600).¹⁾

I. БОЖА МАТИ У ХРАМІ ТА ЇЇ ЗАРУЧИНИ.

За дитячі роки Бож. Мати дуже мало споминається в шир. поезії. Вже більше говориться про життя її в храмі та заручини. Про заручини Марії й Йосифа взагалі про життя Пречистої в цю добу ми зустрічаємо оповідання тільки двох Свяноїтів: Матвія та Луки.

У Матвія оповідається про обручення, народження Христа

¹⁾ Памятки... т. II, ст. 90.

ти поклонення мудреців, Лука оповідає про поклонення пастухів народженому Христу.

В I главі Матвій оповідає: „Різдво Ісуса Христа сталося так. Скоро його матір Марію заручено Йосифові, перш ніж вони зійшлися, спостережено, що вона мала в утробі від святого Духа”.

В апокрифах ясно говориться, що робила Б. М. і храмі: „и прийде ємна девиця ву козисту польши латам ву тутлю и писаню оукнамих их ръкодѣлъ благовеспитанъ, же ви ох вѣлької ила-
дости проходьша живет вѣ ствѣ и сама є скоро наутка совершею кату
ищим скрайсное стѣ писаніс” („Сказаніе о зачатії и рожд. ірес. Єї”).

В колядках росповідається про життя Пречистої у храмі, про її заручини. В щедрівці:

„Пресвята Діва за столом сиділа
„Книги читала, Христа виражала”.
(с. Будея на Поділлі).

„На тихъ престолахъ Матка Христова книжку читє, Христа благає”.¹
„Щедрий вечір, пане господару, стережи, Боже, твоїого Гонару.... Божа-
я мати книги чатає, як Сусь Христось народинся, на престолі положився”.²

Про обрученні Ліви зустрічаємо в колядці „Днесъ поюще”.

ІІ. ДІВА МАРІЯ СИНА МАЛА.

Коли придивимось до оповідань про народження Христа у євангелістів, то спостережимо, що Матвій зовсім інакше оповідає про народження Христа від Пречистої, ніж Лука. Перший тільки констатує, що Христа родила Марія, як першого сина й далі розповідається про звізду та поклонення волхвів (гл. II, 1—12), тоді як Лука докладно оповідає про те, як Йосиф і Марія прийшли до Вифлеєму, що Марія була нагітною, родила сина, повиля в пелюшки й положила в яслях. Далі говориться про поклонення пастухів, а про волхвів ажі слова.

Пречиста родила Христа у Вифлеємі, про це говорить св. Матвій (II, 1, Лука II, 8): „Чи не говориться”, каже свангеліст Іван, „у святому письмі, що Христос прийде з роду Давидової і з Вифлиєма”.³

В апокрифах також оповідається, що Христа родила Божа Матя в Вифлиємі, що ми бачимо в апокрифу „На Рождество Сказание Афродитіана”, в „Житті Пресвятої Богородиці” і др.

В колядках місце народження Христа міняється, хоч більшість колядок називають Вифлиєм: „Свята Пречиста сина

¹) Ак. М. Грушевський „Історія Української літератури” т. IV 1925 р. ст. 343.

²) Головацький, Ч. III, отд. II, 544.

³) Чубинський, Т. III, ст. 453.

⁴) Єв. Інна.

У білешмі пелюшчинки сповивала
Л з девяного шкірку спонибачик сукана
Л з срібла золата приголовочок прикладала".¹⁾

В 34. колядці Гнатюка (т. I.) говориться, що Присв. Діва породила Христа, виконує обовязки, як всяка мати: „Там Пречиста Діва сина свого породила, „купала“, „повивала“, „коли-сала“, „бавила“.

Отже, в колядках розповідається про народження Христа так, як би про народження звичайної української дитини. Порівняймо з Шевченка:

„А коло дитини
Так і пада, ніби мати.
В будень і в неділю
Головочку Йому зміс
Й сорочечку білу

Що дель. Божий надіває:
Грабіться, сліває
Робить вознико, а в свято
То й з руж не спускає...”²⁾

Як Богородиця в колядках родила Христа, купала, повивала, так найменічка Шевченка свого сина Марка купає, повиває колишє й бавить.

З колядок видно, що свангельські й апокрифічні ясла, в яких положила Пречиста сина, замінюються, витискаються з народньої уяви жолобом, а після колискою, бо звичайно дітей на Україні кладуть в колиску; вірити в то, що Христос положений був у ясла, могла заставити тільки церква та авторитет представників церковної ієрархії.

Дійсно, як говориться в апокрифі, „Смерть Еремії і его пророчество про Ісуса“: У Єгиптіан був звичай першого сина садовити в ясла і кланятись Йому.³⁾

В укр. нар. поезії ми зустрічаємо колиску, в якій колишуть дитину, напр. в коломийках:

„Колисочка з яворника жороски тоненькі
Тай у пі сі бай колише дитинка маленъка.“⁴⁾

Зі становищем, що Богородиця родила Христа між худобою народня уява не може примиритись і старається перенести народження до хати.

„Господь із Петром сидь говорі...
Щоб дитяти тай имя дати
Ойт дати ж Йому святий Ілля
Пресвята Діва з заслони учула
Не полюбила, не сподячила“⁵⁾

¹⁾ Чуб. III, 524.

²⁾ Шевченко, Ніжинчики.

³⁾ Памят... I, 36.

⁴⁾ Ет. З б. т. XVII, 65.

⁵⁾ Гнатюк Т. I. Кол. 37.

Тут згадується про заслону, якою ділиться хата.

Навіть замісць Б. Матері ми находимо в колядках образ звичайної матері українки, яка родить не Христа, а Василя:

„А и сей дом завітав Бог
Сам Ісус Христос народився
На восьму свету обевисе
Була в його мати весела

„І урошила синя Василія
Лай понесла хрестить по нуд небоса
Золотим хрестом хрестила
На сирну землю спустила.“¹

Таким чином величання народження Пречистою Христа народня уявя заміняє більш конкретним реальним величанням того факту, який щоденno відбувається і майже в кожній хаті народженням в родині дитини та величанням матері.

ІІІ. БОГОРОДИЦЯ ДАС ІМЯ СВОМУ СИНОВІ.

Ангел Господа явився Йосифу і сказав, що Діва родить сина і що Йосиф має дати йому імя Ісус: „Породить вона сина і даси ім'я йому Ісус.“²

„Вона родила першого свого сина і він (Йосиф) дав йому імя Ісус.“³

У евангеліста Луки говориться, що Ангел явився Марії і сказав: „зачнеши у чреві і родиш сина, даси йому імя Ісус.“⁴

Отже бачимо, що по Матвію, Христові мав дати імя Йосиф, а по словам Луки Христа мала назвати Марія Ісусом.

В колядках збираються всі святі Братства і раду радять як назвати сина Богородиці. Назви дають ріжки: Петра, Ільї, Павла та Мати відкидає; за нею рігаючий голос, вона не приймає ні одного імені крім Ісуса. Коли називають останнє імя, Божа Мати згоджується і так і називають, як вона хоче, с. б. Христом.

„Божа Мати сина мала . . .

„Ой зійшли сі всі святі
Всели юнги зодоті!
Взели юнги всі читати
Яке име дитя дати“,
Коли „Сусом“ назвали Божа

Мати „то злюбила до пристолу,
присгучила“.
„Присвята Діва уродила Сина
Пустила квіту по усьому світу
Би сна зідили йа усі съвати
Сина христини імінували“.⁵

¹ Там же. Кол. 27.

² Господа нашого Ісуза Христа съвѣтъ евангеліе відъ Матвія 1, 21.

³ Св. Матвій 1, 25.

⁴ Еванг. от Луки, гл. 1, 31. Новий Завіт: Господь нашого, Амер. бібл. О-во 1. X. 1921.

⁵ Гнатюк К. 37, Хрещення Христове В. 2/Д.

Другі варіанти:

«Там все світі на родину Йоанни
Там все світі Бога хвалили.
Бога хвалили, Панну просили
Пречиста Діва, Божая Мати!
Божая Мати! Єк дике звати?¹⁾
Називають Яном Пречиста не
згоджується:
„Пречиста Діва тай не влюбила
Тай не влюбила з церков вступила“.
Коли називали „Езаусом“
Пречиста іме влюблена
Іме влюбила в церков вступила

И все съвѣтѣ имѣ влюбили
Име влюбили Бога хвалили
Име влюбили служби служили
Служби служать все за здоровіе
За здоровленіе нашей пані
Нашой пані, пані Параскі
Он на здоровіе тречно гаданіе
Іс колядкою свев чиладкою
Віншуем тебе: многая літа
Многая літа, щастя здоровля
Від него слова тревай здоровова”²⁾

Варіант:

Посходило си церковне брачно
Вин раду раде, гадки гадають
Гадки гадають, б шые й сумують
Єк би ми відмін, синка називали?

Назвали бих го на Сітій вечір
Пречиста Діва, так не исліла
Пречиста Діва сумна ходила
Шо міні дитя вони помолюють³⁾

В кінці кінців дають імя Христа.

В Почаїві монастирі,
Породила мати сина
Ванни Ангели читати,
Яке єму імя дати
Дали ему Святий Петро:
Матір Божа не злобила

А всю землю заскутиша”⁴⁾
Божа Мати „и пологі лежить“
Взяли Христа на „Ордан річку“
Охрестили і дають імя Петра,
Павла а нарешті „Паном Цебесним“
називають Б. М. погоджується⁵⁾

На Україні в часів християнства звичайно дне імя новородженому священик того святого, в день якого народження стало.

Буває, що батьки впливають на священика, просять дати імя яке їм до вподоби.

...У чехів дають імя дитинѣ близьких, родичів.

В євангелії та в япокрифах часто мати дає ім'я своєму дитяті.

Єлисавета дає ім'я своєму синові Іван „На восьмий день прийшов час обрізати младенця і хотіли назвати Його іменем його батька Захарієм. На це мати сказала: ні, а назвати Його Іваном. І сказали її не має з родичів твоїх хто б називався цим іменем і питалися зігаками у батька Його, як би він хотів назвати його. Він попросив дощичку і написав: „Іван імя йому.“⁶⁾

В япокрифах, коли родилася Богородиця їй дає ім'я Анна мати її.

¹⁾ Гнатюк. Друга група А.

²⁾ Гнатюк. Кол. 37, друга група Б.

³⁾ Чуб., ст. 333, т. III.

⁴⁾ Голов., ч. I, кол. 16.

⁵⁾ Еванг. Луки I, 60—63.

вродила.... У бідному місті у Бетлесмі¹. „Вродила Матка Христа... в містечку Злотім... я в Вефлесмі.²

„В славному місті Монастирі Матер Божа сина мала
„В пеленочках повивала, на пристів положила“³.

Єв. Лука розповідає, що цісар Август оголосив перепис і Йосип з Дівою Марією пішли на перепис у свій город Вифлеїм. „Коли вони були там“, каже св. Лука — „настав час її родити, і вона родила Сина Своєго первенця, і сповила його, і положила в ясла, бо не було для них місця в гостинниці“⁴.

В апокрифах зустрічаєм зовсім інше оповідання, правда, що про причину переходу з Назарота до Вифлеїму Йосифа й Марії оповідається, нік у євангеліста.

„Спільнюєсь тогоди інциденти бити її кесара Августа. И взыде Йосиф
в Галиле во Іудею, со всімъ домомъ спониць. И сми путь предпосла, дверс
же сюда в стаю Мрію влезеть со осматремъ траддимъ“.

Йосиф не дійшов до Єрусалима в обітлі, що була перед Вифлемом „ид же ти село братъ чади Еса. Сидомія обитадіє з якою же
ек пециера, и ователь вояц в то сацю“.

„И в та ночь ради Га зашего Іса Ха прутъя и приходя Кірд“⁵.

Пречиста Діва родила Христа в дні Ірода царя місяца „декембрія в 25 день“, так говориться про народження Христа в „Слові на Ржество Хвід о пришествії волхвов“.

В дусі євангельськім оповідається про народження Христа в 30. колядці Гнатюка: „Пречиста Діва дитя вродила в убогій стайні, Як го вродила, красно спонила, Красно сповила, в исле вложила“⁶.

Цими словами майже дослінно передається оповідання євангеліста Луки про народження Пречистою Дівою Христа.

Далі в 31. колядці „Христос і Ірод“ майже так само розповідається про народження Христа: „На святе Різдво Христа вродила“, файно вповила. В біленьке шматс в сєла вложила“. Ця добавка „На святе різдво“ вже снідчить про легалізацію, про впливи апокрифічні „на різдво“ замість 25. грудня.

В Четырі Мінєях говориться, що Пречиста Діва обвила свого сладчайшого сина білими, чистими, тонкими пеленами, ще раніш нею приготовленими в Назареті.

В колядці :

¹) Гнатюк. 24 кол., т. I.

²) Там же, кол. 30.

³) Там же, кол. 37.

⁴) Єв. Лука, II, 6—7.

⁵) Порфириевъ. Апокрифическая сказаниј о новодавлѣнѣхъ лицахъ и со-
бытияхъ. Ст. 303.

⁶) Гнатюк. Т. I, кол. 30.

Матері, що найбільш пеклубтесь дитиною, все віддає немовляткові, належить і право назвати його. Від Божої Маті не може відняти цього сам Бог.

„Господь з Петром сидіє говорі
Сидіє говорі, як бы то взяти
Щоб дитяти тай імя дати

Ой дати ж єму святий Ілья
Пресвята Діва...
Не полюбила не сподячика".

Пречиста не погодилась навіть, по народній фантазії, з Господом відносно назви сина, вона запротестувала нелюбовю імени і не сподячністю.

Коли і Господа не стухала Богородиця, щоб Ільєю назвати сина, то тим більш не послухала вона всіх святих та брацтв, нічого не поміг авторитет „золотих книг“, воля Богородиці є найвища в назві сина і не має, по колядкам, сили в світі, щоб устояла перед волею Маті назвати сина так, як того вона хоче. В цьому оригінальність мотива, не подібність до євангельських та біблійних мотивів, де панує покора. Тут народня фантазія наближується до Феербаха, який каже, що воля окремої людської особи мас бути вище волі Бога.

Авраам так називав свого сина, як Йому наказав Бог, тут передовсім воля Божа; людина виконує те, що говорить Бог. Євангельський Йосиф не протиється наказу ангела взяти Марію за жінку й назвати сина її Ісусом; і без суперечки виконує все, що було сказано. В наших колядках до голоса матері прислухається сам Бог, святі брацтва і її волю виконують.

Мотив, що мати дає сину імя, змальований в колядках, дуже давній. Полібний мотив ми знаходимо вже в космогонічних оповіданнях. В Новомиколаївці Кутянського повіту записану таке оповідання:

„Коли почався світ, жили собі двоє людей Сва (чоловік) і Марія, у них тіло було таке, як у нас тепер нігті. Побачили вони на яблуні два яблука. Довго любовались яблуками, а після однієї вмісті зіли. Як тільки це вони зробили, як зараз же у чоловіка Еви виросла на горлі кістка (кадик, Адамове яблуко), а тіло в них стало таке, як у нас тепер. Тут вони согрішили. Марія з цього часу заваготніла і родила сина. І зізвали вони янголів і стали думати її гадати, яке Йому імя дати. Дали Йому імя Петро. Марія цього імені не злюбила, усіх янголів засмутила. Стало знов думати гадати якож Йому імя дати. Дали Йому імя Миколай. Марія це імя злюбила, всіх янголів знеселила.

Від Еви і Марії стали розмножуватись люди, поки не вижили першого віку. Коли став приходити кінець вік, стали строїти ковчег і пускати туди по парі чоловіка и жінку.“¹

¹⁾ О. Булашонъ „Украинскій народъ въ своихъ легендахъ, религіозныхъ возврѣніяхъ и вѣрованіяхъ.“ Кіевъ 1909.

