

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Т. III.



РОЗВІДКИ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.



ТОМ II.

У ЛЬВОВІ, 1900.

Накладом Наукового Тов. імени Шевченка.

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

10

ЗВІННИ ФІЛІАЛІ
МАКСИМІЛІАНСЬКА

РОЗВІДНИ

МІХАЙЛІА ПРАТОВАНОВА

МАКСИМІЛІАНСЬКА

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ 11 - 35505

2. 1900

Львівська бібліотека

МАКСИМІЛІАНСЬКА

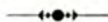
Зміст II-го тому.

	Сторона.
<i>Байка Богдана Хмельницького</i>	1—24
<i>Українські пісні про волю селян</i>	25—65
<i>Два українські „фабльо“ та їх жерела. Нарис із історії загальної порівняної літератури</i>	66—94
<i>Шолудивий Буняк в українських народніх оповіданнях</i>	95—166
<i>До оповідань про Шолудивого Буняк</i>	167—172
<i>Українські народні оповідання у французькій мові . .</i>	173—178
<i>Ще про українські народні оповідання у французькій мові</i>	178—181
<i>Фатальна вдова (Карно-психологічна тема в українській народній піснї)</i>	182—196
<i>Псованє українських народніх пісень</i>	197—212
<i>Показчик до тт. I і II</i>	213—236
<i>Друкарські похибки в тт. I і II</i>	237—238



Байка Богдана Хмельницького.

(Присвячую пам'яті М. І. Костомарова).



Типічне значінє байки Б. Хмельницького. — Українські варіанти байки про селянина й вужа. — Варіанти її, індійський і класичні. — Що таке езопівська байка. — Давній Схід яко жерело купи європейських оповідань. — Літературне й усне розширенє індійських байок у середніх віках. — Параллєля й варіанти байки Хмельницького у давній словесности Азії та Європи: Магабгарата, Гаріванса, Каліля і Дімна, західно-європейські збірники байок і повістей, народні оповіданя німецькі й сибірське. — Байка Хмельницького в Арабів і Турків. — Відгуки турецької байки у французького писателя та в народніх оповіданях у Альбанії й Сербо-Хорватії. — Імовірність переходу української редакції байки від Турків. — Зоологічний бік байки про селянина й вужа. — Вивід.

Сучасник славного українського гетьмана й історик воєн єго с Польщею, Грондекий, оповідаючи про посольство своє, зкупі з Любовіцким, до Богдана Хмельницького в 1655 р., подав одну подробицю, інтересну не тільки для політичної, але й для літературної історії нашої батьківщини. Ми розуміємо ту байку, що оповів польським послам Б. Хмельницький. Ми так мало маємо звісток про усну словесність наших предків, що кожда звістка про неї стає двічі дорога. Та окрім того байка, що її записав зо слів гетьмана польський історик, інтересна своїми відносинами до давньої письменности і до усної словесности різних народів, азіатських і європейських. Розбір сих відносин відкриває нам на політичному примірі історію сотень, коли не тисяч так названих народніх оповідань і вірувань, що кидає світло і на практично важну справу про відносини межі так названими народніми і культурними, національними й інтернаціональними елементами цивілізації. Через те ми надіємо ся, що читач не возьме нам за зле, коли ми зупинимо

єго увагу на байці славного гетьмана, котру він може проминув, зайнятий політичним інтересом історії, в яку вона вставлена.

Ось тога байка з моралю, виведеною з неї Б. Хмельницьким, по перекладу М. І. Костомарова: ¹⁾

„Сідайте та слухайте, панове; ви принесли нам прегарні пропозиції від короля; але чи можливо їх прийняти, чи неможливо? Вислухайте отсю побрехеньку. Давно, кажуть, жив у нас селянин, дуже маючий; усі сусіди завидували ему. У того селянина був домашній вуж, що нікого не кусав; господарі усе клали ему молоко в діру і він часто лазив межі родиною. Одного разу стало ся таке: дали хлопцеві молока; приліз і вуж і почав хлєпцати молоко з горнятка; за те хлопець ударив єго ложкою по голові і вуж укусив хлопця. На жалібний крик дитини прибіг батько й дізнавши ся, що вуж укусив сина, кинув ся вбивати звірюку; вуж встиг сховати голову в діру, а хвоста не встиг; господар відтяв ему хвіст. Хлопець умер від укушеня, а вуж лишив ся калікою й від тоді бояв ся вилазити з діри. Незабаром після того богатство того чоловіка почало значно вменчати ся, нарешті він став дуже бідний і, бажаючи взнати причину, побіг до знахорів і каже їм: „Скажіть, прошу вас, щó се значить, що минулими роками я менче дбав про господарство, а всего у мене було багато; ні у кого не було так багато і таких прегарних волів, як у мене, ні у кого корови не давали стілько молока, ні у кого вівиці не давали такої пишної вовни, ні у кого кобили не родили таких гарних лошат, ніде поля не давали таких богатих жнив, у нічиїх садах не жужжало стілько бжіл; стада мої не терпіли від слабостей; я сам не знав ніяких неприсмностей; в домі моїм бували гості; ні в кого з сусідів не було такої великої родини; бідний не відходив від мого дому с порожніми руками; ні в чому не було недостатку; всякого добра було у мене доволі. Та ось за скілька років розлізло ся усе, що я зібрав за ціле житє, і межі сусідами нема біднішого від мене; і хоть я наду від праці для піддержання житя, а про те ніщо не йде мені на користь, але що день то гірше й гірше. Скажіть, коли знаєте, причину мого нещастя і чи не можна помогти ему?“

Єму відповіли: „Поки ти, давніщими роками, гарно обходив ся зі своїм домашнім вужем, він брав на себе усі нещастя, що грозили тобі, а тебе лишав вільним від них; тепер же, коли

¹⁾ Богданъ Хмельницькій. вид. 4-те, 1884 т. III, 216—219.

межи вами настала ворожня, всі біди впали на тебе. Коли ти хочеш давнішого щастя, то погоди ся з вужем“. Жінка понесла єму молоко, але вуж наїв ся молока тай знову сховав ся в нору. Якийсь час доглядав сего господар, далі почав кликати вужа, заключити давніщу дружбу. Тоді відновів єму вуж: „Даремно ти заходиш ся, аби була межи нами така дружба як давніше, бо скоро лиш я погляну на свій хвіст, що я втратив за твого сина, зараз вертає ся до мене пересерде; з другого боку й ти, скоро лише згадаєш, що-сь утратив сина, зараз закипить у тобі обуренє, так що ти готов розторозити менї голову. Через те досить буде дружби межи нами, коли ти житимеш у своїм домі, як тобі любо, а я в своїй норі, і будемо помагати один одному“. Те саме, пане после, стало ся й межи Поляками та Українцями. Був час, коли в сїм величезнім будинку Річи Посполитої ми разом були щасливі, радували ся нашим спільним усьпіхам; козаки відвертали від королівства грізні небезпеченства і самі брали на себе удари варварів. Мешканці Польщі, зберігаючи козаків у волі, не сердили ся за те, коли вони сербали з молока, що находили в закутках, куди не доходили ті, що звуть лиш себе синами давньої батьківщини. Тоді королівство польське процвітало й сияло щастєм ув очах усіх народів; усі народи єму завидували; ніхто не брав здобичі від королівства польського, а куди лиш польські війська йшли в купі з козацькими силами, скрізь тріумфували, скрізь висьпівували побідні піснї. Але по тому ті, що звуть себе дітьми королівства, стали порушувати волю Українців і бити їх по голові, а Українці, коли їх заболїло, стали кусати; тоді стало ся, що й Українців більша частина відтята і синів королівства чимало пропало. Від тоді, скоро лише ті народи згадають біди, заподїяні один одному, зараз повстає пересерде, і хоть піchnуть вони годити ся, то через найменчу причину справа не ладить ся.

„Наймудріщий зо смертних не може зробити того, аби межи нами настав певний довгий мир, як лише так: нехай королівство польське зрече ся всего, що належало до князівств землі руської, нехай відступить козакам до кермованя всю Русь до Володимира, і Львів, і Ярославль, і Перемишль, з умовою, аби ми, сидячи собі в своїй Руси, як у норах, відвертали ворогів від польського королівства. Але я знаю: як би в цілім королівстві лишило ся всего сто панів, то й тоді би вони не пристали на се. А козаки, поки мати муть зброю, теж не відступлять від сих умов“.

Оповідання, пологі на сю байку Хмельницького, і доси можна почути від українських селян, тай звязані з ними повіря про те, що змії можуть дарувати богатства і приносити щастє в хату. На жаль, ні один видавець українських народніх оповідань не записав іще народнього варіанта сеї байки, але ми самі чули дитиною оповіданє зовсім схоже в основних рисах з байкою славного гетьмана і не сумніваємо ся, що, спитавши старих людей, і тепер дослідник почує в ріжних місцях України варіанти наведеного вище апольога.

А про те ми дуже помилили би ся, як би вважали се оповіданє за виріб місцевої народньої мудрости батьківщини Богдана Хмельницького, як се по найбільшій частині готові думати наші, часто навіть дуже вчені, дослідники народніх оповідань і рідної старовини. Байка Богдана Хмельницького належить до того величезного скарбу оповідань, що вже давно став власністю межинародньою, хоть ріжні єго елементи й мусіли первісно повстати в сій чи тій спеціальній, або національній області. Означити в кождім окремім разі, в якій області повстало яке оповіданє й якими дорогами воно розширило ся в инчі області, — помагає порівнанє варіантів того оповіданя, які ми находимо у ріжних народніх областях і ріжними часами.

В сім разі оповіданє, що чинить основу наведеної вище байки, зайшло навіть у письменство вже дуже давно; воно подибує ся у грецьких збірниках, що називають ся звичайно байками Езопа, і в латинських наслідуванях їх, тай у збірнику індійських байок, звісім під іменем Панчатантри (пять книг). Хоть остатня памятка, що до часу своєї наконечної редакції, й пізніша від клясичної епохи, а про те основа її без сумніву старша; власне індійський збірник дає нам байку, що ми нею займаємо ся, в формі найорігінальнішій і рівночасно найблизчій до редакції Хмельницького, — через те ми й пічнемо наш порівняний огляд від індійського варіанта, й дамо єго в повнім перекладі з німецького перекладу Т. Бенфея¹⁾.

¹⁾ *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanscrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey. Leipzig, 1859, I—II.* Властиво переклад є в другім томі, а перший посвячений критиці памятки і порівняльному оглядови кожного з єго оповідань. Наше оповіданє, що є в книзі III, вр. 5 Панчатантри, див. в II т., 244—247; уваги до него в т. I, §. 150. Є дуже гарний переклад Панчатантри на французьку мову, зладжений Д. Лянсеро — (Lancereau, Paris, 1871).

„В однім місці жив брамін на імя Гарідатта. Він займав ся хліборобством, але часто минав у него час, не даючи ніякої користі. Раз брамін став засипляти з утоми від спеки під ко-
нець горячих годин серед свого поля в тіни дерева. Коли се він побачив, що з під недалекого муравлиса вилізає страшенна змія, вкрашена величезною шишкою, тай подумав: „Певно се божество сего поля, а я его ще ні разу не вшанував. Ось чому мое хліборобство й не дає мені доходу. Треба зараз же вшанувати его“. Подумавши таке, брамін зараз же добув відкись молока, нальяв его в пугар, пішов до муравлиса тай сказав: „О владико поля, як довго я не знав, що ти тут живеш! Через те я тебе й не вшанував ніяк, за що ти прости мене тепер!“ Промовивши се й поклавши молоко, він пішов домів. Коли на другий день він прийшов і подивив ся на те місце, то побачив у пугарі червонець, — і так він ходив що дня сам, подавав молоко й находив усе по червінцеві. Але раз брамін наказав своєму синові віднести молоко до муравлиса, а сам пішов у місто. Син відніс молоко, поклав его й пішов домів. Коли він прийшов на другий день, побачив червонець і взяв его. Він подумав: „Певно в сій купі повно червінців; ану-ко я вбю змю й заберу від разу все!“ Порішивши таким чином, брамінський син ударив змю ломакою по голові, подаючи їй молоко. Але змія, що з волі долі лишила ся жива, вкусила его люто затро-
сними зубами, так що він на-млі ока вмер. Опісля люде его на-
клали недалеко від того поля купу дров і поховали молодця. На другий день вернув ся батько. Дізнавши ся від своїх людей, при яких обставинах погіб его син, він зовсім згодив ся на те що стало ся, і сказав: „Хто не ласкав для животин, що на-
ближають ся до него задля оборони, того колишне богатство гине, як щастє лебедів у льотосовім лісі“.

Люде спитали: „Як то було?“ Брамін оповів про лебедів і чужу птицю. Тут Панчатантра дає се нове оповіданє, способом східних збірників оповідань, вставляючи одну історію в другу. Ми пропустимо се оповіданє, бо воно не йде до нашого пред-
мета, та звертаємо ся до дальшої історії про змю й браміна. „Сказавши таке, взяв брамін на другий ранок знов молоко, пішов туди (до муравлиса) і почав славити змю голосно. Ми-
нув довгий час, змія показала ся, але зупинила ся на вході муравлиса й сказала брамінові: „З захланности приходиш ти сюди, поквнувши навіть сум по твоім сині. Від нині дружба
межи мною й тобою була би недорікою. Мене вдарив твій син

у молодечім нерозумі і я его вкусила. Як можу я забути удар ломаки? А ти як можеш забути сум і сердечний біль по твоїм синні?“

Сказавши се, змня дала ему дуже дорогу перлу й пішла. Сказавши ще раз: „Не приходи більше“, вона сховала ся в свою нору. Брамін узяв перлу, пожалував за нерозум свого сина тай пішов“.

Схожість між оповіданнями українським і індійським очевидна відразу. Ріжниця ж межи ними не лише в тім, що Хмельницький очевидячки видумував подробиці на те, аби байка більше підходила до сучасного ему політичного руху (так у него вуж бере на себе удари долі і тим помагає щастю селянина, а не безпосередно посилає те щастє, як се признають і повіря українські й инчих народів, куди дійшли подібні байки), але і в тім, що в індійським оповіданю подробиці більше на місці й мотиви поступків усіх осіб показані яснїше, як і повинно бути в оповіданю оригінальним, а не засвоєним із людського поговору. Такою логічністю та цільністю переходить індійське оповіданє і класичні байки.

Зо скількох грецьких редакцій езопівської байки на сю тему ми навмисно вибираємо найдовшу і найдокладніщу, надруковану в виданю Де-Фурія по флорентийській рукописи байок Езопа¹⁾. „Змня, що жила в норі перед дверми селянина, раз укусила сина его в ногу. Коли той зараз же помер, родителі его дуже засумували. Батько, сердитий за се нещастє, вхопивши сокиру, задумав убити змню й коли вона вилїзла на попас, селянин швидко прибіг, замахнув ся на неї сокирою, та не націлив ся добре і через те лише відтяв кінчик хвоста. Тоді селянин, боючи ся, аби змня не зробила смерть і ему, взяв муки, води й меду та просив змню відновити згоду. Але змня, злехка шипячи і все ще під каменем, промовила: „Не заходь ся більше, чоловіче добрий: дружба межи нами неможлива, бо ані я, поки бачити му своє калїцтво на хвості, ані ти, бачучи могилу твоего сина, не можемо бути в спокійнім настрою духа“. — Байка ся

¹⁾ *Fabulae Aesopicae. Cura Francisci de Furia 1809, ст. 248—251, fab. CLV; другий варіант коротший, там-же, 84—75, fab. XLII; та в виданю Согау, Parerga, P. 1810, ст. 83, fab. 141.*

Про прикмети четвертого, найстаршого по формі варіанта, що є в оксфордській рукописи байок Бабрія, див. у Zündel'я, *Aesop in Aegypten, u Rheinisches Museum für Philologie 1847, 640.*

навчас, що ніхто не може забути ненависти й почуття пімети, поки мати не перед очима нагадуване про дізнану кривду¹⁾.

При порівнанню сеї грецької відміни байки з індійською кидає ся в очі її вривочність і брак у ній або неясність мотивів поведінки дієвих осіб: змія незвісно через що вкусила хлопця; батько, що рішив був із пімети вбити змію, по тому лякає ся, аби вона его самого не вкусила і лише через те йде мирити ся зо змією. Грецька байка робить вражінє чогось недочутого, або недобре засвоєного. Такий же характер має й латинська байка, що дійшла до нас также в скількох верзнях: Федра й Ромуля²⁾. Ми наведемо тут текст байки по Ромулю, бо віршовані байки Федра були забуті в середніх віках і не мали безпосереднього впливу на склад середньовікових редакцій байок, у тім числі й тої, що займає нас. Завважаємо зрештою, що байки Федра й Ромуля ріжняться межю собою сим разом лише формою.

Ось Ромульова редакція нашої байки:

„До дому одного бідака приходила змія до стола і користувала ся кришками (з его їди), — і все йшло щасливо господареві. Через якийсь час бідак почав сердити ся на змію та зранив її сокирою. Після сего він попав у давню нужду. Порозумівши, що він заобгатів від щастя змії, котрим користував ся, поки він її не зранив, чоловік покаяв ся (за свій поступок) і пішов с плачем просити прощі. Але змія сказала ему так: як ти каш ся, то я прощаю тобі твоє лиходійство; та хоть би рана моя й загоїла ся, то близна після неї не дасть тобі повірити тому, що наша довірлива дружба цілком обновила ся; так само й я тобі стала би приятелькою, якби могла забути зраду твоєї сокири. Так на завсїгди мусить лишити ся підозрілим той, хто образив коли-небудь другого“.

При загальній уривочности викладу, ся латинська байка визначає ся ще й тим, що зовсім пропущено мотив, чому бідак осердив ся на змію. Вона не каже ані слова про те, що змія вкусила сина. За те вона зберігла подробицю годованя змії чоловіком, хоть і передає сю подробицю вже в зовсім чудній формі,

¹⁾ То само властиво і в инчих варіянтах, лише в XLII байці у Де-Фурії, тай у Corau ст. 339, удар селянина влучає не в хвіст змії, а в камінь.

²⁾ Phaedri fabularum Aesopiarum libri V, rec. Schwabe, II, 406—407, Appendix, fab. XXXIII. Biblioth. classica latina, Parisiis, N. E. Lemaire; там-же, 444, Romuli fab. Aesop. l. II, fab. XI Zündel, op. cit. 443.

тай подробицю про збогачене бідака прихильною змією, — риси, яких нема у грецькій байці в порівнянню з індійською. Взагалі, склавши до купи грецьку й латинську байку, дістаємо основу індійської. Вже по сім одним можна догадувати ся, що сі байки класичних народів мали за оригінал індійську, а зовсім не навпаки, тим більше що вривочність викладу обох перших і недобре мотивоване поступків дієвих осіб у байках класичних, як порівняти їх з індійською, те ж не промовляє за оригінальністю перших. При тім же образ змії, що живе в муравликах на розсипанім золоті, дуже часто подибує ся в усяких витворах індійської літератури, а не лише в отсім апольогу, тай звязаний і з оповіданем класичних писателів про мурашки, що вигрібають золото в Індії.

Коли таким чином наведена вище байка Панчатантри має всі ознаки твору оригінального, а байки грецька та римська ознаки наслідування, то питає, як і коли могли перейняти сю байку класичні народи середземноморського басейна від далеких мешканців берегів Інда та Гангеса? Питане се, то лише частина незвичайно інтересного питання про обопільний вплив різних народів світа від найдавніших аж до наших часів, — питання, вже на стілько обробленого працями європейських учених остатніми десятиліттями, що про більшу частину сторін его вже можна дати зовсім докладні вказівки. В сім разі справа зводить ся до того, що таке оті грецькі та латинські байки, котрі дійшли до нас під іменем байок Езопа?

Всі звістки, які подають давні писателі про особу того Езопа, такі суперечні та неясні, що звести їх до чогось означеного нема ніякої можливости. Навіть час его житя кладуть різні писателі різно: від 59-ої олімпіади до 40-ої. Розуміє ся, що Езопа, яко дійсної особи, ніколи не було. Се по-просту мітичний тип, як Гомер, Лікурґ і т. и., до котрого приладжували ся байки, анекдоти, дотепні приказки, що ходили серед народу. Історію езопівської байки можна обновити за літературними вказівками давніх писателів далеко імовірніше, ніж за біографічними звітками про особу Езопа. Так напр. Плятон подає, що Сократ (ум. 396) перекладав на елеґійні вірші багато байок Езопа, — значить, до Сократа ті байки не були виложені віршами. Диотен Ляертський, писатель III-ого столітя перед Р. Хр. подає, що Дмитрій Фалерський, Атенський бесідник і філзоф, що вмер коло 282 р. перед Р. Хр., зводив до купи байки Езопа, — значить, зводу того доти не було. Нарешті Бабріос, що жив у пів

століття після Діогена Ляертського, зложив віршований звід езопівських байок, що ходив по руках охочих аж до XII ст. після Р. Хр., але потім его забуто, поки знов не найдено на Афоні у 1844 р., і тепер він є підставою для всіх розмов про езопівську байку. Бабріос, сам родом із Сирії, тоді згельєнізованої, каже, що байку видумали Сирійці, піддані Ніна й Бея, се-б то Асирійці (свiдоцтво, до котрого ми ще вернемо ся), а що до Греків її переніс Езоп; про свою ж працю Бабріос каже яко про справу „нової Музи“, про себе яко про чоловіка, що „отворив двері, котрими зараз увійшли инчі“. Значить, перший більше чи менше повний віршований звід байок, приписуваних Езопови, зложено аж у II-ому століттю перед Р. Хр. Як далекі ми від думки про Езоп, яко про дійсного писателя VII—VI століття перед Р. Хр., а разом і про езопівську байку, яко про продукт особистого творива! Як би навіть справді й існував коли-небудь Езоп, як індивід, що складав байки, то устна передача їх протягом кількох століть, звісно, не зберігла би з них нічого індивідуального й додала би до них инчі, про які складач і не думав. Ті додатки йшли далі й після того, як був зложений звід Бабріоса, аж у глуб середніх віків, із котрих ми маємо тепер рукописи езопівських байок. Найстарші рукописи — X-го століття, а найбільше розширений був звід візантійського черця XIV ст. Плянуда. Латинські байки также причеплені до імени Езона й очевидячки перейшли в Італію з Гельяди відносно пізно і при тому мабуть із-разу устною дорогою, а вже по тому літературною. Першим зводчиком їх у Римлян був Федр, визволенець Августа. Федр не знав Бабріоса і при тому викладав свої байки з відмінами, часто (як ми бачили напр. вище) доволі значними від грецьких редакцій байок.

Після Федра зводили байки Авіан, із 42 байок котрого 32 перекладені з Бабріоса, та Ромуль, що вже належав швидче до середніх віків, ніж до класичної давнини. Прозаїчний звід сего Ромуля вживав ся середніми віками у школах, бо звід Федра був забутий аж до самої епохи відродин.

Але не досить того, що так називані Езопові байки не є плід творива звісного грецького, буцім то дуже давнього писателя, — байки ті, бодай по найбільшій частині, не були продуктом творива й грецької нації, як се властиво признавали й самі Греки. Ми вже навели вище заяву Бабріоса, що байку винайшли старі Сирійці, а що Езоп перший лише переповів її

Гельленам. Із сим властиво годять ся й різні варіанти біографічних оповідань про Езопа, що роблять его то Фригійцем, то навіть Етипом, тай назва у Греків моралізуючого апольога байкою фригійською чи лібійською. Греки самі признавали, що дістали байку зі Сходу, від народів давнішої культури, а порівняний дослід літератури й народніх оповідань усе більше потверджує сю зразу неясну свідомість.

Згаданий вище порівняний дослід став на міцний ґрунт від часу, як Европеїці пізнали літературу Індії. Европейських учених вразила схожість оповідань і байок клясичних і новоєвропейських народів з індійськими оповіданнями і вони виробили три теорії для поясненя сеї схожости. Розуміє ся, ми можемо тут лише натякнути на сі три теорії тай то виключно що до їх відносин до байок. А в тім, ми тим більше маємо право бути тут короткими, що й у російській мові значіне веїх отсих теорій розібрано досить докладно в книжці д. Л. Колмачевекого „Животный эпосъ на Западѣ и у Славянъ“ (Казань, 1882, 1—53). Перша теорія поясняла згадану схожість єдністю переказів, збережених індо-європейськими народами з часів їх первісної племінної єдности; друга — догадувала ся, що Індійці переняли клясичну байку після Александра Македонського, що вніс гелленізм аж до самих берегів Інда; третя, навпаки, догадує ся, що Греки переняли індійські перекази.

Перша теорія, котра, до речі кажучи, в Росії має найбільше вчених представителів (усі уваги до „Русскихъ народныхъ сказокъ“ Афанасьєва пройняті сею теорією) — не видержує критики вже через те, що в європейських оповіданнях і байках відбиті риси побуту зовсім не первісного, — звіроловного та пастушого, клянового та патріархального, — а власне пізнішого побуту східних держав: із містом, торговлею, станами, монархією й т. и. Другу теорію захитує головно те, що обстава сюжетів наших оповідань і байок, природа, фльора й фавна належать не до поміркованого європейського пояса, а до горячого, де лежить Індія, і де, до речі сказавши, зовсім не лежала Аріана, снільна батьківщина індо-європейських народів. Отся обставина, та вказана нами вище, при порівнаню спеціально займаючої нас байки, перевага суцільности й відповідности частин індійського оповіданя, кождий раз коли ми маємо діло с повістю, спільною народам європейським з Індійцями, промовляє найсильніше в користь теорії, що величезну частину оповідань Европеїці переняли з Індії. Само собою розуміє ся, що посередниками такого

перенятя мусіли бути, найдавнішими часами, народи, котрі жили межі Індом і Середземним морем, головню Перси та Сирійці з Малоазійцями. В сім розуміню сьвідoctво Бабріоса про те, що байка перейшла до Греків із царства Ніна й Бея, особливо важне, хоть его й треба трохи перемінити — признавши Мезопотамцям і властивим Сирійцям ролю не винаходців, але посередників у передачі байки Грекам. А в тім, дальші досліди на полі культури давнього Сходу зовсім імовірно заставлять науку признати, що сьвідoctво Бабріоса докладніше, ніж на се тепер годить ся школа, котра виводить езопівську байку з Індії. Остання була признана переважною, коли навіть не виключною батьківщиною оповідань, спільних Европі зі Сходом, головню через те, що індійська література була, — вкуні з жидівською та по части персидською, — майже одинокою літературою давнього Сходу, що дійшла до нас у більше чи менче повній формі. Але від якогось часу, відкритя в єгипетських папірусах і в асирійських глиняних книжках дали можливість пізнати останки письменности давнього Єгипта й Ассиро-Вавилонії. Межи сими останками є релігійні поеми, в котрих треба признати жерела богатых грецьких мігів, магічні шептаня, що бучи жерелом богатых вірувань клясичних і по тому нових народів, нарешті казки, де видко первовзірці богатых казкових епізодів у європейській народній словесности. Виключно індійську формулу походження певної частини казок клясичних і новоевропейських народів треба тепер перемінити, признавши, що жерелом тих казок була словесність великих культурних народів Азії та Африки в загалі, а не лише самої Індії. Те, що було з властивими мітами, з магією, казками, могло бути і з байками - апольогами, і єгипетські карикатури й рисунки зо зьвірячого сьвіта дають уже й тепер підставу до подібної гіпотези.

Але сяк чи так, а тим часом індійську словесність є повним правом можна вважати коли не найдавнішим первісним жерелом більшої частини європейських казок і байок, то в кождім разі скарбом, що зберіг цілу купу їх варіантів у найближчій до первісної формі. Що до байки, котра спеціально займає нас, то се можна сказати майже є повною достовірністю. Питанє тільки в тім, як перейшла вона й подібні їй байки з Індії до народів клясичних?

Звісно, дорогою устної передачі, чим і поясняє ся вривочний характер езопівської байки, грецької й латинської, та

неповна згода остатніх. Сей рух індійських байок і в загалі оповідань на Захід мусів появи́ти ся з особливою силою в епоху буддизму, се-б то після VI-го столі́тя перед Р. Хр., бо буддисти визначали ся особливою завязаністю до пропаганди й посилали своїх місіонерів на Захід, бодай до Афганістана, тим часом як народи, що жили на захід від Індії, в епоху персидську й потому македонську, зі свого боку посилали в Індію своїх вояків, послів, купців і шукачів мудрости. Коли в самій Індії зладжено збірники байок, сказати докладно важко. Певно, початок їх іде ще з епохи передбуддийської; та буддизм, з его нахилом до моралізації й пропаганди, мусів особливо пхнути до розвитку байкової літератури. В кождім разі вже в писанях індійського граматака Паніні, що жив 3¹/₂ столі́тя перед Р. Хр., є вказівка на істнованє зводу байок, від котрого між инчим пішла і Панчатантра. Значить, коли сей звід істнував уже 4 — 5 столі́ть перед Р. Хр., то й тоді окремі байки, котрі, звісно, могли істнувати в Індії й скілька столі́ть давніше, мали досить часу до епохи Сократа, а особливо Бабріоса, аби посунути ся від Інда до Середземного моря навіть при помочи устної передачі. Діставши-ж у Греції й опісля в Римі літературну форму, байки сі могли вже тим швидче розширять ся серед європейських народів у давнину і в середні віки, від половини котрих збірники езопівських байок почали перекладати і на мови новоєвропейських народів.

Таким чином байка про селянина та змію в її езопівській формі зайшла і в країну славянсько-руську. Польський переклад байок Езона надрукований був уже в 1585 р.

У XVII столі́тю західні Русини почали перекладати сі байки с польської мови на руську. В описі одного з сих перекладів у звісній праці д. Пипіна „Очеркъ литературной исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ“ згадано й байку про селянина й вужа (Пипін, *op. cit.* 172).

Та ось що́ інтересно: байка Б. Хмельницького далеко ближча своєю редакцією до самого індійського первовзірця, ніж до езопівських его відгуків, грецького й латинського. Як се пояснити?

Аби відповісти на се питанє, ми мусимо ростворити ще одну сторінку з історії впливу словесности східних народів на Європу, сим разом уже не лише дорогою устного переходу оповідань, але й через письменність, і через те тим гллубшого.

Вище ми згадали, що в Індії був збірник моралізуючих казок і байок іще поперх 350 років перед Р. Хр. На скільки можна судити по теперішнім останкам того збірника, то був звід у 13 главах під іменем *Nitiśāstra*, від слова *niti* — світова мудрість. Проповідники буддизму порозносили частини сего збірника до різних народів східної Азії, так що тепер є літературні переклади сих частин не лише на мови народів індійських півостровів, але й на тибетську, китайську, монгольські, тай устні варіанти сих оповідань на мовах усіх тих народів від Цейлона до Японії й від Малякки до Калмиків. У самій Індії, в її найдавнішій мові, санскритській, збірник сей те ж не зберіг ся в цілій его формі, а роснав ся на скільки частин, із котрих найповніща звісна під іменем Панчатантри. Далі певна скількість апольотів первісного збірника ввійшла в склад величезної звідної поеми Магабгарата й додатку до неї, що називає ся Гаріванса¹). Декотрі варіанти з найдавніших редакцій Панчатантри ввійшли в склад перекладів сего збірника на різні діалекти Індустана, тай у пізнішці зводи казок і апольотів, як Гітопадеса (користне навчанє) і збірник браміна Сома-Дева, що жив уже в XII ст. після Р. Хр.²).

Зріст зносин між Індією та західними сторонами в післямакедонську епоху заніс чутку про індійський підручник мудрости і на Захід. У VI століттю після Р. Хр. новоперсидський царь Хозроес Нушірван (531—579) післав до Індії спеціального посла с тим, аби вивезти відти дорогоцінну книгу. Посол добув те, чого було треба, щось подібне до редакцій Панчатантри, котрі дійшли до нас, і зробив с того переклад на тодішню персидську мову, звісну під іменем пельві. А в тім, той переклад пронав підчас катастрофи, що постигла новоперсидське царство; бодай его доси не найдено. Але з него зроблено було переклади сирийський, найдений недавно, та арабський, зроблений у VIII ст. по наказу каліфа Альманіра. Арабський переклад називає ся *Kalilah ve Dimnah*, се-б то Простодушний і Хитрий, бо байки причеплені до історії супірництва

¹) Першу (не всю) переклав на французьку мову Н. Fauche (X vol. 1863 — 1870), а другу А. Langlois (II vol. 1835). Нарі одно з імен Вішну. Гаріванса оповідає головню про втіленє Вішну в формі Крішни.

²) Оба сї збірники перекладені на різні європейські мови, а Гітопадеса навіть і на російську під заголовком „Васни и сказки индійскія, сочиненныя Вишну-Сармою“. Спб. 1807.

двох шакалів, котрі так називають ся, і є котрих хитрий інтригує проти бика перед царем зьвірів, львом, що нарешті й убиває бика, але потім карає на смерть і інтриганта. Арабський переклад, що очевидячки ходив у кількох редакціях, був жерелом різних перекладів і переробок як азіатських (персидських, другої сирійської, жидівських, монгольської, турецької), так і європейських. З остатніх ми згадаємо тут лише про грецьку редакцію, зроблену в XI ст. під іменем увінчаний і слідячий, що була першовірцем для церковно-славянських редакцій (вкорочених), котрі недавно видало петербурське Общество любителей древней письменности, та про одну з латинських, що її зладив у XIII ст. Жид Іван із Капуї під заголовком *Directorium humanae vitae* (Правило людського життя) Редакція Йвана Капуанського була жерелом для більшої частини західно-європейських редакцій, від італіянських до чеської, з виїмком редакцій іспанських, що причеплені самостійно до одної з арабських редакцій через самостійний латинський переклад. Коли ми додамо, що у різних народів, до котрих заходили таким чином індійські казки і байки, оповідання сї не лишали ся лише в письменстві, але переходили і в устну словесність і, як побачимо по части далі, навіть ішли від одного народу до другого дорогою устною, незалежно від письменства, — то дістанемо справді чудний образ насиченя творами одного племені народньої словесности майже всіх племен старого сьвіта, не виключаючи й народів полярних, зачеплених збуддизованим шаманством, і чорних Африканців, до котрих доторкнув ся арабський вплив.

Між оповіданнями, котрі таким чином знов рушили з Індії на Захід, була й наша байка про бідного браміна та змию. Треба зрештою завважати, що вона не попала в „Калілу й Дімна“; її нема ані в тій арабській редакції сего збірника, що видав Сильв. де Сасі (1816), ані в сирійським перекладі с пельвійської редакції, що видав із німецьким перекладом Бікелль (1876). Очевидячки, її не було і в самій пельвійській переробці індійських байок. Місце нашої байки займає в „Калілі й Дімні“ подоба її, що зберігла ся в Магабгараті й Гарівансі, де мораль її причеплена до історії про чудову птицю та царя:

У царя й птиці було по дитині. Птиця що дня приносила до двірця чудові плоди, котрими годували ся її пташа і царевич. Але одного разу остатній ударив пташа й убив єго, а птиця за те виклювала хлопчикови очі; тут вона виголошує горячу тираду

проти царів. Не вважаючи на вшпмнення царя, птиця вважає по-нову їх дружби неможливою¹⁾.

Оповіданє се, на котре очевидячки наткнув ся персидський збиряч індийських байок, перейшло з арабських зводів „Калілі й Дімни“ в західні їх перерібки: жидівські²⁾ та європейські: грецьку й Directorium humanae vitae, а далі і в ті, для котрих ся остатня була взірцем, по тому в італіянські новелі (Morlini, п. LVIII) і нарешті до Ляфонтена і таким чином стала на віки добром осьвічених людей.

Але в Directorium humanae vitae увійшла й друга байка, що стоїть ближче до займаючої нас байки Панчатантри, коли не моралю, то дїєвими особами. В сій байці ми бачимо змию, що живе в людськїм домі. Господарі вважали, згідно з віруваннями своєї землі, сю змию для себе добродїйною. Господиня годувала змию що дня, але раз, коли господиня пішла з дому, а господар лишив ся дома, то, не завважений змиєю, побачив, що вона бризнула отрую в горнець з їдою для родини. Коли змья появляє ся в свій час за своєю порцією, господар хоче вбити її, та змья тікає. Якийсь час опісля господиня посилає мужа мирити ся зо змиєю, та вона каже єму, подібно змиї в Панчатантрі: „Межи нами не може бути на далі приятельства; ти будеш усе тямити, що я бризнула отрую в ваш горнець, аби зробити смерть тобі й твоїй родині, а я буду тямити, як ти стояв є сокирою, аби пімстити ся на мині. То вже краще буде, коли ми лишимо ся кождий про себе“. А в тім, ся байка наводить ся, аби підперти мораль, ріжну від тої, що ми бачили у Панчатантрі і в езонівських її відгуках, а то, що мудрий чоловік ніколи не повинен здавати ся на ворога — змию³⁾.

¹⁾ Mahabharata, trad. par H. Fauche, III, 546 і d. Harivanca, trad. p. Langlois, I, 93. Kalila and Dimna, transl. from the arabic by W. Knatchbull, ch. XII; у найстаршїм сирійськїм перекладі (Kalilag und Dimnag. Text und deutsche Uebersetzung v. G. Bickell) се оповіданє займає главу 7-му.

²⁾ Із найдавішньої жидівської перерібки зберіг ся лише вривок, надрукований тепер у 49-м томі Bibliothéque des hautes études; там є й байка про птицю й царя, ст. 168 і д.

³⁾ Ми не мали під рукою Directorium humanae vitae, бо се не звичайно рідке виданє було надруковано всего тільки раз, коло 1480 р., а наводимо виложений повище зміст байки по резюме Бенфея та по старопімецькїй перерібці праці Івана Капуанського — Das Buch der Beispiele der alten Weisen, виданої в-друге Holland'ом у LVI томі Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart (1860, ст. 86, 87).

І ся байка, очевидно, індійського походження, бо мотив про те, як чоловік підглянув, що змив бризкає отрую в горнець з їдою, знаходить ся в XII оповіданю збірника „*Vetāla pañcāvatī*“ (12 оповідань опира), дуже розширеного в Індії в ріжних мовах, а окрім того, відшибнувши сю подробицю, байка ся то властиво лише варіант наведеного вище апольоґа Панчатантри. Очевидячки, варіант сей рушив устною дорогою на Захід і попав до Івана Капуанського через ті арабсько-жидівські жерела, котрими він користував ся, складаючи свій звід.

Цікаво, що ми подибуємо очевидний відгук сего оповідання на величезній віддалі від житла Івана Капуанського, в Томській губ. В статі д. Н. Потаніна „Югозападная часть Томской губернии въ этнографическомъ отношеніи“ (Этнограф. сборникъ, вид. И. Русск. Географ. Обществомъ, VI, 125) читаємо таке: „Дім, де оселив ся в уж, буде щасливий; корову, котру він ссе, не доять, лишають єму. Один селянин клав у комору чоботи, в котрих він ходив у сьвята на службу богу; вуж позносив ув один чобіт яйці, та саме перед Великоднем мужик висипав яйці с чобота. Вуж не найшов яєць і напустив отруї в молоко, що стояло в коморі. Коли селянин поставив чоботи на місце і поклав туди яйці, вуж перевернув покришку і розільяв затроєне молоко“ (Семипалатинськ).

Поки що годі докладно рішити: чи занесла російська колонізація се оповіданє з Європи в Сибір, чи єго переняли Росіяне в Сибірі від місцевих тубильців, словесність котрих, як знаємо, так пройнята буддійсько-індійськими елементами, хоть найбільше імовірности в користь сего остатнього здогаду. В усякім разі семипалатинський варіант оповідання Івана Капуанського характерним чином свідчить про можливість як найширшого розпросторення оповідань устним способом і кидає світло на те, яким чином дійшло до жерел Івана Капуанського само єго оповіданє. Ми просимо читача поки що затамити собі єї обставини, тай ту подробицю, що варіант *Directorium humanae vitae* виводить на сцену нову особу, жінку господаря, котрої ми не бачимо в Панчатантрі, та котра появляє ся в байці Хмельницького, а самі вернемо ся в Азію пошукати руху апольоґа Панчатантри, що заінтересував нас, у чистішій єго формі.

Ми таки найдемо сей апольоґ і в арабській словесности, коли й не в тій редакції „Калілі й Дімна“, що тепер звісна нашому вченому сьвітови, то в неменче славному творі Масуді (ум. 956 у Каїрі) „Золоті дуги“. Цікаво, що у Масуді апольоґ про

змию наводить ся при обставинах, що по часті нагадують ті, при яких его розказував Б. Хмельницький: він вкладає ся, на підставі одного старшого твору, в уста Абд-ель-Меліка, каліфа з династії Омайядів (685—705). „Як був каліф у Мекці, то казав роздати народови подарунки з воєнної здобичі. На однім мішку було написано: фонд милостині. Мекканці образили ся. „Подарунки, що нам дали, казали вони, повинні походити виключно с податку, що платять райї“. Абд-ель-Мелік вийшов на катедру і сказав таку бесіду: „Сім'ї Корейшітів, межі вами робить ся таке, як із тими двома братами, що подорожуючи ще перед проповіданем Корана, розложили ся в тіни дерева під скалами. Під кінець дня із-під скал вилзла змیا і, наблизивши ся до подорожних, кинула їм золоту монету. — „Се мабуть зі скарбу“, сказали вони. Три дні подорожні були в тій місці, і що дня змیا приносила їм золоту монету. Один брат сказав другому: „По-що нам чекати так довго появи змиї? Чому-би нам не вбити її, викопати скарб і забрати его?“ Брат хотів его здержати від сего наміру. „Чи ти знаєш, каже він, щб стане ся? Може ти погибнеш, не дібравши ся до скарбу“. Але той не слухав, узяв сокиру, підстеріг вихід змиї й ударив її, та ранив її в голову, але не вбив. Змیا кинула ся на него, зробила ему смерть і вернула ся в свою нору. Брат чув ся обовязаний поховати его тіло. На другий день змیا вийшла з свого пристановища; голова її тримала ся чудово й не було на ній ніяких слідів рани. Чоловік сказав їй: „Бог знає, що я плакав над тим, щб стало ся, й не давав братови сповнити его намір. А-ну присягнімо перед Богом, що покинемо всяку ворожню, і ти знов робити меш по давньому“. Змیا не схотіла. „Чому?“ спитав чоловік. Змیا відповіла: „Тому, бо я знаю, що ти ніколи не можеш помирити ся зо мною, поки бачити меш могилу твого брата, тай я не зможу помирити ся с тобою, скоро тільки згадаю про рану“. — Каліф додав вірш із Набігаба:

Я бачу перед собою могилу, що вражає очи,
І ту сокиру, підняту грізно над моєю головою.

„Корейшіти, — Омар, син Каттаба царював над вами яко чоловік острій; він держав вас на короткій уздечці і ви слухали его покірно. Его наступник Отман був людяний, смирний і великодушний, і ви збунтували ся проти него та вбили его. Ми післали Мосліма приборкати вас і ви его вбили в день Гарраха. Ми знаємо, значить, що ви не можете любити нас,

поки будете тямити про той день, так само як і ми не можемо любити вас, згадуючи про вбійство Отмана“.

При всіх своїх прикметах, байка арабського каліфа, се явний відгук індійської байки і при тому далеко ближчий до оригіналу Панчатантри, ніж до езопівських копій. Очевидячки, що індійський оригінал знов посунув ся на Захід і сим разом більше зберігаючи свої характеристичні риси, через установлене тісніших звязків між Індією та західною Азією, що стала мусульманською й висунула свою передню сторожу в саму Індію, де, після навернення Ірана на віру Магомета, мусульманство само поклато собі певне гніздо. Ми бачили, що в передачі Масуді оповідане Панчатантри трохи перемінене. Се, звісно, треба вважати ознакою устного переходу індійського оповідання до Арабів і взагалі до мусульманів, у котрих таким чином могло повстати скілька відмін основного оповідання. Одна с тих відмін мусіла бути жерелом західно-європейських письменних варіантів нашої байки, що ввійшла в *Esopet* або *Ysopet*, збір байок письменниці XII—XIII ст., звісної під іменем Марії Французької (*Marie de France*), хоть вона, як тепер догадують ся вчені (див. *G. Paris, Les fabulistes latins — Journal des Savants 1885, I, 46*), писала в Англії, та в збірнику під заголовком „*Gesta Romanorum*“ („Історія Римськіє“ західно-руських перекладів, що зрештою дали нам лише дуже вкорочені зводи). Збірник сей до решти зложив ся у XIII—XIV ст.

Варіанти нашої байки у Марії Французької та в „*Gesta Romanorum*“ визначають ся тим, що дано видну роль в історії жінці господаря, котрий сприятелив ся зо змією. Господар необережно сказав про секрет свого багатства жінці, а вона радить чоловікови убити змію та по тому, коли за кару змія бере сім'ї багатство, худобу й діти, — жінка-ж посилає чоловіка просити вибачення. Мораль байки у Марії Французької: не треба слухати жіночої поради:

*Li sages hum ne deit entendre
A fole fame cunseil prendre i t. d. 1)*

Подібний варіант зайшов і в устну народню словесність Германії, де ми подибуємо казки, в котрих жінка навіть сама вбиває

1) *Poésies de Marie de France, poète Anglo-Normand du XII s., p. B. De Roquefort, t. II, 267—273.* Звід із чотирьох рукописей *Ysopet* у *Legrand d'Aussy, Fabliaux ou contes des XII et XIII s. 1779—1781. IV, 231—233. Gesta Romanorum, ed. Oesterley, 1872, c. 141.*

добродійну змію, котру тут годує дитина, тай різні оповіданя і повіря про скарби, що їх мають і дарують змії¹⁾.

Ми основуємо свій здогад про азиатське посередництво в повстаню таких варіантів, як байка Марії Французької, не лише на загальнім ході руху подібних оповідань і характері таких збірників, як „Gesta Romanorum“, але й на тім, що вже в Івана Капуанського (і певно в тих семітських жерелах, котрими він користував ся) ми бачили вставку жінки до варіанта байки про змію й господаря, хоть і не в такій ролі. Окрім того в тій відміні нашого апольога, що зберігла ся з частини Нітісастри в Магабгараті й Гарівансі, птиця між инчими навчаннями каже і про доконечність не вірити жінкам. Те саме сказано і в другій байці про змію, взятій із того-ж збірника до компіляції Сом-Деві²⁾. Не дивниця, коли при устнім переході сих байок від одного народу до другого подробиці їх нарешті зільляли ся так, що виробив ся окремиий варіант, де головну ролю в справі вбитя добродійної змії приписано жінчині.

Що подібний варіант існував справді в передній Азії, се потверджує ся присутністю подібної байки в однім турецькім збірнику XVI ст., виданім у перекладі Decourdemanche: *Fables turques* (Paris. 1882). Перекладаець, взагалі мало посьвячений в новіщу літературу порівняного дослїду словесности, догадує ся, що турецький зводчик користував ся європейськими виданнями байок і фацецій XV ст. (езопівських, Поджіо й т. п.). Але сей здогад оснований виключно на тім, що турецька рукопись пізніща від сих збірників, та на тім, що в турецькому збірнику находять ся байки схожі з європейськими. Але остатня обставина промовляє звичайно в користь того, що Європейці перейняли казки зі Сходу, а не навпаки. Напр. що до Поджіо треба нагадати, що він дає в своїх фацециях чимало оповідань, котрі находимо напр. у турецьких анекдотах про Наср-Едіна-Ходжу, Тамерлянового жартуна, і с котрих деякі вже здавна ходили на Сході. Окрім того LXXX байка збірника, що переклав д. Decourdemanche, схожа з езопівською байкою про змію й селянина лише своєю основою і, не-

¹⁾ Див. у братів Грімів, *Kinder und Hausmärchen* nr. 105 і примітки до него. Повне виданє сих казок із примітками тепер рідке, і через те ми користуємо ся англійським перекладом его, що вийшов недавно: *Grimms Household tales*, transl. by M. Hunt. 1884, I—II. Див. теж у Грімів *Deutsche Sagen*, 1865, I, 266 оповіданє *Die Schlangenkönigin* — про богатство, що всилає вдячна змія.

²⁾ Benfey, *Pantschatantra*, I, 364—365.

хай, слабими своїми боками: тим, що мотиви поступків її героїв дуже вживочні і нерозвиті; але ріжнить ся основно від езопівських байок тим, що замість мужчини каже робити жєнщині. Про сєлянина-ж ся турецька байка навіть не згадує.

Та чи сьак чи так, а остатня байка доказує явно, що в пердній Азії, й специяльно у Турків, істнував, бодай у XVI ст., апольої на ту саму тему Панчатантри, що ми вже бачили в арабського писателя X столїтя. Але істнованє у Турків і другого, ще ближчого до Панчатантри вариянта, потверджує ся й инчими, хоть і більше посередніми доказами. А то:

Сенесе, французький писатель XVII — XVIII ст. (1643—1737), що проживав між инчим в Іспанії, написав досить довге оповіданє віршами під заголовком: „Утрачене довіре (la confiance perdue) або змня, що їла каймак (молошну страву), та Турок, її доставник“¹⁾. У початку оповіданя автор каже про тему єго, яко про дуже любу у Турків, далі кладе місце події в околиці Прузи в Вітїнії. Як мораль оповіданя видко з заголовка, так і само оповіданє — то властиво звісний нам апольої Панчатантри, з лєхкими відмінами: побожний Турок, що єго післала вагітна жінка за каймаком, уснув по дорозі; змня випиває каймак і кидає в горнець золоту монету, потім обіцяє робити се що дня, коли Турок буде приносити їй каймак. Так тягне ся справа якийсь час. Та ось Турок, що забогатїв, збирає ся їхати в Мекку й поручає за той час, як єго не буде, обовязки годувати змєю своєму синові. Решти властиво не треба й розказувати, бо ростягнені прикраси основної теми, зроблені французьким віршарем, не можуть нас тут інтересувати. Очевидячки, що Сенесе чув се оповіданє або від Турка, або від подорожнього, що бував у Туреччині.

Два дальші докази, нехай що ще більше посередні, мають за те перевагу над оповіданєм Сенесе, яко документи цілком записані „з народніх уст“. Се казки: альбанська та хорватосербські. Перша з них²⁾ досить безглузда: замість змїї тут являє ся лєв, що зразу без усякої причини викидає з пащеки золоту монету тому, хто возить каміне. По тому за порадою жінки остатнього, довкола льва будують загороду, в котру камінярь носить що дня їду. Син єго без усякої причини, виключно, аби

¹⁾ Sénecé, Oeuvres choisies. P. 1885, 119 і д.

²⁾ Aug. Doseon, Contes albanais. P. 1881, XVII, Le lion aux pièces d'or.

похвалити ся, збирає ся вбити льва, про що й каже родителям. Не слухаючи ввімнень остатніх, він видирає матери ключ від загороди і, звісно, погибає. Нарешті камінярь, збіднівши, іде мирити ся зо львом, котрий, правда, вичитує ему звичайну в таких байках моралізацію, та все-ж таки пристає давати ему що дня по монеті. Камінярь постарів ся і був щасливий. Видко, що байку чули, але переняли погано.

Дві хорватські казці надруковані недавно в німецькім перекладі¹⁾. У першій з них (нр. 32) виведено дитину, котра годує молоком змію й нарешті бє її ложкою за те, що вона надто швидко їсть, і батька, котрий хоче пімстити ся за смерть дитини, але захоплює лише хвіст змії; по тому він викликує змію ніби то аби помирити ся з нею, а справді виманює її, аби пімстити ся на ній. Але „змія була не така дурна“ й відповідає звісною нам погрозою. Як бачимо, мотив про забагатіне селянина від змії в сій казці пропущено. Він появляє ся в початку другої (нр. 38), де бідному дроворубови змія сама пропонує давати що дня по таляру за горнець молока. Жінка чіпає ся чоловіка, питаючи его про жерело грошей. „Се до тебе не належить“, відповідає чоловік. Але раз дроворуб заснав і спізнив ся з молоком. Коли він прийшов на місце, то побачив змію вже мертву. Він узяв змію, поклав у горнець з молоком і закопав у землю. На другий день на тім місці він найшов замок з усякими богатствами. Дроворуб осів ся в тім замку й заявив по всему сьвіту, що він віддасть замок тому, хто відгадає, яким чином повстав замок. Хто-ж не вгадав, мусів платити гроші. Довго так богатів дроворуб, поки не розказав свого секрету жінці, а вона розказала своєму коханкови, шкільному вчителеві, що й заволодів замком. Але бідний (се-б то в его подобі сам Бог) навчив дроворуба сказати новому панови, що він не може володіти замком, коли не вгадає, де сонце на завтра зійде і де зайде. — Де-ж, як не там, де завсїгди? відповідає з лайкою вчитель. Але Бог робить так, що на другий день сонце перемінило місце сходу й заходу; дроворуб дістав назад свій замок, а жінку казав розстріляти.

Для нас інтересний тепер тільки початок остатньої казки; зложивши его з 22-нром збірки Крауса, дістасмо оповіданє, похоже на апольої Панчатантри і zarazом на оповіданє Сенесе.

¹⁾ Sagen und Märchen der Südslaven von Dr. F. S. Krauss, Leipzig, I, 1883, нри 22 і 38.

Досить подивити ся на карту, аби пристати на здогад, що й альбанське оповіданє, і зложене нами хорватське не щб, тільки парослі турецького варіянта, ще не спійманого в ориґіналі, але саме того, що став основою оповіданя Сенесе. Від подібного турецького оповіданя мусів піти й варіант Б. Хмельницького, явно схожий з загальною основою всіх чотирьох тільки що вложених: Сенесе, альбанського та двох хорватських. У варіанті Б. Хмельницького зберіг ся навіть натяк на участь жінчини в справі замаху вбити змію, що визначає більшу частину західно-азиятських парослів апольога Панчатантри, і се перейшло від них і в європейські єго варіанти. Правда, що се подробиця в байці Хмельницького сильно затерла ся, так що з неї лишила ся тільки вказівка, що жінка посилає селянина мирити ся зо змією. Власне через сю атрофію український варіант наближив ся до свого індійського первовзірця, але зрештою не так, аби зовсім не було видко, що місцем для звязи між обома редакціями служать варіанти турецькі і потім арабський.

Безпосередня генеалогічна звязь українського варіанта с турецькими не здивує нікого, хто нагадає, яка тісна була стичність між Українцями і Турками від кінця XV ст., коли Турки підгорнули під себе Молдаво-Волощину і берети Чорного моря з Кримом, як богато Українців проживало серед Турків яко бранці, котрим потім удавало ся вертати ся в батьківщину, як часто Українці женили ся с турецькими бранками, і нарешті, що сам Богдан Хмельницький був два роки в неволі у Туреччині, де вивчив ся по турецьки. Тай перейми української народньої словесности від Турків делеко не обмежають ся одною сею байкою, що ми розглядаємо. Коли ближче розглянути анекдоти, що ходять по Україні і вважають ся за продукти місцевого дотепу, то показує ся, що ціла купа їх се повторенє турецьких жартів Наср-Еддіна-Ходжі.

Сим кінчимо наш огляд відносин межи байкою Б. Хмельницького і посвояченими з нею творами у ріжних народів Сходу й Заходу. Але вважаємо не зайвим сказати два слова про чисто зоологічний бік розглядуваних варіантів нашого апольога.

У Панчатантрі ми бачимо „змію страшенну“, котру брамін бере за божество поля, і котрій він, яко такому, кладе молоко, не яко просту страву, а яко сьвяту жертву, бо молоко, як і все, що походить від корови і бика, вважало ся сьвятим у Індійців. Отсе молоко лишило ся в більшій частині європейських і азій-

ятьських варіантів апольога Панчатантри, але образ змії в сих варіантах, особливо європейських, сильно змінив ся, приспособивши ся до місцевої фавни сторін поміркованого клімата. З отсеї фавни героєм апольога, занесеного з тропічного клімата, вибрано рід змії, що найбільше з усіх наближає ся до чоловіка, або хочь до єго будинків, а то вужа, Urk німецьких казок. Ріжні відміни сего вужа, що любить вохкі місця та гної, живуть в Європі іноді коло хлівів і стаєнь, у мишачих норах, коло домів і під домами, у пивницях, і залазять іноді і в селянські дома. От на отсю живину, що властиво нешкідлива, дуже рідко кусає та при тому неїдовита, перенесено в більшій частині західно-азиятських і європейських варіантів ролю страшної пильної змії Панчатантри, при чому молоко — жертва, стала стравою сего вужа. Далі сей вуж почав ссати корови і навіть їсти хліб і инчі останки людської страви, — і подібні вірування стали у нас добром не лише селян, але й просвічених людей. Тим часом обсервації натуралістів доказують, що змії ніколи не їдять ані хліба, ані молока, навіть коли штучно зробити так, аби їм їсти не було чого инчого¹⁾.

Таким чином не лише показані вище оповідання європейських народів про ріжні події змії і повіря про них, але навіть уяви про спосіб життя сих животин не мають ніякої підстави в дійсности, навіть коли дивити ся на неї крізь „поетичний погляд“, а є простим відгуком і дальшою перерібкою заграничного оповідання, що прийшло до нас із-разу яко чисто епічний апольоґ. Факт дуже цікавий, бо він, у ряді багатьох инчих подібних, показує єстєту досить іще міцних, особливо у нас, поглядів на народні вірування, народню словесність і взагалі народність. Коли виложена вище історія руху байки українського гетьмана показує, що в народній словесности, котру так багато людей схильні брати в її цілому складі за продукт місцевого національного творива, містить ся бодай певна скількість елемента з а г р а н и ч н о г о та і н т е р н а ц и о н а л ь н о г о, то факт повної невідповідности наших народніх поглядів на животину-героя сеї байки з єго природою, тай повстане сих поглядів виключно на канві байки далекого заграничного походження — відкриває нам навіть у народніх віруваннях, котрі тепер передають ся устним способом

¹⁾ Н. О. Lenz, Schlangenkunde. Gotha, 1832, 490—493. Brehm's Illustriertes Thierleben für Volk und Schule. 1873, III, 101—102.

і котрі так багато людей схильні брати не лише за щось національне, але й споконвічне, — елемент літературний і відносно новіший. Висновок сей стане, на нашу думку, особливо навчаючим, коли ми розширимо его на всі поля народного життя.

„Съверный Вѣстникъ“, Спб. 1886, нр. 3. Підпис: Г. Ц. Помітка: 1885 року 30 грудня. — Рецензия д. А. С—ка в „Кіевской Старинѣ“ 1886, вересень, бібл. ст. 158 — 162.

Українські пісні про волю селян.

I.

Кріпостне право повинно було лишити після себе глибокий слід у руській людности, а з другого боку визволене селян у Росії державним актом 1861 р. було одним із найважливіших переворотів, які робили ся в історії сеї людности. Ось чому ми мали право ждати, що і кріпостне право, і скасоване єго повинні були відбитися в руській народній словесности численними піснями. Справді воно не зовсім так. Пісні про кріпостне право далеко не рівномірно розпросторені серед трьох руських племен. Серед великоруського племені доси записано всего-на-всього скільки пісень про кріпостне право¹⁾. Але з них у богатых вариантах записано лише дві, властиво не селянські, а льокайські: одна звісна пісня про грубіяна-льокаю, що ночує з панською донькою, а друга, котрої варіанти перемішані є піснями вояцькими; в ній льокай оповідає, як єго „били кнутом“ за те, що „любилъ дѣвушекъ путемъ“, а все-ж таки завважує, що:

Хорошо лакеямъ жить
Во господскомъ во дому:
Лакей пашенки не пашеть,
Косы въ руки не беретъ і т. д.²⁾

Навпаки, серед Українців ходить і доси досить багато пісень про кріпостне право. Декотрі з них були надруковані

¹⁾ Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русск. Филол. Вѣстникъ, 1879 р., т. II, ст. 155; Русск. Старина, 1876 р., лютий — март, ст. 489—491, 667—672.

²⁾ Шейн, Рус. нар. пѣсни, ст. 183—4; Русская Старина, 1876, март; пор. козацький варіант із Томської губ. в „Етногр. Сборн. т. VI, ст. 113—114.

в „Основѣ“, в „Кіевлянинѣ“, в „Трудахъ експедиціи“ Чубинського, у збірниках галицьких пісень д. Головацького та буковинських д. Купчанка (в Запискахъ Юго-Зап. Отд. Русск. Геогр. Общества) і н. Але сим, звісно, не вичерпують ся всі українські пісні про кріпостне право, котрі всі протестуючого характера. Не стілько, та все-ж таки чи мало подібних пісень є у Білорусів. Судячи по їх друкованим взірцям у збірниках дд. Носовича й Шейна, значну частину їх перенято від Українців; але є й зовсім оригінальні, що промовляють проти розпростореної думки про пасивність Білорусів.

Що до пісень про скасоване кріпостного права, то доси не опубліковано ні одної подібної великоруської, ні білоруської. Українських же звісно скілька, хоть лише одну з них треба признати зовсім народньою, по її розпросторености. Походженя сеї пісні на стілько видає ся нам інтересним і на стілько не звісне навіть людям, що спеціально займають ся у нас народньою словесністю, не виключаючи й М. І. Костомарова, що присвятив варіантам тої пісні скілька сторінок у своїй монографії „Исторія козачества въ памятникахъ народнаго пѣсеннаго творчества“ (Русская Мысль, 1880, кн. VII, 64—66), що ми вважаємо потрібним присвятити їй невеличкий дослід, оснований на декотрих рідких друкованих, тай невиданих рукописних матеріалах.

Основу займаючої нас пісні чинить образ „зозулі“, що звіщає людям волю, при чому в сю канву вилітає ся то глум над панами, то дяка цареві за визволене, то образи скасованого кріпостного права й наданої волі праці, то нарешті надії на будучі полекші, як скасоване податків, то всі сї подробиці до купи. Варіанти подібної пісні завважано в різних місцях правобічної України, у волинській і подільській губернії, й зайшли вони у місцевий (київський) друк уже від кінця 60-х років. Але ще перед тим варіанти сеї пісні надруковано в столичних виданях, що інтересували ся українською етнографією: в „Основѣ“ 1862 р. (квітень і май) та в „Чтеніяхъ въ моск. Общ. исторіи и древностей російскихъ“, де був надрукований великий збірник д. Головацького „Народныя пѣсни галицкой и угорекой Руси“, що вийшов і окремим виданем, де (т. III, 205—212) находимо три варіанти названої пісні: два, зазначені яко галицькі, й один яко угорсько-руський.

Таким чином виходить, що пісня про волю селян, котра ширить ся тепер у певній частині Росії — не місцевого ро-

снійського походження, а заграничного, австрійського. Та сего мало. Ся пісьня зовсім і не „народного“, устного, походження, як про се впевняли нашу публіку галицькі писателі, що перші подали до Росії (до „Основы“, в статях „Русины въ 1848 г.“ та „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“, і в названім збірнику д. Головацького) варіанти сеї пісьні, а письменного, і навіть у своїй первісній формі не руського а польського.

Талантливий галицький белетрист д. Ів. Франко достатчив нам незвичайно рідкий листочок, надрукований у 1848 р. у Львові, і тут маємо перший зачаток займаючої нас пісьні. Зложений він українською мовою, галицької відміни, а надрукований латинськими літерами, правописю близькою до польської. Репродукуємо сей листочок з дипломатичною докладністю.

Pisń Radosty.

Pryłytila lastiwońka do naszoho sela,
 Oj pryszła nam nowynońka, dla wsieh nas wesela.
 Oj letila lastiwońka ta po nad rikoju,
 Zmyluwały sia laszeńke nad naszoj bidoju.
 Zjichaly sia ta di Lwowa, stały rozmowlaty:
 Zanychajmo na pańszczynu chłopiw vyhaniaty.
 Zanychajmo vyhaniaty, hodi toho bude,
 Bo i chłop ne towaryna, bo i chłopy ludy.
 Rada w radu, rada w radu, treba sia zhodyty,
 Chłopy ludy, jak i druhi, z ludmy treba żyty.
 Jeden, druhi, treti każe — i wsiy przystały,
 Szczoby z chłopom w zhodi żyty, z chłopom sia bratały.
 Napysały do Cisara, nechaj o tim znaje,
 Szeco dla chłopiw Pan sia swojej pańszczyny zrikaje.
 Pryletila lastiwońka ta do nas z wesnoju,
 Oj pryjichaw Pan zi Lwowa do nas z nowynoju.
 Oj pryjichaw, taj skazaw nam: pomahaj Bih ludy,
 Jak buwało — tak buwało, — teper dobre bude,
 Nema teper wże pańszczyny, nema hatamana,
 Szczob chodyw koladuwały po pid wikna z rana.
 Nema chłopa, nema pana — lesze wsi jednaki,
 Tak wsi хочем i tak wsiji żadajut Polaki,
 Jak susidy, jak bratia tra sia myluwały,
 Bo wsieh jeden Oteć Pan Bich, jedna zemla maty:
 Oj lytila lastiwońka wid sela do sela,
 Rozijszła sia nowynońka dla wsieh nas wesela.
 Oj lytila lastiwońka po nad berehamy,
 Naj Lachi budut zdorowi — trymajmo z Lachamy.

Pryletila czuża ptycia, siła z hołubamy,
 Pozazdrostyw tiazkuj woroh zhodi meże namy.
 Zjichaw z cyrkułu komisar — taj nam publikuje,
 Szczo sam Cisar pańsku praciu dla chłopiw daruje.
 Oy perestań komisaru teje hołosyty,
 Bo my dawno wże ne chodym pańszczyny robyty.
 Oj jest u nas prypowistka: — każdy Rusyn znaje
 „Ne pryrobyt, chto ne dbaje, ne dast chto ne maje“
 Oy jest u nas jeszcze druha — prosty, Pane Boże,
 ... toj, kotroj daje bilsze, a niżely może.

A. L.

Na korzyść braci wracających z Kufsteinu, Szpilbergu z Zagranicy.

Drukiem Piotra Pillera.

Для того, аби читачі зовсім порозуміли „Пісьню радости“, ми мусимо сказати скілька слів про те, при яких умовах настала в Галичині 1848 р. воля селян, або, краще сказавши, скасоване панщини, бо властиво кріпостну неволю скасовано там іще в XVIII ст. заходами Марії Тереси та Йосифа II.

Ще перед 1848 р. і правительство, тоді зовсім німецьке, і певна частина панів, Поляків, прийшли до переконання, що конче треба зробити кінець сему останкови фєвдалізму; але справа відволікала ся і через консерватизм уряду Меттерніха та станове користюлюбство панів, і через політичне супірництво. Навіть тота частина польської суспільности, що бажала скасованя панщини, хотіла би була заразом, аби се скасоване послужило серед селян яко спосіб до агітації в користь обнови польської держави. В такім дусі вела в 40-ві роки пропаганду демократична польська партія серед селян, Поляків і Русинів, складаючи при тому для остатніх і пісьні їхньою мовою¹⁾. Та в 1846 р. сей польський національно-демократичний рух скінчив ся дуже трагічно власне в тих місцях, де пропаганда й свого рода „ходженіє въ народъ“ були найдіяльніщі; там, при першій пробі польських революціонерів більше або менше шляхетського роду притягнути селян до повстаня проти „цїсаря та Німців“, селяне, переважно Поляки західної Галичини, вибили повстанців,

¹⁾ Найцікавіші такі українські пісьні ті, що зложені Цєнглевицем і надруковані в „Nowogoczniku Demokratycznym“ 1842 р. ст. 298—304 і в львівській „Зорі“ 1884, пр. 5. Цєнглевиць „ходив у нарід“ 1837 р., агітуючи і проти цїсаря („шо пан не відре, цїсар забере“, — сказано в одній его пісьні). Пісонька его, що кінчить ся словами: „Не поженеш нас в рекрути, бо ми маєм коси куті“, се перерібка звісної: „Ой орав мужик край дороги“.

а потім і багато панів. А все-ж таки правительство побачило, що конче треба зробити що небудь для селян, але обмежило ся палятивами, в роді скасування „довгих возів“ і „помочи“ в жнива, се-б то додаткової до трьох днів панщини, і дозволило подавати жалоби на панів просто до крейсамту¹⁾. В кінці 1846 р. видано право, що дозволяло селянам заступити, за згодою с панами, панщину грішми, землею (землю селянську відділено від властивої панської ще законами XVIII ст.) або як инакше. Розуміє ся, ніяких подібних згод не вийшло і край був у напруженому стані від самого 1846 р., коли се раптом у марті 1848 р. вибухла революція в Відні, і цісар згодив ся скликати на липень парламент із депутатів від усіх клас людности імперії. Рівночасно повстали розрухи на Угорщині. Всі сї події мусіли відбитися і в Галичині. В краю появили ся емігранти і політичні арештанти, випущені з кріпостей. Само собою розуміє ся, що багато з них уважали, що час пригожий до національного повстання, і пропонували почати єго заявою про скасоване панщини. Але рівночасно серед селян появили ся явні ознаки бажання повторити сцени 1846 р., так що пани чим швидче покидали села і переїздили в міста. Панщина почала фактично переставати і на черзі було питанє, хто й на яких умовах скасує її легально. 19 марта появили ся у намістника у Львові, ґр. Стадіона, депутати від ліберальної ґрупи панів і міщан с просьбою про те, аби було позволено заложити національну ґвардію, котрої, як сказав один депутат, потрібно проти „бунтарсько-настросних селян“ і проти „ворога Польщі, московського царя,“ тай про те, аби скасовано панщину й заступлено чиншом. Рівночасно у Львові засновано польське політичне товариство „Рада Народова“, котре почало розбирати і справу національну, і справу про панщину. Краківські делеґати пропонували подарувати селянам панщину, але більша частина панів не згодила ся на се і навіть прихильніщі до селян пани бояли ся, що селяне їм не повірять, а схочуть, аби скасоване панщини було potwierджено цісарським законом, а тоді, казали вони, селяне дякувати муть тільки цісареві, а не Польщі. Та треба-ж було на щось рішити ся. Звісно, щире рішенє в душі пропозицій краківських депу-

¹⁾ Тоді мабуть зложив якийсь Поляк-демократ незвичайно різку українську пісню: „Крейсамт с панами тримає, за нашу біду не знає“, що кличе „хлопців до сокири“ (Піснї буковинського народа, в II т. Зап. Юго-Зап. огд. Рус. Геогр. Общ. ст. 556--557). Сю пісню і тепер сьпівують декуди в Галичині й Буковині, переважно письменні.

татів було би найгідніше з усього і навіть користніше для панів-патріотів, але лише 70—80 панів рішило ся на се, тай ті, як бодай запевняв ґр. Стадіон, що був тоді намістником Галичини, були по більшій частині задовжені, котрих маєности вже не давали доходу. Ся нікчемна цифра найкраще показує даремність запевнень польських панів, що почин до скасування панщини в Галичині належить їм і що вони пропонували зробити се на вигідніщих для селян умовах, ніж се зробило правительство, що буцім-то вирвало сю добру річ із рук Поляків-панів. Навіть опісля, коли вже оповіщено скасування панщини, депутати-Поляки в віденськім парламенті 1848 р., не виключаючи й демократів, голосували, окрім одного, за викупом панщини. В критичну-ж мінуту вся їх ласка обмежила ся тим, що було сказано вище, та оберненем виділу галицького сойму до намістника 6-го квітня з домаганем, аби дозволено єму, виділови, заявити скасування панщини с тим, аби сойм опісля постановив умови сего скасування.

Тим часом панщина фактично перестала і селяне почали заводити проти панських узброєних товариств свої сільські сторожі, а в тарнівськім окрузі (в польській частині Галичини), що був у 1846 р. театром особливо лютої різні панів, дійшло знову до стичок: селяне відбирали від панів зброю та арештували їх. Тарнівські пани післали до цісаря петицію, аби скасувати панщину і zarazом забезпечити спокій у краю, се-б то приборкати селян. Ось коли ґр. Стадіон порадив цісарському правительству заявити від себе про скасування панщини. 17 квітня 1848 р. появил ся міністерський наказ про те, що від 3/15 мая панщини в Галичині не буде; про умови-ж викупу панщини, ґрунтів і піль, постановить, мовляв, державний парламент. Окрім того ґр. Стадіон порадив правительству оперти ся проти польського сепаратизму на національні змаганя Русинів, що недавно перед сим почали проявляти ся с певною енергією: 19 квітня ґр. Стадіон післав цісареві заяву з'їзду руських нотаблів, по більшій частині сьвященників, що заснували товариство „Руска Рада“, заяву про те, що „Русини (по німецьки die Ruthenen) самостійна нація, окрема і від Росіян (die Russen), і від Поляків, і чинять частину малоруської нації (die Kleinrussen), зовсім віддану Австрії¹⁾).

¹⁾ Подробиці про се все див. в інтересній книжці *Polnische Revolutionen, Erinnerungen aus Galizien*. Prag, 1863, та у Springer'a,

Таким чином австрійське правительство взяло в свої руки селянську справу в цілій Галичині і національний рух Русинів у східній її частині і справило обоє проти тодішніх польських змагань. Польські патріоти, навіть демократи, могли лише сяк-так боронити свої позиції, поки що більше теоретично. Одною з прояв сеї оборони була *Pišń radosty*, котру ми навели вище і котра представляє селянам-Українцям скасоване панщини яко справу „Ляшеньків“ і підказує сим селянам братерство з Ляхами проти „чужої птиці, тяжкого ворога, цісарського комісаря“, що буцім-то дарує те, чого сам не має¹⁾.

Розуміє ся, подібні обертання, доволі спізнені, не могли мати практичного значіння: селяне, а тим більше галицько-руське духовенство, лишили ся на боці цісаря та його комісарів. А про те літературно ся *Pišń radosty* не пропала дурно, але дала почин до зложеня в таборі Русинів пісень про скасоване панщини і при тому пісень противних панам, а в дальших редакціях і взагалі Ляхам.