„Ісполітилася Діва дни родити і роди Анна і рече батько родину
ону же рече женськъ похъ і рече Дівд: візьмішиша душа моя въ землю.
Ісполітилиши сѧ дівакъ немъжса Анна и дастъ сосєдъ отърокици и нарече
имя єй Марію.”¹

„Сєдь же вѣстъ перкос якто отърокици и сктвори пиръ великихъ Іоанна
и архієп. іереб и київеники и стадци и все люди іноземцы и приведе отъро-
коици їдінагъ ить іерополь и влагника ю гладире: Кже була наша ілгян отро-
коици сю и даїда єн пила нисанто вакно вся роды земела! И рекаша
всі люді: да вїдеть земінь.”²

У Єпіфанія Кипрського говориться, що Анна дала дочці
своїй ім'я Марія: „сестри свого роди.”³

Як в євангелії так і в апокрифах є екзаєвки, що дитину
часто називали по лінії матері, що с відголоском матріархагу.

Ще приклад з Біблії, що мати дас імя дитині. „І забере-
міли обидві дочки Лотові від свого батька. І родила старша
сина й дала йому ім'я: Моав. Він батько Моавитян до цього
часу. І молодша також родила сина й назвала його: Бен-Амі.
Він батько Аммонитян.”⁴

У випадках, коли Бог говорить про народження дитини,
зазвичай наказує батькові дати імя дитині. Так було коли ангел
явився Йосифу і возвістив народження Христа від Марії, так
само говорить Бог Аврааму: „Бог же сказав: іменно Сарра,
твоя жінка, родить тобі сина і ти даси йому ім'я: Ісаак.”⁵

„І дав Авраам ім'я сину свому, що родився у нього кот-
рого родила йому Сарра: Ісаак.”⁶

Шевченко каже, що народженого Христа чабани взяли
у вертеп свій і назвали його „Єммануїлом”.

Про ізвіту Христа Єммануїлом ми зустрічаемо в Свяного
Матвія та в Ісаї (7, 14).

„Ось Діва прийме в утробі й породить Сина і дадуть йому
ім'я Єммануїл, що значить: з іами Бог.”⁷

На колядках, в яких розроблений мотив назви Христа Бого-
городицю, як видно, С пілля старого письма так і євангелія,
апокрифів і легенд.

Ці впливи не міняють оригінальності розробки мотива,
який вбирає в себе національні оздоби і тому стас облюбле-
ним всім українським народом.

¹) Порфирий: „Апокрифическая сказания о новоз. лицахъ и собы-
тіяхъ 139 ст.

²) Там же.

³) Памятки Українсько-руської мови і літератури 1898 т. II, ст. 370.

⁴) Первая книга Матвеена, Бытіє гл. 19/36, рос. перекл., Берлин, 1922,
изд. британского иностр. бібл. О-ва.

⁵) Невр. кн. Мойс. Бытіє: 17, 19.

⁶) Там же, 21, 3.

⁷) Єванг. Матвія 1, 23.

IV. ЕМІГРАЦІЯ ПРЕЧИСТОЇ ДО ЄГИПТУ Й ІРОД.

Волхви, по євангелю, повернулись від Христа іншою дорогою і не сповістили Ірода про народження Христа. За це розсердився Ірод і видав наказ, щоб понизити малих дітей у Вифлєємі. Явився ангел і сповістив Йосифа, щоб він емігрував до Єгипту і він встав, узяв Дитя й Матір Його вночі, тай поспішив у Єгипет¹.

В колядках:

Ірод хтів Христа снимати
Пречиста Діва, Маті Христова
Сідай собі тамож на коня
Бере дитятко тамож на коліна

Тікали з конем і яз до Єгипту
Все сивим конем, я чистим пілоч
Тоді зацвіла красно Й пелія
Інк утікала з міста Марія.²

Далі росповідається в колядці, що всі віддали своїх дітей, які були перебиті Іром, тільки Пречиста не дала.

В Богородички вми си питали
Це Діва діла мале дитятко
Ін ма казала, що я подала
Виз ми подала, добре сковала
Пустила його попід небеса
Із Ісус Христос голубом літав
Голубом літав, бо все тово знов
Інк би вни знало, то би го збили

Вни би в голуба були стрільници
То ю йн голуб, то йн святий Дух
Так Ісус Христос
Голубом літав аж до Відорші
Л на Відорші на землю сідав
Богородичка дитин спіймала
Литин спіймала, си прадувала
Що вна дитятко тей виховала.³

Як видно з попереднього і оповідання про бігство Марії з сином, націоналізовано, діва іде на коні.

Легендарна постать Ірода в колядках⁴ дуже близька до постаті Ірода в апокрифах.

Наказ Ірода про забиття дітей, убивство свого сина, плач матері і кара за вчинок убивства дітей одні і тіж як у колядках, так і в апокрифах.

Ірод каже: „Ізбійте съса младенца ѿ дѣю мя и ми же⁵.⁶

В другому місті: „Самы хлопатка г҃ъте, а девчатка заставляте,
и жадного изъ ими зинкована не майте, ко своихъ головъ перйтѣ“.⁷

В колядках Ірод наказує: „войско випровадити“

Розказ мій учнині
Вигубіть всі діти
В моєму царстві
Бийте рубайте, кров проливаїте,
Таки жодному не обачайте“

Тай дав заслати чотирн кати
Трилітні діти дав в'єстиняти
Шо си вни зтьбли штряндцьеть
тисяч, штряндцьель тисяч
трилітніх

¹) Від. Матвія 2, 12.

²) Гнатюк. Колядка ч. 31. Христос і Ірод.

³) Памятки укр. руськ. мови 1899, II, ст. 45.

⁴) Там-же „О избієнію дітей во вифлеемском поїздѣ“.

⁵) Чубинський: „Труды етнограф. стат. експел. в зап. рус. край 1872 СПБ ст. 379.

З них хлопців самих малих младенців¹
Ірод борзе засмутився
Що Ісус Христос народився

Слуги свої посылає,
Христа убити шукає
У двохлітків і в медонихъ².

В апокифу „О избієнію датей до Біфлеемському монасти” Ірод дізнається, що Христос родився „барзо засмутився”, а у заведений нимає „борзе засмутився”.

„Синшавши то крол Ірод варто засмутитъ и все място Іерусалимъ”
стремоюлюся велми.³

Ірод так був, по апокрифам та колядкам, розлютований, так хотів пакти Й убити Христа, що наяйтъ своїх дітей не пожалів, щоб збавитись від небезпеки, яка Йому погрожувала від немовляти;

„Он есть Ирод есть проклятый
Сина своего не пускає
Малих діток вибиває
Голови мечем вирубає⁴.
Діти грабить
И, безбожний, своего сина не
щадить
Остримъ мечемъ розтинає
Кровь, як воду розливаетъ⁵
„Казав свою и синови

Голову стягти
Що вім пізнав Христа
Та не дав знати
А потом жаловать
Цю сина позбавити,
Сам пробився,
На чотирі десѧть тисячъ
Дітей побивъ,
И сам свою душу
Давно погубивъ⁶.

В колядці Головацького ст. 138 г. І. отд. III вказується, що Ірод наказав убивати дволітніх хлопців, убито і Його сина.

В апокрифах:

„Ірод порутанъ от блудъ и посыа именемъ иса младенца в Вифлеемъ от двох(ъ) лѣтоу и вплѣтанин и до полу вѣка его, иже искыта от блудок иле же вес домъ его Ірова въспрѣт любезна женъ от иса же въспрѣтъ дѣл сина Александра и Аристофа погдѣстя к тоу двох с иими же(ъ) и другаго Антилата от иных именъ вышшу ємоу; той же Ірод сам Бѣш посланный ємоу въедут въ гогантіе и уръвень въскимпѣс в оустѣкъ его и уръвехъ его и изшедъ⁷.

В апокрифі: „Волхи і ірод” споюються за сина Ірода: „Ірод во царствует въ стране сей, и сий имът даико ридлиша(а)”.⁸

В апокрифі: „О избієнію датей переслічується муки, якими катував Ірод дітей, а далі описується плач батьків по дітях.

„На один там ѿцъ и жти
Заплакан по синъ дитати”.

¹) З колядок, записаних М. Рошаківським 1922 на Закарпаттю.

²) Чубинський: „труды етног. стат. експед. 1872 т. II, колядка 87.

³) Памятки укр. руськ. мови 1899, II. ст. 142.

⁴) Чубинський: „Труды етног. стат. експед. 1872 т. II. юл. 876.

⁵) Там-же ст. 363 (Улицький повіт).

⁶) Чубинський: „етног. стат. експед. 1872 т. II. ст. 379.

⁷) Памятки укр. руськ. мови 1899, II. ст. 376.

⁸) Там-же ст. II.

Що вадиви в їхні до неба руки сков поднімают, що землю пересли
воними отдають, голосом жалобни кричат і плакут молитви: „О БО Й
Земле, чому нас не ратуй? Ізь вінними малими дітотицін твої Нас не
укриєши але'сме таще ще сильні мордовці тиши то злиши Іродовиі служанні.“

„Килю й толести кожного дитяте Ітн сядила Ігорівих плачути:
„Води висмо вис, инде людми довоюти, на сей святъ не родити ніжесам
теперь висть такою людною смерть видати.“ „Кров тогди по кіліх дворахъ
п по уліцахъ як потоки пливуть.“¹

Ірод в колядках:

Кров ненірну проливає
Плачіс немъка и ридает.
Годі, мати, вже ридати,
Малих дітік вже немає
Ой як мені не ридати,
Я нечальна мати
Ірод діти вирубивши

Серце мое запаливши²
У трох літтях и чотирі
Забив тисячу и штирі,
Ірод забивав
„Не плач, матко, да й не ридай
Кров — не вода не розливай.“³

За вбивство невинних діток Ірод по апокрифам та й колядкам попадає до пекла.

„Ф ізбонійский тиран,
Ваші іролю Ідумейців, звій ваніт
Чем камінням сідце малі
Крови и плачу дітіочек малів немоєштіків нічучи
Да за тити маамі д'єти
Будеш су вінік гаускою снадти
Служайтесь ділай, щося тільки стає із твоїго Ірова крові
Чорви жиального із твоїго стояці
Броян'сколь росточнів, а душу твоїго чорты до пекла на мухи етчні запрокиднів.“⁴

В колядках:

„Та узили свого сына
в Слонімской праведі
Пойде Иродъ самъ по аду
Луциперу на пораду;
А ми ж тому веселімся
Христу Богу поклонімся.“⁵

„Казав Ирод усі діти
Маленкіи побубити
Праведни фозойілін
Процвітайте на віки
Ірод піде в пекло
Люциперу тепло“⁶

Дітей, що Ірод побив, Христос приймає:

„А Христос-Цар Іх приймув,
Із у небі місце горугує —
Все ангели святні“⁷
„Не плач не ридай“

По чадахъ маленькихъ, горе
Тамъ уздрієшь сына своего
От сего дня праведного.“⁸

¹) Памятки укр.-руськ. мови, 1899, II, ст. 138.

²) Там же, ст. 359.

³) Там же, ст. 362.

⁴) Памятки укр.-руськ. мови, 1899, II, ст. 142.

⁵) Чубинський: „Труды етног. стат. экспед. 1872“, II, кол. 87—A.

⁶) Там же, ст. 363.

⁷) Там же, ст. 378.

⁸) Чубинський, ст. 362.

Плач матері по убитих дітях ми зустрічаємо і в С. Руданського: „Бог на землі“. Безумовно, що Руданський користувався апокрифами; вплив на творчість Руданського апокрифів очевидна.

Зачали у Рахиї
Діти побоявати,
І зачала бідна мати
Тяженько ридати.
І як ріко, слози льуться,
Серце обкіпає,
Бідна мати беться в землю
Беться, промоляє:
„Діти мої, квіти мої,
Молоде колосся!
Ой чого-ж вам так без часу
Спакти довелюся?!

Лучче б я вас, мої діти,
На світ не родила!
Царю, царю нечестивий,
Вбий тя Божа синя!“

Аж тут ангел прилітає
І почав казати:
„Ой не бийся так тяженько,
Печальна мати.
Ой не бийся за синами:
Рід твій не погасне
І від діжок стане племя
Як ті зорі ясне
„Ой не бийся за синами:
Бог тих не покине, —
Незабаром і злай Гирод
Злою смертою згине!“
І здихнула ще раз мати,
Сльозу утирає.
А в палацах на постелі
Гирод злай конве.“⁹

„Голос жалостный чутъ было въ мястѣ Раиѣ: Раиї та ищасть сноўкъ сконч на ильинини жнини. Раиї изнинаетъ са място Кыфасы, где са Хсъ родилъ.“

Зустрічам навіть спільні вирави у Руданського з апокрифічними. В апокрифі вищеприведенім матері кажуть:

„Богданъ виско насъ вѣдѣ вибывъ да твоимъ на сей скель не родити, чекаю теперъ на касъ такую киотку смърть кидати.“ У Руданського: „Лучче б я вас, мої діти на світ не родила.“

V. БОЖА МАТИ Й ЧУДО З ПШЕНИЦЕЮ.

Вже в первоєвангелії Якова розповідається про чуда, які стались коли Ірод видав наказа вбивати малих дітей: „Симък Міра либо младенцівъ масняють отъє ашика вза отрова и пояснимъ сиръ и въ асехъ келегахъ.“¹⁰ Далі розповідається як Елісавета, ховаючи свого сина Іоана каже: горо, прийми мати й сина. Гора роступається й ховає їх.

В кінці апокрифа: „Магис Где єшо ішого Іс Хс і Мтре его“ находимо легенду про засіяну і зажату ниву одного і того-ж дня: Коли утікав Йосиф з Марією і Христом від Ірода, так надибали чоловіка, що сіяв ниву. Йосиф каже Йому: „Уйте, іди по сею землі в живи свою ниву“. Коли вже сталось, пристигла нива з тією сівалкою сарих из дому и поштовъ до ниви и почна жити а ѿ той час живвере Прідокий сівалкою за Хтом, жеси сго загубиш и витали тиши:

⁹ Руданський. Твори 1908, Львів, II, ст. 188 9.

¹⁰ Порфирьев: „Апокриф. сказ. о новоз. лицах и событи., ст. 147.

„дако тут члк из дитатем и каню осеня аткала?“¹, а члк радъ сюзъ
нихъ той оповѣтъ: тօсдѣ, коли з шкѹ тую стала, то онъ оу исна тօсдѣ
мотона.“ Войни сказали, що іс тօго вони шукають і вернулись
назадъ.²

В колядці Головацького:

Сї долом мн, долом далеко
Жилуй, гей ялилуй
Госоди Боже помилуй!
Там же ми роля та Й не єрана
Та не єрна, а ти не сїзна
Й оре ми, ей єре вбогій седлячокъ
Зъ єдного конѧца єре, з другого сїє
Лежит ми там, ложиг довга стежейна
А стежейкою иде Матенька Божа
Несе ёна, несе на ручках сокола:
„Бог помагай Бог, вбогій седлячку!“
„Бодай здорована, Матенко Божа“
Будут ту ити жиды и жидовки
Жиди й жидовки, й жидовски дѣвни
Не покідай же ты, же я теперъ ишгла
Повадай же ты, же я тади ишла

Колы ты й оравъ, пшеничейку сїявлъ.
Ище Мати Божа пречь гору не
прайшла,
Стали єй, стали жидове вганити
Жиды жидовки й жидовски дѣвки.
„Ей Богъ, помагай Богъ, вбогій
седлячку!“
Давъ ти Богъ счастъя, лише ти дасть
Ліліш
Ено замъ повідъло, ци не ишла тади
Ци не ишла тади даха бълаглова,
Ци не несла ёна на ручках сокола?
Ишла ёна, ишла, коли я ту єравъ
Коли я ту єравъ пшеничейку сїявлъ
А теперъ, ужъ я пшеничейку зажавъ.

Стали жиды раду радить, що робить и повернулися назадъ.
Мати Божа ще гори не перейшла, стала спочивати и сына по-
вивати, стало її галуззя кланятися „бучья и коренъя“ и вся
створення тільки не вклонилася „осика“ „та прокаяте терня“.³

Колядка „Чудо з пшеницею“:

„Пречиста діва породила синя
Як породила, в пелени повинла.
Зеленим сіном ему постелила.“

Далі говориться, що коли Божа Мати утікала до Єгипту з Хри-
стомъ, господар на пшеницю орав. Мати Божа каже: „Пома-
гай Боже на пшеницю в’рати. Нині посіеш, завтра будеш жати.“⁴

У О. Пчілки в праці: „Українські народні легенди остан-
нього часу“, між іншими находимо таку легенду: „Єдна вдова
вдова сіяла хліб на своїй ниві, хоч пора була вже пізня для
сівби та бідна вдовиця не могла впоратися раніш. Коли при-
ходить якась жінка і просить у вдови напитися води. Вдова
каже, що в неї нема води, а що вона може принести напитися.
Принесла вдова води, потім досіяла нивки. На тому місці, де
зявилася невідома жінка, стала криниця. Коло тієї криниці
поставили хреста, а потім люди становили її більше хре-
стів, а як не ставало вже місця, то взяли половину вдовинії

¹) Памятки укр.-руськ. мови, 1899, т. II, ст. 64.

²) Головацький, ч. II, колядка 13.

³) Етнографічний збірник науков. т-ва ім. Шевченка, т. XXXV. Колядки
и щедрівки Гнатюка, 1919, т. I, ком. 32.

Один каже: Я не бачивъ
Другий каже: Я гобачинъ
Третій каже: Я самъ таъмъ бувъ
Твого сина жиць взяли
На крижъ п'яли,
Ручки, ножки розпинали,

Ему муки завдавали,
Пречистая укліянула
На коліва приколякнула.
Три анголи підхопили
Сі до землі не допустили¹.

В колядці, що співається господині:

По мостахъ, мостахъ по
золотинъихъ.
Ой дай, Боже!
Ой хедятъ по нихъ все колядники,
Все колядники и все братчики
А все братчики старші люде
А перейшла ихъ Божа Мати,
Та почала ихъ випитувати:
«Чи не бачили моего сина?»

— „Ой хотъ бачили, коли не знали.“
Ой мой синонъко, господинонъко
Господинонъко, добродѣевъко“
„Ой ми ж бачили та въ монастири,
Коло пристола службу служить за
здоровъе
Усего міру, на чьому ризи гатласовін
„Патрафиль сребрій шовковій“
„А наракички гантованій“².

Апокрифічний мотив „Богородиця глядить сина свого“ ми зустрічаємо також і в калинівських піснях, що надруковані в „Етнографічному віснику“ кн. I, 1925 р. Київ.

Калинівські пісні поширились надзвичайно під час релігійних рухів на Україні в 1923 р., коли ходило поміж народом багато легенд про чудеса.

Ці пісні співались по дорозі, коли йшли до хреста й назад, також у церкві, на громадських обідах, в хатах і др.

Одну з калинівських пісень приведемо тут, що своїм змістом нагадує мотиви апокрифічні та колядкові:

Чириз мэрс широкое
Там літіло три янголи
Чириз мэрс широкое
Там літіло три янголи
А за нами божа матір;
Стала вона питати:
— „Чи ни бачили сина моего
Сина моего їдіюго?“
Іден каже: — „Ни бачив я“
Другий каже: „Ни видів я“
Третій каже: „зустрітив я“
Жиди його іспіймали,
Назад ручки завязали,
Ще й на христі рускнали
Ручки, ножки прибивали,

Шипшикою пірзали
З тернів вінок накладали
Шей уксусом напували,
С серця крові дуставали,
— „Ой, сину мій возлюбленій!
Я не біз болю тебе маля,
Шей на хрисці доглядала,
Ручки ножки щолувала
Соліми рані заливала:
Ой, сину мій, тернів муки;
Тернів муки, тернів раны
За нас грішних христіянів
Жиди тебе розпилили
Христяни простріляли
Кров Христову зброяли.³

¹) „Труды этнографической стат. экспедиции“. Т. III, 367 ст.

²) Народн. пісні Галицької и Угор. Руси соб. Головашким. Т. II, ст. 24.

³) Про чудеса на Україні року 1923. Никанор Лмитрук „Етнографічний вісник“, кн. I, 1925. Київ.

нинки, а вдові дано ців нинки в іншому місці. Коли вдова посіла жито на тій смужці, то воно через три дні зійшло, а через три добі й віспіло, а як люди зважили той хліб до вдовиного двора, то стало його вдові з дітьми на скільки літ.¹

В „Хожденії Апостоловъ“ находимо легенду про пиву, засіяну апостолами. В той же день нива зріє, чоловік бере сноп на плечі і несе до дому.²

VI. „МАТИ БОЖА ПИТАЄТЬСЯ СИНА СВОГО“.

Апокрифічний мотив, по якому Богородиця глядить сина свого, находимо в апокрифі: „Пасля да'ко подасть днешастельмай и мицкъ Хъ Бѣ“, та в апокрифі: „Христохі ишикъ и свата Вероника“. В дусі апокрифічному розроблено цей мотив у деяких колядках, та й в калинівських піснях. В колядках ми також бачимо як наслідуються елементи Християнські на побутові: Богородиця в колядці 34 Головацького питаеться вже колядників, а в 57 сонця, місяця та вірничку. Крім того, як в колядках, так і в думах зустрічається, що не Богородиця, а звичайна мати глядить сина. Це наводить на думку, що крім апокрифічного мотиву був в українській народній поезії мотив побутовий (мати глядить сина). Ці мотиви могли виникнути незалежно й зараз існують то незалежно один від одного, а то переплітаються. Коли Христа мучили, Мати Б. відчувала, що щось неладне з її сином робиться. „И всташа втіка бор'зо в пат'инцю до Герасиних відьтв, що ся учинит над сіном ез адімашнитъ. И приходати до корот стрітниа там' единого їїх; стиснть его заховати, що ся учинит от Сріблых ѹ где є сівъ мой? А поза речъ: „О пам' юш, зас ся учинит відъ сіонъ твої! Жидове сто кезми охмур'дехази и тепера его хедуть на роспятіе“. Сліншаши те престав Ефраїм на землю ниц і зівава“.

Теж саме в апокрифі: „Христові муки і свята Вероника“.

„Більшана Матко од тиць величъ міжаръ
ширце ци вислади іФ тиць малють жальють
гледа вона Сина, шкіде се на панду.
Питала ся Іоанна: „Чи ти го ін видавалъ?“

Рече вій склони: „Жалостіва матко,
а твой пульзин Сини Пилатоничъ дворе.
Жіди го відмали, терась ву' сідаве;
на смерть же сідзан сінтанцю дамі“.³

В КОЛЯДЦІ:

Ой у позі широкому
Ой у морі глибокому
Ой там ишла Пречистая,
Пречистая Мати Божа

Судосюла — три ангела
И три апостоли.
Питається сина свого
Сина свого — Бога твого

¹) Етнографічний вісник, Київ, 1925, кн. I, ст. 45.

²) Тихонравовъ. Памятники отреченої русск. литер., СПБ. 1863, т. I, ст. 6—7.

³) Памятки укр.-руської мови й літерат. Т. II, ст. 232.

В колядці з Підкарпаття:

Блудили блудні сімсот молодців,
Приблудили си йа в перше село,
Йа в перше село, ід крайній хаті,
Ід крайній хаті, ід чemu дому
Віходить з хати Божа Мати.
Божа Мати яра питати:
„Ци мого снаї барз не відати?“
Ми го виділи, ми го бачили“
Що шов долів, стережив бродів,
Стережив бродів, стережив нічку
На другу нічку ймін собі царя,
Ймін собі царя, бой турецького
Як го изловив, так го І присилив
До свого коня близько стременя
Близько стременя, бой золотого!
Той не вів него ніде дорогов
Той повів него йа все полями.

Та все полями, тай пожарами.
Чорний пожарець ю в ніжки коле,
Йа в ніжки коле, йа в ручки беде,
Ай цар до Бога яв промовиети:
„Ой, Боже, Боже, тай ви Божечку!“
Хоть иже этикайте, хоть нье
пушкайте!“

Ні этикаю тъє, ні пушкаю тъє,
Поведуж тебе до краю свого,
Ло краю свого, до угорського.
У тім краю короля нема,
Короля нема, королем будеit,
Королем будеit миру начинен,
Миру начинен приославленого?
Мир приословний дім
господарский.“²

«Богородиця питаеться за сина у сонця»:

Ой долінь, долінь на половині
Славень, есь, гей, славень есть
Наць мілій Боже, на високости,
Славень есть
Тамъ же ми лежить давно
стежайка

Ой ишла ми навъ Божая Мати
А стрѣгать єй снѣгле сонейко:
А ти сонейко, високо свѣтишь,
Високо свѣтишь, далеко виднишь,
Ци съ не видѣло мовіо сива?,
„нѣть не видѣло, нѣть вѣслихло.“³

Дали йде Божа Мати зустрічає місяця і питаеться, той теж відповію як сонце. Далі Б. М. зустрічає „зорничку“, котра відповідає:

„Ой я видыла, ой я слыхала,
Ой долінь, долінь на половині,
Тамъ сонцъ стонть, весёля строит.“⁴

Мати шукає сина:

В думі.

Чорна роля заорана, Гей, гей.
И кулками засбяяна Гей, гей.
И кровлю сплющенна.
Лежить козак на купинѣ гей, гей
Накрив очи червоною
Червоною китайкою, гей, гей“
„А ны воуци а ни мати“

Летить воронъ съ чужинъ
сторовъ гей, гей
На могилъ устѣдас. Гей, гей“
Очи ему випиняю. Гей, гей,
Ходить мати гукаючи, гей, гей
Сима свого шукаючи
„Ой я твого сина знаю, гей, гей
Бо я з нею попас маю“⁵

¹⁾ З колядок Підкарпаття записаних М. Рощахірським, співав Петро Попдусьех.

²⁾ Народ. п. Галицької і Угор. Русі. Головацького. Ч. II, ст. 38.

³⁾ Головацький: „Народ. п. Гал. угор. Русі.“

VII. БОЖА МАТИ Й ЮДА.

В апокрифі „Ласка для поїздів друссістична“ Божа Мати не може вговорити Христа не йти до Іерусалиму, тоді призиває до себе Юду Й каже: „О май ідійма'шій юдо ского жінъ кодакий! теперъ ви йдете со үнгелемъ до Іерусалиму и я не маю кому вношъ ся ского поручити, тилько тобе. Але то прошу ти, май за него дна'пост! Бе ты насішъ тдмъ ской прыятелъ нехе Іудаинъ. Прому ти, май кодакий прыятелю, май тамъ ша'пост за скойни огунтелемъ а за насішъ наїшаними сбомъ, а я тебѣ отдарую всенъ добрышъ“.¹

Божа Мати приходить до Христа, коли Його ведуть на розпяття, вона плаче, приговорюючи:... „О амай Іуда, то-с пристерагъ добрे огунтела в ся моего, ик-и тя просила“.²

В колядці, надрукованій Гнатюком ч. 54. „Юда продав Христа“ оповідається, як продав Юда Христа за срібло, як Жиди беруть Христа „ізрадою“. Пилат руки вмиває, і кров Христову проливає. Під хрестом:

„Стойть мати фрасоблива,
Стойть під ним ледво жива.
Ей сину май воалоблений,
Сердюсь мому ест болестний;
Коби в тя могла янити,
Могнабим тя вратувати;
Голонкум би ти індерла,
Святу крівщо з личка зтерла.
Цю ти зробив, лютий Юда,
Що ти продав Суса Христа.“

„Продав Христа, продав пана,
Пішов Жидам за шафара.
Став же Юда, засмутився
Пішов в бзину повісив ся
Всьо дерево поятікало,
Вішати ся не давало,
Іко бзинка скилила ся.
Аж там Юда повісив ся,
Аж там Юда повісив ся
Аж там Юда вік скінчив ся“³

XIII. БОЖА МАТИ Й МУКИ ХРИСТА.

За муки Христа євангелісти розповідають дуже мало. Євангеліст Матвій так розповідає про муки після суда первосвящениників:

„Тоді плювали йому в лиці і заглушали Його, другі били в лиці“.⁴

Коли Пілат випускає Вараву, а Христа віддає на розпяття: „І спілели вінок терновий, поклали йому на голову, дали Йому в праву руку трость. Ставали перед Ним на коліна, насміхались над Ним.“⁵

¹) Памятки укр. рус. мови і літератури, т. II., ст. 224.

²) Там же, ст. 232—3.

³) Етнogr. Збірн., т. 35. Колядкі і щедрівки, ч. I. Зібрав В. Гнатюк. Львів, 1914. Ст. 85.

⁴) Єв. Матф., гл. 27—30.

⁵) Там же. Гл. 27—29.

Те ж саме розповідає єванг. Марк. Євангеліст Лука говорить тільки всього, що: „Ірод з своїм військом принижував Христа, насміхався над Ним, надягнув на Нього світлу одежду”.¹ Євангеліст Іван нічого нового не додає до того, що говорить передній євангеліст, а зазначає, що: „При хресті Ісуса стояла Мати Й сестра матері його Марія Клеопова й Марія Магдалина”. Ісус, побачив мати Й учня, що стояв тут, говорить матері своїй: „Жено, се син твій”. Після говорить ученикові: „Се мати твоя”.²

Про муки Христа розповідається в апокрифах надрукованих Іваном Франком в VII. розділі „Ісусові муки і смерть” т. II. „Памяток”, ст. 219—292, 412—415, та в апокрифі „Сон Богородиці” і др. В останньому апокрифі розмовляє Богородиця з Христом і каже: „Сину май Іайштейшій, чадлом та єу сне дивис якоимаго и сказаваго, дъ Наифи ернедского (З. пред Поката постависаго) и єу слыпъ наимного прикоядного (З. и также зенто(го), съточаныго и на главу терновій венецъ клопованый, и на крестъ распятый, рѣдъ и нозъ и бока проходома и чюе тело яко кора б дерева встаетъ тикъ б костей Ѳстада), и твоя промъ по ксей земли пролатаса вылъ”. Христос Йі відповідає, що все, що вона бачила у сні, здійсниться.³

В формі запитів Богородиці і відповіди Христа складено: „Розмову Ісуса з матірью перед муками”.⁴

В апокрифі: „Паста ал'во някъсть дессплантина ю ѿще Ха Бга” оповідається, як Божа Мати просить Сина не Йти до Єрусалиму на свята, бо вона відчувала, що Жиди Його піймуть там і будуть мучити. — „О! сіжъ мої в Басі мої, вспіркай ти исце скоси родитељи. Лиша ты твоен дороги” Христос заспокоює Божу Мати й іде на гору Єлеонську під Єрусалимом. Юда продав Христа Жидам. Жиди беруть Христа: „Там’ зарза наскочили на Ха шного и І рухлатиши его сту’ матъ юно юртуные л’зы забожыши его зіами, сацхами, козлиш, сагары, коніами, гнати, вакосохан, стуковаки пампостнико. І потомъ зложили сиу лаш’ир на што з исликом, такжко колодкою, а другимъ захвали ему руки, і стали его помыкати пакер’ мукшик на землю колоуман”.⁵

Коли вели Христа на розпяття, то Божа Мати бачила, як: „Мыдоже ведуть Ха лек’ю за што й хрестъ талкій на соєа несетъ, а на што вел’чи вспіва козодица; идетъ потыкаючися, ледбо жыкай, зентый, змор’деваний, юплюблуманий, и терновий венецъ на голова и лице его стое все кр’ю запыхло. Оүкіндз’ян то престоя Бы й тамъ нецеа ся о землю отдарыба и почиет рекко падьти и говорыти: „О! сіжъ мої прекрасныё, сиу мої зибай””.⁶

¹⁾ Єв. Лука. Гл. 23-ІІ.

²⁾ Єв. Іван. Гл. 19—25, 26, 27.