Судячи по змістови, *Pišń radosty* появила ся коло 3-го мая 1848 р. А вже через два місяці, в 8 н-рі (4-го липня) „Зорі Галицької“, першого орґана галицько-руських відродин, появило ся ось що:

„Красенькій то и сердце каждого русина радостію наповняющій появъ часу и сильный доводъ, якъ высоко взнѣсь ся вже духъ народности русскои, коли недавно тому мало кто зъ мужѣвъ русскихъ писавъ по руски; а теперь и невѣсты, котри перше може и слова руского не написали, письменностейъ руссковъ щире ся займають и по руски пишуть, а не ось то якї будь баналюки, якъ то кажутъ нѣ въ пять, ни въ десять, але можемъ сказати, красній якъ на початокъ поетицкіи утворы. Отъ одна вже поважненька руска невѣста бдѣ часу, якъ ся левъ рускій пробудивъ, займае ся поезіевъ русковъ, и то оточена своими внуками, при занятію господарскѣмъ, и написала вже зъ десять кавалкѣвъ въ дусѣ народнѣмъ; пробивае ся въ нихъ

Die neueste Geschichte Oesterreichs, II; в Augsburger Allgem. Zeitung 1848, Beilage, нр. 166 (записки гр. Стадіона) і 246 (заява „Руської Ради“); в „Основѣ“ 1862 р., IV (Русини въ 1848 г.) і в „Зорі“ 1880 р. (Русини въ 1848 р.).

¹⁾ Піснтя ся не була в своїм роді одинока. Д. Франко наводить у „Зорі“ 1886 (ст. 272) ще одну — проти „Німців“ і Стадіника (Стадіона) й обіцяє спеціяльно оглянути сей рід літератури 1848 — 9 рр.

чутство утиску и недолѣ народу нашого. Умѣщаемо на той разѣ въ Зори два наступаюціи кавалки ¹⁾).

1. Прилетіла возуленька, тай стала кувати,
 Ой щось я вам, добрі люде, маю повідати:
 Як вже гаї зеленіли, я до вас вертала,
 Сіла-м собі в темнім лісі, трохи-м спочивала;
 Аж ту разом щось здудніло, я ся споглянула —
 Як-ем диво побачила, аж-ем ся забула.
 А то паньщину свобода перед собов гнала,
 Загнала ю в ліси, дебри, щоби там пропала...
 А за нею женут пани, взяли ю просити:
 Вертай, вертай назад до нас, нема з відки жити.
 Паньщина їм відповіла: щож я тому винна?
 Самісте мя відправили, я вам була вірна.
 Не в той спосіб ми с тобою хтіли ся розстати,
 Ми судили, що тя колісь знов будем витати.
 Ми не вмієм молотити, наші жінки жати,
 Ми не знали, що так тяжко на хліб працювати;
 До кавирні нема з чим йти тай чортика грати —
 Бо в кешени всюди пусто, відки-ж чого взяти?
 З арендаря вже не можна більше витягати,
 Бо вже на борг хлоп не хоче горілочки брати.

2. Ой ти Зоре Галицкая, якаже-сь нам ясна:
 Так-сь красно засьвітила, аж паньщина згасла.
 Хоть так ясно засьвітилась, не всі видять люди,
 Ой суть такі межі нами, що мают полуди!
 Ой ти, Зоре Галицкая, не сьвіти нікому,
 Тільки нашій руской справі, як піде до трону.

И... зъ К...

Берѣтъ прикладъ, красніи дѣвицѣ! Читайте и пишѣтъ и вы по рускі; ваші думки и пѣсеньки обѣйме чутство пріязни и любви; але завше най будуть въ дуся рускомѣ“.

Що перша пісня лише перерібка, звісно, справлена проти панів, наведеної вище „Пісьні радости“, се, бачить ся, ясно з простого порівняня. Що-ж до другої, то се также перерібка, але вже народньої любовної пісьні:

Ой місяцю, місяченьку, не сьвіти нікому,
 Тільки мому миленькому, як іде до дому і т. д.

¹⁾ Ми подаємо всі дальші українські пісьні нашою теперішньою правописю. — *Ред.*

Тільки скинути оком на сю перерібку, на її партійні пересуди, висловлені в 3—4 віршах, що натякають на польсько-руське товариство „Руский Собор“, котре Поляки хотіли поставити проти чисто руської „Рускої Ради“, проводирі котрої видавали „Зорю Галицкую“, на її остатні вірші, що натякають на подане меморандума центральному правительству, і неможливий буде здогад про протонародність автора сеї перерібки. Певно сим автором не була й ніяка „невіста“, але хто небудь із близьких редакції „Зорі“ осіб.

Незабаром „зовуленьку“ знов пущено літати із за нової нагоди: з нагоди агітації в користь товариств тверезости. В тій же „Зорі Галицькій“ 1849 р., нр. 25 (16/28 марта) появили ся вірші „Горѣлочка“, в початку котрих стоїть:

Прилетіла зовуленька тай стала кувати,
 Ой час люде, горівчище пити перестати;
 Най ю вже пють біси в леклі, Турки та Татари (!),
 Най ю пірвут лихі вітри, пібють чорні хмари;
 Поки люде горівчище любили тай пили,
 Арендари повбірані, як нани ходили.
 Будут вони по улицах тепер дрантем трясти,
 Як не схотят молотити, а жінки їх прясти.

Далі йде опис огиди п'янства, а нарешті вже не зовуленька, але рибка викладає дівчатам принади тверезости:

Придивіт ся, дівчатоцька, як я красно скачу,
 Як весело си гуляю, хоть корчми не бачу!

А в тім, сї нові вірші не мають, окрім у початку, ближчих відносин до нашого предмету, то ми й не будемо далі коло них зупиняти ся. Для нас інтересний тепер лише початок остатніх віршів, котрий показує, як подобав ся галицько-руським патріотам 1848—49 рр. спосіб автора *Pisni radosty* — заставити птицю звіщати певні політичні заходи та ідеї галицьким селянам.

Ми навели пісоньку про зовуленьку, що звіщає волю, в тій формі, в якій її надрукували в австро-руських країнах духовні керманічі тамошньої людности. В статі „Русины въ 1848 г.“ („Основа“ 1862 р., ст. 6—7) подано галицький варіант сеї піснї, що різнить ся від надрукованого в „Зорі Галицькій“ лише кількома виразами, а в збірнику пісень д. Головацького (III, 211) надруковано варіант „із Угорської Руси“, що визначає

ся з-лехка диялектично, та пропуском у середині одного віршика, замість котрого додано в кінці іменем панів:

Ни съ чѣмъ, ни съ чѣмъ намъ вже жити,
Пришлось пронадати.

В згаданій статі „Основы“ пісенья про зозуленьку названа „стихотвореніємъ“, але трохи вище „другое стихотвореніє“ — обернене до „Зорі Галицької“ представлено яко привитане „народне“. Малокритичний характер збірника д. Головацького не дозволяє сказати на певно, чи варіант у сім збірнику, тай варіант „Русини въ 1848 г.“ записано „із народніх уст“, хоть яке би там було його первісне походжене, чи взято з якої рукописи, або друкованого популярного листочка. Те саме треба сказати і про третій варіант, надрукований те-ж у д. Головацького в тім же томі, на ст. 205 — 210 (нр. 75). Варіант сей, під котрим не зазначено місця, де його записано, зливає два „кавалки“: „невісти“ П—а зъ К. про панщину та про „Зорю Галицьку“, в одну „Пісню про панщину“, в середині межі ними, тай межі куплетами першого „кавалка“ дає нові куплети і, що найцікавіше, межі ними находимо куплет із *Pišni radosty* цілком, а инчі в явній антитезі словам сеї остатньої.

Так, безпосередно після слів панів до панщини про те, що вони надіяли ся (в сім варіанті: „ми казали“), „що ще будем с тобов ся витати“, стоить куплет із *Pišni radosty*:

А вже нема того пана,
Ані ватамана,
Жеби ходив, колядовав,
По-під вікна з рапа.

Ся згадка про репрезентанта старого ладу дає нагоду до дальших куплетів, у котрих рисеє ся і минуле і теперішнє становище панів. Ми наведемо сї куплети, що доповняють варіант „Зорі“, між инчим через те, що вони поясняють місця в варіантах, записаних у Росії, часто попсованих і не зовсім зрозумілих.

Окомонів, ватаманів,
Уже скасовали,
Що на панщину гонили,
Вікна вибивали.

Перше були штири пани,
 А два ватамани,
 Вісімнадцять польових,
 А єдин підданий!
 Вийшла стара пані
 На затильні двері:
 „Поверни ся, панцинонько,
 До нас до вечері!
 Ой верни ся, панцинонько,
 Верни ся, верни ся,
 Хоць на рочок, або на два,
 Та у нас найми ся!“
 Панщина їм відповіла:
 „Я за вас не дбаю,
 Тó-то-м ся в вас доробила,
 Шо нічо не маю“.
 Ой пішов пан молотити,
 Пані підмітати:
 „Десь нашої панциноньки
 Тепер не видати!“

Далі йдуть три куплети, знову схожі є першим „кавалком“ „Зорі Галицької“, а по тому появляють ся на сцену комісарі, лише зовсім не в тій формі, як у *Pisni radosty*:

Наїхали комісарі,
 Стали голосити:
 „О час би вам, бідні хлопц,
 Панщин не робити!“
 Від'їздили комісарі
 Тай наказували,
 Жеби хлопц пред панами
 Шапок не здіймали.
 Хлопц ідут, люльки курят,
 Пани сидят, тай ся журят:
 „Де-б нам гроші заробити,
 І тим хлопам заплатити;
 І табаки понюхати,
 Жеби пана послухати,
 І горівки оковити,
 Що-б на пана ще робити.“

Далі варіант вертає ся знов до „зозуленьки“, а по тому виводить на сцену й инчі птиці, mezi ними й ластівочку і голубів польського первовзірця:

Вилетіла зозуленька,
 Сіла з голубами:
 „Ой час би вам, пани,
 Приставати з нами!“
 Сіла собі над волюю
 Сива посьмітюха,
 Тай сьпівала панщиноньки,
 А той Ляшок слуха:
 „Ой жеби нам, пане брате,
 Посьмітюху вбити,
 Шоб не вчила та пташина
 З бідних Ляхів книти!“
 Ой летіла та сорока,
 Тай стала, скрегоче!
 „Чогось бо нам вже панщини
 Робитись не хоче!“
 Вилетіла ластівочка,
 Уже сьнігу мало:
 „В самі сьвята Великодні
 Панщини не стало“.

Після сего йдуть куплети другого „кавалка“ „Зорі Галицької“.

В зложеню сего варіянта очевидний безпосередній вплив *Piśni radosty*. Питане тільки: Чи подибано вже серед „народу“ сю „пісьню“ з її наслідуванем, випущеним із „Зорі Галицької“, чи сей зливok двох пісень зроблено по-просту за бюрком якого галицько-руського патріота? До решти рішити се питане могло би лише признане когось із людей, близьких до тодішніх галицьких літературних справ. Але ми би швидче голосували за другим, аніж за першим здогадом, уже через те, що остатній варіант за довгий і частини його зложені штучно.

Сяк чи так, а „кавалки“ „Зорі Галицької“ тай їх оброблене, надруковане в збірнику д. Головацького під іменем „Пісьні про панщину“, занесено межі нарід і вони стали там ширити ся через устну передачу, так що тепер уже можна найти майже всі їх складові частини в ріжних комбінациях і редакциях серед безперечно устної народньої словесности. Так безперечно устного характера варіант нр. 76 згаданого відділу в збірнику д. Головацького, зазначений: „Із Жовківського повіта“. Він майже в усім похожий на перший „кавалок“ „Зорі Галицької“, окрім декотрих диялектичних відмін: лише слово „пани“ замінено словом „Ляхи“, та відкинено чотири вірші в кінці. Такий і рукописний варіант, достатчений із „Угорської Руси“ д. Ся-

меоном Ревтисем, інтересний яко взорець засвоєня закарпатськими Русинами пісьні, що розширяла ся серед Галичан, котрі жили в обставинах, схожих в основі, та все-ж таких ріжних у подробицях. Аби не забирати місця, ми наведемо тут лише кінець його: закінчене ляментаций панів і обернене до „Зорі Галицької“.

Въ кафегауць не поїдеме,
 Ни до корчмы пити,
 Въ кешеняхъ всягды пусто,
 Вутки то-то взьити?“

Ой Зоре Галицкая,
 Завори намъ ясно,
 Чтобы долго можно жити
 Тихо, чесно, красно.

Остатній куплет показує, що за Карпати пісьня дійшла в редакції, звязаній с тою, що зільяла два „кавалки“ „Зорі Галицької“, лише що ся редакция не могла вдержати ся в Угорщині в тій ростягненій формі, в якій її піддержував серед людности безперестанний вплив на селянську масу їх письменних керманців.

Із Галичини ми маємо скілька невиданих варіантів, безперечно записаних „із народніх уст“ незвичайно докладними збірчачами. Перший варіант вийшов очевидячки зо звідної редакції, що у д. Головацького (нр. 75), хоть він знов дуже вкорочений:

Ой летіла зазуля по над наші села,
 Принесла нам новиноньку для нас всіх веселу:
 Приїхали комисарі, взьили голосити:
 „Не будете, добрі люде, панщини робити“.
 Ой летіла ластівонька, куда сьнігів мало,
 В сьвята великодні панщини не стало.
 Приїхали комисарі і наказували,
 Жеби хлопи пред панами шапок не здоймали.
 „Ти не вмєш косити, я не вмю прыести,
 Ой підемо, бідні люде, сьліпі діди водити“.
 А ввійшла стара пані на затыльні двері:
 „Ой верни сї, панщинонько, хоцинь до вечері“.
 „Не верну сї, не верну сї, я ти була вірна,
 Ой ти мене відправила, я тому не винна“.

В дальшій варіанті, записанім д. Бучинським у с. Гринівцях, на Підгірю, алеторична зозуленька вже майже зовсім за-

терла ся і присвячені їй куплети замінено образами скасованої неволі та виразами дяки й радості ізза волі:

Вілетіла возулечка з зеленого гаю
 Та втікала панщиночка із нашого краю.
 Єї пани атамани хотіли зловити:
 „Та верни ся, панщиночко, с чого будем жити?“
 Будут пани та косити, а пані вийзати,
 Будут знати вражі Ляхи людей шанувати,
 Від полудня до полудня людей збиткувати.
 Просіт Бога, молодиці, тай коло криниці,
 Що вам цісар подарував тяжкі роботниці.
 Просіт Бога, молодиці, та коло фігури ¹⁾,
 Що вам цісар подарував покладки тай кури.
 Як не видко умерлого, по світі не ходит,
 Так не видко панщиночки, ніхто ї не робит!
 Як не видко умерлого тай коло цвинтаря,
 Так не видко панщиночки в нашого цісаря.

Межи новими подробицями, що появляють ся в сїм варіанті, цікава молитва за „цісаря“ з її мотивами. Сю молитву ми подибуємо далі в російських варіантах, і через те тим більше мусимо зупинити ся коло її розвитку в варіантах галицьких, відки вона пішла в Росію. Молитва ся причепила ся в піснї про возуленьку та панщину з окремої піснї про угорське повстанє, що відбуло ся саме тоді як скасовано панщину. Вже сего остатнього було досить, аби в думках селян, що мало знали мотиви політичних подій, обі появи звязано з собою яко причину й наслідок. Угри — вороги цісаря, що скасував панщину, стали прихильниками панщини. Окрім того на боці Угрів були Поляки, для галицьких селян синонім „панів“. У думках галицьких селян Веніри, Ляхи й пани зільляли ся в одно, особливо тоді, коли при угорській армії засновано польський легіон і коли цісарське правительство взяло ся розвивати селянську сторожу, що вже й перше, від самого початку розрухів 1848 р., повстала майже самостійно. Тепер сїй сторожі поручено спеціально охорону проходів від польського легіона в Угорщині. Само собою розуміє ся,

¹⁾ „Фігурами“ називають у Галичині, як і в західних губерніях Росії, великі хрести з вирізаним роснятем і знаками до него. Такі „фігури“ ставили селяне в богатях місцях на памятку визволення, при чому алегорично ховали під ними панщину, на що натякають і піснї. Іноді хована панщина з'ображала ся пляшкою горівки, котру закопувано в землю на знак, що від тепер селяне вже не будуть обовязані брати певну скількість горівки з панського шинку.

що роялістична агітація, до котрої пристали принципіально священики, тодішні політичні проводирі галицьких Русинів, піддержувала оригінальні відносини галицьких селян до угорсько-польського руху, чим і поясняє ся особливо щирий цезаризм сих селян не лише проти Венгрів, але й против Італіянців, що тоді-ж повставали, як відомо, в Льомбардії та Венеції проти цїсаря. Такий настрій галицьких селян відбив ся і в народній словесности австрійських Українців досить великою кількістю пісень про тодішні военні події, котра відбиває ся від дуже байдужих відносин до воєнно-політичних подій XIX ст. української народньої словесности, так чуткої до них у XVII і навіть XVIII ст.

Уже в збірнику д. Головацького є скілька австро-українських пісень про угорський рух 1848—49 рр., і цікаво, пісень тих далеко більше галицьких, ніж властиво угорських, — чому? на се вказано вище. Ми зупинимо ся коло одної з сих пісень, що найближче йде до нашого предмету. Ось її початок:

А Господи милосерний,
 Як ми бідували,
 А поки ми та панщину
 Тяжко відбували!
 Слава Богу, же нам гаразд
 Тепер, сесі літа,
 А же би наш цїсар здоров
 Тай жив многі літа.
 Бога просім за Тїсаря
 Шо час, шо години,
 Нам панщину подарував,
 Абих не робили.
 Бога просім за Тїсаря,
 Сараки Руснаки,
 На Тїсаря нагнівав ся
 Венгер та Поляки і т. д. ¹⁾

(Нар. пісни Гал. и Угорск. Руси, т. II, ст. 460—461).

По деяким ознакам, особливо по кінцеві піснї, котрого нам осьде не потрібно наводити, можна думати, що й ся піснь в своїй первісній формі не устного, а письменного походження. Але піснь ся увійшла в нарід і там обтерла ся від надто книжних рисів і значно розпросторила ся. У нас є скілька ва-

¹⁾ Далі йде річ про розрухи серед Поляків до самої Варшави, про прихід у Австрію „Москаля вороними кінями“ та про втеки „Венгра“ (в яких варіянтах Кошута, по імені) під Турка.

риантів її, записаних безперечно з народніх уст. Один із них попросту починає ся молитвою за цїсаря :

Бога просїм за цїсаря у сьвятої Матки,
Що нам цїсар подарував панщину й податки ¹⁾.
Просїм Бога за цїсаря в сьвятої фігури,
Що нам цїсар подарував пряжу, яйця й кури і т. д.

(Запис. Константин Бородайкевич у Рижї, в коломийських горах 1872 р.).

В другім варіанті, частини котрого также зайшли в Росю, в початку знов появляє ся „зозулечка“, але зараз зовсім затирає ся реальними образами та надїями :

Вилетїла зозулечка з високої гори
Та занесла панщиночку за Дунай за море.
Та дай же ти, пане віте, та до людий знати,
Та най ідут на Середу панщину сховати.
Тай панщину поховали, хрест на ню поклали ;
Як учули варїати ²⁾, ревне заплакали.
Та не плачте, варїати, сами-сте хотїли :
Ми робили по штири дни, тай не мали віри.
Тепер бо пане, брате, лиш на сьвітї жити —
Цїсарське заплатити, тай собі робити.
Просїть Бога за цїсаря, що час, що години :
Подарував панщиночку, щоби-м не робили.
Подарував панщиночку, оплатну худобу ;
Оплати їрунт, халупу, сиди собі в дому.
Пали карти від цїсаря, щоби їх читати,
А в тих картах написано : села вартувати і т. д.

(Запис. Олександр Стефанович 1872 р. в Корневі, коломийського повіту).

Дальша частина піснї присьвячена угорській війнї, і через те ми її й не наводимо тут.

Ще більше перероблена в реальнім напрямку алегорична піснь про зозуленьку в інтереснім варіанті, надрукованім в „Основѣ“ 1862 р., нр. V, у статї „Объ отношенїяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“. Ми наведемо его тут цілком, бо майже всі его складовї частини пішли на зложене варіантів, що обертають ся тепер у Росїї.

¹⁾ Обовязкові приноси панам натурою, а не державні податки, як врозумїли сьпїваки в Росїї.

²⁾ Польськ. *waryat* — божевільний ; так пісньня честує Поляків.

Ой дай, Боже, здоровечко нашому цареві,
 Та що зробив полекшіня нашому краєві!
 Ой дай, Боже, здоровечко та нашій царівні,
 Ой що-ж тепер тай мужики із нанами рівні!
 Пише цїсарь тай патенти межі свої люде:
 „Ой молїт ся пану Богу — панщини не буде!“
 Ой летїла зозуленька з зеленого гаю,
 Утікала панщинонька із нашого краю;
 Ой як вона собі сїла тай трошки спїчнула:
 Дивила ся, як свобода панщину тиснула.
 Ой як вона утікала, пани ю ловили:
 „Ой верни ся, панщиночко, ми тебе любили!“
 „Не верну ся, дурню пане, нїч-єм вам не винна;
 Було-ж мене шанувати, — я вам була вірна;
 Булож мене шанувати, мир не збиткувати.
 Ви не знали як то гірко на хлїб бїдувати,
 Ви не вмїли ба й косити, ваші жінки жати:
 Будет ваша панщинонька в поли зимувати“.
 Минули ся тїї вроки, да тїї гайдуки,
 Що носили гаранники тай лїскові буки!
 Минуло ся, що тї пани, що тї окомани
 Заливали в печі огонь жінкам коновками.
 Йде чоловік на панщину з цїном молотити,
 Ой а вони забігають, хотя(ть) его бити.
 В понедїлок на панщину, в вівторок панщина, —
 Вже ся тепер, пане брате, панщина скінчила!

Наведений вище варіант інтересний між инчим тим, що тут устне народне твориво на решті дало собі раду досить добре з одним дуже важким для него місцем у розмові с панами, що пустила „Зоря Галицкая“. Остатня рахувала ся с претенсією панів на те, що буцїм-то вони самі, а не цїсарь, скасували панщину, і поставила ся до сеї претенсії з іронією, заставивши панщину казати їм, що ви самі, мовляв, мене відіравили, а я була вам вірна, на що пани відповідають (на більший сором собі): „ми не так бажали с тобою розстати ся, ми думали, що знов будемо витати тебе і т. п. (див. вище). Вся отся іронія була занадто скомбінована для устної народної словесности, і через те, як можна бачити з описаного вище, більша частина устних варіантів задержала вповні і навіть розробила з сеї розмови лише слова про те, що пани не вмїють робити, а слова про те, що пани-ж самі відіравили вірну їм панщину, покладено в сих варіантах не в іронічній, але в простім розуміню, звісно, проти намірів редакторів „Зорі Галицької“ й на некористь ясности основної думки піснї. Остатній варіант мотивує

відхід панщини дуже зручно: пани не берігли її тому, що занадто давили селян, і далі се рисує ся по матеріялу, що вже був готовий у піснях про панщину, однакових і в Галичині і на Україні, особливо на правім березі Дніпра ¹⁾.

Окрім сего кінця, в остатнім варіанті цікавий початок, де виражає ся дяка цареві і навіть царівні. Початок сей ми подибуємо яко кінець досить запутаної пісні (де также згадана зозуленька), надрукованої в „Галичанин“ (1862 р., кн. I, вип. II, ст. 19—20), про походжене котрої ми не зважуємо ся сказати докладно. Але яке би не було походжене сего кінця, ему судило ся розпросторити ся в народі і ввійти в склад инчих варіантів у Австрії ²⁾ та в Росії, а в остатній розвинути ся навіть у окрему пісню.

Майже всі основні мотиви, які ми бачили доси в розбираних вище варіантах, зільяли ся досить оригінальним способом ув одним, але так, що панує мотив іронії над панами, котрі не вмють робити. Варіант сей записаний у с. Воскресінцях під Коломиєю, і надрукований у львівській „Зорі“ 1886 р., ст. 213 — 215.

Ой летіла зозулечка тай стала кувати,
 Як зачыла від панів панщина впадати.
 Віїхав пан та на місто, посьиг у кишеню,
 Та виймає із кишені порожнюю жменю.
 Посьиг же він у другу, вітьгає дудку:
 „А за що ж сї тут налити, мій гіренький смутку!
 Бричку, ковї продавати, робити наймати,
 А за що-ж сї тут напшти тай в карти заграти?
 Ой пити би наміст кави борщик бураковий:
 Відна-ж моя головонько, живіт не здоровий!
 Ой корови попродані, дійницї вакує,
 То-ж то мені без сметанки кава не смакує!“
 Пішли пани й мандатори цїсаря просити:
 „Подаруй нам панщиночку, нема с чого жити!

¹⁾ В такім же дусі і буковинський варіант каже:

Було людей тай не бити, тай не катувати,
 Було людям тай по ланах снопів не рубати.

²⁾ Між инчим, окрім наведеного вище, — в буковинськїм варіанті в Зап. Юго-Зап. Отд. Р. Геогр. Общ., 560, де дякує ся не лише цареві, царівні, царевим дітям, але й „царевому роду, (бо) нема нам уже панщини, нема й на худобу“.

Не віємо молотити, наші жінки жьити,
 Не знаємо, цісарюку, як на хліб робити.
 Не можемо ми санати, наші жінки прыести,
 Хиба підем по під плоти коңцурьичком ¹⁾ трыести“.
 Ввійшов дідич до стодоли, зачъив молотити,
 Та надавив мозольита тай став голосити.
 Ой пішов він до покою та взяв собі лою
 Та намастив мозольита... Оттак, дурний гою !
 Не боїт сї голій дощу, ані тої бурі,
 Засунув сї в чужі грьидки та миче цибулі.
 Та як війшов газда с хати та вдарив колом :
 „На що, пане, того мичеш, колись не полов!“
 „Дайте менї фустиночки, голов завйизати, —
 Поки буду, вже не буду в грьидки зазирати“.
 Помолїт сї, люде добрі, до сьвйнтої Дїви :
 Що ходив пан на обнасах, тепер на хольві.
 Помолїт сї, люде добрі, до тої фігури :
 Вже вам цісарь подарував мотки, йийці, кури.
 Помолїт сї, люде добрі до тої капциї :
 Утратили пани ласку ой через Кошиці ²⁾.

Ми вичерпали увесь, друкований і рукописний матеріал, що малисьмо в наших руках, і з него можна бачити, як давало собі раду устне твориво австрійських Українців із внесеною в его країну досить штучною, хоть і с претенсією на народність пісьнею про таку важну для народа появу, як увільнене від панщини. Ми бачили, як се устне твориво сидувало ся прикрити книжні алегорії реальними образами теперішнього й недавно минулого, та дякою представителеви власти, від котрого, як запевнили нарід найближчі его порадики, війшов почин до сего добродійства для народу. Полишаючи тепер австрійських Українців, аби перейти до російських, ми попросимо у редакції ще трошечки місця, аби подати ще одну невидану галицьку пісьню все про той самий сюжет, бо ся пісьня має багато спільного з декотрими варіантами пісьні, розібраної вище, хоть не має нічого спільного з її первісною алегоричною основою й розвила ся зовсім самостійно від неї й зовсім устним способом. Ми робимо се тим більше, що пісьня ся не лише дає нам примір зовсім народнього творива австрійських Українців про важну подію

¹⁾ Кбңцурі — дранте; трыести коңцурем по під плоти — просити милостивї.

²⁾ Кошиці (нім. Kaschau) — місто в північній Угорщині, де стояв польський легіон.

в їх історії, а має собі паралелі і в піснях Українців у Росії.

Ой же хлопці не снідали, голосу не мали,
Болячки їх підперали, що не додихали.
Болячки їх підперали, що не додихали,
Через тиждень на панщині гаразд не знали;
Через тиждень на панщині, ще тото не решта:
Ой в неділю до полудня беруг до арешту.

Ой в неділю дуже рано до церкви дзвоня,
Атамани с польовими до рахунку гоня,
Прийшов же я тай до двора, взяв сі рахувати,
А він ¹⁾ мені на один день по три дні складати.
Я із низька уклонив ся, тай взяв го просити,
А він мене ймив за чупер, як мя зайде бити!

Прийшов я до дому, та ще не ветиг сісти,
А польовий їде, кричит: „давай конім їсти!“
Прийшов я до лому, жінка сі питає:
„Чи богато, чоловіче, тай панщини маєм?“
Ввійшов я до хати, взяв жінці казати,
А ватаман їде, кричит: коня запрягати!
Я закликав го до хати, тай узяв просити:
Най попоім трохи джуру ²⁾, не можу ходити.

Прийхав я тай до двора, тай став перед браму.
А оконом їде, кричит, кляне мою маму.
Я і шапку єму скинув, здалека вклонив ся,
Він нагайку із-під плаща, тай мене набив ся!

Минули ся тоті часи, тай тоті гайдуки,
Що носили тай за людьми ліскові буки.
Минули ся тоті часи й тоті атамани,
Тай що вони молодичням огонь заливали.
Тепер пани головаті, нема що робити,
Пшут они до цїсаря: „нема відки жити.
Вже сі люде збунтували, не хотя робити.
Ми не вмїєм тай косити, намі жінки жати,
Ми не знали, що так тяжко на хлїб працювати“

Сидит цїсар тай у Віні, нічого не знає,
А гвардия із Поляків бити ся гадає.
Пшут они до цїсаря а всілякі листи:
„Зроби право, наш монархо, бо будем ся бити“.
Сидит цїсар коло стола, тай права читає,
А гвардия із Поляків нещїсте кохає.
Пше цїсар до Москаля: „Що мені робити,
Що гвардия із Поляків тай хоче сі бити?“

¹⁾ Пан або управитель.

²⁾ Сербанка з вівсяної муки.

Єму цісар відписує: „Та як-же єї маєш,
 Чи велику на сердечку, ой ти журу маєш?“
 „Ой не того, каже, маю, що нема що їсти!
 Але того журу маю, що нема де сісти“.
 Є що їсти, є що пити, не приймає трунок,
 Піше цісар до Москаля, просит на ратунок.
 Єму Москаль відписує: „та я піти — піду,
 Нема мені Польщу ¹⁾ бити, лише до обіду!“

(Запис. Ал. Стефанович, у Корневі, коломийського пов., 1872 р.).

Не знаємо, як читачеві, а нам отея пісенья здає ся вищою від „зозуленьки“, не лише своїм реалізмом, але й своєю штучною будовою та навіть, не вважаючи на деякі наївності в кінці, своїм політичним розумінєм. А про те „зозуленька“ встигла розширити ся далеко більше, ніж подібні чисто народні піснї. Чому се? Ми думаємо, тому, що народні піснї складають ся в часї не лише загального зворушення певним чувством, але й при повній ясности для народу певного факту або становища справи. Подїї 1848 р. захопили галицьких селян не приготовленими, і вони не відразу встигли здати собі справу зі свого становища, і через те й не могли відразу зложити про него піснї. За селян подбала письменна інтелїгенція тай зложила для них „зозуленьку“ і заразом підклала під чувство вдоволення селянства скасованєм панщини, роялістичні ідеї. Пісенья про „зозуленьку“ розширила ся, особливо через завзату пропаґанду духовенства, але простий нарід почав переробляти її по своєму і, як ми думаємо, зовсім не на гірше в усему. Заразом, коли коло 1849 р. загальне становище справ вияснило ся більше і перед селянами, то вони почали складати й зовсім самостійні піснї, як тільки що наведена нами. Звісно, зразу єї піснї складано є тими політичними ідеями, які підповідала селянам наївна емпірична обсервація біжучих подїй і які пропаґувала серед народа тодішня інтелїгенція, духовенство. Мало-по-малу дальший хід галицької й загалом австрійської історії зробив перемену і в політичних ідеях галицького простого народу. В однім новім варіанті піснї про угорсько-польське повстанє, після згадки про давніщу біду від панщини і після дяки „цісареві“ за „подарунок“ панщини, йдуть наріканя і на теперішнє: на недостачу землі, на те, що, де перше лише вовки вили (в горах), там тепер треба бідувати людським дітям, — і виривають ся слова:

¹⁾ В инчих варіантах „Венґра“.

А, Господи милосерний, як будемо жити,
Щоби коника й коровку при собі держити!

(Запис. Нат. Окупевська в Яворові, косівського пов. 1883 р.).

Замість оптимізму пісень 1848—1849 р. що до цісарських податків, після скасування податків панам і панщини, в нових піснях появляють ся наріканя на тяжкі податки, і заравом появляють ся, а в рекрутських піснях і ростуть ворожі, коли не глумливі відносини до самого верха правительства, і межі любими в Галичині „коломийками“ є напр. такі:

Ой на тобі, цісаріку,
Та шапочка срібна!
Ти не знаєш, цісаріку,
Яка то Русь бідна!
Бідна-ж вона, бідна,
Бо Ляхи (або Шваби-Німці) зідрали,
А що було по корові,
Тай Жиди забрали.
Жиди берут по корові,
Цісар бере діти:
Ой нема нам, пане брате,
Чо' в Русі сидіти.

(Два варіанти, запис. М. Бучинський у Королівці та В. Волошнюк у Гринівцях, на Підгір'ю, 1872 і 1869 р.),

Або:

Ой цісару, цісаріку яке-ж ти —:
Береш людей, береш гроші, тай не знати за що.

(Зап. Ів. Франко в с. Купнівчач, рудецьк. пов. 1883 р.).

Та ми вже забігли в перед разом зо справами Галичини. Вернім ся назад, хоть не в Галичину, а в Росію, становище котрої в 1861 — 1864 р. дуже нагадує становище Австрії в 1848 — 1849 р., бо в Росії тоді зійшли ся такі дві повлі: як увільнене селян і польський революційний рух.

II.

Як було вже сказано, доси не звісно ні одної народньої пісьні про визволене селян ані великоруської ані білоруської. Те саме треба сказати і про Україну лівого берега Дніпра і про

Новоросію. Доси народні пісньї про „волю“ завважано лише на Україні правого берега Дніпра. При сїм характерно те, що й на правобічній Україні пісньї про „волю“ появили ся не в 1861 р., не в безпосередній звязи з актом 19 лютого того року, а пізніше, в звязи с польським повстанєм і особливо в звязи з викликаними тим повстанєм аграрними заходами 1863—1864 р.

Хоть як чудними можуть видати ся комусь, хто знає історію визволення селян лише з офіцьяльних актїв, усї ті обставини, але, коли ближче вглянути в справу, то вони зовсїм натуральні. Маса селян у цілій Росії не була приготовлена до заяви положенія 19 лютого не лише докладною пропагандою, але навіть найповерховнішою явністю, і через те пануючим чувством у сїй масі в хвилю еманципації було нерозумїне, коли навіть не недовірство та розчарованє. На Україні ж лївобічній селяне так дуже ждали і після 19 лютого 1861 р. „настоящої волї“ та „слухного часу“, що сам цар мусїв особисто заявити представителям селян у Кременчузі 1872 р., що „никакої другої волї не будеть“. Розуміє ся, при такім настрою нард не зложив пісень про акт 1861 р., анї зараз, анї навіть опісля. На правім березі Дніпра обставини склали ся трохи инакше. По-перше, тут селяне були трохи більше приготовлені до заяви волї ще инвентарними правилами 1847—1848 р. По друге, і се головно, тут аграрні заходи 1863—1864 р., — скасованє відразу обовязкової праці і повірка уставних грамот, зробили відразу справжній переворот у становищу селян і при тому на очевидну їх користь, моральну й економічну. По третє, тут антагонїзм межи селянами і панамі комплікував ся національними і релігійними ріжницями, і через се й самосвїдомість селян показувала ся сильніше. Нарештї, спеціяльно на появу тут пісень про біжучі політичні події, в тім числї й про еманципацію, мала вплив присутність тут елемента, досить близького до селян і рівночасно подекуди літературного. Елемент сей складає ся з осіб духовного стану, що на правім боці Дніпра, з ріжних причин, ближчий до селянства, ніж на лївім боці, зо шляхтичів, писарів, однодворців і т. и. В усїх сих полупанків на правім боці Дніпра ще не завмерли перекази стародавнього українського віршарства, що їх піддержували навіть серед більше або менше ополячених верстов уніятські спомини та приміри польсько українських поетів, як Падура, пісньї котрого досить популярні серед дрібно-шляхетських і полупанських елементів

правобічної людности без ріжницї віри. Окрім того на появу на правім боці Дніпра пісень про еманципацію селян мусїв вплисти примір сусідньої Галичини, відки, як побачимо, перейшли цілком варіанти галицьких пісень.

На підставі матеріяла, який є у нас, ми можемо вказати лише на один зовсім ясний слід істнованя в правобічній Україні пісень про еманципацію селян перед 1863 р. Се вірша, що передано нам яко пісню, записану в 1869 р. д. Ал. Руданським у м. Міньківцях, ушицького повіту, Подільської губернії.