³⁾ Памятки Укр. рус. мов. і літ., 1906, т. IV., ст. 79.

⁴⁾ Там же. Ст. 219—20.

⁵⁾ Там же. Ст. 228.

⁶⁾ Там же. Ст. 232.

Коло розпятого Христа була й Мати: „Коли ішвъ Ха таш горки плакала, й там (ей) Хс в гайка мовила: „Д а третего дна воскресиц ї тесь оутеселю”. Там ся прест(ах) Білі оуташими д в істото Ха Іоанна свєт за сна мало, которому єх очі опену поркуни”.¹

В апокрифі: „Слово ю святію тьма Где Іс Хс през Йосифа” розповідається, як Богородиця, побачивши мертвого сина, оплакувала його, а також за нею оплакує Христа Іван Євангелист, Марія Магдалина, Йосиф Аримафейський.

В Никодимовім Євангелії про муки дуже мало споминається: „Іс нреданъ бы Пилату и сънъ й оневіли”, трамбем ленігант и воневъ прободеи й на дерево распят”².

В колядках:

Зыйшла эль неба ясна звѣзда,
На цѣлый свѣтъ засиятила;
Не ясна ту звѣзда была,
Лемъ то панна чиста дѣва;
Стрѣстили ей апостолы:
„Чомъ ии сумни, не поголи.”
„Бо мы Христа не видѣли.”
Есть четверть вечерь при вечери,
Хтѣбъ намъ ламавъ и намъ дававъ
„Быть, пійтс, памятайте,
Лемъ мя Жидомъ не продайте.”
Скоро Жиды услышали,
По улицяца застанали,
Ле бы Христа поимали.
Скоро в'ин го поимали,
До ланщуковъ го вязали,
Съ терни вѣнокъ увивали,

На главу му прикладали,
На крестъ ручъ ему дали,
Звоздами го приковали,
Матка его била него,
Кричить, плаке, жалує го,
Кричить, плаке, ламле ручъ,
Же синъ Божій в тяжкай музѣ:
Матко моя найблѣща,
Где кричъ, не плачь, не жалуй мя,
Ви третій день воскресну я,
Буду судитъ живыхъ, мертвыхъ
И грѣшниковъ и праведныхъ:
Стануть грѣхами на лѣниги
А праведны на правики,
На правиці сиѣчи горягъ,
На лѣниши ножи стальть
„Ложе, ложе”³ (и проч., какъ в I.).

У Чубинського:

Ой збиралася жидовайза
Радила раду жидивоїку,
Якъ би Христа вловити.
Вовн Христа вловили,
И на деревії розпятьли,
Гвоздемъ руки прибивали
Терновий вінець надівали
Прийшла къ ему Божая мати Марія
Ой сказу май и Боже май
Чомъ до мене не говоришъ,

И спіль моихъ не утолишъ.”
— Мати же моя и Марія,
Я же не на віку поміраю
И за віру страсти приймаю
Приймавъ Христость страсть
За праведні Христіянѣ
Да бувайте же здорові изъ
Святымъ Рождествою
Добрий вечір.⁴
(с. Пудиця, прилуцк. уезд.)

По апокрифу: „Слово ѿ памун Пріїй Білі под кротомъ Гдішъ и в скитії там Ге Хріа,” коли закривають домовину Христа, то Богородиця ще більш плаче, приговорюючи: „оуки ми, сме и Боже

¹) Там же. Ст. 235.

²) Памятки, II, ст. 272.

³) У Голковацького, част. II, ст. 91—7.

⁴) „Труды этнограф. стат. экспедиції” 1872, т. III, ст. 90.

В апокрифі: „Слово й моїк Господь нашого Ісуса Христа въ пограничі таї Греї“ Пилат наказує відвести Христа на край міста: „и изложи разинти его на палъ едемъ крестомъ.“ „И исконою и съ него ризы его и ѿтважаша и шатри и генцъ терпеть изложнина на главахъ его.“¹

Легенду про іну, що за нігти пішла і кров пустила Потебня поясняє так: „Приуроченіе къ мукамъ Христовымъ, вѣроятно, предполагаетъ сказаніе, соотвѣтствующее скандинавскому О смерти Бальдуря. Мать Бальдуря, Фригга, взяла клятву со всего на земль не вредить ея сыну и позабыла лишь об одной омелѣ.“² Таке саме пояснення дає і Ак. М. Грушевський в Історії Укр. літератури т. IV. 1925 р.

У Гнатюка:

Зійшла зоря на край світу
Засвітила на пів світу
Аллілух.
Не так зоря, як то чиста,
Як Марія є пречиста.
Ініла Матка на (не зрозуміле):
Чи ви Христа не виділи?
Ами Христа та виділи,
Ба й у четвер при вечери.
Хлібець ламав, та нам давав
Своїов кров'ців листок писав.
За црижевим за потоком,
Вздрили Жиди Христа ском.
Як уздріли, так спімали,
До Пилата знане дали.
Узев Пилат суд судити,
Казав Жидам Христа вбити.

Били Христа тратували,
На хресту руки розгинали.
На крест руки розгинали,
А пісочком годували, а золою
напували.
Іаутъ Жиди деревою,
Ведуть Христа терниною
Терек ніжки пробиває,
Чорний ворон наїйтас,
Тоту кровцю іспиває,
Свята Матка як то вздріла,
В тім сѣ часу розболіла.
Святий Петре, чого стоєш.
Чому Матку не розмовиш.
Святий Петре, розмов Матку.
Будеш мати в Бога ласку.³

В групі другій колядок „Страсти Христові“, надрукованих Гнатюком: Жиди, колі хотіли пійняти й розпяти Христа, питаютися у Божої Маті: „Пречиста Діва, дес Христа діла“. Б. М. відповідає, що послала Його в поля, „де зродила шовкова грава“, далі каже, що післала Його до великого міста, до Київа. Тут повторяється розмова Б. М. з Жидами та ж, як то було, коли Б. М. тікала до Єгипту й ховала свого сина від Ірода.

У творах С. Руданського находимо: „Сон Пресвятої Богородиці“, що поному замісту дуже близький до надрукованого Іваном Франком у т. IV, ст. 79 Памяток. Зазначу тут тільки відміни. У Руданського Христос питаетися Божої Маті: „Матінко моя милая. Чи Ти спиш, чи ти чуєш“ (цього немає у „Сні“ Франка). Крім того, Б. М. каже в Руданського: „Виділа я, що

¹) Памятки, II, 281.

²) Потебня, Объясн., ст. 768.

³) Гнатюк. Колядки і шедрівки. т. I. Ст. 91, Кол. 56. - Ети. Збірн. т. XXXV. Львів, 1914.

май, тену не глєши ни єдного слова ко шах розг скосей, оїже ко замка
еси ѿ субо мисю, све, ските май, азъ же риба твоа ни ѿ гроба твоего
вистану, ни слези тонти престану. Гдъ же к' хайих изреє: „Тыф ко шено
хефу ни счастн изволиць очирети, во воскресиць и тебе кознемуць яко
Егъ ябси и земзи.“¹

В Калинівських піснях націоналізується мотив Божа Мати
коло хреста роспятого сина. (Див. Калин. пісн. Етногр. вістник,
ст. 63, піс. III):

- | | |
|--|--|
| 1. В Калиновці на горбочку
Чистить маскаль, иншечку. | 8. На що ти родився.
Уродився на гулянни. |
| 2. Він чистить, прочищає,
На хрест божий поглядає. | 9. Взяли тіло на мучення,
А за хрест на страдання. |
| 3. А хрест божий, хрест високий,
Хрест високий, дерев'яний. | 10. Ви, людіє-христіяне,
Христу богу поклонітесь. |
| 4. Як пристрелив зробив рану,
Зробив рану під рукою. | 11. Будуть люде немирні,
Будуть церкви замикати, |
| 5. Пішля в нього крою рікою,
Пішов народ весь товгою. | 12. А тія три спранжити,
Малих дітей не хрестити, |
| 6. А на хресті сам Спаситель,
А під хрестом діва мати. | 13. Да будуть анекдити.
На віхи віков. ² |
| 7. Прийшла мати одицати:
... Ой, ти, сину, ти, синочку, | |

В „слоні о плачі Пріорії под крепості Гадимъ к о східні таї
Іс Хрѣт.“ Богородиця прокливає вояна, що проколов ребро І.Х.:
„о превоззликай злодью чеснотнай, яко ты руць не пускова, ико
же ти Землю не пожре, смо оуке мертві сіл твориши Сау моему.“³

В колядці:

Чомъ теперь не такъ, якъ давно было
Якъ жицова Христа мучили,
Терновый віноцъ на голову клали
Ожиню хиллемъ вперезували.
Всякое дерево за ноги били
Всякое дерево за ноги не йшло —
Червина ива прогрішила,

За кітті пішла, крівлю пустила;
Червону іву самъ Господь проклъ;
Бодай ти, иво, черви точили
Відъ молодости ажъ до старости
Відъ коріннячка й ежъ до вершечка,
Лобрій вечіръ.⁴

Муки христа (у Головацького, Коляд.): роспинали, „клюковъ
за ребра гей розбивали, терновий вінецъ на головъ клали,
Глогови шпильки за ногти клали, Червива ива ой согрѣшила.“
Ісуса Христа кровлю пустила. „Це кровля цяне — церковця стане,
Ле плечи ввали — престоли стали.“⁵ Колядки про іву надруковані Гнатюком під ч. 57. „Грішна іва“ — (Етногр. Збірник,
т. XXXV. Львів, 1914, ст. 100).

¹) Памятки українсько-руської мови і літератури. Львів, 1899, т. II., ст. 414.

²) Етногр. Вісник. Кн. I. 1925. Київ. „Калинівські пісні.“ ст. 63/III.

³) Памятки укр.-русь мови і літератури. Т. II. 1899, ст. 412.

⁴) Тр. Эт. ст. збір. 1872, III, ст. 108.

⁵) Голов. IV., Кол. 33.

Ти у саду молився, Бог-Отцеві, що Іуда Жидам продав Тебе.⁴ Кінчаеться оповідання Богородиці словами: „і усі без милосердя над Тобою були”.¹

IX. УСПЕНІЕ БОГОРОДИЦІ.

В апокрифах ріжко оновідається про Успенне. По апокрифу „Успеніе Претія славаїв Владуци внаша Ісаї” розповідається, що Христос бере душу М. Б. і возносить у славу вічну. Апостоли ховають тіло Богородиці. Коли на третій день приходить Фома Й хоче поклонитися тілу Пречистої, то у гробі не було вже тіла, а тільки „пелена”.

В оповіданні: „Еще певам сми о темъ въ неѣ къ залѣ Кѣ” говориться, що Б. ходила на тріб Христа кожного дня й молилася, щоб Христос ї ваяв до себе. Жиди поставили сторожу біля гробу, щоб ніхто не ходив молитись; Б. невидимо приходила на тріб, і Господь ї сказав, що молитва ї принята Богом і вона буде взята на небо.

Коли апостоли несуть тіло Богородиці, дванацять облаків беруть Богородицю й виносять в „незаходимі міста”, в рай.

X. БОГОРОДИЦЯ ВИПУСКАЄ З ПЕКЛА ГРІШНІ ДУШІ.

Як в апокрифах так і в колядках ідея пекла одна і таж — в пеклі мучаться грішні душі за їндівідуальні гріхи на землі, ті що не слухали батька и матері, лихварі, пяниці та що не додержувались християнських обрядів і т. д.

Не тільки ідея пекла апокрифічна перейшла до колядок, а й форма апокрифа „Хожденіе Богородиці по муках” відбилась на народній творчості, що видно з порівнання апокрифа по списку XII. в. з колядкою „Грішна душа з Богородицею перед Христом”.

Обдивившись по Рукописному збірнику XII. в. муки, Богородиця просить Архистратига, аби її Ангели вознесли на висоту небесну „и мѧ искидышиъ ѿзыъ”. Ангели возносять Богородицю на висоту небесну і там Б. „възведе роѓухъ свою блгдатъкоюю свою святою і речъ „помилуй, елко, и приде тюс иъ чен гла: „Блго хорю тиа помиловлта.

І знов звертається Богородиця і її відловідає Господь. В кінці кілців Бог за молитву матері і Михаила Архистратига і всіх мучеників прощає грішникам, що мучаться день і ніч.

⁴) С. Руданський. Твори, т. II. Львів, 1908, ст. 269—70.

Гріхи, за які мучаться в пеклі грішні душі в колядках, тіж самі, що і у апокрифах.

У наведеній колядці, надрукованій Гнатюком, Христос каже, що не відпустить гріхів грішній душі, бо до церкви не ходила, та Богу не молилася.

Ці самі гріхи находимо в „Хожденії Богородиці по муках“, як і в списках, надрукованих Ів. Франком, так і Назаревським.

Ти то суть основні маківні чистоти до церкви на молитви и на праздники оздоблені, але то на воскресеніе Христово и на Різдво Христово и на кріщеніе иконо мертві лежали в до церкви встали не хотели и за твою місію вчатали.⁴

„Си суть Господи иже в стояю недлю до залогу не виступають, відповідаючи або в мертві да за те ти місію вчатали.¹

Гріхи проти батька й матері по апокрифу: „Побачила Богородиця річку, а в тій річці було людей по пояс, по перси у річці. Чим грішили ці душі, питаеться Богородиця. Михайл каже: Гіз же тіні суть діти нажиті твою и вітерсююю плакати преступлюють, затое там місію вчатали. А ці, що по перси в огні. Ці, каже Михайл: „Тіні та суть, тута іменем договорили, скоринані з ними отца и штепер розгінані.²

В колядці:

„Гой сіль самъ Христось та й
вочеряти,
Входить до него Божая Мати:
„Гой, дай ми сьни вбдъ пекла ключи
Повипускати всѣ грішні душі“
„Ой, на жъ тъе макіко, вбдъ пекла
ключи
Повипускати всѣ грішні душі,
Лиши одні душу бай не пускати,
Що зневажала вогня та и мати,
Що зневажали, словомъ вкорила

Словомъ вкорила, судомъ исудила.
Ще й другу душу бай не пускати
Що не прійміша бѣдного в хату,
Що не прійміла, не пріоділа
Ніхому добра не пріобрѣла.
Ще й трету душу бай не пустити
Що йшла фальшивимъ спідкомъ
свѣднити

Тымъ гремъ на вѣжи в пеклѣ горѣти
В пеклѣ горѣти, в смолахъ китти.³

В Руданського „Наука Господня“ Христос наказує: Аби йсте милостиню давали, убогими не горділи, сиротами не бридилися, старців не забували, „батька ісеньку і старши шанували“.

„Іще приказую вам, аби-йсте криво не свідчили“.⁴

Гріх за недодержання посту.

¹) Назаревський „Хожденіе Богородицы по мукам“. Зап. наук. Т-ва ім. Шевченка 1908 кн. II, ст. 182.

²) Памятки укр. рус. мови 1906 IV, т. ст. 127.

³) „Хожденіе Богородицы по мукам“ О. Назаревський. Записки укр. Наук. Т-ва и Кіїві ст. 180 кн. II, 1908 р.

⁴) Головацький ч. ПЕ ст. 542.

⁵) Руданський Твори, т. ІІ, ст. 271—272, Львів, 1908.

що вони будуть мати спокій від „всінного чутвура тка до стылантиности”.

(По апокрифу XII. ст. Пам. укр. руськ. мови 1906, ст. 131—134).

Просьбу за грішну душу й розмову Богородиці з Христом находимо у Гнатюка: „Грішна душа з Богородицею перед Христом.

Там розповідається, як іде грішна душа плачуши. Зустрічає її Мати Божа і питает куди вона йде. Душа відповідає, що до пекла. Так, каже Богородиця, іди, будем просити у Сина, щоб він помилував тебе. Далі розповідається, як Божа Мати просить Христа за грішну душу:

Сіну, сіну, сіну мій!
Отиш грішнай душі віні".
„Мамо мою та е отпушім

Бо до церкви ніче ходасла,
ныше Богу тае мадльела".