Ми наводимо її тут цілком через те, що вона доси не завважана російською пресою та що може хто небудь після нас наткне ся на інші її варіанти :

Велику радість, важну новину
 Із Петербурга шлють на Україну; (2)
 Вона нам принесла і розказала,
 Що польська пиха та вже пропала; (2)
 Що мужик — слуга панський віковий,
 Царським указом скинув окуви
 З рук, з шиї й з ніжок мордуваних,
 Від болі, праці кривю зальляних;
 Що наш поміщик страшно багатий,
 З Іваном, Карпом за панібрата;
 Що Іван і Карпо в шапках стояли
 І з економом в них розмовляли.
 „Ой ти Іване, Іване милий,
 Пробою-ж я тебе та на хрестини;
 А ти, Василю, громадська думо,
 В мене самого будь, серце, кумом.
 Напрошу людей я на хрестини
 І для приязні вдягну свитину,
 Руську ¹⁾ сорочку, пояс червоний,
 Штани в халави заткну юхтові“.
 На панську ласку Василь ся вклонив
 І до громади отак промовив:
 „Ой подружились пани з хлопами,
 Слава цареві рідному, слава!
 Александр Вторин в нас в серцях буде,
 Діл його святих Бог не забуде.
 Александр Вторин в нас в серцях буде,
 Для його з любовю кров наша й груди!“

¹⁾ Українську, вишиту.

Обставинами ся вірша підходить до 1862 р., коли саме перед повстанем багато польських шляхтичів стали наближати ся до селян, особливо впливових, і коли описувані сцени братаня станів були відносно не рідкі на правобічній Україні. Своєю формою вірша ся дуже подобає на стародавні українські вірші та уніятські канти і кантички, шкандибаючи, як і сї остатні, на польський лад у наголосах і віршоскладі. Але цікаво, що не вважаючи на сї ознаки польського впливу, не вважаючи навіть на польський, скажемо, почин до самого сюжету вірші, вона вийшла зовсім противною тодішнім політичним змаганням Поляків, хоть і дуже добродушною та довірливою до панського стану, в котрім, як видавало ся складачеві вірші, — очевидно, маючому селянинови, байдужому до аграрного боку еманципації, — „польська ніха“ вже пропала під впливом царського закону. Вже через се ми сумніваємо ся, аби наведена вище вірша була широко розпросторена. В усякім же разі, поки буде звінений лиш один її варіант, годі вважати її справдішньою народньою піснею.

Може коло сего-ж часу склала ся й вірша, надрукована в „Кіевскої Старинї“ 1886 р., липень, ст. 571—572. Д. М. В., що подав її в „пісенного матеріяла, що є в него“, називає її „волинською піснею“, але, на жаль, не називає навіть місця, де вона записана, тим часом як у подібнім разі (зовсім нової пісні, варіант котрої появляє ся в друку перший раз) навіть більше, ніж у инчих, конче треба зазначити не тільки се, але й те, хто співав піснею, якого віку й стану людина, чи письменна вона, тай те, де навчила ся вона пісні, щб про неї думає сама й т. п. Пісьня ся:

Нещасні часи зійшли,
Як з неволі хлопцї вийшли і т. д.

більше згадує про давнішу неволю (особливо докладно про деморалізацію женщин у панськїм дворі), ніж про надану волю, про котру каже лише в кінці:

Тепер, слава Богу, всюди тихо,
Мишло ся й не вернеть ся те лихо.

Пісьня каже про неволю у „пана-Ляха“ та ні словом не згадує про польське повстанє 1863 р. Ось чому можна догадувати ся, що вона зложена ще перед тим, хоть здогад сей ще годі вва-

жати вповні достовірним: трохи об'єктивний, скажемо протоколярний характер її може промовляє й на користь того, що вона склала ся навіть значно пізніше ніж 1863 р., коли вже можна було з деякою самоошукою згадувати про важке минуле. В усякім разі цікаво, що властиво про волю та про те, як вона прийшла, пісня ся зовсім не каже.

Більша частина записаних доси на правім березі Дніпра пісень про еманципацию селян по-просту звязує сю подію з польським повстанем 1863 р. Скільки з них було надруковано: у „Днѣ“ 1864 р. нр. 9 (у статі д. Кокоскіна „Три мѣсяца на Волини“), в „Кієвлянинѣ“ 1869 р. нри 64 і 65 та в „Кієвскої Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 572—573. Ми відсилаємо до вказаних видань тих читачів, що хотіли би взяти повні тексти сих пісень, а тут скажемо лише по скільки слів про загальний їх характер.

Окрім одної, котра рисує страшенну розправу селян із Поляками-повстанцями коло с. Соловіївки, радомишльського повіту, Київської губернії, й котра наводить лише коротко мотив: „нам з Ляхами не жити“, три инчі оповідають більше або менше докладно про панщину, яко про мотив ненависти до панів-Поляків і недовіретва до них навіть тоді, коли вони пропонують „золоті грамоти“. Дві є тих пісень, надруковані у „Днѣ“, виражають горячу даку цареві, що „вольность черні дарував, вражих Ляшків ізуняв“. Одна пісня кличе:

Тепер, черне моя,
Вам воленька од царя,
Вам воленька од царя,
Панам бити вас нельзя.

Друга, початок котрої зливає початок звісної української пісні про облогу Почаєва Турками є початком великоруської вояцької пісні про шведську війну 1741—1743 рр., що від тоді перероблює ся на кожду нову війну, дуже наближує ся до галицьких пісень в ось яких словах:

Подякуймо царю, царю Александру;
Він нам вольность дав,
Що він Поляченьков, превражих синочков,
На ланцуг побрав.
Щоб наша цариця і царській діти
До ста літ жили;
Вони Поляченьками по всіх городочках

Тюрми сповнили.

Не журить ся-ж, добрі люде,

Ще щось має Бог вам дати:

Перед Поляками, чернь моя кохана,

Шапки не ламать ¹⁾.

Пісня, надрукована в „Кіевской Старинѣ“, досить довго оповідає, як у „Цвітосці (заславськ. пов., Волинськ. губ.) „між дісами зібрались мосці-пани воювати з Москалями“, описує участь у повстаню кєбондза в інфулі і по тому круто звертає на те, як „царь наш руський змилував ся, за те дуже добре взяв ся, щоб мужикам волю дати, із рук лядських одібрати“, і кінчить:

Александр тепер царь,
Він те діло розібрав,
Що Іван та Степан
З теї-ж шапи, що і пан.
Він те діло розібрав,
Та і волю людям дав!
Нехай тепер кожний знає,
Нехай кожний споминає,
Чи то в хаті, чи на полі,
Чи то в праці, чи у волі,
Що він батька-царя має.

Пісню сю чути семінарсько-дяківською книжністю й її певно зложив грамотій клерикального вихованя, але вона, очевиднож, була трохи розпросторена. Не знаємо ще, на скільки вона розпросторена серед селянства, але ми чули, що семінаристи й бурсаки в Подільській та Волинській губернії сьпівають отсей варіант остатніх її слів, яко осібну пісню:

¹⁾ Нагадаємо, що і в добродушній вірші 1862 р. зазначає ся, яко найрадіснїшу появу, що „Іван і Карпо перед економом в шапках стояли“, що в галицьких піснях „незниманє шапок“ перед панами грає важну ролю. Ще в старих піснях XVII — XVIII ст. питає про шапку грало важну ролю в стичках Українців і „Ляхів“:

Ой ходить Лях по риночку,
Шабельку стискає,
За ним іде козаченько,
Шапки не знімає.
Ой кинув ся Лях до шаблі,
А козак до друка:
„Ой тут тобі, вражий Ляше,
З душею розлука!“

Схаменітесь ви, пани,
 Поскидайте жупани,
 Надівайте сіраки,
 Бо не ваші мужики.
 Александер царь настав,
 Він те діло розібрав,
 Що Іван і Степан,
 С теї-ж глини, що і пан ¹⁾.

У нас є ще одна піснька, записана д. Ал. Руданським у м. Колюсику, ушицького повіту, Подільської губ., і вона оповідає про кріпостне право та еманципацію в зв'язи з польським повстанням і очевидно складала ся безпосередно після того повстання ще в 1863 р. Піснька ся не була ще надрукована, і через те ми виписуємо її тут усю:

Нема сьвіта, ні неїлі, а голосить в церкві дзвін,
 Мило гуде о-півночі, всіх зиває в Божий дім.

Кажуть, єсть щось від царя,
 Чи не крикнем йому: ура!

Дзвін гуде про нашу милу долю, всіх кличе під сьвятий хрест,
 Бо про нашу милу волю прийшов царський маніфест.

Моліте ся за царя
 І всі крикнем йому: ура! ¹⁾

В шістьдесятих перших року, а в началі сьентября
 Ввійшли царські оброки, ввійшов викуп від царя.
 Нагай панський на вік згнув, і грішнее тіло
 Тепер трохи відпочило, бо вже дуже нас боліло.
 Наших хлопців, ні дівок не буде вже пан вінчати,
 А як злучить Господь Бог, не посьміє розлучати.
 Стала панщина не тая: против нашої доброї волі
 Нас неділенька сьвятая не застане вже на полі.
 Тепер наша душа власна, вже пан її не продасть
 І вражий Лях безнапрасна за собаку не відасть.
 Пани цього не злюбили, та взяли ся за палаші,
 А ми піки поробили, та сказали: ми не ваші!
 Всі помрем за Русь сьвятую, вона наша рідна мати,
 І за волю золотую, що хотять Ляхи відібрати.

Молімо ся за царя
 І всі крикнем йому: ура!

По всему видно, що ся нескладна піснька не усного походження. Се те-ж семінарщина, але нижчої проби; на склад її мали бачить ся, вплив вірші Падури „Ruchawka. Piśń kozacza“, на-

¹⁾ Повторяє ся після кожних двох віршів.

²⁾ Цікаво, що й тут на перший плян висунена ідея рівності.

писані в 1825 р.; їх співано серед польських повстанців у 1831 р. і від тоді не забуто серед дрібної шляхти та офіціантів на правім боці Дніпра.

Hej! kozacze, w dobryj czas!
 Wże hołosyt' w cerkwi dzwin;
 Komu wilnist' myła z was,
 Za worohom na zdohin!
 Hej! kozacze, na wraha,
 Hurraha! hurraha!

Що до змісту пісні, то в ній особливо цікаві оті два вірші:

В шістьдесятім першім року, а в началі сентября
 Вийшли царські оброки, вийшов викуп од царя.

Ця фра „61-й рік“, очевидно, стоїть тут невірно замість 63-ого. Чи се поправка записувача, чи співача, що чув про закон 1861 р., досить того, що в обох разях вона суперечить дальшим важним словам. Маніфест 19 лютого 1861 р. дійшов до Подільщини і був оповіщений у початку марта, а не вересня, в вересні оповіщувано, та не в 1861, а в 1863 р. розпорядок про скасоване обов'язкових відносин селян до панів та про обов'язковий викуп опущених оброків — те, що другий з виписаних віршів і називає „царськими оброками та викупом од царя“.

Коли ми додамо до зазначених іще одну пісню, надруковану в „Кієвлянинѣ“ (1869 р., нр. 95), котра починає ся гіркою згадкою про те, що „ми зазнали од тих панів-Ляшків“ і кінчить ся вказівкою на перемену в поведінці панів, пісню, очевидно, зложену вже після оповістки аграрних полеш у 1863 р., то ми скінчимо огляд усіх пісень про еманципацію селян у правобічній Україні, з котрих ми знаємо лише по одному варіанту. Повторяємо, що вже через се остатнє важко вивісти ся рішучо про ступень народности сих пісень.

Поки що справді народною, популярною піснею про великий переворот у життю селянства в Росії треба признати лише пісню про „зозуленьку“ з її комплікаціями, перенесену з Австрії. Ми знаємо вже шість її варіантів, записаних у різних місцях правобічної України: три друковані (в „Кієвлянинѣ“ 1869 р. нр. 95, в „Запискахъ Юго-Зап. Отд. Р. Геогр. Общ.,

т. I, додаток 54—59, і в статі Костомарова „Історія козацтва“ і т. д. „Русск. Мысль, 1880 р., липень, ст. 64—65) та три невидані.

З отсих варіантів надрукований у д. Костомарова, очевидно, той самий, що ми маємо в рукописи в збірнику д. Сеніцького в Гайсині, Подільськ. губ., найкоротчий і схожий зовсім на жовківський варіант д. Головацького, що своєю дорогою представляє найбільше немудре засвоєне першого „кавалка“ „Зорі Галицької“. Варіант „Кієвлянина“ схожий на середину оброблення першого взірця, надрукованого у д. Головацького під нром 75, лише єго складові частини зложені по своєму та окрім того в кінці покладено дяку „Богу да своєму цареві“ в роді тих, які ми бачили в инчих галицьких варіантах, лише с тою різницею, що тут замість слова с панами (на рівні) сказано: з Ляхами. Варіант сей силує ся обставити тему російськими подробицями. Так він починає словами:

Наїхали становії, стали говорити:
 „Не будете, люде добрі, панщини робити!“
 Наїхали мировії, тай стали казати:
 „Не будете перед панами шапок издїяти“.

і навіть каже, що панщина пропала в місяці фебраві, а про те російський варіант не міг стравити австрійських подробиць. У середині в нім є й комісарі, але зовсім у чудній формі: вони „збирають ся на тихеє озерце!“ радити ся, „чим би мужика пінати, шоб виняти серце!“ і нарешті розмовляють, як пани австрійських варіантів, про своє становище при тому, що вони не вміють працювати, тай рішають: „хиба підемо на шляхи учити ся красти“. Уже с сего видно, що російський варіант хоть і менче зручно зшитий, ніж австрійські, але ще лютіший на панів. Так само люто згадує він і про економів, кажучи:

А в нашого оконома нагай за плечима,
 За ковніром куша вошей с чорними очима.

Варіант кїївського відділу Геогр. товариства, записаний д. Н. Белінським у м. Браїлові, винницького повіту, Подільської губ. від лірника, що жив у с. Овсяниках, лїтинськ. пов., Под. губ., підозріває д. Костомаров, що каже про него так: „Пїсня эта, хотя и выдаваемая за чисто народную, при ближайшемъ разсмотрѣніи употребленныхъ въ ней прїемовъ оказывается амп-

дифікацією мотивовъ, виражаемыхъ въ приведенныхъ нами здѣсь пісняхъ (вар. д. Сєніцького та „Кієвлянина“), ампліфикацією, составленною какимъ-то досужимъ любителемъ и знатокомъ мало-русской народної поезіи“. (Р. М. 1880, липень 66). Шановний історик сям разом не має рації. Не кажучи вже про те, що „досужіє любители“, котрі видають свої складаня за чисто народні піснї (як се було з декотрими навіть звісними писателями у 30 - 40-і роки, в родї Срезневського, Максимовича й и.), не роблять так як д. Белїнський, що дав повний адрес свого лірника, — д. Костомаров не сказав би такого, як би не спустив з очей навіть надрукованих галицьких варіантів, котрих зрештою, на лихо своїй примітці до піснї, не знав і д. Белїнський. Варіант остатнього має в собі купу елементів галицьких варіантів. Про се можна переконати ся особливо, коли додати до друкованих галицьких варіантів ті рукописні, с котрими ми познайомили читача вище. Допустити-ж, що сам д. Белїнський звів до купи галицькі варіанти, неможливо, бо се значило би допустити, що він мав у руках ті варіанти, котрі ми аж тепер опубліковуємо. Нарешті оригінальність варіанта д. Белїнського потверджують іще два варіанти, істнованє котрих не могло бути звісне ані д. Белїнському, ані єго шановному завинителю, бо вони находять ся у нас у рукописах. Се два варіанти, записані недалеко галицької границі — щось середнє межи виложеними вище галицькими варіантами і варіантом д. Белїнського. Перший з них записаний у м. Сатанові на самій границі з Австрією, та, на жаль, він дійшов до нас у дуже невиразній рукописи. Се дуже незручне засвоєнє галицького варіанта, близького до нру 75 д. Головацького. Птиць у нїм те-ж багато: зозуленька, посьмітуха і дика качка, котрої нема в галицькїм варіанті, але котра вкуні з павою появляє ся і в „Кієвлянинѣ“, що представляє ся тут те-ж „ампліфикацію“. З незрозумілими для наших селян комісарями тут вийшла ще більша путанина, ніж у варіанті „Кієвлянина“:

А що були пани графи, тепер комісари,

А що були комісари, тепер єкомани.

Та за те з оберненєм до місяця справив ся сатанівський варіант навіть краще ніж деякі єго галицькі собрати:

Ти, місяцю ясний, не сьвіти нікому,

Сьвіти царю Александру, як іде до трону ¹⁾.

¹⁾ Подібно перероблено зовсїм уже шгучний кєнець наведеного вище 2-го „кавалка“ „Зорі Галицької“ в декотрих галицьких піснях.

Другий варіант записаний д. Ал. Руданським у с. Колюсик, ушицького повіту, Подільської губ., в 1870 р. „на ярмаркѣ на св. Николая отъ лірника, который очень гордился своимъ знаніємъ и котораго толпа слухала съ невыразимымъ удовольствіємъ“. Се далеко вміліще засвоєнє — звід галицьких варіантів з місцевими додатками, те-ж доволі вміло вставленими. А в тім і тут не обійшло ся без путанини в тих разях, коли мужикови-лірникови треба було давати собі раду з книжкарством, як „полуда“ на очах Русинів, що не досить пробудили ся, та з австрійськими комісарями. Задля більшої певности наших наконечних виводів, тай задля повної реабілітації варіанта д. Белїнського, цікавого в багато дечому, політично і літературно, ми випишемо тут варіант д. Руданського цілком:

Ой летіла зозуленька через наші села,
 Чогось наша громадонька смутна, не весела ¹⁾.
 Ой летіла зозуленька, зачала кувати:
 „Схожайте ся, люде добрі, щось маю казати.
 Ой маю я щось казати, маю говорити:
 Не будете, люде добрі, панщини робити.
 Як настануть мировії, ще й до того волостнії,
 Ой стануть повідати, щоб тепер перед панами шапок не знімати!“
 Ой поїхав пан у село на панщину гнати:
 „Вийди, вийди, вражий сину, маеш кару взяти“.
 Аж ніхто свого пана слухати не хоче
 І на його грізні річі сьміливо ся регоче.
 Бо в нашого окомана нагай за плечиза,

Там сьпіває ся: „Тільки сьвіти цісарьку, як іде до трону“, але вводи замість остатніх слів стоїть: „як іде з кордону!“

¹⁾ Сей початок, що є й у сатапівським варіанті, не зовсім до речі в пісню про радісну подію, та дуже цікавий літературно, яко свого роду атавізм. Отак починає ся багато народніх пісень, напр.: „Кувала зозулечка від села до села, щось наша файна любка сумна, не весела“ (зап. Ал. Стефанович у с. Вільхвіці, колом. пов.); або пісенья про те, як жінка вбила чоловіка: „Ой летіла зозуленька із гаю до села, чому-ж наша шинка-карочка смутна, не весела“ (у Головацького, т. III, ст. 19 і 20; пор. т. I, ст. 59 „Два голуби“ та т. II, ст. 602 „свіві пташки“). На взорєнь остатньої піснї, очевидячки, й зложено нашу пісню, чим може поясняє ся й те, що мотив її, як дає знати д-ка К. з Новгород-Волинська, сумний. Звісно, галицькі складачі сеї піснї переробили народній початок відповідно до свого сюжета; але в Росії, поза книжним впливом, старий початок і вплив на верх. А в тім, д-ка К. в новгород-волинським повіті чула початок ось як: „Ой летіла зозуленька через наші села, та принесла новиночку для всіх нас веселу“, — се-б то близько до початку „Písní radosty“.

В него воші по за комір з чорними очима.
Наші пани вже не багаті, бо мають полуди,
Відібрали панщиноньку, не слухають люде.

Ой летіла через село сива посьмітюха
Та співала панщиноньки, а Ляшуга слуха:
„Ходімо, пане брате, тию птицю вбити,
Най ся вона перестане з бідних Ляшків кпнати“.
„Ой кпила ся, кпила ся тай кпнати ся буду,
Бо єсть такі миже вами, що роблять облуду“.

Ой летіла дика качка, впала в очерети,
Ой тікала панщинонька від панів в вереті.
Не сама вона тікала, її громада гнала,
Загнала її в пуці, в нетрі, щоб там пропадала.

Ой як виїшла стара пані на затильні двері ¹⁾:
„Ой верни ся, панщинонько, хоч нам до вечері!“
„Не верну ся, не верну ся, бо я вам була вірна,
Самі-ж то ви відіравили, я тому не винна“.
„Ой верни ся, панщинонько, верни ся, верни ся,
Ой хоч на рік, хоч на два в панів найми ся“.

Ой ти зоре, вечерня ²⁾, ой ти зоро ясна,
Ото-ж ти нам засьвітила, аж панщина згасла.

В наших селі штири пани, а два окомани,
Вісімнадцять польових, а єден підданий.

Ой з'їхались комісари кармалюка ³⁾ грати;
Сюда-туда по кешенях, нігде чого взяти ⁴⁾.

„Шо ми будем, пане брате, шо будем робити,
Шо не вмієм, пане брате, ціном молотити?
Шо не вмієм молотити, наші жінки прясти,
Ой ходімо до Шкалата ⁵⁾, навчимо ся красти.
Шо не вміємо косити, наші жінки жати,
Ой ходімо на гору в тополях лежати“...

Ой летіла посьмітюха, серед села впала:
А місяця сентября панщина пропала.
Вилетіла ластівонька, мало сьнігу, впала,

¹⁾ На ті двері виходить мати чоловіківбійниці шинкарки в піснї, вказанїй вище.

²⁾ Знову наворот до взірця народньої поезії від галицького книжарства.

³⁾ Білярд, може яко пародія на погоню урядників за зв'їсним розбійником 30-х років Кармелюком.

⁴⁾ Пор. вище в закарпатськїм варіанті, тай кінець іще одного галицького варіанта (запис. Ал. Стефановичем у Шешорах, косівського повіту) з коротких, про котрий ми не згадали вище через єго мало-значність.

⁵⁾ Скалат — місто в Галичині.

В самі свята великодні панщина пропала ¹⁾.

Летіла зозуленька, сіла не гільляці,
Вибачайте, люде добрі, вже панщина в с—ці.

Ой в нашого пана-ґрафа мальовані брами,
В нього воші по-за комір дриґають лапками.

Ой летіла ряба птиця, серед села впала,
Аж теперечки, голодранці, панщина пропала.

На многія літа нашому цареві,
Шо зробив увольнення нашому краєві;

На многія літа нашій і цариці,
Шо не ходять на панщину наші молодиці;

На многія літа ще й царевим дітям,
Шо позволив добрим людям в корчмі посидіти.

Ой будемо заробляти, на боже давати,

Шо не ходять окомани по-під наші хати.

Ніхто-ж тепер мужика, ніхто-ж вже не збудить,
Хиба йому в головах дитина затрубить.

На панщину хожу, хожу,

Нігде в світі не догожу;

Хожу в зимі, хожу в літі,

Не догожу нігде в світі! ²⁾

Ото, хлопці, наші злидні,
За єден день ³⁾ робив три дні.

Робив три дні, наробив ся,

Прийшов вечір, ше й набив ся.

Молотив я в понеділок,

Молотив я і в вівторок,

Обмолотив я в вівторок,

Лишило ся снопів з сорок.

А в середу докінчив:

День панщини відробив.

А тепер я до полудня бю солому,

А з полудня йду до дому.

Оттак ціном помахаю,

А все від Ляха сороківця маю.

Тепер моя жінка паня,

¹⁾ Подібна згадка про панщину див. в „Кієвлянини“ 1869 р. нр. 95, 375, в піснї про польське повстанє 1863 р.

²⁾ Пропущений против інвентарного положенія.

³⁾ В сих чотирьох віршах суперечно зведені до купи дві австрійські даті: коло Великодня в 1848 р. справді перестала в Галичині панщина й видано роспорядок про її скасованє в Галичині (див. вище), а в вересні того-ж року видано загальне австрійське право про скасованє всякої панщини. Місяць остатньої дати сходить ся с правом 3-го вересня 1863 р. для південно-західної країни.

Шо не пряде мітка з ранья.
 Серпом гонить, юрком душить,
 Заплатити їй пан мусить.
 Наші хлопці празникують,
 Бо в Ляшуги гроші чують.

Ой ходить пан по селі
 Та збирає косарі:
 „Ходіть, хлопці, косити,
 Буду платити
 Й дам горілки оковити“.

Ой ходить пан по нивоньці,
 Має клопіт в голівоньці:
 Дрібні снопи, копів мало,
 А в кешені легко стало...

Помоліть ся, люде, Богу до сьвятої Матки,
 Подарував цар панщину, — подарує і податки.
 Помоліть ся, молодниці, до сьвятої фігури,
 Шо подарував вам цар яйця, мітки, кури!...

Варіант д. Беліньського, як ми сказали, дуже близький до наведеного вище. Той самий розклад, та сама географія (Шкалат у тій самій ролі), ті самі по більшій частині вирази; але він далеко більше розпросторений. Птиць іще більше; додано ще гадюку, яко символ гіркої для панів вісти, — і кожда істота притагає за собою звязані з нею взірці в народній словесности. Але варіант сей визначає ся особливо горячою фантазією перших его складачів, що спонукує їх додавати все нові подробиці вже готових мотивів, особливо там, де треба рисувати панщину і панів, до котрих отсей варіант ставить ся ще лютіще, ніж инчі. Сі лютощі спонукали взяти до сего варіанта частину окремої пісоньки, що бачить ся, зложена буда в Галичині ще в першій четвертині сего столітя, коли там заведено рекрутчину, звісно, зразу лише для селян. Ось та пісонька, що кінчить ся проклятем.

Ой тікали два ледіні по горі садами,
 А за ними два капралі з довгими шаблями.
 „Не тікайте, ледіники, дайте ся имити;
 У цїсаря добра служба, лишень би служити“.
 „У цїсаря добра служба, тай добра заплата:
 Не одному воячкови головочка стята“.
 Ой стята, стята, тай не похована,
 За нашого цїсарика, за нашого пана.

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пани в самім Відни тачками возили.

(Запис. Н. Окушевська, у Яворові, косівського повіту 1883 р.¹).

Остатнє прокляте розвило ся в окрему люту пісоньку, ма-
буть коло 1848 р.

Бодай панки панували, бодай панки жили,
В веретки ся зодягали, в нас хліба просили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки при дорозі камінчики били.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи кайдани носили.
Бодай панки панували, бодай панки жили,
Бодай панки в Тернополи песики водили.

(Запис. 1872 р. П. Білинський, у тернопільським пов.)

У Галичині потому сю пісоньку перероблено і на Жидів,
нових панів, а в овсяниківвського лірника вона появилася в та-
кій формі:

Дай, Боже, щоб пани жили: на руках, на ногах кайдани носили.
Шоб вони проживали: в місті Кам'яній ринок замітали!

В сердитости на панів варіант д. Белінського перероблює
взірці своїх попередників, що виражають нерозумінє панів, як
вони будуть жити, не привчені до селянської праці, на фантазію
про те, як пани й мужики поміняли ся ролями:

Сіли хлопці коло стола маріяша грати,
Післали своїх панів до стосів рубати і т. д.

Подібних подробиць нема в галицьких варіантах, хоть ва-
ріант д. Белінського в цілому, певно, зложено ще в Галичині.
Лірник, що диктував єго нашому збирачеві, сам признавав ся, що
навчив ся сеї піснї від Німця. Наведена по-вище вставка,
образ домашніх селянських судів, що настали замість панської
росправи, та згадка про тридневну панщину, замість однодневної,—

¹) Варіант кінця відти-ж:

Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай тобі, цїсарюку, ми вже не служили.
Бодай пани панували, бодай пани жили,
Бодай пана молодого на воячка взяли!

ось і всі російські додатки до австрійської основи. Характеристична, хоть зрештою невидна що до змісту, перерізка вірша про „податки“, котру ми вже подибували і в інших російських варіантах, але котра виражена в варіанті овсяниківського лірника особливо ясно:

Моліте ся, хлопці, Богу до сьвятої Матки,
Подарував цар панщину, подарує ще й податки.

Тим часом, як овсяниківський варіант майже резюмує все найхарактерніше з усіх, і австрійських і російських відмін піснї про зозуленьку та волю, так що стає вже по-тяжкий для звичайної селянської пам'яті, — ще один невиданий варіант, що ми маємо від д-ки П. Поплавської (запис. в с. Уланці, коло Томашиоля, ямиського повіту, Подільської губ. 1882 р.), показує новий напрямок в обробленю все-ж таки книжної теми в устній народній словесности; з багатьох мотивів розширених варіантів узято один, найпростіший і оброблено в окрему, коротку народню пісню. Ось вона:

Дай-же, Боже, здоров'я нашому цареві,
Що нам зробив вольность, нашому краєві.
Дай-же, Боже, здоров'я нашій царівні,
Що зробила з мужика, що з панами рівний.
Дай-же, Боже, здоров'я ще царевим дітям,
Що нам вільно заробляти, де самому хотіти.
Дай-же, Боже, заробити, тай на боже дати,
Що не ходять осавули по-під наші хати.
Ой, у полі могилочка з вітром говорила,
Ой у тої могилочці панщина зогнила!

Кінець сей, що сховив із довгого опису похоронів панщини галицькими селянами лиш один образ могили і нагадав ізза сего слова старий пісенний образ степової могили, що розмовляє з вітром, — на нашу думку, прегарно замикає сю пісеньку, кидуючи на неї тїнь народности тай красоти.

Ось і всі звісні нам доси піснї й варіанти проб поетичного відтвореня великої події визволеня селян на руських землях у двох імперіях, що символічно з'ображені двоголовими вірлами. Після сказаного, безперечно, що найбільше розпросторена з сих пісень, повстала в імперії австрійській і вже відти розпросторила ся в Росії, поки що лише в одній, відносно не широкій місцевости. Ми вже показували на самих її російських варіантах, що її зв'язано в Росії, подібно як інші піснї того-ж роду, не

з 1861, а з 1863 роком. Але окрім вказівок самої піснї, є й побічні свідoctва про час появи сеї піснї в Росії та про її рух по „південно-західній країні“.

Найперше вказано було на появу піснї про зозуленьку в Волинщині 1864 р. („День“, нри 9 і 21); але, на жаль, дописувач московської газети не дав повного тексту піснї, що подибав її в волинській редакції. Те саме треба сказати і про звістку д. Блажїєнка в „Волинскихъ Губ. Вѣдомостяхъ“ (цередруковану в „Кієвлянинѣ“ 1869 р., нр. 36) про нові піснї про панщину, що появили ся в острозькїм повіті, Волинск. губ., як казали самі місцеві селяне, в грудню 1868 р. „Прохожий зо Старо-Константинова, каже д. Блажїєнко, просьпївав першу з них у гульчанській коршмі (с. Гульча) і не міг відпекати ся селян, поки не навчив їх, і так піснєня розпросторила ся далі: Гульчанці навчили сусїдів Урвенців і так далі, так що тепер піснї сї сьпївають ся в цілїм острозькїм, дубенськїм і старо-константиновськїм повіті“. Говорить ся тут, очевидячки, про зозуленьку. Ми маємо звістку про те, що піснєю сю сьпївають уже в новгород-волинськїм повіті лїрники¹⁾. Подільські варіанти, лїрницький і простий, ми навели вище, — завважаємо, що лїрник д. Руданського в 1870 р. гордив ся своїм знанєм піснї, очевидячки, яко новиною. Чи пішла вже ся піснєня далі на схід, чи дійшла вона хоть до Днїпра, — поки що друкованих вказівок нема. Але коли зважити інтерес, з яким її, по всїм наведеним вище свідoctвам, слухають селяне в Волинщині та Подільщині, то можна думати, що рух її не зупинить ся на сих сторонах.

Відгук її завважано вже і в північно-західній країні, де до него причепив ся початок дуже розпростореної на Україні прегарної піснї про панщину, очевидячки, зложеної в кінці XVIII ст., зараз після розділу Польщі. Ось для порівняня сеї відгук:

Була Польща, була Польща,
Та стала Україна²⁾,
Не заступить син за батька,
А батько за сина.
Пішов батько із косою,
А син з бороною :

¹⁾ Нам казали те-ж, що піснєю сю сьпївали вже коло 1866 р. колядники одного села в радомисльськїм повіті.

²⁾ В тексті наводжуваної копії стоїть: Россєя, та се, очевидячки зміна первожерела, на що вказує рим.

Пішла мати за лен жати,
 А дочка до гною.
 Ой кувала возуленька,
 Кувала, кувала,
 Як панщина, даремщина
 Од панів тікала.
 Утікала панцинонька,
 Аж гори трясли ся,
 А за нею економи:
 „Панцино, верни ся!“
 „Не верну ся, не верну ся,
 Бо нема до кого,
 Було хлопа шанувати,
 Як здоровя свого“.
 Догоняли панциноньку
 В калиновім мості:
 „Ой верни ся, панцинонько,
 Хочь до нас у гості!“
 „Не верну ся, не верну ся,
 Бо не ма до кого,
 Тепер мене подавайте
 Хочь до мирового!“
 Подякуймо царю й Богу
 І нашій цариці:
 Закопали панциноньку
 На пруській границі.
 Подякуймо царю й Богу
 І нашій царівні,
 Що зрівняли панів-Ляхів
 І усіх зарівні¹⁾.

Під сею піснею підписав д. Шелов: „Записаль слушатель виденскаго учительскаго института М. Середа“, але де записано піснею, не сказано. В мові сего варіанта нема нічого білоруського, значить, его записано певно від Українця Гродненської губ. і він іще не встиг побілорусити ся.

На решті вважаємо не зайвим вказати, за для порівняння з українськими піснями, котрі нам видають ся віршами про еманципацію селян, на відомі вже вірші, записані в Білоруси та Великоруси.

¹⁾ Пісня ся поміщена в „Русской Старині“ за 1886 р., март, ст. 673, але в неможливій, буцім то місцевій, транскрипції... Цілі пісні про панщину с таким початком надруковані: в „Основѣ“ 1862 р., т. IV, ст. 107 і в Костомарова, в его праці „Послѣдніе годы Рѣчи Посполитой“, ст. 868 - 869. Ми маємо ще три рукописні варіанти.

З першої д. Шейн подає досить довгу віршу Разговоръ Данилы и Сьцьпана про волю. Розмова ся, де головне місце займають супротиставленя образів панщини і волі, котрої ще ждуть від царя, нагадує своїм духом та ідеями наведені вище українські піснї, між инчим і в тїм, що й тут велике значїне надає ся будучій горожанській і сьвітській рівности мужиків є панами:

Но цяперъ на сьцьць усе иначе строюць:
Уже не сермяги да сюрдуть кроюць,
Треснуць яны, лопнуць, а на ихъ ня будзе,
Бо уже рѣчи стали у цара и у судзѣ,
Кабы мужыкъ бы воленъ, а царъ яго паномъ
И ня смѣвъ бы николи зваць панъ его хамумъ.
Будзиць тоя, браце, дожджомъ, мой Сьцьпане,
Што панъ на насъ скажиць: „мой коханы пане!“
Мы на ихъ не глянимъ и шапки не снимемъ,
Хоць близка насъ будзиць, не склапїувшиє минемъ і т. п.

(„Русская Старина“, 1886, III, ст. 675).

Подаючи сю прецікаву віршу, д. Шейн завважує: „Послѣднее стихотвореніе одно изъ немалочисленныхъ произведеній новѣйшей народной или популярной бѣлорусской музы. Стихотвореніе это распространено во многихъ спискахъ, особенно въ минской губерніи. Замѣчательно, что лучшій списокъ написанъ польскими литерами — доказательство, что стихи распространены между крестьянъ римско-католическаго вѣроисповѣданія“. Остатня обставина може видати ся чудною тим, хто має звичайні понятя про католицьку та православну людність західних губерній. Але хто знає справдішне становище справ, той не зачудує ся і здогадови про те, що й саму сю віршу зложено серед католицьких селян, більше просьвічених у тій країні, ще за перших вісток про будущу волю, в 1857—58 рр. Здогад сей потверджують і отсі вірші:

Ать ксяндзоу, ать жидовъ усѣ люди чуюць,
Шо вольносьць намъ бѣднымъ дасець царъ безъ откладу.

В Великоруси ще не видно ані пісень, ані віршів, спеціально посьвячених визволеню селян. Факта сего лише доторкнув ся, в ряді инчих, престонародній віршарь-сатирик Яковлев, богородського повіту, Московської губернії, що его описав д. Міхневич. „Наблюдая указанные нами факты деморализации про-

мышленнаго крестьянина, его страстишку къ франтовству и модничанью, къ трактиру, гульбѣ и проч., — каже д. Міхневич, — нашъ доморощенный Ювеналь усмотрѣлъ корень всему злу въ волѣ:

Какъ крестьяне волю получили,
То себя больше къ пьянству приучили;
Нынѣ крестьяне живутъ, не робѣютъ,
А себѣ добра не прочать, не радѣютъ;
Кто для себя добываетъ,
И то все на пиво пропиваетъ ¹⁾).

„Кіевская Старина“, 1887, марот і квітень. Підпис: М. Кузмичевскій.

¹⁾ Вл. Міхневичъ, Истор. этюды русской жизни, ст. 413. Статя „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“.

Два українські „Фабльо” та їх жерела.

Нарис із історії загальної порівняної літератури.



Україна дала в нашому століттю два великі таланти: Гоголя та Шевченка, що їх, по справедливості, можна признати виразителями двох боків національного характера України. Із сих двох боків, юмор, що представляє Гоголь, найчастіше звертає на себе увагу обсерваторів української людности. І справді, юмористичні відносини до життя, нахил до сатири кидають ся в очи серед розмов з Українцями і займають видне місце в їх устній, переважно народній словесности, особливо прозовій. У збірниках остатньої ми подибуємо багато, часто прегарних проб сатиричного оброблення сюжетів із життя особистого, родинного та суспільного. Але було би хибно думати (хоть се, зрештою, й часто буває), що всі ті проби — плід зовсім самостійного творива українського народу. Ні, — і на сім полі, на око найближчим до складу племінного характера, український нарід не обійшов ся без помочи інших народів і не мало переняв від них.

Дослідом подібних перенять займає ся тепер багато вчених європейських і він відкриває цікаві та навчаючі перспективи на полі міжнароднього взаємного впливу, навіть у таких верствах людности, в котрих доси найменче догадували ся можливости чогось подібного.

В отсім нарисі ми хочемо зупинити увагу читачів на двох взірцях такого взаємного впливу, котрі, окрім того, видають ся нам тим цікавішими, що вони звязані с предметом, вартим особливо докладного досліду, — а то з руським сектантством. Се два українські народні оповідання, котрі, окрім свого змісту кидають ся в очи, між инчим, і своєю формою — віршованою,

що робить їх похожими на старо-французькі „fableaux“¹⁾, на котрі вони похожі і своїм внутрішнім характером, і значінем історично-літературним.

Два слівця про єї французькі „fableaux“, — бо історія їх, звісна документніше, ніж історія нашого стародавнього письменства та народньої словесности, може кинути сьвігло і на наші взірці. Майже до кожного „фэбль“ можна вказати щось відповідне в устних оповіданнях і в прозаїчних писаннях давніх авторів, що безперечно черпали з жерел східних, — як напр. вихрещений Жид Петро Альфонс, у XII ст., автор збірника моралізованих анекдотів „Disciplina Clericalis“, переробленого по тому на старо-французькі вірші (de Castoiment ou instructions d'un père à son fils), або Jacques de Vitri, єпископ у Птолємаїді в Палєстині (ум. 1244), що склав там збірник „Exempla“, — не кажучи вже про такі компіляції східних збірників, як Каліла й Дімна, книга про Сіндібада або сїмох Мудрців, котрі перекладці-Жиди давали Європейцям, то в грецьких то в латинських перерібках, XI — XIII ст. Порівнюючи редакції звисних оповідань у „фэбль“ з редакціями прозаїчними, як устними так і стародавніх зводів, в роді згаданих вище, ми майже все переконуємо ся, що „фэбль“, се пізніщий, вищий ступінь літературного творива і формою й змістом²⁾. Оброблене се було справою спеціялістів, грамотіїв і сьніваків: труверів і жонілерів у Франції, що послужили за взірці для міннезінтерів у Германії.

См французьким сьнівакам відповідають на Україні кобзарі та лірники, що їх пісьні также чинять щось середне між устною, загально-народною словесністю і властиво літературною. Певна скількість пісень, що зберегли ся в тямці сих кобзарів і лірників, тай віршів у старих рукописах, се останки с того матеріала що набирав ся на Україні яко початок переходу від устної словесности до літератури і навпаки, від книжного, да-

¹⁾ Ми пишемо се слово — як тепер починають писати лішні французькі вчені: від „fablel — fableau“ здрібніле від „fable“, в многім числі дає fableaux; форма fabledaux — пікардійска; вона стала була модною завдяки першим видавцям у XVIII ст. (Barbazan і Le Grand d' Aussy), що мало ще знали закони старофранцузької мови.

²⁾ А в тім, із сего порівняня треба виключити властиво східні оригінали, котрі завсїди виходять хоть простіші що до канви, але вищі що до моральної ідеї та логічніші що до розкладу частин.

лекого від маси людности, письменства до словесности штучної, та все-ж таки живої, инакше: красної.

До таких, на жаль, небогатьох творів у словесности українській належать два українські віршовані оповідання, котрим посвячений отсей нарис.

I.

Перше з них записано д. Менчицем у с. Піляві, канівського повіту, Київської губернії та надруковано в виданю південно-західного відділа І. Р. Геогр. Товариства: „Малорусскія народныя преданія и разказы“, звід М. Драгоманова (Київ, 1876 р., ст. 150—154), під заголовком: „Вірша про богатого мужика Гаврила“¹⁾.

Богаті селяне зібрали ся раз у коршмі та хвалили свого священика. Але один мужик, Гаврило, думав инакше, і коли товариші пострікали его за великий гріх осуди, Гаврило йде домів, бере рябу собаку в рядно та пятьдесять срібних рублів і йде до священика.

„За чим ти тай чого?“
 „За чим я тай чого?..“
 Був в мене, батюшка, рабий собака,
 Нікого не пускав до мого дому,
 А тепер прийшов здох йому,
 Я прошу Вас —
 Поховати його в нас“.
 „Чи ти, Гаврило, самошедший
 Чи безмовкий?“

Але той приступає до него,
 Бразнув карбованцями на столі.
 Він каже: „Види-ж ти до дому,
 А я з дяком поражусь“.

Порадили ся вони тай поховали собаку, як християнина.

Так чи в скорім часі, чи не в скорім —

але раз знову селяне гуляли в коршмі та розмовляли про священика. Гаврило й оповів свою штуку.

¹⁾ Автор подав був лише зміст вірші в перекладі прозою; ми даємо те саме оригінальними віршами. — *Ред.*

Де ховані маленькі діти і наша родина —
Він сховав рабого собаку, як християнина.

Селяне зразу не вірять, але роспитавши у Гаврилових слуг,
переконають ся та йдуть до дяка писати донос до архисрея.
Піп до Гаврила:

„Гаврило безчасний!
Сам ти мене підвів сього рабого собаку ховати.
На що тобі було громаді казати!“
„Батюшка! знають мене близькі сусіде і близькі люде,
Як я схочу, то с сього нічого не буде“.

Гаврило бере сто карбованців,

Бере цапа гнүздає,
Рабу кобилу сїдлає,
До Архерея їхать думає.
Приїхав до Архерея: „За чим ти тай чого?“
„За чим я тай чого?
Я с того села,
Шо нема ні попа, ні дяка:
Живем, як у полі билина;
Ваша отце причина!“
Став Архерей думати-гадати,
Кого-б їм в скорості за попа обібрати.
Мужик Гаврило каже: „Батюшка, вєть у мене цап рогатий,
Треба його за попа обібрати!“
Архерей каже: „Чи ти, Гаврило, самошєдший,
Чи безмозкий?...
Висьвячати цапа на попа або козки?“...

Гаврило брязнув грїшми на столї.

Архерей на ті гроші поглядає,
Бере ножички тай цапа постригає,
Бере його за бороду потягає,
Бере його на попа висьвящає.

Гаврило їде домів і застає, що піп руками відгрібає собаку.
Побачивши у церкві Гаврила, піп питає:

„Гаврило ти безчасний! куди ти сього цапа ведєш?“
„Або-ж чом? не там він висьвящав ся, де й ти?“

Піп догадав ся, махнув рукою тай бере єго з жінкою
до себе.

„Пий, Гаврило, чай
 До двя, — не лишай!
 Ти куриш люльку, а я нюхю табаку.
 Всєсвятів Архерей цапа на попа, а я поховав рабого собаку.
 Тепер нас ніхто не розсудить“.

Першу половину сеї сатири в трохи инчому видї завважано на українській території ще й у прозаїчній формі — в галицькїм оповіданю, надрукованім у збірнику Садока Баронча: „Bajki, Fraszki, Podania, Przysłowia i Pieśni na Rusi“ (Tarnopol, 1866). На жаль, увесь сей, змістом дуже інтересний збірник, зложено дуже ненауково: оповідання єго, по-перше, наведені не в оригіналі, а в польськїм перекладї; по-друге, часто очевидячки, вкорочені і без означеня місць запису осіб і станів оповідачів. Займаюче нас оповіданє вставлено тут у звідну главу: „P o r u“ й каже таке:

„У господаря була вірна собака, котру він дуже цїнив; коли собака здохла, він поховав її, не довго думаючи, на цвинтарі. Дяк завважав сьвіжу могилу, й сказав про се попови. Йдуть вони на цвинтарь і бачать, що певно якась дитина похована, бо могила невеличка. Роскопують вони могилу і з жахом бачать, що се — собака Івана Пордиса. „Заклич мені Йвана!“ Приходить Іван Пордис. „Як ти сьмів на сьвятім цвинтарі собаку ховати?!“ Бачить Пордис, що єму може бути лихо, — бере ся на хитрощі тай каже: „Як би ви знали, щб се за чесна собака була; адже-ж вона вам записала чотири карбованці!“ Що ти кажеш?“ закричав пін. „Дяче, иди, дзвони по душі!“ (Op. cit. 156).

Оповіданє се має численні подоби собі в словесности ріжних народів Європи й Азії. В Європі найстарший що до часу закріпленя єго в письменстві варіант сего оповіданя належить поетови Рітебусу (Rutebues), котрого звичайно звать по французьки Рітбиф (Ruteboeuf), що жив у XIII ст. Родом він був із Шампанії, та прожив найбільше на півдні, у Наваррі й Провансі. Твори єго визначають ся різкими насєміхами, особливо над духовними та черцями. Межи сими творами є й „фабльо про заповіт осла“ (C'est le testament de l'asne).

Після досить довгого (19 віршів) вступу про схильність людей завидувати богачам і обмовляти їх, поет оповідає історію сьвященника, що навела єго на такі роздумуваня. Сьвященник мав гарну церкву, богату парафію, продавав багато хлїба, для лїпшої цїни котрого міг чекати лїпшого часу, від Великодня до

сьв. Ремітія, — і навіть найліпший приятель нічим не міг би від него покористувати ся, хіба би вирвав силоміцю. У него був осел, що служив ему двадцять років так, як ледви кому служив який невільник. На решті осел, що багато причинив ся до его богатства, помер від старости. Сьвященникови так було миле тіло осла, що він не дозволив здерти з него шкіру і поховав его на цвинтарі. Епископ був инакший: ані захланний, ані дерун, але привітний і товариський, гостинний і увесь у довгах, „бо хто багато видає, той задовжує ся“. Раз у него була велика компанія; розмовляли про богатих духовних, про захланних сьвященників, що не віддають чести епископам ані сеніорам. Дійшла розмова до згаданого сьвященника. „А щоб він таке зробив?“ „Він поступив гірше бедуїна: поховав свого осла в посьвяченій землі“. Приводять сьвященника, котрий, відповідаючи на докори й загрози епископа, просить пустити его на день, аби приготувити ся до відповіди. Сьвященник не боїть ся, бо знає, що має доброго приятеля в мошенці. Прийшовши в назначенім речинці до епископа, він сміливо висловлює надію, що буде виправданий і, попросивши епископа побачити ся з ним сам-на-сам, виймає для него гроші й розповідає таку історію: „Осел служив мені двадцять років, заробляв що-року по двадцять су; зібравши двадцять ліврів, він записав їх вам у заповіті для спасеня своєї душі від пекла“. „Е, каже епископ, нехай его Бог судить; Бог да простить ему всі помилки і гріхи, які він зробив!“

Історія кінчить ся ось якою сентенцією:

„Рітебуєє каже й навчає нас: хто носить досить грошей, тому нічого бояти ся лютих ланцюхів. Він і осла може зробити хрестиянином¹⁾ (натяк на те, що епископ грозив посадити сьвященника в тюрму).

Дальша що до часу редакція виложеної вище історії в європейським письменстві находить ся в збірнику „фацецій“ або жартів Поджжіо Браччіоліні (Poggio Bracciolini), фльорентийського політика і писателя XV-го столітя (1380—1459). „Фацеції“ Поджжіо, зібрані ним і є книг і з усних оповідань у ріжних країнах, де він бував, але особливо, звісно, в Італії, почали ширити ся ще в рукописах, були вже 1470 р. надруковані в Римі та в Венеції, їх передруковувано дуже часто у XV — XVI ст.

¹⁾ Barbazan et Méon. Fabliaux et contes des poètes français de XI - XV siècles. 1808, III, 70—75.

в різних країнах Європи (в тім числі в 1592 р. навіть у Кракові), перекладувано на різні мови цілком і частинами, котрі забираю до різних анальоґічних збірників, в тім числі до польських і руських ¹⁾.

Фацеція Поджжіо про сьвященника, що поховав собаку, різнить ся від фабльо Рітбіфа тим, що тут іде річ не про оса, а про собаку, та ще більше короткістю свого змісту, що подає лише скелет історії ²⁾.

Про третю що до часу своєї появи європейську редакцію займаючої нас історії звичайно думають, що вона перенята від Поджжіо. Се 96-те оповіданє французького збірника, зладженого в половині XV-го століття: „Сто нових оповідань“ (*Cent nouvelles nouvelles*). Здогад про те, що французька новеля взята з Поджжіо, стоїть на тім, що на найстаршій рукописи сего збірника є дата: 1434 р., а здогадний складач єго, Antoine de la Sale, був у Італії 1422 р. ³⁾. Але французьке оповіданє, хоть, звісно схоже з Поджжієвим — зовсім не переклад із него, воно в загалі далеко довше і могло бути зложено й незалежно від славного Фльорентійця по якомусь устному варіанту, що дійшов до французького новелїста є того самого жерела, з якого зачерпнув свою фацецію Поджжіо, та ще давніше тему для своєго фабльо — Рітбіф. Поджжіо мусів збирати значну частину своїх анекдотів із устних оповідань, переважно італіянських. Але в устний оборот сих оповідань, особливо в країнах середземноморських, давно вже ввійшла значна скількість анекдотів східних, арабських і турецьких.

Зі Сходу зайшов до Італіянців і анекдот про собачий або осличий заповіт.

А в тім треба би орієнталїстам докладніше розслідити східні тексти сеї сторії, про котрі любителі європейської ста-

¹⁾ Пинін, Очеркъ литерат. исторіи стар. повѣстей и сказокъ русскихъ, 263—269; Ровінский, Русскія народныя картинки.

Доси не можна ще сказати чи є в руських рукописах фацецій Поджжіо сторія про собачий заповіт, чи нема. В звісім огляді д. Пиніна про неї не згадано. У виданій петербурьскимъ Обществомъ любителей древней письменности копії Фацеци или жарты польскія, бесѣдки, угѣшки московскія, є скілька оповідань, перенятих із Поджжіо (Памяти. др. письменности 1878—79, ст. 94 і д.), але займаючого нас оповіданя там не находимо.

²⁾ Poggii Florentini oratoris et philosophi opera. Basilae. 1538, 431. De sacerdote qui caniculum sepeluit.

³⁾ Les cent nouvelles nouvelles, avec introduction et notes par Th. Wright, I, XV, II, 205—208.

ринної та народньої словесности, не-орієнталісти, мають, на жаль, трохи поверховні вказівки. Найбільше звисний сим любителям варіант історії про собачий заповіт, що ввійшов до дуже любого недавнім часом збірника Гелетта (Guelette): „Тисяча й одна четвертина часу“ (Les mille et un quart d'heure — contes tartares), перше видане котрого вийшло у 1715 р. Тут ся історія (21—22 quart d'heure. Histoire du chien de Sched et du cadi de Candahar), з відсилачем на Лямаю (Lamai, інакше Lamii, або Абдулля-бен-Махмуд), турецького поета XVI-ого ст. (ум. 1531). Твори Лямаю, бодай на скільки ми знаємо, на європейські мови не перекладені, окрім кількох ліричних віршів. Сам Гелетт не орієнталіст, а компілятор кількох збірників казок, котрі він видав під іменем татарських, монгольських і навіть перувійанських, і через те годї ручити за докладність єго перекладу турецького оповіданя. Є підстава догадувати ся, що Гелетт узяв основу своєї казки с твору d' Herbelot: „Bibliothèque Orientale“, перше видане котрого вийшло в Парижі 1697 р. Тут, у статі: „Cadhi“, розказана, по Лямаю, й історія заповіту собаки.

Власне сю редакцію, поки не будуть відкриті инчі, можна вважати найближчою до найдавнішої форми займаючої нас української сатири, через те ми й зушинумо ся коло неї трохи довше.

„Лямай оповідає, — читаємо у d' Herbelot, — що в одного чоловіка була прегарна собака, котра полювала в день і стерегла в ночі, ніколи не покидала господаря і за се її дуже любили, воділи над усі, і вона заслужила собі, що поет зложив із сеї нагоди ось які вірші: „Не дивуйте ся, коли часто більше цїнять собаку, ніж чоловіка, котрий буває звичайно далеко захланнішою звірьюкою. Собака з усіх дібр отсего сьвіта посягає лише за кість.

„Але все, що є в сьвітї, не в станї наповнити очей одного чоловіка, се-б то вдоволити єго.

„Бийте собаку — вона не покине вас через се; перестаньте робити добро чоловікови — і він покине вас зараз.

„Коли та собака вмерла, господар був усе сумний; а в тім, аби трохи зробити полекшу своему нещастю, він поховав її гарненько в своїм саду і запросив у вечір своїх приятелїв на бенкет, серед котрого він оповів їм про єю звірьюку, і так скінчив ся її похорон. На другий день після сеї врочистости лихі люде донесли кадї (судії) про все, щб стало ся в вечір, і додали до

дійсности одну подробицю, що буцім то при похороні собаки роблено всі турецькі похоронні церемонії.

„Каді покликав до себе обвинуваченого і, між инчим, запитав: „Чи не належить він до тих невірних, що обожають собак?“ Обвинувачений замість усякого виправдування заявляє, що собака заповістила судії 200 аспрів. Учувши про гроші, каді звернув ся до поліціантів і сказав: „Бачите, які завидющі ті добрі люде! Чого вони не наговорили на сего чесного чоловіка!“ Потому звернувши ся до господаря собаки, сказав: „Коли ти не читав молитви по душі покійника, то, на мою думку, ми мусимо почати їх разом“. — Слово: „почати“ по турецьки двозначне, се-б то: почати молитви і розв'язати міх із грішми. Оповідане кінчить ся увагами про підкупність судіїв, котрі, як сказав поет, перше були мечем на пострах лихим, а тепер стали пустою піхвою, що хоче наповнити ся грішми від процесників.

Подібна-ж історія розказана в збірнику: *Dictionnaire d'Anecdotes* (Paris, 1766. ст. 451), з покликом на подорож Де ля Рока на гору Ливан (*Voyage du Mont Liban, par de la Roque*) і в ній на якогось арабського писателя, котрому также приписує ся порівняне судіїв, наведене нами вище по Лямаю. На жаль, ми не могли відкрити ніяких слідів істнованя твору Де ля Рока, і через се не беремо ся судити про оригінальність східного походження французького варіанта *Dictionnaire d'Anecdotes*. Зазначимо лише, що варіант сей ріжнить ся від Лямасового та наближає ся до європейських тим, що хоть іще й не твердить факта похорону собаки на цвинтарі і з релігійними церемоніями, але каже про поставлене в саду, на могилі собаки, надгробного пам'ятника з написом.

Можливо, що більше або менше безпосередно зо східними оповіданнями зв'язаний і варіант нашого анекдота, вставлений Лесажем у єго славний роман з іспанського житя: „*Gil Blas*“ (1715), при складаню котрого автор користував ся іспанськими жерелами на стілько, що й доси думають, що сей роман чистий плягіят. Тут авантюрик дон Рафаель оповідає (кн. V, гл. I) про те, як він бувши якийсь час по неволі мусульманином, раз напив ся у себе с приятелем Жидом і Магометанином, і вже справді поховав у ночі собаку з усіми мусульманськими церемоніями, „зрештою, не для насмїху з релігії Магомета, а для розривки і з глупого бажаня, що заволоділо нами серед орїї, зробити остатню прислугу моїй собаці“. Дон

Рафаель утихомирює гнів кадї двома стами золотих султанів, записаних судії в заповіті собаки, „що так уміла цїнити заслужених людей“.

Хоть усї ті свїдоцтва істнованя історії про собачий заповіт на Сходї находять ся пізніше не лиш у Рїтбифа, але й у Поджжіо, — та коли вже ся історія істнує на Сходї, то вона, загальним ходом руху подібних історій між Европою й Азією, мусїла прийти зі Сходу на Захід, а не навпаки. За такою думкою промовляє й те, що й у сїм разї, як у инчих подібних, східні редакції, особливо Лямаєва, оповїдають пригуду простїше, натуральніше, льогїчнїше в мотивах поступків дїєвих осіб: господарь собаки не ховав її по мусульманськи, лише на него наговорено се; він не звалює наговору, бо не варто перечити ся з захланним судією, та потверджує завину, видумуючи заповіт собаки лише яко спосіб підсунути судії хабаря.

Звернемо ще увагу на одну цїкаву подробицю в турецькїм варіантї, повторену і в „Dictionnaire d' Anecdotes“: обвинуваченого питають, чи не належить він до секти собакопклонників. Ся подробиця переносить нас у давнїй, до-мусульманський Іран¹⁾. По старо-іранськїй релїгії собаку тай когута шановано яко свячену звїрюку, приятеля чоловіка і ворога бога пїтьми й ночі та єго творів. У святих книгах старих Іранцїв є похвали собацї й навчаня, як обходити ся з нею, особливо в слабости й ваготї її, що ставлять собаку на рївнї с чоловіком. Собака грала у давнїх Іранцїв важну ролю і при смерти чоловіка: її клали перед умираючим, аби відогнала своїм поглядом лихих духів; собакам і птицям віддавано їсти й труп чоловіка в осібних місцях, переважно на горах; багато людей держали у себе осібні собаки, що повинні були погребсти в собі їх останки. Подїбно не закопувано в землю і трупів собак, а виставлювано їх у осібних місцях²⁾. Розумїє ся, що для мусульман, котрі принесли с собою єгипетськїй спосіб похорону та єгипетську огиду до собаки (яко звїрюки гидких їм пастухів-кочівників), старо-персидськї відносини до собаки були гидкі, як і старо-персидськї похорони, що мусїли видавати ся мусульманам „собачими“ похоронами. Відси

¹⁾ Завважаємо, що Гелєтт кладе місце дїї нашого анекдота в іранськїй країну — в Капдагар.

²⁾ XIII гл. Вендідад, що майже вся посвячена собацї (Spiegel, Avesta, I, 189—201; див. те-ж M. Duncker, Gesch. des Alterthums, 5-те вид. IV, 176—179 (про похорони).

мусів піти початок займаючого нас анекдота ще в перших часах розширення мусульманства в Ірані (VIII—IX ст.) і може первісно він повстав у Персі, що ще зберігли останки давніх звичаїв, і був вимірений проти з'арабізованих мусульманських суднів. Тота редакція его, по котрій мусульманин уже не сьміє поховати собаку, як чоловіка, лише на него наговорено таке, мусіла бути вже пізніша, та в усякім разі вона зовсім відповідає вмовам місця. Лямай, що в загалі компілював персидських писателів, міг бути відгуком давньої персидської сатири.

Західно-європейська-ж редакція не зупиняє ся перед неможливостями і погано мотивованими діями, заставляючи чоловіка, і при тому навіть сьвященника, без усяких поважних мотивів, ховати осла або собаку як християнина. Видко, що європейські переповідачі кермували ся головно злостью проти духовенства, і через те перемінили й властителя похованої звівірюки на сьвященника, а судню на єпископа. Ся злість показала ся в південній Франції вже в XII—XIII ст., за сильного розвитку перших протестантських сект (Вальдензи, Альбітоїці й т. и.) та викликала виложене вище фавльо Рітбіфа на тему, що певно зайшла до південної Франції з переповненої арабськими сюжетами Іспанії. Після приборканя провансальського протестантизму тема нашого фавльо немов завмирає в європейському письменстві і появляє ся в ній аж у XV ст. — в епоху перед-реформаційну, потім у XVI—XVII ст., в епоху реформації, в багатьох моралістичних і сатиричних збірниках по різних країнах західної Європи¹⁾. Зріст тенденції в обробленю сюжета сеї історії з часів Поджжію видко особливо з порівняня его оповіданя с пізніщими французькими. Так напр. у Поджжію сільський сьвященник простодушно ховає собаку, котру любить (*sacerdos rusticanus... caniculum sibi carum sepeluit in caemeterio*), і аж єпископ покликє его на суд, аби видерти від него гроші; в „Cent nouvelles“ (де собака заслує прихильність сьвященника зручністю своїх шгучок) і в дальшій оповіданю вже більше натиснено на захланність єпископа: запізваному до суду сьвященникови надають ся міркованя про те, що „пан єпископ, Богу дякувати, найзахланніший прелат у королівстві, тай люде навколо него вміють витягати собі користь (до-слова: *faire venir*

¹⁾ Цілу купу бібліографічних вказівок наведено в Oesterley, в его виданю книжки J. Pauli, Schimpf und Ernst (85-ste Publication des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 481.)

Yeau à moulin), Бог зна як“. У старім французьким перекладі фацецій Поджжіо, виданім у 1575 р. і передрукованім у Амстердамі 1712 р., історія (Facécie d' ung prestre qui en sepuelit son chien en terre benoyste. Et commence au latin: Erat sacerdos in, і г. д.) розказана далеко обширніше, ніж в оригіналі. Сьвященникови надано намір висьміяти єпископа, котрий, із захланности, мусів покликати до себе сьвященника; єпископови надано радість на звістку про безбожний похорон, бо він знав, що сьвященник дуже багатий... На решті перекладаець каже від себе: „В сій фацеції показано великий порок, що панує в церкві через захланність прелатів, котрих можна підкупити грішми і котрі виправдують своїх підвладних, хотьби яке лихо ті зробили, аби лише заплатили гроші, хотьби який великий і явний був їх гріх, як напр. гріх сьвященника, котрий поховав собаку в посвяченій землі публично, при всіх парафіянах, — що чинить чудний гріх, — а все ж таки єго виправдано, коли він дав пятьдесят червінців по заповіту собаки“.

Ми не вважаємо потрібним оглядати тут варіанти нашої історії в інших країнах Європи, і зупинимо ся лише коло двох, що найближче звязані з українськими варіантами, — звісно, найцікавішими для нашого читача.

Перший з них, німецький, найхарактерніше виложений у Йог. Паулі: „Schimpf und Ernst (Глум і Поважність). Тут окрім сьвященника та єпископа введено третю особу, міщанина, до котрого, як і в українській вірші, належить собака. Лише тут міщанин без усяких хитрощів просить сьвященника поховати любу єму й жінці собаку, „що-ді була розумніща від інших собак“, — за щό й платить чотири золоті. Єпископ покликуює сьвященника до себе; добрий сьвященник налякав ся й ухопив з собою шість золотих, котрі й дає єпископови, кажучи єму про заповіт собаки. Далі ми будемо буквально перекладати оповіданє Паулі з усіми наївностями єго фразеології:

„Єпископ сказав: „як ви єго поховали?“ Сьвященник сказав: „Він прийє мені єго в міху, пізно вечером“. Тоді єпископ сказав: „Се негарно; ви мусите дати мені ще дванадцять золотих за те, що не винесли собаку є хрестом“. Ось бачите, щό можуть гроші; як би у мене було досить грошей, я би став, чим би схотів, я би підкупив людей; як би не взяв один, то взяв би другий“ 1).

1) Schimpf und Ernst. нр. LXXII, 58. Паулі був чернець францiшканець, родом Жид. Перше виданє єго книжки появило ся у Штрас-

Другий цікавий для нас варіант находимо в підручнику до проповідей Пельбарта з Темешвару, в Банаті, на Угорщині, виданім у 1507 р. Тут, оповідаючи про захланність, через котру видають фальшиві вирокі, проповідник каже: „Так на рід оповідає про одного бідака, котрий побачив, що его собака на полі рие ногами землю; прибігши, він побачив скарб, що туй-туй мав бути викопаний, тай украв его, а собаку так полюбив, що коли вона вмерла, то поховав її на сьвятім цвинтарі. Коли на рід за те потяг сьвященника до суду, то той, бачучи, що его мусять обжалувати за симонію, предложив судиям по-одному великі гроші, кажучи, що собака, вмираючи, заповіла їм у своїй мові сей подарунок. Судні, принаджені золотими, видали фальшивий вирок на сьвященника, так що він мусів іще йти с процесією, с хрестом на похороні такої собаки“¹⁾.

Сей варіант інтересний і тим, що вказує яко на своє жерело на устне оповіданє, і тим, що хоть і переносить дію в християнські обставини, та все-ж таки каже про судиїв, се-б то зберігає рие мусульманського оповіданя про кадї. На підставі всего сего, ми можемо вивести, що варіант сей повстав незалежно від літератур романських, а прийшов до Банату устною дорогою просто зі Сходу: не дурно-ж Банат межує с турецькими країнами.

Для нас особливо банатський варіант інтересний своїм кінцем, що хоть сходить ся с кінцем турецького, а про те сходить ся рівночасно с кінцем і нашого галицького (Сад. Баронча), тай великоруських варіантів. Остатніх звісно доси в друку два. Поміщені вони, між инчим, і в французькім перекладі в I т. особного виданя: *Κρηπίδια. Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires* (Heilbronn, Henninger Frères, éditeurs, 1883). Через те, що се виданє мало розпросторєне, ми наводимо тут оба сї варіанти цілком.

I. Жиль-быль мужикъ, а у него былъ кобель. Разсердился мужикъ на кобеля, взялъ — повезъ его въ лѣсъ и привязалъ около дуба. Вотъ кобель началъ лапами копать землю; подкопался подъ самый дубъ, такъ что его вѣтромъ свалило. На

буряї 1522 р. і потім его передруковувано чи мало разів до XVIII ст. (у 1538, 1524, і т. д.)

¹⁾ Pelbartus de Thèmeswar. Sermones pomerii de Sanctis hyemales, aestivales et quadragesimales. Haguenuau, 1507. Dominica Ramis Palmarum. Sermo XLVI. 9.

другой день пошелъ мужикъ въ дѣсь и вздумалъ посмотрѣть на своего кобеля; пришелъ на то мѣсто, гдѣ привязалъ его, смотреть: дубъ свалился, а подъ нимъ большой котель золота. Мужикъ обрадовался, побѣжалъ домой, запрегъ лошадь да опять въ дѣсь; забралъ всѣ деньги и кобеля посадилъ на возъ. Вернулся домой и говоритъ бабамъ: „Смотрите, угождайте у меня кобелю всячески! Коли не станете за нимъ ходить, да не будете его кормить — я съ вами по своему раздѣляюсь!“ Ну, бабы стали кормить кобеля на убой, сдѣлали ему мягкую постель, холятъ его всячески, а хозяинъ никому, кромѣ кобеля, и не вѣрить: куда ни поѣдетъ — ключи всегда повѣситъ кобелю на шею. Жиль-жилъ кобель, заболѣлъ да и околѣлъ. Вздумалось мужику похоронить кобеля со всею церемоніей, взялъ онъ пять тысячъ и пошелъ къ попу. „Батюшка! у меня померъ кобель и отказалъ тебѣ пять тысячъ денегъ съ тѣмъ, чтобы ты похоронилъ его по христіанскому обряду“. — „Ну, это хорошо, свѣтъ! только въ церковь носить его не надо, а похоронить можно. Приготовляйся, завтра приду къ выносу“. — Мужикъ изготовился, сдѣлалъ гробъ, положилъ въ него кобеля, а на утро пришелъ попъ съ дьякономъ и дьячками въ ризахъ, прошли, чтѣ надо, и понесли кобеля на кладбище, да и закопали въ могилу. Дошло у попа до дѣлежа съ причтомъ; онъ и обидѣлъ дьячковъ, мало имъ далъ; вотъ они просьбу на него къ архіерею: такъ и такъ, дескать, похоронилъ кобеля по христіански. Архіерей позвалъ къ себѣ попа на судъ: „какъ ты смѣлъ, говорить, хоронить нечистаго пса?“ — и посадилъ его подъ арестъ. А мужикъ взялъ десять тысячъ и пошелъ къ архіерею попа выручать. „Ты зачѣмъ?“ спросилъ архіерей. — „Такъ и такъ, отвѣчаетъ мужикъ: померъ у мене кобель, отказалъ вашему преосвященству десять тысячъ денегъ, да попу пять!“ — „Да, братецъ, я слышалъ про то и посадилъ попа подъ арестъ, зачѣмъ онъ, безбожникъ, какъ несъ кобеля мимо церкви, не отслужилъ по немъ нахаиды!“ — Взялъ архіерей отказанныя кобелемъ десять тысячъ, выпустилъ попа и пожаловалъ его благочиннымъ, а дьячковъ сдалъ въ солдаты.

II. Жиль старикъ со старухою; не было у нихъ ни одного дѣтища, только и былъ что козель: тутъ всѣ и животы! Старикъ никакого мастерства не зналъ, плелъ одни лапти — только тѣмъ и питался. Привыкъ козель къ старику: бывало, куда старикъ ни пойдетъ изъ дому, козель бѣжитъ за нимъ изъ дому. Вотъ однажды случилось старику идти въ дѣсь за лыками,

и козелъ за нимъ побѣжалъ. Пришли въ лѣсъ; старикъ началъ лыки брать, а козелъ бродить тамъ и сямъ да траву щиплетъ; щипаль-щипаль да вдругъ передними ногами и провалился въ рыхлую землю, началъ рыться и вырылъ оттуда котелокъ съ золотомъ. Видитъ старикъ, что козелъ гребетъ землю, подошелъ къ нему и увидалъ золото; несказанно возрадовался, побросалъ свои лыки, подобралъ деньги — и домой. Разказалъ обо всемъ старухѣ. „Ну, старикъ! — говоритъ старуха, — это намъ Богъ далъ такой кладъ на старость за то, что столько лѣтъ съ тобой потрудились въ бѣдности! А теперь поживемъ въ свое удовольствіе“. — „Нѣтъ, старуха! — отвѣчалъ ей старикъ: — эти деньги нашлись не нашимъ счастьемъ, а козловымъ; теперь надо намъ жалѣть и беречь козла пуще себя!“ Съ тѣхъ поръ начали они жалѣть и беречь козла пуще себя, начали за нимъ ухаживать, да и сами-то поправились — лучше быть нельзя! Старикъ позабылъ какъ и лапти то плетутъ; живутъ себѣ, поживаютъ, никакого горя не знаютъ. Вотъ, черезъ нѣкоторое время козелъ захворалъ и издохъ. Сталъ старикъ совѣтоваться со старухой, что дѣлать: „Коли выбросить козла собакамъ, такъ намъ за это будетъ передъ Богомъ и людьми грѣшно, потому что все счастье наше мы черезъ козла получили! А лучше пойду я къ попу и попрошу его похоронить козла по-христіански, какъ и другихъ покойниковъ хоронятъ“. — Собрался старикъ, пошелъ къ попу и кланяется: „Здравствуй, батюшка!“ — „Здорово, свѣтъ! что скажешь?“ — „А я вотъ, батюшка, пришелъ къ твоей милости съ просьбою; у меня на дому случилось большое несчастье: козелъ померъ! Пришелъ звать тебя на похороны“. Какъ услышалъ попъ такія рѣчи, — крѣпко разсердился, схватилъ старика за бороду, и ну таскать по избѣ: „Ахъ ты, окаянный! что выдумалъ! вонючаго козла хоронить“. — „Да вѣдь этотъ козелъ, батюшка, былъ совсѣмъ таки православный; онъ отказалъ тебѣ двѣсти рублей“. — „Послушай, старый хрѣнь! сказалъ попъ, — я тебя не за то бью, что зовешь козла хоронить, а зачѣмъ ты по сю пору не далъ мнѣ знать о его кончинѣ: можетъ, онъ у тебя давно уже померъ!“ — Взялъ попъ съ мужика двѣсти рублей и говорить: „Ну, ступайже скорѣе къ дьякону, скажи, чтобы приготовлялся; сейчасъ пойдемъ козла хоронить“. Приходитъ старикъ къ дьякону и проситъ: „Потрудись, отецъ-дьяконъ, приходи ко мнѣ въ домъ на выносъ“. — „А кто у тебя померъ? — „Да вы знавали моего козла, онъ-то и померъ!“ Какъ началъ дьяконъ хлестать его съ уха на ухо! —

— „Не бей мене, отець-дьяконъ! — говорить старикъ. — Вѣдь козель-то былъ почитай совсѣмъ православный; какъ умиралъ — тебѣ сто рублей отказалъ на погребеніе“. — „Эка ты старъ да глушь!“ — сказавъ дьяконъ: — что-жъ ты давно не извѣстивъ меня о его православной кончинѣ! Ступай скорѣе къ дьячку: пуцай прозвонить по козловой душѣ!“ — Прибѣгаетъ старикъ къ дьячку и просить: „Ступай, прозвони по козловой душѣ!“ И дьячокъ разсердился, началъ старика за бороду трепать. Старикъ кричить: „Отпусти, пожалуй, вѣдь козель-то былъ православный; онъ тебѣ за похорони пятьдесятъ рублей отказалъ“. — „Что-жъ ты до сихъ поръ копаешься! Надобно было пораньше сказать мнѣ: слѣдовало бы давно ужъ прозвонить!“ Тотчасъ бросился дьячекъ на колокольню и началъ валять во веѣ колокола. Пришли къ старику попъ и дьяконъ и стали похорони отправлять: положили козла въ гробъ, отнесли на кладбище и закопали въ могилу. Вотъ, стали про то дѣло говорить промежъ себя прихожане, и дошло до архіерея, что попъ де козла похоронилъ по-христіански. Потребовалъ архіерей къ себѣ на расправу старика съ попомъ: „Какъ вы смѣли похоронить козла? ахъ, вы, безбожники!“ — „Да вѣдь этотъ козель, — говорить старикъ, — совсѣмъ былъ не такой, какъ другіе козлы; онъ передъ смертію отказалъ вашему преосвященству тысячу рублей“. — „Эка ты, глупый старикъ! я не за то сужу тебя, что козла похоронилъ, а зачѣмъ ты его заживо масломъ не соборовалъ!“... Взявъ тысячу и отпустилъ старика и попа по домамъ“.