Грішні душі по колядкам мучаться в пеклі:

Тим, говориться в колядці,
В пеклі горіти в смолах юліти",
В огні горіти, в смолі кипіти?

Теж саме в апокрифі: „Хожденіе Богородиці во мукам” грішники в пеклі мучаться та горять у смолі, сірці.

Енда стаї бір'я некло ладиславе и еззинское, висе над вест пекла... Тому венч'я вима Тарто... Исаристине кипитъ саркою в съезлу огненному жата.² (Рукопис XVIII. в.)

„Енда стаї бір'я ладиславе илакотцюе, сарко в смола з ытнек, кетрои в съезло огненному...³ „в той времисти ѿгни страшній із саркою страшна гущин изо дна да да верда (рукопис XVIII в.) „а ѿгнь со верда так да ног их страшне имат и покигает величестве“ (рукопис XVIII в. II. мука).

В колядці з Підкарпаття є екзівки, як мучаться грішники:

До колін ноги в огні горіти
До локтів руки в смолі кипіти".⁴

Ті-ж самі муки находимо і в „Хожденіи Бог. во мукам” „Кидъ просидтал Бір'я посіродку огню дышъ множестве в том уністу: едини по-корка вимон раза проходит йона насіродку газзій, а йона по колену, а Твіх но влас, а йона во перси, а йона не шію.⁵

„Которни се сочть, иже до власи в огні ногуржан“ „Иже сочть подъ изусте в огни, которые суть“. „А иже сочть до шина в огніе охлю вогни суть.“⁶

¹⁾ Гнатюк Етнограф. збірник т. XI, Львів 1900.

²⁾ Памятки укр. руськ. мови і літ. IV. ст. 139.

³⁾ Там же ст. 141.

⁴⁾ З колядок, записаних в 1922 р. на Закарпаттю М. Рошаківською.

⁵⁾ Памятки укр. руськ. мови т. IV. ст. 152.

⁶⁾ Там же ст. 126—127.

Що в у полі влужок оре
Щедрій вечір, добрій вечір, добрим
людям на здоров'я
Сам Сус Христос за плугом хеде
А Янголята помагають
Божа Матір істи носить
Та все у Бога милості просить.
Он дай Сину золоті ключі.
Одімкнути рай і пекло
Випустити грішні душі
Тілько одної не випустить
Що в середу сало Іла
А в суботу не вмивалась

А в неділю поспідаля
Що у поле влужок оре
Сам Сус Христос за плугом хеде¹
А Христова мати сія вечеряти
„Он дай мені, Сину, пекельні ключі!
Пекло одчинити, душі випускати“
Тілько не випусти однієї душі
Це в штвищо рано насочки побла
А в суботу рано поспідала
А в неділю рано не вмивалась,
Рано не вмивалась, з миру
насміялась²

Теж саме у колядці, надрукованій Чубинським

Прийшла до Христа на Ордан
Пречиста, Христос просить її
вечеряти, „Мати каже“:
Спасибі, сину, за вечерю,
Подай, сину, райські ключі
Яре пекло одомкнути,
Спасені душі випустити
Тільки тій не пустимо
Що в пятницю пісню піла,
А в суботу не вмивалась
А в неділю рано Іла
Отцу, менш я відляла

— Що я не лаяла
Тілько думку подумала
В тебе думка так як ляйка³
Гей сів сам Господь тай вечеряти,
Входить до него Божа Мати
Он дай ми Сину од пекла ключі
Беріж ти, Матко, од пекла ключі
Іди випусти грішні душі
Лини олу не випусти
Це зневажає отца мати,
Другу що кеприймала бідного
Це чужоложством ся забавляє⁴

В апокрифі:

„Тін сят умні премонаде татіс, разбойниця, каскініїн ізме не постят
въ стыхъ постыдъ предаютъ ческіи дочьи разакиаючи ииже съ женою“... „И
сіє слынаніи стихъ бідъ прослезися и реч: „О горе гріхівнои сини.“⁵

Не віруючі в Бога, Христа, Божу Мати,

„Си сють вже не віроюша в (отца й си й) стого для то ли к ти
стахъ бідъ и не хотіча проповідати ииже Твоєго, аможе в тебе рожися
ГЕ панъ ІС ХЕ панъ праильоти землю прещенисъ.“⁶

В колядці:

„А чайби Христос из мертвих устав,
Усібся души израдували ...
Лиш тата ся не зрадувала

Огло і матери перерутшила ...
До колін ноги в огни горіли
До локтів руків в смоки кинули.“⁷

¹) Кошиць. Укр. колядки та щедрівки.

²) Там же.

³) Чубинський труды етногр. експед. 1872 р. СПБ, т. III, ст. 444.

⁴) Етногр. збірник Н. Т-ва ім. Шевченка XXXV. Колядки й щедрівки, т. I, кн. 44.

⁵) Назаревський Жорд. Б. М. по лукам ст. 209. Зап. наук. Т-ва ім. Шевченка, кн. II, 1908.

⁶) Памятки укр. рус. мови 1906. IV, ст. 127.

⁷) З колядок записаних, М. Рошахваським на Закарпаттю. Співала: Мигала Країла жена, Руська Мокра.

В праці: „Енеїда Ів. П. Котляревського“ Михайло Марковський звернув увагу на те, що Котляревський знов апокриф „Хожденіе Богородиці по муках“.¹ „Знаходимо ми в „Енеїді“ Котляревського Й доводи на те, що він знов був відомого апокрифа: „Хожденіе Богородиці по муках“ з якихось українських списків.“²

Твердження своє М. Марковський удоводнює тим, що як у Котляревського, так і в апокрифах, надрукованих Ів. Франком, є спільні гріхи, за які грішні душі попадають до пекла. Марковський наводить навіть спільні вирази та картини пекла. Безумовно, що ідея пекла Котляревського тотожна з ідеєю пекла апокрифічного та колядкового, тільки щодо оброблення цілої картини пекла та поодиноких частин то в цім відношенню Котляревський є оригінальним, користуючись матеріалом народної творчості, як колядками, апокрифами та легендами.

Можна ще кілька прикладів привести, яких не наводить Марковський та які є характерні для творчості Котляревського, що до користування апокрифами.

Як відомо в апокрифах „Хожденіе Богородиці по муках“ (XII, XVII, XVIII в.) надрукованих О. Назаревським мучаться в пеклі духовні, попи, патріярхи, єпископі і всі духовні.

Попи висять за ноги, а вогонь від голови аж до ніг палит їх. Єпископів та патріярхів „неусипаючі“ черви їдять і др. інше. Котляревський згадує попів тільки один раз:

„Були, каже Котляревський, міряне и попы“³ і далі переходить до п'ятів.

В пеклі Котляревський не торкається духовних, може тому, що сам Котл. був близьким до духовних (учився в духовний семінарії), а части коли говорить про духовних, то не прямо:

„Були тамъ честны пустомолки, Що знали ввесь святый законъ Молилися безъ остановки И били суть по пять поклонъ Якъ въ щербѣ можъ людми стояли	И головами все хитали; Якъ же були на самотѣ, То молитевники ховали, Казились, бѣгали, скакали И гирло де-що в темнотѣ“ ⁴
---	--

В апокрифі то єст (черницѣ) котрій закону божого учать, а сами але чишають и за тое такъ мучаться⁵ (О муках пекельних повѣстей).

„То суть шамастіра теринци, дзе толькъ свада ирладиш на жард, да тега ради эдз мучатся.“⁶

¹⁾ Михайло Марковський: „Енеїда Ів. П. Котляревського“. Записки історично філологічного відділу Ук. Ак. Наук Київ, кн. IX, 1926, ст. 152.

²⁾ Котляревський, „Енеїда“ вид. 1798, Львів 1898, ст. 78.

³⁾ Там же, ст. 79.

⁴⁾ О. Назаревський „Хожденіе Богородиці по мукахъ“ Записки укр. наук. тов. кн. II, 1906.

⁵⁾ Памятки укр. руськ. мови 1906 IV ст. 129 (рукопис XII).

„Тіс сать урънцъ иже предана тьде слов на смолѣ и того ждк так
мучатся (и сів бикровеніе ыка сте Бца).” Назаревський відносить до
початку XVII ст.¹

„Слово ста Господа як ты пишеш Тіс то есть жиги урънцъ инишан,
иже предана (тедса) слова на смолѣ пекинцами гавотс „стій мантію юлутнію
са ё маастія ст своею і мондою к путь погнельній може скаже
людес или пойде за мужа і быдк творат діаволю колю творат. Сего рдн
тако мучат си.”²

Не можна не зазначити впливу й колядок на творчість
Котляревського, в якого грішники мучаться в пеклі колядко-
вими муками. В колядках:

До колін ноги в егни горіли
До локтів руки в смолі книпіли³
Тым трем на вки в пеклѣ горбти
В пеклѣ горбти в смолах книпіти.⁴

У Котляревського:

В смолѣ сей грішники сидѣли
И на огнѣ пеклись, горбъли⁵
„Книпъли в пеклѣ все в смолѣ”
„Си в серцѣ и в смолѣ книпъли.”⁶

Інша ідея пекла у Стороженка. Він в своїм малюванні
пекла далекий від апокрифічних мотивів („Марко Проклятий”).

XI.

У малюванню постаті Пречистої український народ черпає
багато з апокрифічних оповідань. В дусі апокрифів, як це за-
значає проф. др. О. Колесса у своїх лекціях, складаються й ко-
ладки, під цим упливом находитися й індивідуальна творчість
укр. письменників: Котляревського та Руданського. Можна ска-
зати, що народною фантазією засвоєні християнські постаті,
як Божої Маті, Йосифа, Ірода скоріш по апокрифам, які свою
доступністю, легендарним змістом, вабили більш, ніж сухе, скупе
на деталі оповідання св. Письма.

¹⁾ Назаревський: „Хожденіе Богор. по мукамъ”, Записки Наук. т-ва
в Київі, 1908, кн. II, ст. 213 (рукопис XVII).

²⁾ Памятки укр.-рус. мови, 1906, IV, ст. 139 (рукопис XVIII).

³⁾ З колядок, записаних Рощаківським на Закарпаттю в 1922.

⁴⁾ Головацький: „Народныя пѣсни гал. и угорск. Руси, Москва, 1878,
III. II, ст. 542.

⁵⁾ Перше видання Енеїди Котляревського, передруковане в 100 ріян.
Лого смерти, 1898, ст. 75.

⁶⁾ Там же, ст. 78.

⁷⁾ Там же, ст. 79.

Др. О. Баранів.

ПРИВІЛЕЙ ЖІНКИ НА ПІДСТАВІ ВЕЛЕЯНОВОГО СЕНАТУСКОНСУЛЬТА.

Питання, що його підноситься в цьому нарисові — упри-
вільоване становище жінки на підставі Велєянового сенатус-
консульта — не є ані нове, ані оригінальне,¹ — однаке думка
про привілей жінки у сфері інтерцесійних злагод як що не
популярна, то принаймні відпочиває в тіні в науці римського
права.

Затіненість інтерцесійного привілея жінки особливо дає
пізнати себе у сфері оцінки значення В. скта в історії жіно-
чого законодавства та у сфері термінології навколо сенатус-
консульта. Розбіжність поглядів на історична значення скта²
та термінологічна неповязаність являються льогічними моти-
вами цього нарису, а в нарисові самому трохи задовгим, але
необмежним на жаль, вступом. Розвинення своє вони можуть
мати лише у сконстатуванні змісту скта, у точному сфор-
мулюванні права жінки за силою скта та в обґрунтуванні його
яко привілея, але в інтересі загальніших питань права дамо
їм перше місце.

¹⁾ Спеціально трактували тілу, порушену в нарисі: а) Suse: *de iure singulari feminae intercedentis Rom. et Hamburg.* Ойт, 1803. Цю роботу дуже
також дістати, а посоки на неї у Вангерова „*Lehrbuch der Pandekten*”, 1856, § 581, не дають можности сконстатувати щкай для автора погляди
ученого. — б) Rossi: *le garanzie delle donne per i debiti altri in dir.* том. Arch. giur. LIL (1854). Сенатусконсульт трактується в роад. IV, стор. 567—
582. Стався в § 32 те саме питання, що і автор цього нарису, Rossі счи-
няється в даних між „*da beneficio*“ та „*da probazione fata in... odio*“ на
тадорозі, констатуючи лише той факт, що було *auxilium*, бо „*la questione
non abbia molta importanza reale*“. На нашу думку цей погляд є помил-
ковий, доказом чого може служити трактування питання в цьому нарисі.

²⁾ Спеціально історії скта В. присвятив свою монографію: „*L'Etude
sur la condition privée de la femme*“. Поль Жид, 2 вид. 1885.

МІСЦЕ В. СКТА В ІСТОРІЇ ЖІНОЧОГО ЗАКОНОДАВСТВА.

Питання місця скута В. в історії жіночого законодавства сформулюємо так:

Чи був скут В. кроком наперед, себто поширював обсяг прав жінки свого часу чи звужував?

Тут маємо перш за все два цілком протилежні погляди.

Перший заступає тиново Дернбург.¹ Він каже,² що за пайдавніших часів римське право відсувало жінку назад, переважно, щоби забезпечити майно за агнатахи, себто за чоловічим поколінням.³ За класичної доби стало трохи вільніше, але стародавнього укладу цілковито усунено не було. Юстиніанівське право визнає повну рівність чоловіків і жінок, оскільки жінки не виключаються з публічного життя.⁴

Протилежного погляду тримається Кроме.⁵ Торкаючись лише інтерцесійного права жінок, він дас таку формулю: за силою скута В. інтерцесію було заборонено жінці. — Юстиніян же загострив цю заборону через свої приписи що-до формальності інтерцесії.⁶

За двома наведеними поглядами скут уявляє із себе один із перехідних етапів на шляху або поширення, або зменшення жіночих прав.

Пухта⁷ висловлюється за константність обмежень жінки в римському праві: це цілком відповідало духові цього права. Обмеження жінки лише трохи тратило на силі за певних діб, коли губилося національну традиційну нитку. Від цього стану жінки тільки гіршівся. Було це по скасованні опіки апіатів через Клавдіїв закон; теж за доби перед інтерцесійними едиктами Августа та Клавдія, в яких Пухта вбачає відродження доброго старого часу. Згадані едикти лягли в основу дальнішого інтерцесійного законодавства, причому в цьому законодавстві знаходять вияв два принципи: публічний та протекційний.

¹⁾ System des röm. Rechts, ст. 83 (43).

²⁾ За родиною, на нашу думку. Те, що родина за організаційної принципі має покоління від масовіша, то це наша справа.

³⁾ Аналітичних поглядів:

Зом: Історія рим. 5. Aufl. 1917, ст. 520, 661.

Кулленбек: Die Entwicklungsgeschichte d. r. R. 1913, III, 36.

Гейровський: Дійниця або системе воякоточного права І. 1921, 5. вид.

Карльова: Röm. Rechtsgesch. Leipzig 1901, ст. 295, 730.

Покровський: Історія рим. права. Вид. 2. Петр. 1915, ст. 505 і д.

G. May: Éléments de droit romain. Радіа 1918, § 218.

⁴⁾ Grundzüge d. röm. Privatrechts. 1920, ст. 210.

⁵⁾ Подібно: Хестов: Історія рим. права. Москва 1910, ст. ст. 200, 206, 420. Боголєбов: Ист. рим. права. Вид. 3, 1907, §§ 320, 325.

⁶⁾ Cursus der Institutionen. Leipzig 1847, III, § 265.

Жид дивиться на скт В. як на засіб боротьби з усе більше та більше зросталим жіночим упливом у публічному житті, особливо у звязку з законом Клявдія.¹ Ідея скта В. — обмеження жінки в правах.

Не проти Жида Й Жирар,² хоч і з обмеженням його позиції протекційним поглядом.

Викладений тут схематичний огляд чисто історичного трактування скта уявляє досить яскраву незгоду між авторами Й ясно свідчить за мотивацію піднесення питання про привілей сенатусконсульський.

ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ.

Інтересійний інститут обіймає загально в його трактуванні в науці римського права термін заборона. Уживають цього терміна Rossi³ Дернбург,⁴ Бринц⁵ Загурський,⁶ Пухта,⁷ Жирар⁸ та інші. Поруч цього терміна ставлять ще термін нездібності до інтересії в розумінні неправозадатності інтересійної.⁹ Тут ізокрема Зом виділяє інтересієздатність із узагалі злагодозадатності.¹⁰

Уживання терміна „заборона“ чи „неінтересієздатність“ — це вислідкова лінія трактування цілого інститута інтересії жінки, як це вже було зауважено. В свідомості з такою термінологією мимохіть асоціюється упослідженість жінки. Це може бути правою, а може й ні. Але коли voruch цього за джерелами уживається термінів „допомога жінці“, „оборона“, „окорона“ її, а також цілій її правний стан кваліфікується як beneficium, — то що до інститута жіночої інтересії повстає нова неясність.¹¹

Правда, заборона комусь чогось може бути для нього самого на користь, але для сучасної правосвідомості це треба в кожному окремому випадку спеціально доводити, бо коли

¹⁾ Ор. сіт. Цей погляд не може бути задовільночий, бо інтересійна правотворчість саме тоді розвивається, коли теж втрачується інтерес до публічного життя. Пакло (Д. 16, I, 1, 2) визнає важливість скта В. властиво у сфері родинного права.

²⁾ Manuel élément de droit, том. 7^e ed. Paris 1924, ст. 831—832.

³⁾ Лів, прим. I.

⁴⁾ Цитов, твір, ст. 723 (341).

⁵⁾ Lehrbuch der Pandekten, 2. Aufl. 1879.

⁶⁾ Элементарный учебник рим. пр. 1891. Общ. право, ч. I, ст. 104.

⁷⁾ Цитов, твір. III, 265.

⁸⁾ Цитов, твір. ст. 831.

⁹⁾ Жирар, п. тв. ст. 831. Подібно Мен. II. тв. § 218.

¹⁰⁾ Цит. тв.

¹¹⁾ Типова неясність у даному випадку в Дернбурга. Ц. тв. ст. 723.

стоять механічно поруч себе ці два поняття: заборона і користь, — вони взаємно поборюють себе.

Уживаючи терміна „заборона“, не робиться аргументаційних посилок на джерела, як начебто це самозрозуміла річ, яка навіть не потрібус джерельного вилівання. В лішому випадкові згадується побіжно інтердикційні едикти Августа та Клавдія.

Поглянемо в джерела. Чи дають джерела право на уживання терміна „заборона“?

Головне місце — це текст самого скта В., як його збережено в Дигестах за Ульпіаном: D. 16, 1, 2, § 1 — : «Quod Marcus Silanus, et Velleius Tutor, consules, verba fecerunt de obligationibus feminarum, quae pro aliis reae fierent, quid de ea re fieri oporteret, de ea re ita consuluerunt: quod ad fideiussiones et mutui dationes pro aliis, pro quibus interesserint feminae, pertinet, tametsi ante, videtur ita ius dictum esse, ne eo nomine ab his petitio, neve in eas actio detur, quam eas virilibus officiis fungi, et eius generis obligationibus obstringi non sit aequum, arbitrari senatum, recte atque ordine facturos, ad quos de ea re in iure aditum erit, si dederint operam, ut in ea re senatus voluntas servetur».

Текст абсолютно не має і натяку на якубудь заборону.

Цалі можна навести такі автентичні місця:

- a) С. 4, 29, 9: ... si praecedente obligatione, quam senatus consultum de intercessionibus efficacem esse non sinit...
- б) С. 4, 29, 8: ...filiae virilibus obligationibus eximantur...
- в) С. 4, 29, 6, § 1: sin . . . ipsa interponit indemnitatem, — auxilio scti uti minime prohibetur.
- г) С. 4, 29, 13: decretum patrum, quod de intercessione feminarum factum est . . .

Подібно в С. 4, 29, 19.

Римська юриспруденція подає такий матеріал:

- а) Ульп. D. 16, 1, 2, pr.:... edictis (Августа й Клавдія) erat interdictum ne feminae pro viris suis intercederent.
- б) Ульп. D. 50, 17, 2: Feminae ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt, et ideo nec iudices esse possunt, nec magistratum gerere, nec postulare, nec pro alio intervenire, nec procuratores existere.
- в) Paul. Sentent. II, 11, 1: In omni genere negotiorum et obligationum tam pro viris quam pro feminis intercedere mulieres prohibentur.

В самому тексті скта, як уже завважено, нічого нема про заборону.

Автентичні джерела — імператорські конституції уживають термінік: »non sinit«, »eximantur«, »minime prohibentur«.

Як що взяти цілий фрагмент (С. 4, 29, 9), де вжите »non sinit«, то із цього фрагмента видно, що в даному випадку говориться лише про таке зобовязання, яке інтерцесійний скт не дозволяє, щоби воно було чинне, і зовсім не говориться про те, що взагалі існує заборона інтерцесії. Сам сенатусконсульт міг бути й заборонний і незаборонний. Те, що в даному випадку говориться про заборонену інтерцесію, для нас може бути свідченням лише про те, що заборонені інтерцесії існували також. Яке вони місце можуть займати в цілім інтерцесійнім інституті — на підставі цього фрагмента ми вічого не можемо сказати.

Термін »eximantur« говорить, що хоч зайде звільнення doch od зобовязань за батька, однаке це не торкається братів іх.

»Minime prohibentur« (С. 4, 29, 6 § 1) та вжите при цьому »auxilio« говорить про право жінки на допомогу скта, коли вона дійсно завязала інтерцесійні стосунки.

Як що ж до цього додати назву для скта »decretum patrum«, (С. 4, 29, 13 і 19) то — хоч „декрети батьків“ могли мати ріжні змісти, себто містити в собі як накази так і заборони, — але у звязку з іншими даними автентичної термінології вони абсолютно не дають підстав уживати терміна „заборона“ для кваліфікації зasadничої норми скта.

Із юристів ми могли би мати найясніший аргумент ув Ульяка (Д. 16, 1, 2 рг.) з його »егал interdictum«, — але це »interdictum« торкається лише інтерцесій жінок за своїх чоловіків. Чи не сміється думати, що важне в особливих випадках не може бути узагальнене?

Особливе значіння в оцінці правного стану жінки має фрагмент Ульп. Д. 50, 17, 2 (б). Він поділяється на дві частини: перша до »ideo« — загальне положення, а далі — деталізація його. Головне поняття в першій частині це — »officium«. Значить воно: повинність, чин на користь іншого, службу. У злуці з »тепоуге« постає тямка про здійнення від повинності ітд., яка тямка за значінням своїм цілком протилежна поняттю заборони. Таке поняття може повстati лише тоді коли думати в слові »officium« сучасне поняття природнього та загальнолюдського права людини й громадянина, яко складника державного чи народного суверенітета. Такого поняття в римлян не було. Те, що тепер право, у них було повинністю, обов'язком. Друга частина фрагмента набирає свого значення в залежності від першої.¹

Окремою розглядом потрібує Павлів фрагмент із його Сен-

¹) Павло. Д. 16, 1, 1, § 1: анальгічно з Д. 50, 17, 2.

Апокрифи ріжно оповідають про постать Б. Матері. В деяких апокрифах детально розповідається про життя Б. Матері. У Єпифанія Кипрського говориться, що Богородиця: „була середнього росту”, „русо-жовті волоси мала”, „очі чорні”, „благообразна”, „чорнобрива”, „довгі руки”, „кругла лицем”, одежду „єдинозначну” любила і т. д. В сказанії Афродитіяна Богородиця: „бяше висока тъломъ, смагль блескъ имущи” і др.

Свобідне фантастичне змальовання постатей християнських в апокрифах дало приклад національній творчості. Ось чому в змальованню Б. Мати укр. народ користувався апокрифами лише, як матеріялами й малює постаті тими рисами, які Йому більші відомі, націоналізує їх і тим самим робить їх своїми, національними.

Як видно з колядок, щедрівок та калинівських пісень, постать Б. М. зливається з постатью Матері Українки, що виковується на протязі тисячиліть Українського життя і займає народну фантазію, ще до приняття Христової віри, с часу коли появстає на Україні родинне життя. Це постать матері княгині Ольги, що керує українською державою, запишає по собі багато легендарних оповідань, в яких вихвалюється її мудрість, уміння господарити та виховати сина цього чесного, правдивого, отвертого, спартанського князя Святослава (955—972).

Постать такої матері не перестає цікавити наших письменників як Гоголь (Тарас Бульба), Шевченко (Марія, Наймичка). Зараз народня уява (в калинівських піснях) змальовує постать матері сучасної, серед бурхливих хвиль життя, що висловлює своє горе і нестерпні мукі (що дорівнюються до мук Б. М.) по втраченим сині такими словами:

Жиди тебе ростинали,
Християне простриляли,
Кров христову пролили.*



^{*)} Кал. лісні, Етногр. лісник, кв. I, 1925 р., ст. 63.

Р. С. З причин технічних слов'янським шрифтом не передано точно правопису джерел.

Беручи під увагу і дані офіційної термінології — текст скта та конституції, — і дані термінології римської юриспруденції, ми бачимо, що сучасна термінологія навколо жіночої інтересії в джерелах не може знайти своє виправдання. Але цим термінологічної справи не розвязується; питання переноситься лише у площину висвітлення самого права жінки на підставі скта В.

ПРАВО ЖІНКИ НА ПІДСТАВІ СКТА В.

Як що інтересійне право жінки звязане з самим сенатус-консультом, то для нас важна нормативна частина цього акту, і вона повинна служити вихідною точкою.

Приглядаючись до зміста скта, кидается невільно у вічі, що сенатський акт не має жадної нормативної частини, себто не подає жадної норми, яка торкається інтересії. Звертаючись до тих магістратів, до яких справи інтересійні належать компетенційно у судовій процедурі, сенат каже, що вони робитимуть правильно *»recte atque ordine«*, якщо завдадуть собі турбот, щоб у цій справі було заховано волю (*voluntas*) сената.

Але що тоді за воля? Чого хоче сенат?

Сенат навязує свою постанову до попереднього стану питання жіночої інтересії і, не будучи цілковито задоволений з нього, каже: *«tametsi etc... sit aequum»*. Про те, як має бути далі, мовчить скт.

Тут повстас питання, чи не відріжняється скт, як його застиковано в Дигестах, од інших сктів, теж там само застикованих?

Може, в цьому ховається висвітлення *voluntas* скта?

З тої самої доби, до якої належить і скт В., ми маємо дуже споріднений з ним скт. *Macedonianum*.

В Дигестах 14, 6, 1 рч. нормативна частина цього скта голосить так: *«placere, ne cui, qui filiofamilias mutuat recipiat dedisset... actio petitioque datur»*.

Норма цілком ясна, воля виразна сенату.

Клівдіевій добі належить і, зв. скт. *Ostorianum* (D. 28, 4, 1 pr.).

Він ясно дає норму, хто має бути дальшим патроном ліберта у випадках втрати патроном цивітета.

Sc. *Trebellianum* з року 56 по Хр. каже: *«placet ut actiones, quae in heredem hereditibusque dari solent, dari his et in eos, qui bus ex testamento fideicommissum restitutum fuisset»* D. 36, 1, 1 § 1, 2.

Норма не викликає сумніву.

Із інших сктів особливо цікавий скт. *Iuncianum* (D. 40, 5, 28 § 4) тим, що він просто звертається до претора, як і скт В., і детально говорить, як той повинний вирішувати справи фідеікомісарії манумісії невільника.

Ще більше цікавий *sct. Iuventianum* (D. 5, 3, 20 § 6) а то тим, що, як і скт В., переповідає, як справа з *partes caducae* стояла перед тим, але в одміну від секта В., каже, і як вона має стояти далі.

Перегляд усіх інших сктів у Дигестах знайомить нас із ясно висловленою волею сената, і кожний скт містить відповідну норму.¹

В цьому властиво кардинальна ріжниця межи нашим сктом та іншими, бо скт В. не знайомить нас із волею сената.

Таке рішення запаси в сената не могло. Не важко на цьому місці, чому ми дістали скт у тому вигляді, в якому він у Дигестах, — а важно те, що він, як такий, не дає нам потрібної норми.

А норма мусить бути.

Поглянемо у коментар Ульпіяна до скта.

Перед текстом скта є коротенький заголовковий зміст скта: »... *Senatusconsultum*, quo plenissime feminis omnibus subvenitum est.«

По тексті в § 2 коментатор підносить хвалу сенатові за те, що сенат своєю *providentia* орет *tulit* жінкам.

Значіння заголовкової частини та цілого § 2 те, що вони містять одразу думку, якої нема в самому тексті скта, а саме думку про допомогу жінці. Цим чином дається нитку, яка дає можливість далі йти.

— Як що сенат лише стоїть за те, що с: »ne ab his petitio... detur«, то нема чого, бачити якоєсь-то »providentia... ordinis«, бо цілком конкретно орет *tulit* претор, відмовляючи в позвах броти жінки. Щоби це саме мав далі ще хтось інший робити, — то це виключене, бо далі згадується лише тих, *ad quos in iure aditum erit*.

Головна справа в орет *tulit* і що до цього не доводиться впадати в сумігів уже через те, що це в першу чергу притягує увагу коментатора. До видання скта справа з інтересіями жінки стояла так, що проти жінки не давалося ані *petitio*, ані *actio*. На думку сената, це не було вистачаюче, *plene*, і треба було, очевидно, збільшити допомогу жінці. Це можна було зробити, давши самій жінці відповідні засоби. Оскільки спеціальне завдання орет *ferrite* має *excepitio*, то, напевне, в першу чергу сенат (чи радив, чи прохав, чи наказував — не має це значення), але: хотів, щоби жінка мала ексцепцію. Свідчення про це дає той самий Ульпіян у фрагменті D. 16, 1, 6.

Напочатку фрагмента, навязуючи до попередніх фрагментів, укладчик Дигестів словами Ульпіяна питав: „Чи Й фідеюсові жінки синкт допомагає?“, і відповідає словами Папіні-

¹⁾ Засчитовані в Дигестах за Ульпіяном *leges* приводять до анальгічного висновку: D. 9, 2, 27, 5. — D. 48, 5, 13, 12). — D. 24, 2, 11 р. 1, 24.

яна: «*exceptione eos usitos*». Редакція запитання Ульпіана та безпосередня відповідь Папініана дають підставу сказати, що експепцію було згадано в самому скті, що ця експепція належала до змісту волі скта.

Але експепція не допомагала би жінці, коли б вона вже щось утратила за силою своєї інтересії, — їй треба було б дати ще чинний правний засіб. І вона одержала *actio* про поворіт заплаченого. Що цей повов тек дав скт, то про це ми маємо свідчення від Павла: D. 16, 1, 1, § 2.

Він каже: *Aequum autem visum est, ita mulieri succurri, ut in veterem debitorem, aut in eum, qui pro se constituissest mulierem teum, actio daretur.* (D. 16, 1, 1 pr.)

Повов навязується через початкове аequum до аequum самого скта, і таким чином він знаходить своє місце у змісті скта.

Павло тоді самої думки, що Й Ульпіян, про скт, як про акт найповнішого урегульовання справи інтересії жіночої. Цього найповнішого урегульованняся осягнено через експепцію та кондикшю про повернення незобовязаного, — себто так, як робив сенат і в усіх випадках вище згаданих своїх постанов, коли рівно ж давав судові засоби прояву субективних прав. Уділення повва та експепції і є, на нашу думку, нормативний зміст скта.

Принарадко на цьому місці ми вже маємо підставу позитивніше поставитись до вступного питання, чи можна що до жіночих інтересій вживати термінів „заборона“ та „нездатність“. Не тільки не можна, але, мабудь, і питання про заборону та нездатність не слід порушувати там, де жінку підноситься в можливостях самовияву. Це саме масмо підставу завважити й що до історичного значіння скта.