Не вважаючи на своєрідні подробиці тільки що наведених великоруських оповідань, схожість їх, так само як і галицького варіанта, з редакціями Пельбарта й Паулї на стільки виразна, що їх треба признати коли не безпосередніми відгуками сих варіантів, то дітьми одних батьків, яких треба шукати коло дунайської країни, відки ся тема могла легко зайти і в Галичину. А в тім, коли зважити, що книжка Пельбарта була розширена по всій Германії, як і книжка Паулї, то можливо, що оповідання на виложену в них тему перейшли від Німців не лише в Галичину, але й у Великоросію, вкупі з инчими подібними творами, лубочними образками й т. и., тим більше, що жарт про собачий або цапачий заповіт мусів мати дуже радих слухачів серед сектантів безпопівців, що в загалі більше переняли від

західних протестантів, ніж се звичайно думають люде, що спеціально досліджують росколи та ересі¹⁾.

Звертаючи ся тепер до української вірші, від котрої ми почали виложений повище дослід, ми бачимо, що вона важе ся першою своєю половиною з варіантами Паулї та Пельбарта, виводячи селянина, але в усім инчім самостійна від них. Важе ся вона й з великоруськими варіантами, хоть дуже оригінально, а то з обома на раз тим, що виводить на сцену і собаку, і цапа. При тому ще українська вірша орудує сими звіврюками зовсім самостійно, надаючи кожій із них особливу ролю в сатирі. Епізод посвяченя цапа, — епізод, завважаємо, неможливий у країнах оголеного духовенства, — виходить в українській вірші зовсім оригінально, не зустрічаючи ся ні в однім доси звіснім варіанті, ані східнім, ані західнім. Чи повстав він зовсім оригінально в українській вірші, чи єго занесено відкись із посвояченої, православної землі, — поки що важко рішити до решти. Завважаємо тільки, що декотрі великорусизми в мові української вірші про мужика Гаврила, та вказівка в кінці вірші на курене люльки й нюханє табаки, як на вчинки негарні, дають підставу догадувати ся, що існує великоруська роскольніцька редакція, середня межи наведеними вище великоруськими анекдотами та українською віршею.

II.

Друге українське „фабльо“ схоже що до характеру с першим, хоть значно лїпше від него що до літературного оброблення. Се — сатирична вірша, що надрукував д. Куліш у своїх „Запискахъ о Южной Руси“ (т. II, 83 — 95) під заголовком:

¹⁾ Що до скорости роскольніків до розширення подібних оповідань, то ми можемо покликати ся на звістку покійного Павла Мельнікова, що писав ув офіційній записці: „Чи може нарід з пошаною дивити ся на духовенство, чи може він не йти в роскол, коли він тільки й того, що чує, як один піп, сповідаючи конаючого, вкрав у него с-під подушки гроші, як другого витягли з непотрібного дому, як третій охрестив собаку“ й т. п. В увазі Мельніков додає: „Скільки сторін можна наповнити такими примірами, означуючи час і місце кожтої пригоди і при тому все в межах Нижегородської губернії“ (Исторический Вѣстникъ, 1884, ноябрь, 304). Розуміє ся, на те, аби сьвященник міг охрестити собаку, се-б то зробити щось таке, як оповідає ся в нашій сатирі, треба, аби хто-небудь піддурив єго до сего, а такий радо буде й оповідати потому готові вже сатири на такі постулки.

„Баяда с часів унії“, — хоть, завважаємо мимохідь, у ній нема нічого уніяетського. Зміст сеї вірші ось який. — У бідного селянина Кирика, саме в жнива вмерла дитина, і він пішов до попа просити поховати її на борг до весни. Піп не хоче чекати і домагає ся, аби Кирик із жінкою зараз відробив по п'ять день. Селянин не хоче і постановляє, за порадою пана, сам поховати дитину. Коли Кирик почав копати яму, до него прийшов незнайомий старець і показав инче місце на яму. На с'єм місці Кирик викопав котел із карбованцями, — після чого, звісно, дитину єго поховано з можливою помпою: піп дістав п'ятнадцять карбованців; поминки були славні. Вернувши ся домів піп дуже задумав ся про те, відки у Кирика гроші, а „захланна попада“ порадила єго випитати ся селянина на сповіди. Селянин признав ся, але, не вважаючи на погрози попа, не схотів віддати викопані „прокляті“ гроші „на церкву“. Тоді попада придумала спосіб: одягла чоловіка в волову шкуру, се-б то за чорта, й післала єго в ночи під вікно Кирика домагати ся назад „чортювих“ грошей. Кирик віддав гроші і піп привіє їх домів. Та ось біда: котел прикипів до рук, а волова шкура до тіла попа. Попада біжить до дому Кирика й просить ратувати попа з біди, але Кирик іде до пана, і той збирає громаду й каже вести попа в Почаїв. Там, при величезному здвизі народу, нещасний просить Матір Божу зняти з него волову шкуру, обіцяючи на далі не слухати жінки.

На с'єм уриває ся „баяда“ (?) у д. Куліша. Додано ще, що кобзарь, від котрого буцім то записана ся баяда, на запит про попа відповів, що Матір Божа не схотіла простити єго, й він так і помер у воловій шкурі. В „Трудахъ этнографическо-статистической экспедиції въ Юго Западный край“ Чубинського (т. II, 105—106) надрукована прозаїчна редакція сеїж історії (Кирик, записано в с. Млієві, черкаського повіту, Київської губернії), дуже близька до віршованої д. Куліша: і в ній гроші відлипають від рук попа, коли їх схотів відобрати Кирик, а шкура спадає с попа після молитви Почаївській Божій Матери.

Що до редакції сатири, надрукованої д. Кулішем, то треба зробити невеличку засторогу. Ся редакція поміщена в статі: „Сказки и сказочники“, зробленій по зшитку артиста д. Льва Жемчужнікова. Але окрім того в кінці статі покладено дві вірші: Сатира про Кирика та варіант звісної пісьні про „Правду й Неправду“, яко записані від кобзаря Остапа (Вересая, що по тому став дуже звісний і був і в Петербурзі). Але варіант

Остана Вересая пісньї про Правду, що записано від него в київськїм відділі Російського географічного Товариства, дуже різниться від поміщеного у д. Куліша, а на запит про Кирика кобзарь відповів, як подала київська газета „Трудь“, що він такої пісньї ніколи не сьпівав і про неї й не чув. Очевидячки, що видавець „Записокъ о Южной Руси“ приписав кобзаревн Остапови матеріяли, котрі дістав инчою дорогою.

Звісно, після надрукованя в „Трудахъ“ Чубинського прозаїчного оповіданя про Кирика не може бути сумніву що до народнього жерела „балади“ д. Куліша, та все-ж таки треба би бажати опублікованя инчих її копій. Такі копії й є: так у „Кіевской Старинѣ“ були вказівки на істнованє у ріжних осіб таких копій; нарешті ми чули, що дві копії передано з Подільської губернії до Київа: до відділу Географічного Товариства і до редакції „Кіевской Старини“, та їх чомусь і доси не надруковано.

Таким чином після всего того, що ми тільки що сказали, треба признати, що фабльо про Кирика досить розширене бодай на правобічній Україні і, значить, досить народнє, а через те воно тим більше варто уваги.

При вей орігінальности подробиць і навіть загальної редакції русько-української сатири, виходить при порівнянім досліді, що се лише переробка — правда, дуже своєрідна — казки про те, як бідак добув скарб, дуже розширеної по Азії та Европі. З цілої купи варіантів отсеї казки ми вкажемо тут лише такі, по котрим можна ясно дослідити ембріологію нашої сатири.

Так ув афганськїм варіанті одної с таких казок бідак, у батька котрого сусід наврочив одинокого бика, несе бичачу шкуру й лізе з нею ночувати на дерево; під се дерево сходять ся розбійники ділити здобич; наляканий бідак опускає шкуру, розбійники с переляку тікають, і скарб дістає ся бідакови, котрий по тому віджартовує ся лютими жартами від зачудованя его богатством сусідів (із Thorburn, *Bannu or our Afghan Frontier*, 184, в Romania, 1878 p., 589—590¹).

¹ В инчих східних варіантах (монгольськo-індійськїм, індустанськїм, сибірськo-турецькїм) ролю коровячої шкури сповняють частини тигра, кінська голова, або члени тіла вбитого героям велитня. В декотрих європейських оповіданях, де мандрівка надана по більшій частині щасливому дурневи, замісто шкури появляють ся двері, котрі дурень зняв із завіє. Огляд розпростореня сих подробиць див. в Romania, 1876, 1877 і 1878 pp. у примітках Коскена до льотарингських казок, при X, XX, XXII.

Із відповідних західно-європейських казок отся подробиця про коров'ячу шкуру розроблена особливо в казках Франції: в пікардській, де хлопець опускає з дерева коров'ячу шкуру, зовсім так само в афганській казці (*Mélusine*, I, 280); у льотарнієських, напр. у казці „*René et son seigneur*“ (у *Romania*, 1876, 357—360), де бідак уже надає коров'ячу шкуру з рогами собі на голову і в таким виді здогоняє в лісі розбійників (пор. там-же, 1877, нр. XXII, 1878, 589—590, *Luzel, Contes Bretons*, ст. 85), та в бретонській, де хитрий бідак уже навмисно підкрадає ся до злодіїв, надягнувши коров'ячу шкуру: „злодії подумали, що то прийшов чорт ухопити їх, і повтікали що духу“ (*Sébillot, Contes populaires de la Haute Bretagne* I, 213).

Паралельно с сею казкою розширила ся по Азії, Європі та зачеплених арабським впливом частинах Африки друга, посвячена з нею, казка про багатого й бідного сусідів або братів, де остатній багатіє, а перший, зразу для него немилосерний, а потому завистний, іде за его слідами, але карає ся. Основа сеї казки дуже давня, ще буддйського походження; вона рушила на Захід, окрім устного способу, ще й літературно, через арабську „*Каліла й Дімна*“ та її середньовікові перерібки, але вже давно в самій Індії ветигла пустити від себе скілька парослів, від котрих у простій лінії пішли, між инчим, і європейські оповідання про Правду та Кривду, добре звісні й російській публиці¹⁾.

¹⁾ Ми боїмо ся надто вантажити сторони неспеціального видання не лише докладною генеалогією, але навіть бібліографією сеї казки, й обмежимо ся лише вказівкою на індійські оповідання в *Панчатантрі* та коментарі до них у Бенфея (*Pantschatantra*, II, 114—118, про двох сусідів, Добровиєсла та Лихомиєсла; 256—258 про хорого царевича й жінку его, царівну, що була прогнана як Корделія, та влічила чоловіка й найшла скарб, підслухавши розмову двох змій; I, 275—279, 370; див. те-ж II, 358—360, I, 510—519, про чудесне ліченє), на тибетське (*Tibetan Tales derived from Indian sources*, transl. by Schiefner, done to english by Ralston, LXI, 279—286) і на примітки Р. Кельлера до сербської казки в *Archiv für slav. Philologie*, V, 67 і д., та Коскена до французької в *Romania*, 1877, 345 і д., нарешті на малгашський (з острова Мадагаскара) в *Almanach des traditions populaires*, III, 114—115. Українські варіанти казки про Правду та Кривду див. у Чубицького, *Труди експедиції*, I, 185—6, II, 587—591; великоруські в Афанаєва, нр. 68. Оригінальна українська версія в Драгоманова, *Малор. нар. пред. и рассказы*, ст. 49—50 (Не посылай брата къ чортовой матери).

Між инчим до парослів сеї сторії належить і основа звісного оповідання в „Тисячі й одній ночі“ про „Алі-Бабу та сорок розбійників“, де лише мотив про багатого та бідного брата зляляв ся з мотивом про зручного злодія, виложеним іще Геродотом у легенді про касу єгипетського царя Рамсесіта, як се бачимо в відповідній українській казці (Рудченко, Народныя Южно-русскія сказки, II, нр. 33), про котру ми ще мусіти межо сказати зараз. Дуже може бути, що згадана вище казка про злобуте бідаком (дурнем або хитрим) багатства від наляканих розбійників, то лише пізніша карикатурна редакція сеї казки про двох братів і сусідів. В усякім же разі канва займаючої нас сатири вяже ся, по своїй генеальогії, с сею темою, — як воно видко й з близьких їй оповідань, записаних у руських країнах.

Так ув одній казці, завважаній Барончем у Галичині, бідний брат викопує під деревом скарб, показаний сном; багатий завидує ему і надягнувши „диявольський мундур“ (у Баронча не сказано, який) іде відбирати від брата скарб, як піп у нашій сатирі. А в тім, кінець тут трохи инакший, ніж у сатирі, ближчий до инчих народніх казок: у рішучу мінуту появляє ся на сцену справдішній чорт і питає перебраного: „Ти хто?“ „Диявол“. „Ну, тепер дійшло до того, що й диявол з дияволом бе ся“, — сказав нечистий і вилетів с перебраним у каглу (Вагаґсз, там же, 187—188, Skarb). Окрім показаних прикмет, у галицькім оповіданю цікава подробиця про те, як багач пізнає що бідак добув скарб, по золоту, що прилипло до дна мірки, котрої випрошує в него бідак, аби зміряти скарб, — подробиця, котру подибуємо і в арабській історії „Алі-Баби“ та в її паралельлі у Рудченка, і в багатьох инчих оповіданнях, азійських і європейських ¹⁾.

Так само, коли й не більше, близький до нашої сатири великоруський варіант оповідання про багатого брата, надрукований в анонімній книжці, що стала тепер бібліографічною рідкістю: „Русскія простонародныя легенды“ (Спб., 1861), під заголовком „Завистливый“ (ст. 8—10). Тут два бідаки находять скарб, копаючи гріб для старої матери. Багатий сусід надягає шапову шкуру, аби виманити скарб, але вернувши ся домів, налякує

¹⁾ Не лише сею подробицею, але й усею своєю фабулою з галицькою казкою сходить ся особливо чеська Chudy a bohač у Б. Немцовой, Národní báchorky a pověsti, Praha, 1880, II, 311—316.

свою жінку на смерть і потому так і лишає ся в цаповій шкурі з рогами ¹⁾.

Отже з таких „мандрівних“ міжнародніх казкових елементів склала ся українська сатира на попівську захланність; але вже в сій до решти українській редакції, в якій ми бачимо її вище, сатира ся, своєю дорогою, пішла на мандрівку і завважали її вже в Великоросії, де вона має чудну історію, не стільки зрештою літературну, як поліційну.

В книжці д. Іконнікова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ“ (Спб., 1873, ст. 420) читаємо: „Тоді (1825 р.) Шішков написав лист до царя (Александра I), де вказував на дійсні результати буйного духа часу, як часті злодійства, грабунки, вбійства, розпросторене розкола й непошани до духовенства, котру підпирав навіть таким арґументом, як розпросторене в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ же къ нему и приросла“.

Та се ще не все. В „Древней и Новой Россіи“ (1879 р., листопад, 403—409) читаємо ціле оповіданє д. Дм. Завалішіна: „Петербурзькія легенды и событія въ 1825 г. Исторія попа съ рогами“. Наводимо головні частини зі споминів самовидця.

Раз у вечір 1825 р. д. Завалішін їхав у Петербурзі коло Казанської катедрі і завважав навколо велику купу людей. Не звернувши на се великої уваги оповідач поїхав далі. Але дома візник его став просити, аби его пустити до Казанської катедрі „подивити ся на попа з рогами“. Через якийсь час прийшов до д. Завалішіна знакомий що также натискав на те, аби їхати до катедрі.

„Ми поїхали, — каже далі наш автор, — але Невським проспектом не могли вже проїхати до Казанської катедрі, та обїхали навкруги, Міщанською. Але й тут не могли ми підїхати близько і мусїли злізти з дорожки тай пішли пропихати ся крізь товпу до катедрі. Дійшовши до лївого ряду стовпів ми побачили, що в кінці її, припертий до одного стовпа, стоїть поліцмаїстер Чіхачов, обернений лицем до Невського проспекта, та намовляє товпу, аби розійшла ся; але его намови й арґументація видали ся нам трохи чудними, бо вони йшли не так до

¹⁾ В сибірьсько-турецькім варіянтї казки з круга Рамсенїта царевич-злочой, надягши козячу шкуру, появляє ся яко лихий (чорт), що має прийти перед кінцем сьвіта (Radloff. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, IV, 200).

простого народу, що складав головну масу, як до людей вищих верств, що приїхали в екіпажах, і навіть до дам, що дивилися крізь віконця в каретах. „Добро бы тутъ былъ только простой народъ, — казав Чіхачов, — а то я вижу и людей порядочныхъ, вижу, къ сожалѣнію, даже и дамъ, и пригомъ въ такое время, когда добрымъ матерямъ семействъ приличіе, кажется, было бы находиться дома“ і т. д. В відповідь на такі намови товпа мовчала, але у тих, що сиділи в екіпажах, вони викликали тільки сьміх і на них відповідали. Хтось на посьміх почав бити браво, а декотрі голоси, власне жіночі, кричали єму з екіпажів, що він же сам бачив попа з рогами, а не хоче, аби й інші так само подивилися. Тим часом товпа все росла, все більше й більше напирала на катедру, так що, не вважаючи на городових (тодішніх будочників) і жандармів, що здержували її, декотрі вихоплювалися на драбину і навіть виділи з боку на ряд стовпів; певність, що піп з рогами справді є в катедрі, змагалася ще через те, що всі двері катебри були замкнені і коло них стояла поліція, а всі чули, як розмовляли в товпі, що духовенство, котре було в катедрі, ще не виходило з неї. І Бог знає, чим би се все скінчилося, як би не те, що хтось раптом пустив чутку, що попа вивезли з катебри кудись підземним льохом, в істнуванє котрого тоді вірили, вважаючи мабуть за підземні льохи канали, в котрі спливала і котрими відпливала вода.

„Коли товпа трохи зрідла, ми пропхалися до Чіхачова, котрий знав мене добре. Я спитався Чіхачова, щб значить отсе збіговище і про якого попа з рогами йде розмова? „Ну, воть подите же! — сказав він сердито. — Кто и для какой цѣли пустилъ слухъ, разыскать еще не было времени; но рассказываютъ, что за какую то провинность одного попа Богъ наказалъ тѣмъ, что у него козлиные рога выросли, и что воть привезли его сюда, и будетъ у Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа и рога отпали бы, а молебствіе будетъ служитьде митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ. Ну, воть народъ и взбѣленился. Да вѣдь не то, право, досадно, — казав він далі, — что набѣжало дурачье, а то туда же полѣзли и барыни въ каретахъ. Право, не шучу, насчиталъ каретъ десяткъ; а изъ одной еще какая-то барыня и обругала меня, что не пропускаю въ соборъ“.

„Від'їжджаючи від катебри вже по Невському, ми побачили, що в кінці другого ряду стовпів стояв обер-поліцмайстер у такім

самім становищу, як Ліхачов, але насильно товпи не розгнали; вона розійшла ся сама.

„На другий день раненько прийшов до мене з рапортом від роти дижурний і сказав мені, що з екіпажа (так називали ся не окремі команди кораблів, а баталіони моряків) велено вивести людей і взявши вкупі с поліціантами сикавки з Нового Адміралтейства (де, на випадок пожегу кораблів на ріці, була чимала вогнева сторожа), поплисти як найшвидче на малім Бердовськім пароході до Невського монастиря, де почала знову збирати ся товпа народу на чутку, що попа з рогами відвезено в передодень із Казанської катедри в Невський монастир. Під Невським же почало ся тим, що до-світа скілька людей, один за одним, бігли вулицями до монастиря і на бігу кричали до двірників і инчих людей, котрих надібали на вулиці й котрі їх питали, куди й по що вони біжать, — що сьогодні певні-сїнько можна буде бачити попа з рогами в Невському монастирі і, розуміє ся, потягали за собою цікавих. Тим часом у монастирі чи через те, що вже їм дано знати наперед, чи по-просту з обережності після вчорашнього збіговища коло Казанської катедри, досить того, що коли товпа збіглас я, то брама в монастирі вже була замкнена, щб, розуміє ся, й послужило для товпи немов потвердженням того, що казали ті люде, котрі бігли. Поки народу було ще не дуже багато, товпа стояла спокійно, чекаючи, що браму відомкнуть швидко і без усякого домаганя, і лише розмовляли й толкували про чудесну подію. Та коли народу зійшло ся вже досить, через те, що мало-по-малу пішла по місті чутка, що піп із рогами знаходить ся в Невському монастирі, і що нарід туди валить, то товпа стала гудіти та викрикувати, аби відомкнули браму. Та ось у вікні церкви, що над брамою, появилася якась духовна особа (думали, що се сам митрополит) і почала вговорювати нарід, аби розійшов ся, що ніякого попа з рогами нема, що все те пусті, глупі чутки, вигадка якихось лихих людей. Але в відповідь на се товпа, що була замовкла на мінуту, коли появил ся в вікні той, що говорив з нею, знов почала гудіти і ще дужче кричати та домагати ся, аби її пустили в монастир. На решті хтось крикнув: „Да что, братцы, слушать! сами отворимъ ворота! Строй лѣстницу, полѣзай черезъ стѣну!“ Миттю кілька людей оперли ся руками в стіну; инчих почали підсаджувати їм на плечі, аби перелізти через стіну; та тут настиг корабель із сикавками і почали на товпу сикати, а поліціанти розгонити її, хапати першого-ліпшого

що попадав ся під руку і відводити на парохід; а про те найшли ся такі уперті, котрі закриваючи ся одною рукою від води, що біла просто їм у лице, все-ж таки старали ся вилізти на стіну; але коли почув ся крик: „солдати! солдати!“ — товпа швидко розбігла ся. По тому поліція захопила ще скількох із тих, що полишили ся від утікачів, і збіговища вже нігде не повторяли ся. Але ще того самого дня, над вечір, стало звісно, що вся історія попа з рогами, буцїм-то привезеного в Петербург, була штучкою злодіїв, котрі бігали вулицями та кричали про попа з рогами власне на те, аби витягнути з домів двірників та инчу прислугу і користуючи ся сим обікрасти покинені без догляду дома, бо, як показало ся, справді того ранку немало домів коло монастиря обікрадено.

„Та щб-ж могло дати причину до складеня такої сторії про привезене попа з рогами, котрою злодії так зручно покористували ся? Показало ся, що в основі чутки була дійсна пригода з одним попом, хоть у самій сій пригоді й не було нічого чудесного.

„Оповідання про сю пригуду були дуже ріжнородні. Найправдоподібніщий виклад, узятий з порівняня богатьох оповідань, ось у чому: в одній з південно-західних губерній (се потверджує ся одним місцевим виразом ув оповіданю), в однім селі жили в хаті край села бурлаки, дід і баба. Вони годували ся майже милостинею, бо все їх ремесло складало ся з вязаня віників, за котрі їм платили не грішми, а кусниками хліба. Та ось баба вмерла, і дід пішов до попа просити, аби поховав її, але піп хотів за відправу панахиди „карбованця“ (місцевий вираз, що значить „цѣлковый“); коли-ж дід сказав попови, що відки ему, дідови, взяти такі гроші, то піп прогнав его, кажучи: „Ну, то ховай свою бабу сам“. Заплакав дід і пішов конати яму коло своєї хатчини; але копаючи найшов скарб, горнець із срібними грішми, котрі розсипали ся, коли горнець розбив удар лопати. Зрадуваний дід захопив скілька монет, побіг з ними до попа, аби заплатити на перед за похорон і на запит попа, відки він дістав тільки грошей, оповів простодушно все, як було. Коли дід пішов, то попадя стала міркувати: на-що, мовляв, бурлаковин тільки грошей, і як би воно гарно було виманити їх або взяти у него? Толкували, міркували, придумували ріжні способи, і стали на решті на тому, що найкраще налякати его, бо й так у него в хаті мертвець, і що піп задля сего мусить перебрати ся за чорта і сказати дідови, як він сьмів рушати і взяти собі заворожений, чортів скарб, і що він, чорт, возьме за се дідову

душу, коли той не віддасть єму все, щб найшов. Але тут ріжні оповідання не згідні: одні кажуть, що задля того, аби піп міг перебрати ся за чорта, навмисне вбили цапа; інші, що сама думка перебрати ся в цапову шкуру через те й прийшла попаді в голову, що того дня, з якоїсь нагоди, вбито цапа і шкура в головою висіла в сїнях. — щб правдоподібніше, бо вбивати в ночи цапа і знимати з него шкуру саме тоді, коли її спотребило ся, се вчинило би клопіт не в свій час і підняло би вештанину, що певно збудила би сплячу челядь і звернула увагу її на те, щб робить ся. Але чи сак чи так, певне те, що піп, коли вся челядь полягала спати, перебрал ся в цапову, сиру ще шкуру, з головою й руками; але, як на те, тільки що він хотів іти на свій роздобуток, коли се задзвонив поштовий дзвінок і на вулиці підняла ся біготня народу. Що діяти? От попадає й порадила, аби піп не розбирав ся, а ляг, як є, перебраний, і трохи поіспав, поки проїжжий поїде і нарід розійде ся, — тоді вона збудить єго. Тим часом, поки на вулиці рух перестав, минуло чимало часу. Аж коли на вулиці все затихло, і попадає отворивши вікно й визирнувши на вулицю, побачила, що там нема нікого, вона збудила попа. Він виліз вікном і пішов до бурлака. Як рахувала попадає, так і стало ся. Наляканий дід віддав усе, і піп триумфуючи вернув ся домів і радував ся тому, що єму повело ся і що єго ніхто не завважав на вулиці. Та ось коли він схотів швидко розібрати ся, то показало ся, що зробити се не легко, бо, натурально, від спеки в хаті та від теплоти тіла сира й липка цапова шкура за досить довгий час, поки він спав і ходив, приєхла до волося й тіла, і скинути її раптом, не відмочивши, було неможливо. Тут оповідання знов ріжнять ся: одні кажуть, що піп і попадає, не зміркувавши зразу, що шкура мусіла приєхнути і не можна її зняти від разу, подумали, через нечисту совість, що се кара божа, що шкура й голова приросли до тіла, — наробили крику і збудили тим челядь. Інчі казали, що піп закричав по-просту від того, що попадає, на-поквапки, бажаючи помогти попови як найшвидче розібрати ся, необачно сїпнула за цапову шкуру і разом із нею розуміє ся, й за присохле до неї волосє, так що піп закричав з болю. Третї казали, що серед вештанини, кваплячи ся добути є печи горнець є теплою водою, аби відмочити шкуру та визволити волосє, вона опустила горнець на підлогу, й т. и. Але чи сак чи так, досить того, що збуджена горшком і шумом

у поповій комнаті вся челядь, думаючи, за добули ся злодії, збігла ся і застала попа ще в цановій шкурі. А як на те, у него тоді ночували ще й проїжжі купці, котрі те-ж прибігли, і таким чином появили ся й посторонні свідки. Миттю пішла чутка по селу. Збіг ся нарід. Дійшла чутка і до бурлака, котрому, звісно, й стало ясно тепер від разу, який се приходив до него чорт; а бурлак вияснив усю справу инчим, і став домагати ся, аби піп віддав ему скарб. Звістка про сю пригоду дійшла, розуміє ся, і до консисторії, котра рада була нагоді, аби прикрутити попа, тим більше, що попа знали яко багатого чоловіка. Зроблено слідство, після котрого акти буцім-то прислано з місцевої канцелярії в синод, і через те пішла чутка про неї й у Петербурзі, з додатком, що й самого попа привезли, — тим часом як прислано лиш акти про него. Були цікаві, котрі, стараючи ся визнати все докладніше, роспитували у знайомих синодальних урядників. Але ті відповіли, що самі чули про сю подію лише приватно, але в синод ніякі подібні акти не приходили. А в тім, може їм не казали розносити справу, — а явности, котра звіщає, як робить ся тепер, про кожду більше або менче цікаву подію, тоді ще не було, і через те не було ніяких способів перевірити чутки. Певно лиш одно: через допити від приватних осіб вияснило ся зовсім, що ще давно перед зборами коло Казанської та під Невським усю історію про попа з рогами оповідали вже на різні лади в Петербурзі, через оповіщення листами або приїжджими с того місця, де справді стала ся описана повище подія. Про се нагадало багато людей, котрі чули оповідання перед згаданими збіговищами і, розуміє ся, що нарешті злодії покористували ся історією, котру чули, аби підняти розрухи і збіговища для своїх цілей“.

Ми навмисно виписали досить багато з оповідання д. Завалішина, і через те, що він, сам того не підозріваючи, дає нам петербургські варіанти нашої русько-української сатири, і через те, що самі поясненя д. Завалішина до крайне „глупої чутки“ видають ся нам дуже характерними. В сих поясненях д. Завалішин пішов за слідами наївних раціоналістів, — від Геродота до самого Ренана, котрі хотіли реалістично витолкувати міти, — і властиво вийшло, що він сам по-своєму так само вірить в основу міта про попа з рогами, як і петербурська маса 1825 р. А тим часом увесь тодішній петербурський розрух був нічим инчим, лише літературним відгуком сатири, котра зайшла на північ Росії з правобічної України, а зовсім не результатом яко-

гоєь факта, взятого д. Завалішіним за дійсність. Що власне з полудня пішов у Петербург сей відгук, видко й з оповідання д. Завалішіна, що вказує на якусь південно-західню губернію. Донос Пішкова натякає на участь роскольників у переносі сего відгуку.

А в тім, розстаючи ся з нашою сатирою, ми нагадаємо, що в початку 1884 року відділ „Новинок“ багатьох австрійських газет був прикрашений ось якою дивовижкою:

„Диявол у телячій шкурі. В селі Шатар, на Угорщині, в ночі перед постелею одної селянки, котрої чоловік не ночував тоді дома, раптом появило ся теля, котре стало на п'ялки і людським голосом стало домагати ся від селянки грошей. Жінка завмерла зо страху і лише лепотіла: „Хрестна сила з нами!“ Теля заявило, що воно — сам чорт, і вона мусить віддати ему свої гроші. Селянка з плачем віддала ему 200 флоренів, що мала, але чорт був сим невдоволений і домагав ся більше. Тота божила ся, що у неї нема більше нічого. Тоді чорт-теля ухопив із коліски її дитину і грозив, що возьме з собою. Селянка сказала, що в неї в пивниці є багато м'яса, котре він може взяти собі. Диявол засьвітив сьвічку і пішов у пивницю. Тоді по селу проходила нічна сторожа. Побачивши в пивниці вогонь у такий незвичайний час, вояки спустили ся туди і на сходах зустріли ся з телям, що йшло на двох ногах. Вони зараз же взяли его й повели до сільського судії; та показало ся, що его дома не було, і жінка его не знала, куди він пішов. Чорта під сторожею лишили тут. Коли се жінка судії скрикнула: „Господи, та на нїм чоботи моего чоловіка!“ З арештованого стягли телячу шкуру, і всі присутні з зачудуванем побачили, що то був перебраний сам сільський судия. Зараз на другий день его післали під сторожею в місто“.

Чи справді стала ся на Угорщині подібна подія, чи вона перероблена якимось газетником із ходячої казки (щоб буває!), і коли стала ся, то чи натхнув ся її герой подібною казкою, чи своїм розумом придумав „диявольський мундур“, — не беремо ся судити.

На решті згадаємо, що зовсім однородна з оповіданем про Кирика — казка (теж зовсім оригінальна) про попадю, котра крапа у бідної селянки кури і котра, за кару за те, поросла перед Великоднем курячим пірем (Малор. народн. преданія и рассказы, 154 — 155). Але ми не зупиняємо ся коло неї й инчих подібних українських оповідань, бо вони виложені не віршами.

Таких оповідань лишило ся нам із старовини чимало, й їх остатнім часом повинно ставати більше в міру розвитку сектанства. Бодай обсерватори „штундистів“ кажуть, що серед них ходить багато сатиричних оповідань про духовенство. На жаль, доси ніхто не записав сих оповідань. А тим часом, окрім усього инчого, ті оповідання були би дуже цікавим матеріалом для історії самостійної стичности нашого народу з Заходом. На сатирі про багатого мужика Гаврила ми бачили примір такої стичности. Тепер же, коли цілий т. назв. штундовий рух, се властиво відгук європейсько-американського баптизму, — хоть, звісно, обставлений і змінений місцевими умовами, — подібних примірів повинно бути більше.

„Вѣстникъ Европы“, 1887 р. липень. Підпис: К. Г.

Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях.



Половецькі напади, як то кажуть, „дали ся в знаки“ нашим предкам. Межи переходами Половців через нашу землю одним із найтяжчих був напад 1096 р. на Київ і похід 1097 р. у Галичину, де вони били ся з Уграми. Бодай літописє каже про сі події з відносно більшими подробицями і навіть додатковими міркованями, мабуть ще й через те, що підчас нападу 1096 р. Половці вдарили на київську Лавру.

„Въ лѣто 6604 (1096)...нуля.... въ 20 день пятокъ, въ часъ 1 дня, прииде второе Бонякъ безбожнѣй, шолудивѣй, отай, хщникъ, Киеву внезапно и мало въ городъ не вогнаша половци, и зажгоша по пѣску около города, и увратиша ся на монастырь, и пожгоша монастырь Печерскѣй, намъ сущимъ по кѣльямъ, почивающимъ по заутрени. И кликоша около монастыря, и поставиша 2 стѣга предъ ворота монастырскими, намъ же бѣжащимъ за домъ монастыря, а другимъ убѣгшимъ на полотѣ; безбожнѣи же сынове Измаилеви высѣкоша врата монастырю и устремишася по кѣльямъ, высѣкающе двери, изношаху, еже аще обрѣтаху въ кѣльи, и посемъ вожгоша домъ святѣя Владычицѣ Богородицѣ и приидоша къ церкви, и зажгоша двери яже ко угу устроенинѣ, а вторѣя, иже къ сѣверу; і влѣзше у притворъ гроба Федосѣева, и возьмше иконы, зажигаху двери и укараху Бога и законъ нашъ“. Тут літописєць пускає ся в міркованя „о терпѣннѣи и поущеннѣи Божіемъ, наказанія ради христіанъ“, і по тому даліє описує половецьке спустошенє: „Тогда же зажгоша и дворъ краснѣй, его же поставилъ благовѣрнѣй князь Всеволодъ на холму, иже естъ надъ Выдобычь: то все окопаннѣи половцѣ запалиша огнемъ“. Даліє, після скількох благочестивих викликів, літописєць займає ся справою про походженє Половців і зо скількох думок годить ся на те, що вони

походять від Ізмаїла: „а Ізмаїло роди 12 сына, отъ нихъ же суть торкъмены, печенѣги, и торци, и половци, иже исходятъ отъ пустынѣ (вище: отъ пустынѣ Етривьскыя, межи вѣстокомъ и сѣверемъ) и по сихъ 8 колѣнѣ къ кончинѣ вѣка изидуть, заклепанѣ в горѣ Олександромъ Макидонскомъ, нечистыя чело-вѣки“. Тут лѣтописецъ по Іпатській копії кладе безпосередно звістку, котру подав ему Гурята Рогович, Новгородецъ, про те, що отрокови его переказували північні Угри про людей, котрі сидять у північних приморських горах і старають ся відти вїсїчи ся та просять у підхожих залїза, за котре зараз же й відплачують. „Мнѣ же, — каже лѣтописецъ, — рѣкшю къ Гуратѣ: „се суть людіе заклепенѣ Олександромъ Макидонськомъ царемъ. Якоже сказа о нихъ Мефодый Патарийскъ, глаголя: Олександръ царь Макидонскій вѣзъде на восточныя страны до моря, нарѣцаемое Солнце мѣсто, и відѣ челоуѣки нечистыя, отъ племени Афетова; ихъ же нечистоту видѣвъ: ядаху скверну всяку, комары, мухи, коткы, змѣя, мертвеца не погребати, но ядаху и женскіѣ извраты ядаху и скоты вся нечистыя. То видѣвъ Олександръ, убояся, еда какъ умножаться, осквернять землю, загна ихъ на полунощныя страны и горы высокия; и Богу повелѣвшю, заступнишася о нихъ горы полунощныя, токмо не ступиша о нихъ горы 12 локѣтю; и ствѣриша врата мѣденая.. у послѣдняя же дни по сихъ осми колѣнѣ, иже изидуть отъ пустыня Етривьскыя, изидуть си скверныи языци, яже суть въ горахъ полунощныхъ, по повелѣнію Божью“.