Через уділення повва та експепції скт поширив права жінки, дав їй такі права, яких у тій самій сфері не мали чоловіки. І автентичні джерела, І юриспруденція римська скваліфікували це терміном привілей — *ius singulare, beneficium*.

BENEFICIUM SCTI VELLAEANI.

Питання *beneficium*'а, як такого, розкладемо на дві точки:

1) Юридична важливість жіночого зобовязання на підставі скта В.

2) Виправдання та значіння бенефіція скта В.

тенцій — II, 11, 1. — Стоїть він майже самий. Бо дальший фрагмент не можна брати на увагу через те, що він котрозверзує в С. 4, 29, 6 § 1.

Місця з Павла в Дигестах 16,1 не дають можливості підперти твердження Його Сентенцій так, що воно торкається саме заборони, а не чогось іншого.¹ Беручи ж під розувагу те, що Павло² визнавав, що інтерцесія обіймас теж і заставну злагоду, — то це місце можна трактувати так, що евентуальні перешкоди в сфері інтерцесій жінки торкаються всіх узагалі злагод. До цього особливо спонукавши вираз „*in omni genere*”, і дальнє майже таєтольгічне ужиття «*negotiorum et obligacionum*». — Павло присвятив жіночим інтерцесіям дві окремі книги: одна має назву «*Liber singularis ad scilicet Vell.*» (D. 16, I, 23), а друга — «*I. s. de intercessionibus feminagium*» (D. 16, I, 24). При загальній тенденції римських юристів книжки про те саме видали за тою самою чиновою, — не можливо, щоб не було якоїсь дуже значної ріжниці межі питанням загальним про жіночі інтерцесії та питанням спеціальним — про скл В. Заборона, як норма принципіального значення повинна була знайти трактування своє в книзі про узагалі жіночі інтерцесії, і в цим, як уже даним, мусіла б рахуватися спеціальна монографія. Однак фрагмент із спеціальної монографії, який за своїм змістом, — так близько торкається евентуальної заборони, — і натяку не має в собі на таку загальну значення заборону. Скоріше, навіть, свідчить проти, бо навіть визнає законість прийняття позова против інтерцедентки.

Звернімось тепер до аргументації „нейтерцесієздатності“. Тут матеріялу джерельного дуже мало. Одне місце: С. 4, 29, 14: «*Mulierem contra scilicet V. auctoritatem non posse intercedere, eademque exceptione fideiussorem eius uti posse iuris auctoritas probat.*

„*Non posse intercedere*” — це можна прирівняти до терміна „нейтерцесієздатність”. Але тут говориться лише про інтерцесію «*contra scilicet auctoritatem*», себто про таку, яка не згідна з прописами скл В., і що в таких випадках навіть фідеюсорові самої інтерцедентки належиться сксцепція сенатусконсульта. Про жіночу інтерцесію як таку зовсім нема мови, як і в проаналізованому раніше фрагменті С. 4, 29, 9.

Друге місце, сильніше — це вже зацитований фрагмент: D. 50, 17, 2. Навязуючи до вже даного висліду аналізи, спицаемо: Як що «*intercedere pro alio*» с „*officium*”, себто повинність ітд, — то чи можна стотожнювати звільнення від повинності за неправоздатність? Безумовно ні.

¹⁾ Фрагменти: I рт. 3, 9, 11, 12, 18, 22, 23, 24, 29 торкаються заставної злагоди.

²⁾ Понер. прим. фрагм. 29.

ВАЖНІСТЬ ЖІНОЧОГО ЗОБОВЯЗАННЯ.

Сенатусконсульт було видано задля інтересії жінки D. 16, 1, 15; D. 16, 1, 19; С. 4, 29, 2 себто перебрання на себе чужого зобовязання. Сенат підніс, що жінку не можна в рівній із чоловіком мірі отягчати чужим обовязком, що й інтересія потрібне спеціального регулювання. Технічно тут можна піти двома шляхами: або визнати принципіально за дійсну всяку інтересію і вже обумовити випадки недійсності, або навпаки. Сенат ужив першого способу. Принципіально визнання чи невизнання дійсності жіночої інтересії, поза технічною стороною справи, має дуже важне значення, бо в цьому право дотикається суспільних вартостей. Матеріально беручи питання інтересії, байдуже — чи будемо дивитись на всяку інтересію жінки як на дійсну чи навпаки, — від цього й відповідальність за чужі зобовязання аж не зменшиться, аж не збільшиться, бо може що відповідальності накреслюють ті судові засоби, що їх мають учасники таких інтересій. *De lege же ferenda*, з точки погляду «право для людей, а не навпаки», — справа не мало значна, бо відповідно забарвлюється емоційний та моральний боки питання права, яко духовно-соціальної вартості. ... А врешті можна було би й запитати, що то за бенефіцій, коли вчинок людини саме право позбавляє правного значення та дивиться на нього як на позагравний факт?

І так: Чи справді інтересійна злагода жінки є дійсна, чинна? Чи справді вона є злагода — *obligatio*?¹

Першою чергою проаналізуємо джерела, які можна вважати за свідчення недійсності інтересії жінки.

Ульпіян D. 16, 1, 8, § 9 подає таке місце з Марцеля: «*M. quoque scribit: si mulieri post intercessionem accepto tulerit creditor, nihil minus restitutoriam actionem ei dari debere: inanem enim obligationem dimisit.*»

¹) Погляди на цю річ такі:

Віндшайд, Vand. § 485, З не візантієв за дійсне зобовязання жінки на підставі схта В.

Бринц, ц. тв. § 262, гаряче протестує проти цього, розріжняючи зі свого боку інтересії дійсні з самого початку і такі, які є *nicht ehequeit*.

Пухта, ц. тв. § 265, підносить недійсність із огляду на слабість жінки.

Жирар, ц. тв. ст. 834, стоїть за релативність недійсності з тієї причини, що Сенат не мав права творити *jus civile*. Але це вже є тут питання важності схта, а не значення норми його.

Загурський, ц. тв. Общ. ч. ст. 411: дійсність є відносна в залежності від самої жінки.

За дійсність висловлюються:

Fohr, in pract. Arch. II.; Sintenis, Gemeines Zivt. II, § 129.

тичною людиною. Лише для фігурації він не уживав термінів, і в термінах своїх відбивав справжні свої думки. Коли він казав *сопітетет*, то він так і думав, що щось набігає більшої сили та значення. Те, що стало потім *civilis* вийшло зі стану *inanis*. Могло ним стати лише через те, що було — і перед тим, як і залишилось — *obligatio*. Коли нема чогось, римський юрист просто казав *nullus*, для перекладу, якого ми не маємо відповідного терміна, і перекладаєм його словом „недійсний”, думаючи при цьому *nullus*, і потім переносимо його в значення на *inanis*. В нашому питанні, що до дійсності інтересій жінки, дійсності її зобовязання, ми робили би їй цим великий гріх. Римський юрист для цієї самої інтересії уживає терміна *obligatio*. *Obligatio* — це обов'язок когось перед кимсь, визнаний правом. Віддавнє формулювання „визнання правом“ через уділення примусових засобів кредиторові з розвоєм права та відповідно до різних стосунків, абсолютно не тратить свого засадничого значення, а лише підкреслює, що не в примусових засобах суть зобовязання. Зобовязання не перестає бути собою, хочби виконання його залежало виключно від значення самого зобовязання.¹ Це, на нашу думку, і є характерним для інтересій жінки в націому індивідуальному випадку хоч і є *inanis*, але *nulla* не є.

* * *

Позитивні свідчення джерел важливості жіночої інтересії такі:

а) *Ulp. D. 16, 1, 4, § 1: senatus... obligatae mulierē necessitate voluit.*

Підкреслюється те, що лише коли жінка зобовязана, вона має допомогу від сената (теж: *D. 16, 1, 19, 2*).

б) *Ulp. D. 16, 1, 8, § 14*: Коли кредитор гадав контракт укласти з чоловіком, а на його місце стала жінка, то це є жіноча інтересія, і перша особа зобовязана на підставі цього зобовязання, що *mulier est obligata*. Тут зобовязання жінки спричиняється до повстання зобовязання чоловіка, себто, питання навіть виходить поза сферу акцесорності, в якій його звичайно розглядається.²

в) Такий вираз джерел, як «*contra scutum obligata*» (*D. 16, 1, 8, § 3*) як найясніше свідчить, що скт абсолютно навіту не мав робити жінку незобовязаною; вона й надалі залишається зобовязаною, тільки її зобовязання є того ролу, що проти цього виступає сенат: *D. 16, 1, 16, § 1* (кінешь), що воно за своїм значенням та змістом в інтересі самої жінки повинно бути інакше трактоване, і то певнікою вона сама цього хоче: бо якщо жінка

¹) Прим. попер. (Загурский).

²) Напр. Чиллярж, Інст. ст. 163. Порівн. *D. 16, 1, 8, § 6, 15*.

Головна тут думка має якістю уділення кредиторові а. *resstitutoria* проти попереднього боржника. Це уділення поставлено в залежність од акцепції борга, яку вчинив кредитор з інтересенткою. За сприяння задоволення кредитора цю акцепцію не визнано, бо об'єктом вона мала іншою *obligationem*, себто ту інтересію, яку жінка вчинила за боржника перед кредитором. Зважено зацитований § 9 з попереднім § 8. Він голосить: «*Si convenit cum debitore, ut expromissorem daret, et accepto ei latum sit, deinde is dederit mulierem, quae auxilio scilicet munita est, polest ei condici, quasi non dedisset: quod enim interest, non del, an talem det?*»

В цьому параграфі, як і в перед цим зацитованому, всі вага лиову в тому, щоб охоронити інтерес кредитора. Так само й тут він погасив собі борг через акцепцію, але тут він мав за це дістати надійного експромісора. Оскільки він такого експромісора не дістав, то в нього залишився старий позов проти старого боржника. Ненадійним експромісором зявилася *mujer*, *quae auxilio scilicet munita est*. Її зобовязання в цьому випадку повинно бути таке саме як і в попередньому, себто теж *inanis*. Але, іздається, що Ульпіан не без підстави ужив довгого виразу „жінка, що не має допомоги сенатусконсульта“: щоб інтересія була *inanis*, треба, щоб інтересенткою виступила не кожна жінка, але лише та, яку охоронює скт; і як би експромісором була така жінка, яка не мала би по своїм боці, як індивідуальна особа, Велєнового сенатусконсульта, — то вона була би тим експромісором, який би виключав для кредитора право на попередній позов до старого боржника, і задоволення себе, кредитор мусів би шукати з інтересійного контрагента. Таким чином *inanis* названо *obligatio* не всякої інтересентки, але лише тій, що вона мала за собою право на підставі скта В.

Друге місце в джерелах, де вжито слово „*inanis*“ є Папін. D. 46, 3, 95. § 2:

...Aliquando evenit, ut *inanis obligatio adiunctione hereditatis confirmetur*; nam si heres, qui restituit ex Trebelliano hereditatem... vel *mujer*, *quae pro Titio intercesserat*, eidem heres extiterit, iucipit *obligatio civilis* propter hereditatem eius, qui iure tenebatur, auxiliu exceptionis amittere...

Оскільки з аналізом Ульпіанового *inanis* можна зробити той висновок, ще є все-таки жіночі зобовязання, які є *inanis*, то Папініанів фрагмент допомагає розібрати, що значить цей термін, і перше за все, чи дійсно *inanis* можна трактувати за рівнозначне з негуванням зовсім зобовязання, себто ужиття терміна *inanis* значить, що зовсім нема зобовязання.

Згідно з Папініаном, те, що було *inanis* стає *civilis* сразу через те, що воно *confitetur*. Римський юрист був дуже прак-

сама не відмовляється від процесу з приводу інтерцесії через *cautio*, *excepione se non usuram* (D. 16, I, 32, § 4) її зобовязання зовсім не ріжниться від усякого іншого. Чи може право, визнаючи щось за недійсне (*nullum*) визнавати це саме за дійсне в залежності лише від бажання окремого громадянина? Бажання, воля людини спричинюється до певних фактів, які вже, як правне явище, формує лише само право.

* * *

Дуже часто жіночій інтерцесії відмовляється навіть у кваліфікації як натурального зобовязання.¹ В цьому пункті просто непорозуміння, причина якого та, що не розріжняється жінки, як сторони у її відношенні до кредитора, від її відношення до боржника. Її позов про поворіт заплаченого — *condictio indebiti* — спрямований *in veterem debitorem* — (D. 16, I, 1, § 2) — супроти нього вона навіть натурально не зобовізана, від нього вона жадає звороту втраченого. Супроти ж кредитора вона не має права на *condictio indebiti*, бо той від неї дістав те, що йому належалось (D. 12, 6, 24; D. 12, 6, 44).

Взаємовідносини між інтерцеденткою та кредитором потрібують особливого трактування й абсолютно не дають підстав у цій частині жіночої інтерцесії для кваліфікації її недійсною вже через те, що кредитор не тратить свого права на позов проти жінки, лише тому, що вона жінка:² позов цей знаходиться начебто в завіщеному стані, і в тому випадку, коли жінка виступає як правоспреемниця боржника, цей позов виявляє себе й конкурс з реституторним позовом проти боржника; — це одне, а друге: *solutio* жінки у певних випадках має значіння зліквідовання боргу навіть що до понереднього боржника. Так D. 16, I, 8 § 10 каже: «*Si mulier post intercessionem sic soluerit, ne repetere possit, iuste prior debitor actionem recusat*, — це раз, а друге й акцепція в цьому випадку має це саме значіння.

«*Ne repetere possit*» та прирівняння до цього акцепції дають підставу гадати, що в даному випадку мається на увазі такий спосіб зліквідовання її відношення до кредитора, який не спричинився до шкоди її або вона погодилася на неї — *Solvisse videtur is, qui acceptatione solitus est*. (D. 46, 4, 16 pr.) і цей випадок якраз охоплює початок уже заштованого фрагмента: *Si ex pluribus obligatis uni accepto feraur, non ipse solus liberatur, sed et hi, qui secum obbigantur*. Замініть у щойно заштованому «*ex pluribus obligatis*» на «*ex duobus obligatis*».

¹⁾ Напр. Арндт, *Pandekten* § 360 с. Зом, Instit., ст. 520.

²⁾ D. 16, I, 23: *in eam actionem quidem dari....*

ське право з Його засадою *aequitas* — *quum eas virilibus officiis fungi, et eius generis obligationibus obstringi non sit aequum* — бо не є справедливо, щоб : 1) вони (жінки) виконували службу чоловіків та — 2) щоб оплутували себе відносинами, порушати які не вільно. Сенатуруський Веленін в охопив жінку-інтерцептентку найповніше¹ і то не тільки щодо самої жінки, але й щодо самого інтерцепсійного акту, себто у сфері його значення як публічного, так і приватного. Заразом було задоволено як інтереси загального значення, так і приватного. Про це нам говорить Павло, за яким інтерцепсія тому найбільше притягувала до себе увагу сената, що зачіпала основу індивідуалістичного тодішнього суспільства — *res familiaris*, тоді як усі інші (очевидно попередні) норми торкались переважно або відносин значення *sola opera, ab ministerium nudum*.

Небезпека для жінки була та, що вона, інтерцепуючи, заступала перед кредитором особу боржника, і для кредитора, як і для права було байдуже, хто виконає зобовязання. В Кодексі Грегоріянському стоять : *Quod si quis a debitore suo fideiussorem de solutione accepere fit, in potestate habeat creditor aut fideiussorem tenendi aut eum, qui debitor prior extiterit: quem eorum ad solutionem malit tenere»* (L. XII, 1).