Таким чином Половці видавали ся нашому лѣтописцю родичами і передтечами нечистих народів, замкнених Александром Македонським. Проводир же їх, що мав і знаки нечистоти на своїй голові, виходив чарівником, як се видко особливо з дальшого місця, де лѣтописецъ оповідає про стичку Половців, що прийшли на другий рік на поміч Давиду Волинському і галицьким князям против Угрів, котрих був покликав Свѣтополкъ кїївський проти галицьких князїв. „Давыдъ же иде в Половцѣ и устрѣте и Бонякъ, и воротися Давыдъ и поидоста на Угры (під Перемишль). Идущія же имя, и сташа ночѣлѣгу, и яко бысть полунощи, и воставъ Бонякъ отъѣха отъ рати, и поча выти волчьскыи и отвыся ему волкъ, и начаша мнози волци выти; Бонякъ же прїѣха повѣда Давыдови, яко „повѣда ны есть на Угры“¹⁾.

¹⁾ Лѣтопись по Іпатській копії 1871 р., ст. 162—164, 177—178; те саме по копії Лаврентія, 1872 р., ст. 223—228, 261.

При таким сильнім вражіню, яке зробив Боняк на сучасних ему предків наших, не дивниця, що пам'ять про него лишила ся і в устних переказах. І доси серед нашого народу ходить скілька оповідань, де героєм є шолудивий Буняка. Герой сей представляє ся в тих оповіданнях чудовищем, у дуже фантастичних формах. Те, що імя героя тих оповідань ідентичне з літописним, тай те, що вже в літописи Боняка представлено характерником, манить думати, що ті оповідання повстали через самостійне народне твориво, котре вийшовши від безпосередних вражінь історичної особи, потому розробило своїм внутрішнім процесом первісні образи в більше скомбіновані і більше фантастичні. Ми побачимо, що декотрі наші вчені, котрі звернули увагу на ходячі тепер у нашій країні оповідання про шолудивого Буняка, власне таким чином і поясняли їх походжене.

Але спробуймо трохи уважнійше вдивити ся в ті оповідання, піддати їх критиці, в порівнянню і з історичними обставинами, серед яких зіткнули ся наші предки з Боняком половецьким, і з подібними оповіданнями инчих народів.

Ми думаємо, що лише після такого досліду можна буде покласти питанє про процес повстаня в нашім народі тих оповідань. Ряд же відповідей на подібні питання буде навчающий для розв'язаня незвичайно цікавого для етнографії загального питання про те, що́ таке т. назв. „народне“ усне твориво та національні перекази.

I.

Звістка священника Гарасевича про оповідання за Буняка коло Завалова і пісеньки про него; варіянти у Галатовського та в Краjowej Galicyjskiej Tabuli. Оцінка сего матеріяла дд. Халаським і Голубовським. Сумнівний характер пісеньки та повна невідповідність оповідання й пісеньки з історією. Книжно-монастирський характер оповідання й пісеньки з історією. Анальоґія з легендою про сьв. Меркурія Смоленського.

У збірнику Кольберґа Rokucie (Kraków, 1882, т. I, ст. 344—336) передруковано з альманаха Lwowianin (1837 т. II, ст. 69 і д.) ось яку звістку священника Гарасевича: „Завалів..... передмісте Галича, назване від свого становища за валами..... над рікою Золота Липа, в бережанським окрузі..... передало нашим часам ось яке оповіданє: Буняк, що его на глум називають у громадї „шолудивий розбійник“, нападав на

найближші околиці та трівожив усе, що там жило. Найбільше старався він награтити майна занашчених ним мешканців, яким удержував військо, що кочувало межі видними горбами на північ від Завалова, покритими чорним лісом. Руський князь, володар сеї країни, поставив на відсіч Бунякови своє військо за рікою Золота Липа, на схід, на тім самім місці, де пізніше князі Мазовецькі поклали замок, де люде мешкають і доси, обставлений стіною та вежами, с котрих лишила ся ціла лиш одна. А про те, чуючи свою слабість, він не зважив ся вдарити на свого противника і довго стояв не без остраху й сумніву, поки сивий дід, появивши ся в сні, не спонукав его до нападу та не навчив его способу, як і з якого боку зробити вилазку, котру і він і сповнив з неказаною відвагою. Бійка була з обох боків завзята, нарешті Буняк був побіджений, а військо его по части розігнано, по части воно потопило ся в Золотій Липі. Самому Бунякови відтято голову, котра котила ся та тікала так із місця битви і ледви дігнали її в полі, що за містечком Тисьменицею; через те місце названо Погонєю. Тільки я чув із уст тутешнього простого народу“.

Священник Іоаннікий Галатовський, архимандрит чернігівський, у книжці під назвою „Небо Новое“, написаній коло 1660 р. руським нарічем, каже в Чуді 17-м, що колись за часу нападу Буняка, инакше Батия, царя татарського, воєвода землі руської Роман, вийшовши проти него й оклапавши ся трьома валами під Галичем, спонуканий у сні сьв. Николаєм архиепископом, вийшов із окопів, ударив на татарську орду і відогнав її й на місці битви поклав церкву Богородиці над рікою Тисьменицею, а межі валами церкву сьв. Николая¹⁾.

¹⁾ У нас нема під рукою ні одного виданя „Неба Нового“, і через те ми можемо порівнати виклад Гарасевича лише з виписками з книги Галатовського, зробленими д. А. Петрушевичем у книзі „Сводная галицко-русская летопись съ 1600 то 1700 годъ“. „Въ Малой Россіи въ повѣтъ галицкомъ есть мѣсто Заваловъ, названное отъ валовъ, давно насыпанныхъ, которыхъ есть три надъ мѣстомъ на горѣ; межі тыми трома валами знайдуеть ся монастырь при церквѣ св. архіерея Николая; повѣдають люди старши духовныи и свѣцкіи, которыи отъ дѣдовъ и прадѣдовъ то чували, же Бунякъ (яко они мовять) але рачей Батый, царь татарскій, гды завоевалъ землю Рускую, на той часъ единъ воєвода, на имя Романъ, зъ землѣ Руской вышолъ зъ войсками своими противъ ордамъ татарскимъ, а видячи великую потугу поганскую, а свое малое войско — христіанское, окопался трома валами... Потомъ чуде-

Окрім того в Krajowej Galicyjskiej Tabuli, ex libro fond. 109, pag. 109, находимо, що колись князь Роман з удільних руських князів, роду Острозьких і рідний брат найяснішого короля, его милости, Данила Галицького, благочестивий, що жив ув обряді одновірнім із церквою римською, що побідив поганих ворогів рідної церкви, маючи при собі, з військами їх, князів Острозьких Дмитра, брата, і Василя, свояка, — неприятеїв, себто солудивого Буняка, инакше Солудиво, або дива сил, князя й богатиря Половців, себ-то Подолян, на тім місці, де стоїть монастир, обставивши ся окопами, через нерівність сил, а з другого боку, де тепер видко замок, те-ж явно показують (слід) вали, (ворог) добував ся до него три дни; тоді сьв. Николай явив ся в ясному блиску князеви Романови, що стояв на молитві і лежав хрестом, і сказав; „Устань, вийди з окопів, пічни битву і побідиш; молитва твоя вислухана“. На сей наказ зарасійсько військо Романа вийшло в той бік, де стоїть каплиця на горі монастирській, і почало громити неприятеля на голову, як се показують і сліди могил, що лежать на похилости, гонячи его до Дністра, себ-то Тираса. Там (Роман), полонивши чимало неприятеля, переправив ся через Дністер, спіймав самого ватажка й наказав ему стяти голову, а тіло спалити і порох кинути в Дністер, на тім місці, що на памятку его називає ся „Погоня“ над Тисьменицею. Ще далі за Дністер загнав останки неприятеля в гори, в давню прапрадіда свого маєтність, де побідивши его ad internectionem, означило ся друге місце Перкинсько, давня маєтність пресьвітлого дому Яблоневських“ (за сям іде запись монастиреви сьв. Василя В.)

„В устах народу наддністрянських околиць иноді можна подибати (krąży czasem) ось яку пісоньку:

Що-ж то за диви,
Може Буняк салодиви?
Кажуть его череда,
Прийшла нас вигнати.

снѣмъ сномъ о побѣдѣ ему предстоящей ободренъ, выступилъ съ своими полками и на поляхъ, „не далеко за мѣстомъ Тисьменицею“, надъ татарами „славное одержалъ звытяжество... и на тымъ полю збудовалъ церковь Успения прес. Богородицы... При той церквѣ знайдется монастырь, который называется Погоня, для того, же тамъ Романъ воевода погналъ и догналъ и разогналъ татаровъ“... Межи трома валами зась Романъ воевода збудовалъ церковь святаго архіерея Николая, который ему тамъ во снѣ показался, а казалъ ему церковь на имя пресв. Богородицы, другую на имя свое збудовати“. (Литературный сборникъ, изд. галицко-русскою Матицею 1872 і 1873 р., Львів, 1874 р., ст. 572--573).

Лише дадуть ему знати,
Куда буде утікати,
Гей, на, на,
Буняка!

Ей, беруть ся до него
Князь Роман, бояри,
А що-ж буде з него?
Гди піде в прегони?
От втікає голова,
За ним біжить череда.
Голова Буняка,
Здрасть вам, Боже,
Вже наша...

„Той самий Буняк, або Батий, хан татарський, нападав у 1180 році те-ж на Плесніско, де був замок княжни Олени. Великі нещастя, заподіяні ним Червоній Русі, і варварський обхід із народом дали ему імя шолудивого (solodywego) Буняка“.

Три наведені вище оповідання: народній, Галятовського та „Krajowej Tabuli“, се очевидячки варіанти тої самої теми, причому властиво два книжні простіші і через те й старші від устного. Пісенька наближає ся до устного оповідання, кажучи, як і воно, про втеки голови Буняка. Сі оповідання й пісенька звернули на себе увагу д. Халанського, автора книжки „Великорусскія былины кієвскаго цикла“. Д. Халанський признає сим переказам і пісеньці серйозне історичне значінє (ор. сіт. 39). Д. Голубовський у рецензії на книжку д. Халанського („Кієвск. Старина“, 1886 р., липень, ст. 340) бачить у князю Романі пісеньки славного Романа Мстиславича Волинського і Галицького, що ходив на Половців у 1201 і 1204 рр. (по рахунку д. Голубовського).

Що до пісеньки, то нам найперше видає ся дуже підозріною її народність. Уже сама манера подання її: kraży czasem taka śpiewka, дуже нагадує вирази, з якими подавали у 30-ті — 40-ві роки ревні патріоти фальшиві пісьні (Ізопольський, Срезневський, Максимович і инчі). Далі, такі літературні способи, як „кажуть, єго череда“ й инші, не вживають ся в устній пісьні; нарешті фінали куплетів пісеньки зовсім чудні. По сим ознакам пісенька Гарасевича видає са нам виробом грамотія, коли не самого Гарасевича, на тему прозаїчного переказу, поданого вище. Сей же переказ є відгуком оповідань Га-

латовського та Крајowej Tabuli, хоть може самі ті книжні оповідання були вже редакцією ще старших оповідань. В усякім разі сї редакції з усіми їх подробицями, а особливо з їх власними іменами, в тім числі й з Буняком і Романом, не мають у собі нічого історичного: по-перше, шолудивий Буняк і Роман Мстиславич зовсім не сучасники; по-друге, шолудивого Буняка зовсім ані вбито, ані побіджено в Галичині¹⁾, а по-третє, Роман Мстиславич сам нападав на Половців у їхній землі, а не видержував їх облоги в Галичині.²⁾

В оповіданю, що передає Гаятовський, і в записи Тисьменицького монастиря є загальне місце церковної легенди, котра стілько раз повторяла ся, починаючи від оповідання Ляктанція та Евсевія, про нічну появу Христа Константину Великому перед єго битвою з Максентієм³⁾.

Імя св. Николая (буквально — побідник народа) давало причину до перенесеня єго оповідання і на лийкійського єпискона, про котрого в давнім руськім оповіданю, очевидно переробленим із болгарського, як відгук грецького⁴⁾, читаємо в описі мандрівок св. Николая по Азії такий епізод: и дошедь Кесаріи Филипповы, жилъ три лѣта... Въ тья лѣта прилучися брань, пришла рать поганыхъ до Кесаріи, и веѣ христіане грекове побѣгли въ подгоріа тѣсныя, а св. Николай, видѣвъ поганыхъ рать велику, иже не мощи противитися людемъ христіанскимъ противу поганыхъ, въ той часъ св. Николае прослезися и падъ

1) В Іпатській літописи під 1185 р. находимо слова Кончака: „пойдежъ на кїевскую сторону, гдѣ суть избита братья наша и великий князь нашъ Бонякъ“; але сї слова йдуть очевидно до иншого Боняка, про котрого сказано під 1167 р.: „тожъ же лѣтѣ бися Олегъ Святославичъ съ Бонякомъ и побѣди Олегъ Половци“.

2) Літопись по Воскресенській копії, 6710 р.: „тоє же зимы ходи Романъ на Половци; и вся вѣжи половечьскіє и приведи полона много и душъ христіанскихъ отполони много. 6711: „тоє же зимы ходиша Русіи князи на Половци, Рюрикъ Кїевскій, Ярославъ Всеволодовичъ Пересловскій, Романъ Галичскій Мстиславичъ и иніи князи, и бысть же тогда зима люта, и бысть Половцевъ тягота велика, и взяша князи Русіи полонъ много, и стада ихъ заяша, возвратишася во свояси съ полономъ многимъ“. Пор. Лаврент. коп. р. 6713. Тут не ма нічого й з далека похожего на наведені вище оповідання.

3) Lactantii, De mortibus persecutorum, XLIV; Eusebii, Vita Constantini, XXVIII—XXXII.

4) Ключевського, Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ, ст. 219—220.

на землі моля ся Богу за христіань.. И воставъ отъ землі и простеръ руцѣ на небо и молитву исполнивъ, и прилетѣ къ нему съ небеси голубъ, глаголя: дерзай, Николае, избранниче Божій! услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языцы поганстїи. Тогда Николае прїйде въ рать христїанскую, не могъ его видѣти никтоже, зане облакъ свѣтель покры его, и начатъ глаголати христїаномъ: учините знаменїе Христова, на лицѣхъ вашихъ крестъ, и не возможетъ прикоснутися вамъ мечъ поганыхъ. Они же воспросиша: ты кто еси? Азъ есмь Николае, грѣшный рабъ Божій. И христїане вси какъ единѣми усты воскричали гласомъ великимъ: Боже святаго Николы! помози намъ. И знаменоваша лица своя знаменїемъ честнаго и животворящаго креста и удариша на рать поганыхъ: силою Божїєю и молитвою св. Николы побїша гражане поганскїя пришедшія языки... И въ тотъ день царїе христїанстїи и князи гречестїи и вельможи и вси людіе того града мужи, жены и чада ихъ почали нескати св. Николы¹⁾.....

Се оповіданє, де історїя появи Христа Константину повторена вже окремо від усякихъ реальнихъ історичнихъ умовъ (війна поганихъ є царями христїанськими і князями гречеськими серед римської імперїї!) має вєї ознаки взірця, по котрому зложена займаюча нас галицька легенда. Подібні легенди могли повставати тимъ лекше, що в житняхъ сего святаго находимо такі слова передсмертної молитви: „Коли хто поставить церкву в імя мое, то дай ему, Господи, поміч над ворогами видимими й невидимими.“

¹⁾ Там-же ст. 454.

Не дуже відбиваючи ся від нашої народної словесности, ми вкажемо ще примір, як імя св. Николая було причиною до зовсїмъ противного історичнимъ фактамъ кінця великоруської піснї про козацьку сидїнку в Азові у 1638—1643 рр. Якъ відомо, вона скінчила ся покиненємъ Азова, тимъ часомъ якъ піснєня оповїдає, що коли козаки помолили ся Миколї чудотворцю, то

Напустиль тутъ Микола чудотворецъ,
Напустиль тутъ на турчанъ онъ темну темень,
Они дружка дружку призвали,
Какъ густымъ ту рѣку загустили.

До речї, істнованє сеї великоруської піснї (Гільфердінг, Онежскїя быличы, ст. 174—176) може вповнї закінчити суперечку, що вела ся на

Такого рода легендарне спільне місце взяли складачі оповідання в Tabulі, і се оповіданє, завважаємо, то вступ до акта, що мав деґалізувати монастирську ґрунтову маєтність і був зроблений уже після заведеня унії, та обставлений зовсім самовільно насіпаними іменами князів і такого-ж рода хронологією. По актам, що надрукував д. А. Петрушевич, Пліснисько-Підгорецький монастир оснований у 1663 р. на місці, де, звісно, по переказу або по вказівці черців, стояв давніше старий монастир. Жити почали там черці перед сям формальним отворенєм, від 1659 р., а один чернець Зосима ще в 1563 р. (Сводная лѣтопись, 130, 135—136). От у сїм часі затемнення памяти про дійсну історію першого, руського періоду життя Галичини мусїли повстати, на підставі схематичної церковної легенди, початки оповідання про стичку місцевого князя с Татарамі, початки, що їх потім обробили монастирські книжники та юристи більше ревно, ніж уміло.

Устне-ж оповіданє, подане Гарасевичем, коли воно й справді розширено в народі, се лише повторенє монастирського оповідання, з додатком лише подробиці про втеку голови Бунякової, але й ся подробиця своєю дорогою нагадує досить загальне місце в церковних легендах про мучеників. Відповідно до тих легенд, певні церкви побудовано на тих місцях, куди чудесним способом перенесла ся голова сьвятого, а в галицькім оповіданю, коли не було місця для голови сьвятого, то заставили котити ся до місця церкви голову невірного, побитого по наказу сьвятого, патрона церкви.

З найбільше розширених у католицькім сьвітї монастирських легенд аналогічного характера ми вважаємо потрібним нагадати тут оповіданє про сьв. Дионїзія, легендарного першого паризького єпископа, могилу котрого показують у славнім аббатстві St. Denys під Парижем; оповіданє се може послужити за тип повстаня топографічних легенд, як займаюча нас галицька. Відповідно до французької легенди, виложеної в-перше Гельдуїном, аббатом у St. Denys у IX ст., сьв. Дионїзію (котрого благочестивий старший сьміє ідентифікувати з Дионїзем Аеропатитом не вважаючи на те, що инчі давніші писателї кла-

сторанах „Кіевской Старини“ 1881 р. і потвердити думку про те, що українська пісня про здобутє міста схованими в чумацькі вози войками йде власне до Азова 1637 р. а не до Торчеська 1093 р., і при тому вона великоруського походження.

дуть его у ріжні роки III ст.), стято голову в Парижі, на горі, прозваній від поганських святинь, що там стояли, *Mons Mercurii*, котру по тому почали звати *Mons Martyrum* (Monmartre). По сій легенді разом з єпископом Дионізієм покарано на смерть і пресвитера *Rusticus*'а й диякона *Eleutherius*'а, котрих тіла кинено в Сену. Тіло Дионізія само встало, взяло свою голову й пішло, в товаристві ангела і серед співу небесних хорів, до самого місця, де тепер стоїть аббатство і де була власність набожної жінки Катулї, що й поховала тіло мученика¹). Легенда ся сильно спопуляризувала ся дякуючи куні викладів у прозі й віршах, та артистичних наслідувань, що роблять ся й досі. Але історична критика сеї легенди показує її не лише не народне, але й відносно пізне повстанє. Порівнанє текстів показує, що ще за Григорія Турського і навіть у найстаршому житію Дионізія, писаному в VII ст., нема сеї легенди і нема поміщеня мученя на Монмартрі²). Ся гора ще за Фредеторія (VII ст.) називає ся лише *Mons Mercore*³). Не досить того: зупиняючи ся на іменах святих легенди, бачимо, що два з них *Dionysius* (*Διονύσιος*) та *Eleutherius* (*Ἐλευθερέυς*), се епігеги Бакха (*Elethereus* відповідає латинському *liber* — визвольник від турбот); *Rusticus* певно теж епітет Бакха відповідно до его сільських празників, що по грецьки називали ся *κατ' ἀγρούς*, та імени Дио-

¹) *Acta Sanctorum*, ed. Bolland, IX Octobr. 272; *Jacobus de Varagine, Legenda Aurea*, CXLVIII; *And. du Saussay, Martyrolog. Gallicanum* (1537), II, 715; *V. Casp. Sagittarii, De Martyrum Cruciatibus* (1696), 132 (тут св. Дионізий сам віддає голову Катулї). Подібне й про інших святих у Франції та Швайцарії: *Sagittarius*, 131—133; *A. Maury, Essai sur les legendes pieuses du moyen âge*, 208; *Eusèbe Salverte, Des Sciences occultes*, I, 67—69. С тих легенд особливо згадуємо оповіданє про Урею та Віктора й 64 інших мучеників із Тебанського легіона в Золотурні, котрим постинано голови і кинено в р. Ару і котрі взяли свої голови в руки і пронесли їх над водою до місця, де тепер катедра, там стояли на молитві годину і по тому лягли (*Acta Sanctorum*, Bolland, XXX Septemb., 291). Швидче перед тим, коли увесь легіон повбивано коло міста, що тепер *S. Maurice* на Роні, голова св. Маврикія приплила окремо від тіла по воді до Вієнни у Франції (*ibid.* XXII Sept., 351). Пор. нижче.

²) У Воляндистів IX Octobr.; *Felibien, Histoire de l'abbaye de S. Denis* (1706 p.) II, 163—165.

³) *Giusot, Greg. de Tours de Fridigaine*, II, 463—4.

нівня *Ἄγροίκος* ¹⁾). Таким чином треба думати, що шановане католицьких святих повстало мало-по-малу на місці по за-міській, побіч Лютеції Парізиїв, святині або вілтаря класичного бога, — подібних примірів можна вказати сотні. В сім разі цікаво особливо те, що с трьох імен бога, котрому первісно було присвячене місце (мабуть з надписом: *Dionysio Rustico Eleuthero*), зроблено три особи, та ще й с трьома посадами католицької єрархії. Для сих осіб книжники шукали хронологічних рамок і почали їх класти у різні епохи звісних або здогадних релігійних переслідувань II і III ст., але при тому так, що й доси годі розчовпати протівенства, як булоби нпр., як би ми почали історично порядкувати свідощтва та мудрования галицьких книжників про княгиню Олену та її ворога Боняка-Батия. Ще через якийсь час, коли культ нових святих повстав у різних місцях Парижа й околиць і серед усіх них підняло ся славне аббатство *S. Denys* і церква на горі *Mercure*, появила ся ідея звязати їх до купи: імя гори *Mons Mercurii*, *Mons Mercure*, *Montmarcre* перемінено на *Montmartre*, *Mons Martyrum*, і тут покладено місце мук святого та его товаришів, а потім обі святи місцевости звязано оповіданем про чудесний перехід голови Дионізія з одної гори на другу²⁾.

Сей процес повстання паризької легенди може нам пояснити й повстанє завалівсько-погоньської легенди. В остатній з імени св. Миколая, що могло бути дане церкві зразу без усякої тенденції, вийшла легенда про побіду над ворогом, імя котрого вже було звязане старшими (як побачимо далі) представленнями з горами й валами, а потім імя урочища „Погоня“, котре могло бути дане з якоїсь случайної причини, або могло бути й похоже на Погоню, як *Mons Mercure* на *Montmartre*, дало почин до легенди про втеку побитого ворожого війська, в котру в додатку вилела ся готова в церковних легендах подробиця про перенесенє голови, як вилела ся в епізод про побіду готва-ж подробиця про нічну появу святого віщуна побіди.

1) Gail, Recherches sur la nature du culte de Bacchus en Grèce, 165, 262. Див. в статі Ленормана *Bacchus* у *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, red. p. Daremberg et Sagleo, рисунок сільської герми Бакха.

2) Саме повстанє легенди про несенє голови поясняє ся пізнішим прийнятєм у буквальному розуміню символістичного представлення мучеників із головами в руках. Пор. у А. Maury і н.

Цікаво, що в західно-руській церковно-легендарній літературі є оповіданє, котре з одного боку представляє близькі аналогії з західно-європейськими легендами, в роді історії St. Denis, а з другого має нові точки стичности з галицькими оповіданнями про смерть Буняка-Батия. Се смоленська легенда про сьв. Меркурія-воїна, потому перенесена зо звісною комплікацією й у Київ. Ріжні редакції сеї легенди вже були розібрані в ученій російській літературі д. Буслаєвим¹⁾, і через те ми обмежимо ся лише коротким її викладом, із невеличкою вступною заміткою про її редакції.

Д. Буслаєв подає більше або менше повно три редакції легенди: 1) По синодальному Цвѣтнику Жюлева 1665 р., котру він називає „народною“ й признає за давніщу, бо вона простіща від инчих по стилю й трохи фантастичніща по подробицям, 2) по канону сьв. Меркурію та похвальним єму молитвословіям і 3) по Макаревським Четім Мінеям, — сю редакцію д. Буслаєв називає літературною задля її цвітистого викладу. Ми дозволяємо собі думати, що за давніщу треба вважати 2-гу редакцію д. Буслаєва, котру шановний професор лише через те поклав після 1-ої, яку він признав за „народну“, що коли він писав свої дослідї, то межї вченими панувала ще думка, що в разї схожости в чім небудь писаної словесности з устною (як напр. в сій пригодї подробиці пущеня в рух чудесного коня сьв. Меркурія, що по части нагадує устні казки), треба догадувати ся, що певно писана словесність узяла те з устної, а не навпаки, що, як тепер доказано, буває бодай дуже часто.

По славословіям сьв. Меркурій се був воїн Рямлянин (по инчим редакціям туземець у Смоленську). Коли напали на Смоленськ „нечестиві Агаряне“, варвари, котрих славословія називають і Татарамв, але частіще Печенїгами, з їх „лютым богоборцем царем Батием“, Меркурію наказав образ Богородиці: „Рабе мій, Меркуріє! йди убий сильного велитня, а злочестивого царя Батия й поганих Агарян прожени“. Меркурій сповнив наказ: побив велитня й сина єго, а варвари втікли від міста, тим більше, що бачили проти себе „жену превелику и пресвѣтлу солнцеобразну, съ множествомъ вой небесныхъ“, у котрій „провидѣли госпожю Богородицу“. А про те варвари вбили

¹⁾ Смоленская легенда о св. Меркуріи и ростовская о Петрѣ царевичѣ ордынскомъ (Историч очерки р. нар. слов и искусства, т. II, ст. 155 і д.)

й самого Меркурія, після чого стало ся таке чудо: „Егда зліи Агаряне отсѣкоша главу святому Меркурію, и въспріять ю самъ святыи и принесе въ градъ, предъ всѣми людьми, глаголюще и поюще глава, како бысть побѣда и какво отъ Госпожи Богородици заступленіе и святому отъ нея поможеніе“. Батий-же, покинувши Смоленськ, сам швидко погіб: „восточную страну плѣнилъ и на запади изратова, и тамо пріялъ, яко Каинъ, мечь отъ Бога, мечное сѣченіе отъ угорскаго самодержца Владислава, и тако злій кровопійца животь свій злѣ предалъ со всѣми вои своими“. ¹⁾ Мабуть уже пізніший додаток до смоленської легенди переносить тіло сьвятого в Київ, куди воно „приплило в домовині“ Дніпром ²⁾. Час остаточної редакції смоленських славословій сьв. Меркурію д. Буслав означує не пізніше першої половини XVI ст., коли Смоленськ уже належав до Московської держави. Але певно основа їх повстала трохи швидче, коли Смоленськ іще належав до литовського князівства і коли в ній затемнила ся память про дійсні пригоди татарського погрому та про особу Батия й самих Татар, від котрих Біла Русь, за литовськими князями, увільнила ся швидко. В усій виложеній легенді можна бачити не лише відгук західних церковних легенд, що мусіли заходити до смоленської країни за литовської епохи ³⁾, але ще й явну, скажемо, західницьку тенденцію, по котрій смоленського героя зроблено Римлянином, а ворога Батия постигає смерть те-ж на заході в Угорщині. Ось чому можна думати, що товчок до повстання легенди дали не ли-

¹⁾ У 1-шій редакції д. Буслава, те-ж очевидячки смоленській, угорський князь названий Стефаном; у третій, котру складав очевидячки пізніший чоловік і більший знавець руських літописей, у Новгороді або Москві, про сю погибель Батия на сказано.

²⁾ По рукописи гр. Уварова „Книги глаголемой о російських святихъ“, редакції XVII ст., „Святыи великомученикъ Меркурій воинъ, смоленскій чудотворецъ, въ 6747 (1239) поемврія въ 14 день въ гробѣ въ Кіевъ приплы.“

³⁾ Д. Буслав сам каже: „Принесене своєї власної голови мало нагадувати загально-звісне оповіданє про Дионізія Ареопагіта“ (sic!). Подробиця плавання сьв. Меркурія нагадує рівночасно С. Моріську та Золотуриську легенду. Не маючи під рукою ніякого зводу житий грецької церкви, ми не можемо подрібно порівнати першої половини смоленської легенди з житием Меркурія Кесарійського, котрого по словам самих смоленських віршів, Богородиця „посла, да убієть злаго мучителя, завонопреступнаго царя Ульяна“.

ше західницькі, але й уніятські змагання, що появили ся в західно-руських країнах, почиваючи від самого Данила Галицького, що шукав у спілці с католицькими сусідами — Уграми й инчими, навіть у релігійній унії з Римом підмоги в боротьбі с Татарами. Ось які тенденції, звісно, трохи неясні, полекшували, особливо при затемненню памяти про дійсні історичні події часів боротьби руських країн із поганими Половцями та Батиевими Татарами, можливість повстаня в західно-руських країнах, наддніпрянських, як і прикарпатських, оповідань про давні чудесні побіди християнських героїв над „безбожними Агарянами“ та їх велитнями, новими Іоліятами. С такого матеріяла, при явній підмозі книжних церковних легенд, повстала і смоленська легенда тай елементи тих галицьких, що ми виложили вище¹⁾.

Закінчимо розмову про сї остатні бажанєм, аби хто на місці зібрав їх із уст народа, коли вони справді там існують, у новітній формі, ніж їх подав Гарасевич. Тоді можна буде взяти ся й за докладніший їх дослід.

¹⁾ Зачепивши смоленську легенду, ми не можемо пропустити нагоди вказати на схожість тої частини її, де Богородиця відгоняє Батия від міста, во звісною почаївською легендою, що викладає ся і в ліричній піснї (Мордовіч, Малор. Сборник ст. 188—9; Stecki, Wołyn, т. I, ст. 109—111; Безсонов, Калѣки перехожіе, т. I, ст. 680—690; Лисенко, Збирникъ украин. писень, т. I, пр. 1). Була проба прикласти сю легенду до 1675 р. (Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева) до часу турецьких походів на правобічну країну в епоху Дорошенка. Такий приклад був би найімовірніший, але на лихо ні з яких документів не видно, аби Турки доходили тоді до Почаєва. При тому ж ігумен почаївський Йов Желізо („отець Залізо“ піснї) помер іще в 1651 р. (Описаніе почаевскія Успенскія лавры, Почаїв, 1870 р., ст. 39). Очевидячки, що ми маємо тут діло с церковним схематичним оповіданєм, а не з народнім поетизованєм історичного факту. В одній львівській церковній надписи се оповіданє прикладає ся до Тербовельського замку і до 1673 р. В тій надписи Богородиця звертає на Турків їх кулі та появляє ся на стінах замка в образі, що майже до-слова нагадує смоленські слова: „Скорая помощница пресвятая Дѣва по мурахъ замковыхъ въ образѣ дѣвическомъ и солнечно-зрачномъ одѣяніи ходящая не точію отъ вѣрныхъ, но и отъ непріятелей, акибы съ воинственными полками, видѣна была“. (Петрушевич, Сводная галицко-русская летопись, ст. 175—176).

II.

Легенда у ке Садока Баронча та Семьського про царицю Олену, Буняка й королевича, замкненого під землею. Схожість її кінця з німецькою легендою про імператора Фрідріха. Питанє про сю остатню легенду. Її іранські першовзірці. Відгуки сих остатніх ув Азії та Европі: у буддистів, мусульман, Жидів, християн. Відносини славянських відгуків (сербських, болгарських, чехо-хоравських) до східних і західних. Відносини українських оповідань про Буняка до іранських про Джемшіда і Дагаку. Іранський елемент ув українських оповіданях про сотворене світа. Відгуки мессяністичних оповідань у представленях про пізніші історичні особи на Україні: Довбуша, Шевченка. Паралеля з великоруськими оповіданнями про Стевьку Разіна й инчих.

Коротка згадка в кінці звістки Гарасевича про сходини Буняка с княжною Оленою показує, що він бодай трохи знав оповіданє, подібне тому, яке поміщено в книжці Садока Баронча: Bajki, fraszki, podania, przyslowia i pieśni na Rusi (2 wyd., Lwów, 1886, ст. 76—80).

Оповіданє се цікаве богато де чим, і через те ми пічнемо тим, що наведемо его тут зовсім.

„Цариця Олена якимись тайними способами вигодувала вош до величини пацюка і держала її в великому склянному слоїку. При тім вона заявила, що хто вгадає, що се за звїрюка, тому вона віддасть руку тай царство своє; але хто возьме ся, а не вгадає, буде покараний на смерть. Богато молодих людей, очарованих красою цариці й жадобю власти, пробували щастя, але ні один не міг угадати і веїх покарано на смерть. Нарешті появил ся шолудивий Буняк, чудне сотворіне, котрого очи мали такі повіки, що два чоловіки піднимали їх вилами, коли він хотів що небудь бачити, і тоді він бачив усе й скрізь на сто миль. Прийшовши до цариці Олени і наказавши підняти собі повіки вилами, він поглянув на звїрюку в склянному слоїку і сказав: „Ото чудо! та се-ж вош!“

„Цариця засумована, що мусить узяти собі за мужа такого гидкого чоловіка, втікла з людьми, покинувши ему своє царство. Але Буняк, наказавши підняти собі повіки, побачив, де вона ховає ся і пігнав за нею швидко як вітер, бо бажав більше цариці, ніж царства. Але цариця, тікаючи, наказувала сипати позад себе гори, через котрі Буняк, хоть і не легко, переходив. Усі ті гори, що тягнуть ся від Львова до Київа, на-

сипала цариця Олена проти Буняка. Нарешті опинивши ся в Підгірцях, оконала ся вона не далеко міста Плесніска. Тоді йшов польський королевич із великим військом, аби завоювати будь яку землю та найти собі жінку і, дізнавши ся про скруту цариці Олени, прийшов із військом до Підгорець, аби їй допомогти. Цариця швидко полюбила королевича й обіцяла ему руку, скоро лише він побідить лютого напастника. Але Буняк, підбігши швидко під гори Підгорецькі і дізнавши ся, що там для оборони стоїть королевич, крикнув так, що аж земля затрясла ся: „Ти, королевичу, хочеш військом боронити віроломну, й відобрати мені жінку! Батько твій, висилаючи тебе в сьвіт із військом, наказав тобі держати ся праведної дороги, коли ти не хочеш погубити себе і військо.“ Налякана цариця хотіла с королевичем і єго військом утікати далі, але Буняк так обставив їх чарами, що вони не могли рушити ся з місця, бачучи перед собою гори, далеко вищі ніж перше. А що цариця, тримаючи ся королевича, ні за що не хотіла йти до Буняка, то розгніваний Буняк заляв їх ось якими словами: „Ти, царице, з своєю палатою, касою й людьми западеш ся; лише раз у рік, у ночі перед Великоднем, і то лише на мінутку, ти виходиш меш на верх землі с твоею пишністю та багатствами. Ти-ж, королевичу, западеш ся з усім твоїм військом і терпіти меш кару. Коли-ж Польща пропаде, тоді що року буде в ночі перед Великоднем відкривати ся хід до твого житла, і хто буде такий щасливий, що тої мінутки увійде і на твій запит: чи пора вже? відповідь: „Уже пора для тебе“, той стане твоїм спасителем. Тоді ти вийдеш зі своїм військом і відобеш від ворогів своє королівство“. Сказавши се, Буняк крикнув так страшенно, що земля й гори затрясли ся і палата с царицею, людьми, касою, королевичем і єго військом запала ся¹⁾.

¹⁾ L. Siemiński, Podania a legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1854 р., на ст. 39 оповідає: В околиці Зборова на Подільщині царід показує вал, що тяне ся с перервами і називає ся валом Ольги. Та та княгиня, тікаючи від Батия, ватажка Татар, перекинула ся в мши і йшла поїд землею; скрізь, де вона рила, насинав ся такий вал. Певне пристановище вона найшла аж у городищу, що називає ся Плесніско, коло Підгорець, де, замкнувши ся в замку, відбила татарські орди. На сїм місці тепер видко скільки могил, а не далеко стоїть монастир Василяни.⁴ Увага С. Баронча. Подібне в инчій статі Семенський кладе в уста селянина на Волищині (див. виписку в Вѣстник-у Европы, 1886 р., листопад, ст. 330).