Нема нічого складнішого в праві, як ті відносини, де долучається третя особа. Втрачується предметовість стосунків, втрачується об'єкт взаємовідносин. І тут саме виступає те, що жінка в порівнанні до чоловіка являється слабшою за нього; саме тут виявляється її *infirmitas*.² Коли взагалі римське право вибачало жінці неорієнтованість у правних відносинах — *ignorantia iuris* — то тим із більшими конcesіями воно мусіло піти назустріч жінці що до інтерцепсійник стосунків.³

Оригінально ставить причину особливого узгляднення жінки через скт В. Віндшайд.⁴ Він цю причину хоче бачити в принципі скута В., і на його погляд, кожна інтерцептентка це особа, яка все ж таки сподівається, що їй не доведеться платити, що платитиме не вона, а властивий боржник. Але в кожного інтерцептента чи чоловік він, чи жінка, в більшій або меншій мірі є сподівання, що платитиме все ж таки не він, а властивий боржник, і в доброго господаря цей момент має певну господарську вартість, виходячи за межі сподівання.

¹) D. 16. I. 1 pr.

²) За Пухтою, ц. тв. § 265: „natürliche Unselbständigkeit“.

За Кулєнбеком, ц. тв. I. 208: „der Leichtsinn und die Schwäche.“

За Ме, ц. тв. § 218 (2): „la faiblesse d'esprit de la femme.“

³) Норін. Schatlaeb, im Civ. Arch. LXII, 13. Пригад. погляд Хвостова.

⁴) „Über das Prinzip L. ac V. Arch. für. Civil. Prax. 1849 st. 283—324, там же отгляд цілого питання.

Коли ж припустити, що звичайне сподівання в кожному випадку інтересі є, а його за психольогічними законами цього акту не може не бути, — то абсолютно не зрозуміло, чому лиціє сподівання жінки породжують аж привілей, а сподівання чоловіка залишається без жадної уваги.

Як що погодитись із Віндшайдом що до засади скта, — то довелось би погодитись з тим, що право, взагалі не заперечуючи інтересі жінки, явно санкціонує ухил від обовязку, наявність утворює сферу, в якій можна практикуватись на існуванні обовязку. Такого висновку безумовно не хоче Віндшайд. Як що шукати принципа скта В., то, на наш погляд, цей принцип повинний охопити не лише один із моментів жіночої інтересі і то нескопний, а цілій інтересійний акт жінки, і тоді можна б запитати, чи не ховається цей принцип у тому, що жіноча інтересія вносить непевність у правосуспільні відносини тим, що один із учасників просто неналежно орієнтується в правних обставинах, не знає сам, що він робить. Коли він щось відчуджує, він знає, що відбувається,¹ коли ж тільки обіяснює щось, то не свідомий свого вчинку. Само право виступає проти такого явища, бо воно потрібує певного чинника у своїй сфері, такого чинника, який ці *legassis*, то цілковито не буде викликати це жадних сумнівів. У випадку жіночої інтересії якраз найбільше ріжних сумнівів, і законотворець якнаймудріше виходить зі скруті, даючи жінці експепшю та позов, а кредитора ані на один момент по інтересі не позбавляє права позова до властивого боржника (D. 16, I, 24 § 3). Привілей одної та право другого виступають поруч один другого, щоб не ухилюватися від свого обовязку властиво зобовязаний.

Але який би не був принцип скта В., причиною, себто тим безпосереднім, що його викликало, на нашу думку є жіноча права *infirmitas*.²

Ніхто не може бути безборонний, це з одного боку, а з другого боку, як каже Павло, *invito beneficium non datur* (D. 50, 17, 69), тому бенефіцій не був би собою, коли би ми зустрілися з запереченням його з боку самої жінки.

Що до цього у вправдання бенефіція Кодекс Юстиніанів мас дуже багатий матеріал.

Перш за все С. 8, 17 (18), 12. Тут сам законодавець каже, що жінки просто закидують його проханнями про допомогу у випадках, коли вони тратять своє майно, яке йде на задо-

¹) Але тут взагалі нема місця для скта В. (D. 16, I, 4. та інші фрагм.)

²) Rosi, в. тв. ст. 572. вважає, що безпосереднім мотивом скта В. була турбота про «la proprietà dei beni delle donne». Такий погляд не може задовільняти, бо таким чином береться на улагу лише один момент цілого інститута жіночої інтересії, сам собою байдужий «la proprietà» і відкидається другий, важніший сама «la donna».

Один «ex duobus» с *vetus debitor obligatus*, а другий — *mulier intercedens obligata*.

Нарешті можна запитати: нащо у не важнювати судовою дорогою через експецію інтерцесійне зобовязання, і лише після цього давати реституційний позов, якщо це зобовязання з самого початку не важне? Помн. Д. 16, 1, 32 § 5.

Нащо *subfusore personam filiarum* і лише після цього закладати позов проти батька? (С. 4, 29 рг.)

Це робиться *pop sine ratione*, як каже Павло (Д. 16, 1, 29 рг.), а ми маємо підстави тут сказати, що зовсім без рації відмовляється жінці-інтерцеденті в зобовязанні натуральному там, де її зобовязання принаймні знаходиться у сфері преторського права.

Закінчуєчи аналізу джерел щодо важності жіночої інтерцесії, запилюємо, що тут не порушується питання дійсності чи недійсності інтерцесій жіночих у законодавстві Юстиніана. Коли Юстиніан (С. 4, 29) всяку інтерцесію, неагідну з його принципами, проголосив за недійсну (наука дискутує з цього приводу), — то пощо було це робити, коли за силою скта В. інтерцесія жінки вже була недійсна?

Лише за дійсності та обов'язності для жінки її інтерцесії, як такої, зрозуміла постанова, — інакше вона зайва¹: інакше жінка не потрібус ахіліум.

ВИПРАВДАННЯ ТА ЗНАЧІННЯ БЕНЕФІЦІЯ СКТА В.

Ахіліум це дають жінці експеція та кондикція на зворот. В цьому упривільоване становище жінки, її *beneficium*.²

Що же є підставою для нього?

Відповідь дають нам Дигести — 16, I, але переважно Кодекс Юстиніана, головним чином рескрипти імператорів на адреси жінок.

Першим побудником для сенатської постанови є само рим-

¹⁾ О. LIV. 116. Д. 16, L 23. Пор. Брюнн, ц. тв. § 262.

²⁾ Порівн. Віндшайд, *Lehrbuch des Patriarchenrechts* 9 вид. 1906, § 29 (3). Хвостов, ц. тв. очевидно не визнає *beneficium*'а згіді V., бо каже, що причинною скта була розпуста жінки.

Жид, ц. тв. в жадному разі не може вважати право із скта В. за бенефіцій.

Пухта, ц. тв. § 265., погоджує поняття бенефіція із зasadничим принципом обмеження жінки.

Жирар, ц. тв. ст. 832, так само.

Брюнн, ц. тв. § 54, вбачає скоріше умисленість жінки.

Карльова, ц. тв. ст. 730, вбачає в скті В. свого роду втрату на силі принципа кореальності. Це питання бенефіція не зачітає.

Росі, діл. прям. I, ст. 87.

віolenня кредиторів їхніх чоловіків. Законодавець відгукнувся реформою *actio rei uxoriae*. Вага цього свідчення в тому, що жінка турбується про майно свого дому, — правда, буквально за частину, але в суті за головнішу частину Павлового *res familiaris*.

Найважіші свідчення на віправдання бенефіція, це є відповіді жінкам у Кодексі.

Взявши під загальний огляд усі відповіді, звертається увагу лише, що саме в обставинах родинних жінка щодо зовнішнього життя найбільше потрібне особливого узгляднення себе. У тих титулах Кодекса, які торкаються комерційного руху, жінки, що заангажовані в цьому, не дають підстав для сингулярного трактування, і огляд цих титулів показує, що і питання, і відповіді дуже анальгічні з відповідями та запитаннями на чоловічі адреси. Підно інших титулів, — то тут велика ріжниця.

Насамперед звернем увагу на С. 5, 31, 2; Мати турбується про своїх дітей, сама очевидно не в стані, належно застутих їх, і тому запитує, що їй робити, до кого звернутись.

»*Tutorem postula*« —

відповідає Імператор.

Під С. 5, 31, 5 стоїть: *Amita tutores petere filii fratris sui non prohibetur.*

Яке тут могло бути запитання? Не „чи можу я бути опікуном”, але лише „чи можу я прохати опікуна?”

Висновок: мати та тітка, зайняті в родинних справах, не визнаються на звичайних нормах права — до кого треба звернутись, чи можна прохати за рідного. Це повинні б вони знати.

В С. 5, 4, 2 донька запитує, чи дійсна згода батька на її шлюб, як що про це тема в документі: правна непоінформованість у такій близькій для жінки сфері як шлюб!

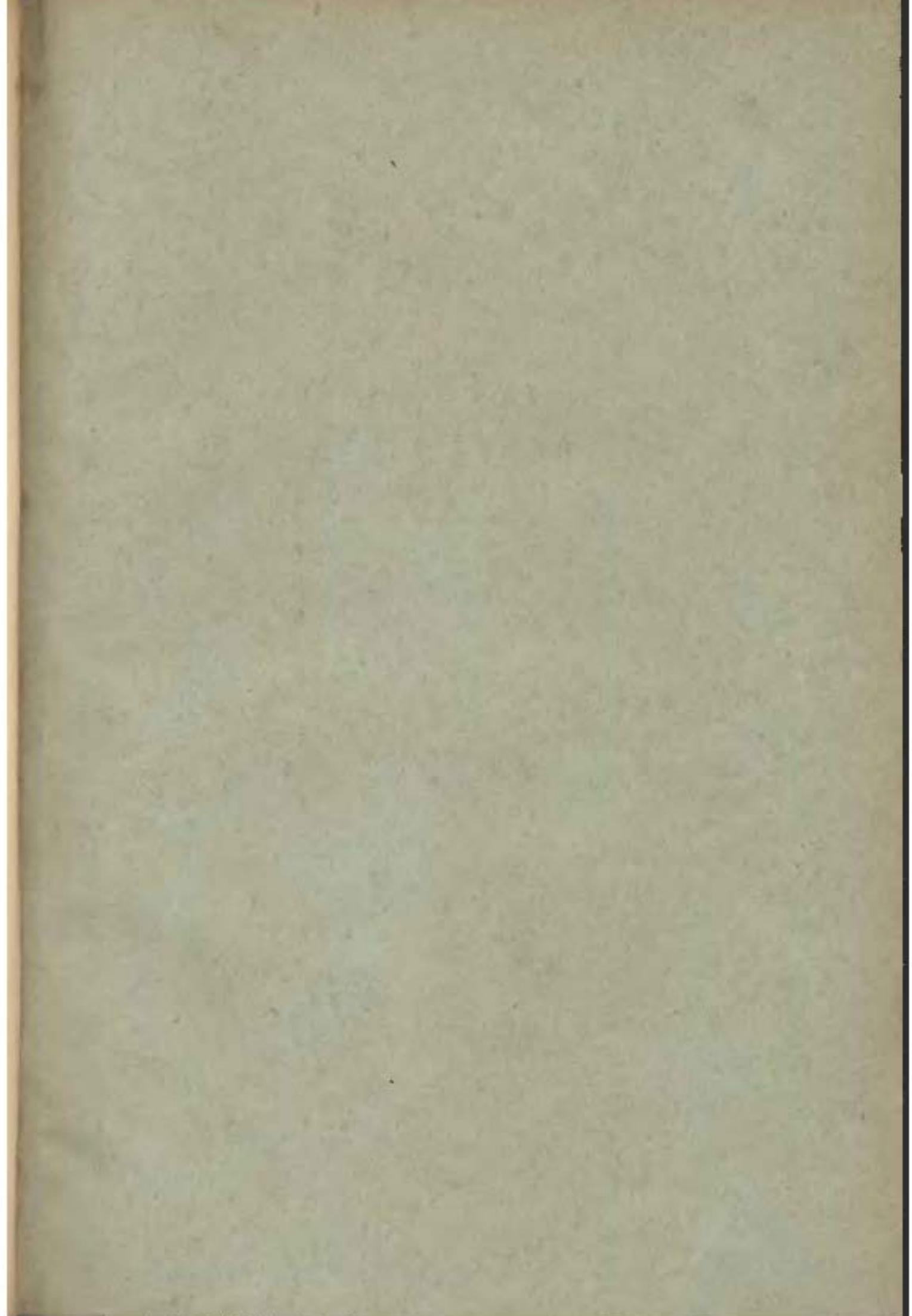
В самому титулі Кодекса про Велезнів сенатусконсульт немає ані одного фрагмента, який давав би хоч якийсь патяк на небажаність для жінки сенатусконсульта: павпаки, жінка бажає навіть поширення Його.¹

Поринаючи ж у масу відповідей на жіночі прохання до верховного суду, нас найперше вражає те, що жіночі запитання абсолютно не потрібують утручання законодавця: на запитання жінки можуть відповісти кожний адвокат або елементарніші інституції. Пригадаємо:

- а) До кого треба звернутись?²
- б) Яке значіння має сказане адвокатом у присутності сторони? (С. 2, 10, 1.)
- в) Чи можна скаржитись на батьків по звільненні? (С. 2, 2, 3.)
- г) Чи дійсний продаж без згоди жінки? С. 4, 51, 2.)

¹) С. 4, 29, 1, 2, 4, 6 pr. 12.

²) С. 1, 19, 1; 2, 26, 3; 3, 8, 1, 2; 3, 15, 1; 3, 20, 1; 8, 8, 2; 9, 33, 5; 10, 3, 1.



- г) Чи може невільник виступати в процесі? (С. 3, 1, 6, § 7.)
- д) Що таке новація? (С. 8, 40, 4.)
- е) Чи можна однобічно відстутити від продажу? (С. 4, 44, 3.)
- е) Що таке Аквіліянська стипулляція? (С. 8, 4, 3, § 3.)
- ж) Що таке *transactio*?¹

Те, що в праві дуже велику роль грає, жінка у своїх звертаннях часто зовсім не згадує, і з відповідей можна зрозуміти, що й не підозріває таких речей як термін, вік,² докази.³ Підноситься випадок насильства і жадається права для себе із власного насильства (С. 8, 4, 3). Оголошується за фальшивий документ із власноручним підписом (С. 9, 22, 19).

Можна підносити ріжкі сумніви щодо ційно згаданого, але оскільки сам законодавець занимався такого роду справами, а не відсилає прохачок чи то до школи, чи то до адвоката, чи просто до вязниці, і не уживав для деяких запитань кваліфікації *subiectum esse* — то треба дійсно визнати наведене як деталі загального типу історично даної нам римської жінки господині та матері.

Як така вона потрібувала сингулярного трактування для себе зі сторони права. Це була вимога життя, про яку говорить Ерінг.⁴ Сингулярне трактування наділило її ріжкими привілеями, одним із яких і було *beneficium scti V.*

Це було дійсно *beneficium*, як само собою слідє з усього попереднього. Ційсне *beneficium* своєю суттю відповідає на вступній мотиваційні питання цього нарису, і вони, на нашу думку, повинні знаходити розвязання лише в залежності від значіння права жінки на підставі єктія В. яко привілея.

За своїм значінням Велсіанів сенатусконсульт є пайаскраніцький прояв соціального розуміння римлянина. Для римлянина, протилежно до новіціях часів, *ius publicum* та *ius privatum* були лише те, що вони є, себто абстракціями від суспільної реальності, а не для цієї реальності. Маючи перед оком, здається, такі далекі від себе явища, як публічність акту та інтереси дома й дітчого покоління, — римське право знайшло ідповідний модус синтетичного розвязання, і цим свого часу вложило, бракувалу циглицю в підвальну свого державного будинку.



¹) С. 2, 4, 10; 2, 4, 20; 2, 4, 25; 2, 4, 28; 2, 4, 39; 2, 25, 1; 2, 30, 1 i 2; 2, 55, 3.

²) С. 2, 21, 1; 2, 24, 1.

³) С. 2, 3, 24; 2, 19, 11; 2, 30, 2; 2, 43, 3; 3, 15, 2; 5, 43, 4; 8, 8, 15.

⁴) Hering. Geist d. r. R. I, 49 (18); I, 65, 5 вид. 1906.