„І справді, що року в ночі перед Великоднем ота пишна палата виходить із землі, але лише праведний у Бога може се бачити. Раз два хлопчики пастухи побачили, як вона вийшла із землі. З цікавості вони зазирали в дірку, а там було багато грошей, на котрих сидів панич, одягнений як Німець. Син богатого кинув туди з жарту шапку сина бідного сусіда. Бідний хлопець став плакати: „Та мене-ж батько убе, коли я прийду без шапки!“ Розпука перемогла страх: хлопець скочив у яму, аби дістати шапку; той панич насипав ему повну шапку червінців і поміг вилізти з ями, після чого палата зараз-же щезла. Хлопець, син богатого, розказав про сю пригоду батькови, котрий навчив его на другий рік, коли завважає сю появу, кинути навмисне свою шапку в яму, полізти за нею й вернути ся с такою-ж скількістю червінців, як сусідський син. На другий рік хлопці знов бачили ту саму появу. Син богача зробив, як наказав ему батько, але панич его задушив і викинув вікном, а шапку з червінцями дарував бідному хлопцеві, аби він дав своїй матери, котрій торік батько не дав нічого на впорядковане дому. То тоді богач, утративши єдину дитину, помер із горя, а бідний став великим богачем і все наймає служби божі та акафисти за царицю Олену, роздає бідним милостиню за неї — та швидко скінчить ся її покута.

„Раз у ночі перед Великоднем дід-чернець (Василянин) після сьвятого розговіня вийшов із підгорецького монастиря на прохід. Але ледви зробив кілька кроків, бачить: появил ся якийсь хід у горі, якого перше там не було. Ввійшов він у тоту печеру, і там найшов лицарів у залізній зброї; сидять на конях. Той, що стояв на переді, в ясній золотій зброї, вхопив за бубен і запитав ся Василянина, чи можна вдарити, чи вже пора? Василянин, наляканий, утікаючи крикнув: „Не пора!“ Зараз-же за ним замкнула ся печера, і королевич із військом свідти ме там доти, доки який щасливий у Бога чоловік не наскочить на него в мінуту отвореня печери і, не налякавши ся, відповість на его запит: „Уже пора!“ Тоді королевич вийде з військом, увільнить Польщу, а того, хто его спасе, зробить королем, або королевою, як до того, чи то буде мужчина, чи жєнщина. Але ввесь усьніх сеї справи залежить від того, аби не налякати ся, як Василянин, котрий знав про те добре і хотів сказати: „Вже пора“, але зо страху сказав: „Ще не

пора!“ Та хто знає, як довго ще сидіти ме там сей королевич ¹⁾“.

Для наочності досліду ми поки що полишимо на боці початок наведеної вище легенди про сватане Буняка, а звернемо ся до другої її половини, про замкнене королевича під землею. Ця частина відразу кидає ся в очі своїм близьким свояцтвом із славною німецькою легендою про сплячого в горі імператора, звісною тепер усеїм літературно-просвіченему світові з патріотичного оброблення її поетом Ріккертом (1813). Давніщі вчені, подибуючи варіанти сеї легенди в оповіданнях різних народів, зрештою майже виключно германських і славянських, бачили в ній пізнішу антропоморфічну редакцію давнього космічного міта про сонячного бога (Одіна, Сванетовита) що спить у ночі або завмирає на зиму в підземному світі ²⁾.

Тепер, коли ізза подібних легенд можна говорити про

¹⁾ „Про княжну Олену мало знаємо з історії. Кажуть, що вона була донька Всеволода, князя київського, що в часи Батия, ватажка Татар, утекла з Києва до Плеска, виступала против орд невірних і заснувала в 1180 р. монастир Василян у Підгірцях, де можна бачити мальований образ, що представляє княжну Олену, як вона громить татарські полки. Одні кажуть, що вона славно побідила, другі, що лягла на полі битви після того, як узято Плеска. Що до Буняка, то про него теж не маємо певних звісток. Кажуть, що то був ватажок і князь Половців у першій половині XII ст., межі 1118 і 1140 роками. Він мішав ся в домашні війни руських князів, помагав князеві Володимирові Галицькому й Перемиському визволяти ся с під власти великого князя Київського Ізяслава II, котрого разом з угорським королем, імовірно Гейзою, побив на голову під Перемишлем. У Черниці під Бродами є останок рова що тягне ся від російської границі через Шоникву; нарід називає его „Буняків шлях“. Вагилевич (Berda w Urzeczju поміщено в Bibliotece naukowego zakładu Ossolińskich, т. II, 1843, ст. 163) каже: „Коли Татари заняли Галицько-Володимирське князівство..., на чолі їх стояв той страшний шолудивий Буняк, півдемон, із пархами, шолудами на голові, з повіками довгими до землі, котрі слуги его піднимали на его якакав золотими вилами, і з отвореним черевом“... Ст. 166: „Татари в першій грізній нападі на Русь під прозодом шолудивого Буняка, півдемона! Се одна особа з Батием“. Józefowicz (Kronika miasta Lwowa, 1854, ст. 268) каже: „Декотрі під іменем шолудивого Буняка розуміють Болеслава Хороброго, найхоробрішого польського короля в тих сторонах“. Увага С. Баронча.—Увага ся интересна, яко сумішка останків місцевих переказів із досить неукими мудрованями сучасних, галицьких книжників.

²⁾ Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 3-te Aufl. 1854 p., ст. 908 далі, де зрештою зведено до купи матеріал, котрий тепер можна пояснити і в ничім розумію, та Grohman, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, Prag, 1863 p., ст. 8—9.

первісні натуралістичні міти, то хіба лише про елементи, які ввійшли с таких мітів (сонячного круга) в давні зендські мес-сіяністичні представлення, що мали вплив на представлення за-хідніщих народів, починаючи від Жидів. По тім елементи сих, уже відносно пізних, по своєму філософічно-космогонічних ідей, а не давніх, наївно-натуралістичних образів, скомплікувавши ся серед Жидів національним мессіянізмом, перейшли в східно-християнський сьвіт і пройшли тут у двох течіях: 1) в ідеї про Мессію ворожого, антихриста, що раз появивши ся, сховав ся на якийсь час, аби потому знов появили ся (так думали про Нерона, першого антихриста) і 2) в ідеї про національного Мессію, що те-ж замирає, або ховає ся від сьвіта, як Енох або Ілія в Жидів, але по тому пробудить ся або верне ся, по-бідить ворогів-невірних перед остатнім приходом божественного Мессії, Христа¹⁾. В таку канву вплели ся ще подрібні образи з легенди про Александра Македонського (котрому по части са-мому надано мессіяністичну закраску в народніх переказах), що буцім-то замкнув під землю або серед гір чудовищні або нечисті народи, котрих жидівсько-византийська вченість іденти-фікувала з біблійними Гоґом і Маґоґом. Сі народи, як казали, проявлять ся перед кінцем сьвіта. Всі сї легендарні елементи, що різнородно сплели ся межі собою та розвили ся, находимо вже у византийських так названих „Обявах Методія Патар-ського“, котрих основа мусіла повстати в византийському сьвіті ще під впливом побід над християнами Новоперсів у VI ст. і по тому розвити ся в часи побід Арабів-мусульман у VII—VIII ст.²⁾ Особливо сї остатні заставили східних християн нагадати про замкнутого Гоґа й Маґоґа, чекати приходу антихриста й кінця сьвіта і бачити в побідних імператорах (Гераклію, Михайлі III) пробуджених післанців божих. Такі східно-християнські, обро-блені в византийськiм письменстві, представлення вважають го-ловним жерелом легенд у ново-європейських народів про захова-них під землею героїв.

¹⁾ Ми представляємо таку схему сих ідей у західному сьвіті; але й у самім Ірані македонське завойованє і по тому боротьба з Римом і Візантією дали і національно-мессіяністичну течію, котра, як побачимо далі, мусіла своєю дорогою мати вплив на захід.

²⁾ Авторитетні вчені ставлять час остаточної редакції сих обяв у VIII ст. (Гутшмід коло 718) або в XI ст. і Деллінґер, котрого статя „Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit“ у Histor. Taschenbuch Раумера, що вів далі Ріль, V, дуже важна для сєї справи.

Із цих легенд найбільше звісні стали німецькі. Вони-ж і найстаранніше оброблені науково. Остатніми роками сим легендам присвячено дуже докладні праці Георга Фойгта (G. Foigt, Die deutsche Kaisersage, в Historische Zeitschrift, v. (G. Sybel XXVI, 1871 р., ст. 131—187) та Жигмонта Ріцлера (S. Riezler — Zur Deutschen Kaisersage, ibid. XXXII, 1874 р. ст. 63—75), після котрих російський учений А. Н. Веселовский з великою докладністю обробив жерела німецької легенди в цілому й частинах у „Откровенияхъ Мееодія“ та аналогічних їм византийських писаннях і їх західних наслідуваннях, — у статях „Опыты по истории развития христіанской легенды“: I) Откровение Мееодія и византийско-германская императорская сага; II) Легенда о возвращающемся императорѣ; III) Легенда о скрывающемся императорѣ (Журналъ Минист. Нар. Просвѣщ. 1875, IV і далі). На жаль, на українські відгуки цих легенд російський академік не звернув уваги¹⁾. На підставі названих праць історія розвитку німецької легенди представляє ся так: ідею про невмерлого, а ховаючого ся антихриста прикладено в Італії до ворога папи, Фрідріха II Гогенштавфена, котрий, до речі, мав і своїх самозванців, як і Нерон-антихрист. Із часом у Германії вороги папської церкви стали чекати появи сего імператора вже яко національного мессії, котрий, між инчим увільнить сьвіт від понів, як гріб Господень від Турків. За реформації тай далі, в часи конфлікту германських імператорів австрійського дому с Турками, котрі ветигли заняти й Константинополь, остатній мотив легенди розвив ся більше, тим часом як перший, протипопівський, за тер ся. Заразом мало-по-малу зміняли ся й матеріальні обставини сюжета: про імператора думали зразу, що він схований незвісно де, потому, що він мандрує й ховає ся в руїнах ріжних замків, нарешті в середині гір, при чому легенда почала локалізувати ся: в Унтербергу (коло Зальцбурга) або Кіффгайзері (в Туринії, де в XV ст. стояв уже в руїнах старий замок саксонських імператорів, у котрім бував і Фрідріх Гогенштавфен) і т. и. По тому легенда почала причіпляти ся до ріжних инчих імен, і давніших (Фрідріха Барбаросси, через

¹⁾ Ми ще не маємо під рукою нової невеличкої німецької праці J. Häussner'a, Die deutsche Kaisersage (Bruchsal, Druck von D. Weber 1882 р., ст. 49 § Programm). Міркуючи по рецензії Лібрехта (Göttingel. Anzeigen, 1882 р., ст. 1466—1472), ся праця похожа на працю д. Веселовского, і своїми ідеями, і поясненем подробиць легенди, в роді сухого дерева, на котре остатній імператор повісить свій щит, і т. и.

імя котрого розроблено образи про сплячого імператора, до Кароля Великого, Дітріха-Теодориха), і пізніщих (як принц Кароль, Гофер і т. и.). Тоту форму німецької легенди, котра тепер звісна просьвіченому сьвітови і до котрої близький і наш варіант, себ-то тоту, в котрій образ сплячого імператора зиль-ляв ся з образом замкненого під землею війська, в додатку обставленого дорогими річами, можна схопити аж у памятках такого пізного часу як XVI—XVII ст.¹⁾ Із сих варіантів ми зупинимо ся на зібраних писателем кінця XVII ст. Преторіусом; вони цікаві яко найближчі до тих, що чинять основу Ріккертової вірші, та своєю схожістю з нашим оповіданем і рівночасно й своїми ріжницями від него. По тим оповіданням, у Кіффгайзерській горі сидить імператор Фрідріх у глибокому сні; борода єго спускає ся далеко на землю зо стола, за котрим він сидить на лавці. Так найшов єго раз пастух, котрого привів до него карлик. Імператор устав і запитав ся: „Чи літають іще ворони коло гори?“ Коли пастух притакнув, імператор сказав, що він мусить спати ще сто років, — і пустив пастуха з великими дарами. Інчим разом у печеру дістав ся селянин, що продав імператорови свою пшеницю²⁾.

Устні оповідання, записані в околицях Кіффгайзера (A. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche etc. Leipzig, 1848 p., ст. 217—223) представляють імператора (просто Фрідріха, або Рудобородого, або Оттона або маркграфа Ганса) в печері, обставленого скарбами „золотом, вином, кіньми“. Коло него деякі оповідання містять єго доньку, або господиню, иноді Frau Hülle (Hölle). Коли хто добере ся в печеру (пастух, музиканти й т. п.), то дістає вино або золото, що иноді виглядає як кости або клоччя і аж дома у того, що дістав, показує ся, що се золото. Иноді захід у потайну печеру має сумні наслідки (пор. там-же, ст. 215—217, Frau Hülle mit den Goldknotten³⁾). А в тім, дослід німецької легенди годі вважати скінченим. На нашу думку, треба ще означити її первісні жерела, що мусять бути ще далі на сході, ніж Визан-

¹⁾ У Фойґта, ст. 175 — 182. Br. Grimm, Deutsche Sagen, 2-te Ausg., т. I, при 22, 23, 26—28; т. II, при 296, 237.

²⁾ Там-же.

³⁾ А в тім нагадаємо, що й Методієвою об'явою при цареві мессії „объявляются вси кладовы въ царствіи єго, иже отъ Адама сокровенны суть. Царь же Михаилъ начнетъ давати людемъ богатство всякое...“

тийська імперія, та докладніше означити її відносини до по-своєчених легенд інших європейських народів, і більше західних, як легенди про Артура, і славянських. Ми не возьмемо на себе спеціально сеї завдачі, але позволимо собі подати скільки з'уваг, по змові не дуже відбігаючи від нашого спеціального предмета.

Ще в 1849 р. звісний зендіст Фр. Шпітель у статі *Die Sagen vom Säm und das Sämnahme* (в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, III. B. 245—261) мимохідь звернув увагу на схожість німецької кіффагйзерської легенди з іранськими переказами про особу Сама, зразу божественну, а далі героїчну, і потому повторив своє наближене в новій праці *Eranische Alterthumskunde* (1871 т. I, 257—264). Уже в давніх іранських пам'ятках, частинах Зендавести, Сам являє ся одною з відмін Кересари, іранського Геракла, що воює зо змियाми й инчими плодами бога зла. Єго побито в боротьбі, але він живий і тіло єго стережуть 99,999 духів, фравашів.

Пізніщі пам'ятки, зредатовані в епоху Сассанідів (III—VII ст. після Р. Хр.) і зараз описля, але з давних материялів, рисують нам Сама та єго обставини в образах, що в багато де чому нагадують імператорів, післанців „Откровенія Меєодія“ та їх західних наслідувань. Так Мінокіред (книга про небесний розум — *Sophia*) кладе сон Сама, береженого 99,999 фравашів під горою Дамавендом, де замкнений змій Дагака, найголовніщий плід лихого бога, своєго рода антихрист. Бундегеш (книга про початок, творенє, битиє) прорікає, що коли перед кінцем отсего періода змій Дагака знову вирве ся на верха, Сам, котрого побив нечистий Туранець, устане та вбе єго. Дві инчі книзі, *Vabna-yasht* і *Jamaspanâma*, що представляють у формі розмов (у першій сам Заратустра з Оромуздом, у другій Ямаспа, єго сучасник, із царем Гудаспою) долю сьвіта, головню — Персів, чинять спеціальні „об'яви“, в котрих видне місце займає поява післанців для вратованя Персів від ворогів і лихого бога: „Перед кінцем отсего періода сьвіта настануть великі біди. Вороги невірні нападуть на Персів; буде велика битва, так, що кров обертати ме млини. Тоді появиться ся спасительний цар і на час поправить справу. Але зло знов переможе, після чого знов Оромузд викличе спасителя, котрий находить ся далеко (в Китаю або Індії) і котрого різдво звістить звізда, тай нового пророка. По тому настане страшенна студінь і переморить людей. Тоді отворить ся Вар (потайний сад,

колись рай) Джемшіда, відти вийде єго нарід і заселить землю. Але зло знову піде по землі, поки не появиться сам Созіох (мессія сьвіта), але при нїм тоді вирве ся на волю Дагака. Проти сєго сєвого рода антихриста встане, на рєсказ вищєго бога, Сам, котрий наверне самого Дагака на віру Созіоха; настане загальне воскресєнє мертвих, очищєнє людєй в огни і вони дістануть нове тіло і щастє¹⁾.

Ми підчеркнули вище в викладї об'яв Јаmasrapame епізод про вихід із Вара (саду) мешканців єго з Іємом. Епізод сєй Шнітель чомусь то не наближає до Кіффгайзерської лєгєнди, а тим часом вказує на такі іранські представлєня, котрі в богато дєчому щє бїльшє схожі з сєю лєгєндою, нїж самі представлєня про Сама, і при тому, бодаї частина їх, виложєні в книзї так давній та авторитєтній у звїсному крузї, як Авеста. В другій главї тої частини її, щє називає ся Вендідад, оповїдає ся про долю Ііми (потім Ієм, далі Джем, Ііма Кшєста, Ііма цар, Джемшід новопєрсидської книги царів Фїрдусі). Особа сєя, Ііма в Ведах, належить іщє до спїльних переказів східно-арійських народів, і в індійських Ведах зберегла щє яснї риси сонячного божєства, котрє зрєштою вже стало й першим чоловіком (у купі с сєстрою сєвою Іамі), але рївночасно як „першим, щє перєправив ся в країну темряви смєрти“, і царем підземного сьвіта тай предків. У спєциально іранській пам'ятцї, Авестї, Ііма вже відділив ся від космічних образів і виходить лишє першим із людєй, с котрими вступає в бєзпосєреднї зносини Агурамузда (Ормузд). Ііма, слухаючи бога, став опікуном, годувальником і дбачем сьвітів, у котрих не було нї холодного вітру, нї спєки, нї гнєтя, нї смєрти, і котрі наповнили ся худобою, людьми, собаками, птицями і червоним горючим огнем. Сє царєство раз-у-раз розширяло сєя, від молитви Ііми, при помочи золотої списи, щє дав єму Агурамузда; але нарєштї бог дав єму знати на перед, щє настане зима з її бїдами, і наказав єму нарисувати на землі чєтирокутник, обвести єго стїнами та зібрати туди найбільшї, найліпшї, найкращї звїр'юки кожної породи і замкнути сєя з ними. Ііма так і зробив, і живє в тїм саду (вара), дє сьвітить сєвє сьвітло, дє нема ані супєрєчок, ані неприязни, ошуки, бїдности, слабости, довгих зубів,

¹⁾ Spiegel, op. cit. та Die traditionelle Litteratur der Parsen, 128 — 134, 181—182; Avesta, I, 33—34; Der Bundehesh übers. von Justi, Cap. XXX. cr. 39—42.

ані инчої непомірности, ніяких ознак того, що зробив людям Агромайнїус (Аріман). Там сьвітить своє сьвітло, рік рахує ся за день, а птиця Каршінта навчає мешканців сьвятого закону¹⁾. Наведений вище виривок з Авести не означає місця, де ховає ся Іама; але Мінокерід поміщує сго вар під землею, а Бундегеш під горою Демкан²⁾. Друга частина Авести, Іашт дає трохи инчу варіацію легенді про Іама, згадуючи про те, як від него відлетіла, яко птиця, царська величність, бо він почав любити „брехливі бесіди“. Тут говорить ся і про те, як демон Спігнуря після того розрубує Ііму. Але й тут відлітане царської величності відбуває ся тричі, а через те й тут є слід ідеї про те, що Іама далі живе в своїм раю, котрого образ рисує й Zamyad-yast словами однакими з Вендідадом. Коли в-друге величність відлетіла від Іама, тоді її ймив Трастаона (Ферідун у Шахнаме), що й побідив змیا Дагаку, сотвореного лихим богом, ворога Ііми і людей⁴⁾.

Авеста дійшла до нас уже в виривках, ось чому ми й не можемо міркувати про те, як мирило ся у давніх Іранців противенство межи двома згаданими вище варіантами оповіданя про Іама та сго рай. Але ми бачимо, що в пізніщих іранських релігійних книгах переважувало таке представлене, що Іама живе під землею, і до него додавало ся ще й те, що він у свій час вийде на верха, так само як у свій же час вирве ся на волю й сго ворог — змій Дагака, побитий, але, по сим пізніщим книгам, не вбитий Трастаоною.

Таким чином уже в легенді про Ііму ми маємо всі елементи європейських оповідань, що нас займають. Сі елементи, причіпляючи ся остаточно до первісних натуралістичних мітів, могли, звісно, поветати і в кожній инчій країні⁴⁾, але вони розроблені спеціально в іранських віруваннях, згідно з ідеями дуалістичними, котрі, хоть находять ся майже в усіх релігіях, але з найбільшою льогічністю та подрі-

1) Avesta übers. v. Spiegel, т. I, ст. 70—77.

2) Ibid, ст. 69. Einleitung in die traditionelle Litteratur der Parsen, т. I, ст. 140—171. Eran. Altherthumskunde, т. I, ст. 528, Avesta, т. III, LIX, Der Bundehesh, übers. von Justi, с. XXX.

3) Avesta, übers. von Spiegel, т. III, ст. 175 і далі (Zamyad-yast).

4) Подібні оповідає бачить Пію (Sagnet om Holger Danske, ст. 76—77) навіть у Мексиканців у віруваннях про Квецалькоатля. А в тім, подробиці образів, у яких Тольтеки, а за ними й Ацтеки, представляли

бністю розроблені власне в іранській релігії. Через те власне іранські легенди сего круга й розширили ся серед сусідніх Іранцям, а по тому й дальших народів. Се розширення стало тим більше можливим, що Іран за Сасанідів був першою державою західної Азії, котра піддержувала живий культурний обмін з одного боку — з Індією, котрої буддизм розширював ся тоді в Афганістані і с котрої Іранці винесли тоді переклад байок, по тому переданий через Арабів (*Kalila ve Dimna*) всему заходови, а з другого боку з Жидами та християнами, котрі (особливо переслідувані в Византійській імперії) мали свої школи у Вавилонії, що належала до Сасанідів¹).

Навіть у індійських буддистів, котрих вірування й оповідання самі так далеко розширили ся на захід, можна побачити відгук займаючої нас іранської легенди в оповіданню про першого ученика Будди-Сакіамуні, Кассіяну, що пішов у гору Кукката-Пада та лишить ся там, аж поки не появить ся новий Будда, Майтрея²).

В передній Азії відгук подібних вірувань пережив навіть войовничий напір ідей ісламізму. Різні магометанські секти, головно шиїтські, зберігають у себе вірування про святі імами, що буцїм то не вмерли, а живуть у чудесних печерах, відки вийдуть у свій час, аби знищити нечестивість і достачити триумф у цілім світі правдивій вірі пророка³). С таких вірувань для нас особливо цікаве те, що йде до імама Алї, котрий, коли его переслідували вороги, обернув ся до бога, був підхоплений небесною силою, перенесений за Йордан і схований від людей до рінучого часу⁴).

Так само пережили епоху процвітання старої іранської релігії й оповідання про лихі істоти, замкнені під землею. Такі

собі віддаленя, сон і будуще поверненя сего бога (жреця), досить далекі від звичних образів народів старого світа. (Див. Réville, *Histoire des religions*, т. II. *La Religion du Mexique, de l'Amérique centrale et du Perou*, ст. 71—84).

¹) Див. про се між инчим у Шніреля, *Avesta*, т. I. ст. 23—26. Тоді були християне, що клали Зороастра межі передтечами Христа. А в тім, іще давніше певна симпатія християн до Ірану відбила ся в оповіданню про магів, що поклоняли ся дитині Христу.

²) Spiegel, *Avesta*, т. I. ст. 37—38.

³) D'Herbelot. *Bibliothèque orientale*, слово Mahadi (бажаний, мессія). Freitag, *Chrestomatie Arabe*, ст. 162.

⁴) Pio, *Sagnet om Kolder Danske*, ст. 75.

особливо образи, котрі находимо в книзі 1001 день, в оповіданю про демонів, замкнених у середині гір Соломоном, на котрого у теперішніх мусульман загалом перенесено чимало вірувань про найстарших героїв¹⁾. Ми ще будемо мати нагоду вернути ся до сих образів. Тепер завважаємо, що вони мусіли мати вплив і на повстанє образів про замкнене Александром Великим нечистих народів.

Що до Жидів, то навіть, полишаючи на боці старші ідеї, що повстали в епоху неволі вавилонської та старо-персидського царства, — з епохи їх пізніщих мессяністичних сподівань, маємо книгу Abgat-Rocell, котру можна вважати за безпосередню перерібку згаданих вище іранських об'яв. У ній між инчими прорікає ся прихід мессії, сина Йосифа, що побідить християн і верне в Єрусалим посуду сьвятині, по тому поява Арміта (свогого рода антихриста), боротьба з ним архангела Михайла та пророка Ілії; при появі Ілії, взятого на небо, оживуть мертві, поховані в Єрусалимі, й Ілія та месся, син Давидів, жити муть у сїм місті тисячу років, після чого настане друге воскресенє мертвих і страшний суд²⁾. Сильно нагадують іранські пророцькі книги і багато місць у книгах жидівської Сивельї, засвоєних потім і християнами³⁾.

Порівнюючи Откровенія Меєодія з названими вище іранськими книгами, годї не висказати здогаду, що й ся пам'ятка византийського письменства натхала ся безпоседно або посередно іранськими об'явами, то й передала іранські представлення й європейським народам. Сей здогад найде для себе аналогію в розширеню власне через Іранців індійських байок Каліли й Дімни, та оповіданя про Варлаама і Йоасафа, для котрого найдавніщі християнські редакції на певно кажуть догадувати ся іранського посередництва межи ними і житєм Будди. Але окрім того іранські образи про завмерлого або замкненого під землею релігійно-національного героя, тай їх передньоазиятські відгуки, мусіли йти на захід і самі

1) P. Langlois, Les Mille et un jours, день 185—186 і н. Західніші відгуки подібних оповідань див. напр. у статї д. Вє. Міллєра: „Кавказскія преданія о великанахъ, прикованихъ къ горамъ“, у Жур. Мин. Нар. Просв. 1893 р. січень.

2) Avesta, Spiegel, т. I, ст. 36—37.

3) Див. особливо III книгу E. Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité Judeo-Greque, ст. 360 і далі.

собою устною дорогою. Такий рух муєв між инчим помагати переміні в устних європейських оповіданях, узятих ними з византийського письменства, антипатичних образів замкнених Александром Македонським нечистих народів на симпатичний образ товаришів спячого, національного мессії, котрих прототипом треба вважати тих 99,999 духів, що стережуть тіло Сама. Декотрі полуднішно-славянські редакції теми, посвояченої з кіфгайзерською легендою, мають на собі явні сліди такого устного переходу зі сходу. Така напр. сербська легенда про те, що коли Марко королевич ув остатній своїй битві, побачивши, що товаришів его погубило стілько, що люде й коні плавали в крові, підняв руки до неба і сказав: „Боже, щб мені тепер діяти?!“, то бог переніс его в незвісну печеру, де він і вснув, засунувши свою шаблю в каміне; коло него спить его кінь; шабля мало-по-малу висуває ся на верха, а кінь ззідає пашу; коли шабля висуне ся зовсім, а кінь ізвість усю пашу, Марко вийде знов на сьвіт¹⁾. Отся легенда — очевидний відгук легенди про Алї. Рівночасно болгарські представлення про Марка мають на собі сліди іранських легенд: Марко сидить ув одній печері, кінь его в другій, а собака его в третій; прийде час, коли він вийде й визволить Болгар від Турків, а тим часом він обставлений самодивами, халями (істоти в родї самовід = самодив = вил, лише лютіщі та страшніщі) та змями, котрі всі приносять ему звістки з усюди і служать ему, сповняють его волю²⁾. Сей взірець нагадує Джемшїда в представленю Шаг-наме, по котрому іранський цар з'умів піддати собі демонів, що служили ему до его прогрішення, гордоців³⁾. Може й ті гірські птиці, що літають коло пристановища німецького імператора, не що инче, як відгуки сих слуг Джемшїда та Марка.

Західно-славянські оповідання, с котрих більше звісні чехо-моравські, такі близькі до німецьких, що тепер важко сказати, котрі з них старші та оригінальніші. Такі напр. чеські опові-

1) У Караджіча, Сербски Річник, ст. 346. Друга легенда, тамже, тай у Болгар, Grohmann Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 10), про те, що Марко втік у печеру, коли побачив у-перше зброю, котрою й „остатія дрібниця може вбити юнака“, се пізніща поблекла варіяція старої теми.

2) Периодическо списание на Българското книжовно дружество. Май и юний, 1885 р. ст. 445 - 446.

3) Livre des rois, trad. par J. Mohl, 1876 р., т. I, ст. 33.

даня про короля Венцеля, що живе в горі Блянїку¹). Але моравські оповідання зберігли явну вказівку на те, що вони повстали безпосередно під впливом книжних уяв про Александра Македонського, перероблених устним впливом; у горі Бухляв або Радгост заховано буцім то військо Гой-Магой, але воно прихильне Мораві, бо звеличить її²).

Порівнюючи тепер із виложеними вище оповіданнями наше українське, ми бачимо, що воно в багато де-чому близьке до народніх чеських і пізніших народніх німецьких. Чи се значить, що воно, коли не є зовсім відгуком тих західніх форм отсеї легенди, то було під їх впливом, чи що наше оповідане чинить посередню форму межі найстаршими азіатськими та византийськими варіантами та сими західними? Ми не зважуємося відповісти рішучо на сї запити, вже через те, що маємо під рукою поки що один варіант С. Баронча з останками інших, але ми вважаємо можливим подати читачам і дальшим дослідникам скілька з'уваг на користь давности українського варіанта.

Головна ріжниця сего варіанта від західних у виведеню на сцену не лише національного героя, замкненого в горі царевича, але й ворога — Буняка. Цікаво, що вже в нашій літописи поява Половців була першою причиною до перенесеня до нас византийської редакції легенди про замкнені Александром Македонським нечисті народи (див. вище). Можна дога-

¹) Зо скількох оповідань, що наводить Grohmann про гору Блянїк, ми виложимо тут лише два. Раз прийшов до коваля, що жив недалеко від гори, незнакомий, що повів его за собою й завів у гору. Там коваль побачив лицарів, що сиділи на конях, склонивши у сні голови на ший коней. Незнакомий наказав ковалеві підкувати коней, але так, аби не збудити спячих. Кінчаючи роботу, коваль штуркнув одного лицаря. Той пробудив ся й запитав: „Чи вже пора?“ — „Ще ні, сказав незнакомий і загрозив ковалеві пальцем. За роботу коваль дстав старі підкови, котрі, як показало ся, коли він вийшов на світло, були золоті, але за те вийшло, що він пробув у горі цілий рік і що его вважали вже за вмерлого. — В другім оповіданю селянин, пішовши в зелені Сьвата шукати свого пропалого коня, настигає на момент, коли гора отворила ся, і чує, як лицарі встають і питають: „Чи вже пора?“ — Він те-ж пробув рік. У третім оповіданю сьмільвець, що пішов у гору, пробув там 100 років.

²) Чеські та моравські легенди див. у Grohmann'a, Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, ст. 13—61. Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage, ст. 527, 528 (із Vernalecken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich) та Pio й Веселовського.

дувати ся, що подібне оповідане зайшло ще в половецьку епоху і межі нарід, при чому сї замкнені до часу і по тому виходячі люде представляли ся зразу військом ворога, Буняка; аж опісля вже се оповідане переробило ся на варіант Баронча, може зильдивши ся із зайшлими до нас инчою дорогою легендами про пробуток під землею національного мессії¹⁾). В користь такого здогаду промовляє й істноване надрукованого у Чубинського (Труды экспедиции въ юго-западный край, т. I. ст. 3) колись то „воинства Буняк“, котрому належить повстанє валів і гір.

Але і в теперішній своїй формі легенда Баронча має в собі декотрі подробиці, що дають підставу догадувати ся про її значну давність. А найперше те, що Буняка присуджує королевича на замкненє за те, що він не по правді поступає, стаючи на бік цариці, котра зломилла слово. Сю подробицю можна зближити з мотивом другого варіанта легенди про Ііма в Зенд-Авесті, по котрому Ііма втратив свою царську величність, коли „почав любити брехливі розмови“. По сему варіантові (див. вище) величність Ііма відлетіла від него і на него напав демон. Ми бачили, що се місце в Авесті не помирено з инчим, по котрому Ііму не розрубано, а лише єго царство зменчено та усунено від решти сьвіта. Але в устних редакциях оба сї варіанти мусіли годити ся, бо в пізніших іранських обявах сказано, що Ііма живе далі під землею. Через те дуже можливо, що вже в давнім Ірані був варіант, по котрому Ііма сховав ся в землю від переслідувань демона, найшвидче Аці-Дагака, що в Бундегеші названий убивцем Ііми. Сей Аці-Дагака (в основі котрого лежить агі, змій, що хапає воду, персоніфікація хмари, с котрою боре ся громовик Індра) в Авесті представлений яко найстрашніший плід лихого бога, змій с трьома головами, трьома ногами, шістьома очима, — в пізніших редакциях трохи з'антропоморфізований. У Фірдусі, котрий зводив до купи книжні й устні перекази в XI ст., приспособляючи їх до мусульманських вірувань, Дагака появляє ся вже арабським царем у Вавилоні Зогаком, але зо змїями на плечах

¹⁾ Уважаємо не зайвим застерегти ся що до того, що в легенді Баронча герой називає ся польським королевичем. По перше, збірник Баронча не робить вражіння докладности записуваня, а по друге в Галичині часто нарід називає свою землю Польщею, зовсім не маючи себе за Поляків. Так і в Херсонській губернії Вкраїнці часто звуть українську Київську губернію Польщею, при чому дуже добре відрізняють її мешканців від Поляків.

і в усякім разі головним ворогом Джемшіда, що втратив право на райське царство за свої гордощі та нехтоване пошани бога¹⁾. У мусульманина Фірдусі Джемшід утікає перед Зогаком і по тому гине, але очевидно, що се вже зовсім пізна перерібка легенди про Іма, а в середущих межі старо-іранською та Фірдусієвою редакціях сеї легенди мусіла істнувати така, по котрій Джемшід сховав ся під землю перед Зогаком. Від подібної редакції, звісно, устної, мусіла піти й тота, котру записав Баронч і в котрій таким чином королевич є відгуком Джемшіда, а Буняк Зогака, Дагака.

Цікаво, що Буняка в наших народніх переказах має на собі ще й инчий слід іранського впливу. В згаданій вище звістці Чубинського сказано, що в Луцькім повіті істнує віруванє, по котрому „походжене могил надає ся якомусь воїнству Буняк, що пройшло увесь сьвіт і на місцях свого пропочинку робило могили, насипаючи при тому землю своїми чобітьми“. Ся, дуже вже з'антропоморфізована і не дуже повна звістка нагадує подробиці в виложених у Баронча легендах про Буняка, по котрим насипала гори цариця Олена, тікаючи від Буяки; в оповіданю Семенського вали появили ся від того, що княгиня Ольга, перекинувши ся в миш, рила ся під землею. Коли взяти сі віруваня на купу, то наша думка звертає ся до опису походження гір у Бундегешу, де увесь сьвіт повстає через боротьбу межі добрим богом і злим, при чому спеціяльно гори поствали після того, як Аріман, розлючений усьпихом творива Орімузда, зарив ся під землю²⁾. Таким чином віруванє про сотворенє гір і могил Бунякою мусить бути частиною тих українських дуалістичних представлень про сотворенє сьвіта, що так відомі з етнографічних збірників (див. остатню примітку), з праць Буслаєва (Истор. очерки I, 438 і далі), Афанасьєва (Поэт. воз-

¹⁾ Livre des rois, trad. p. J. Mohl, t. I, ст. 37, 41 і д. Зазначаю, що в Фірдусі Джемшід перед прогрішенєм являє ся збирачем скарбів: пор. царя Михайла у Мееодия, німецьких імператорів і нашого королевича.

²⁾ Der Bundehesh, übers. v. Justi, гл. VIII. Пор. друге українське віруванє про те, що гори повстали на місці боротьби чорта з архангелом Михайлом (Чубинський, Труды т. I, ст. 39—40), або що гори зроблено с частин землі, украденої Сатаною, коли Бог післяв его добути з води сімя землі (у Драгоманова, Малор. Нар. преданія и рассказы, ст. 15, 89—91; Чубинський, op. cit. ст. 141—144; „Основа“, 1862, червень, ст. 59—60).

рфнія славянъ на природу, II, 459 і далі), Пипіна (Истор. слав. литературъ I, 81 і и.). Сі віруваня, в котрих учені старої, ґрунтової (націоналістичної та народницької школи) бачили останки споконвічних славянських вірувань, справді (як ми се надіємо ся показати в окремім досліді) іранського походження і зайшли до нас не лише через болгарських богумлів, котрі самі були не що инче, як парослі іранського маніхейства, але й через посередництво турецьких племін, у котрих вони те-ж істнують¹). Буняка в сїм віруваню первісно по-просту став на місце Сатани і чорта инчих повніщих оповідань²). Сей чорт Буняка, а не Олена мусів первісно проривати землю, перекидаючи ся в миш. За іменем Буняка образи сего віруваня перейшли і в казку про те, що він переслідує царицю Олену, і тут переробили ся так, що вже сама цариця конала вали.

Таким чином тільки що розібрані легенди про Буняка видають ся нам не чим инчим, як парослями іранських легенд про Джемшіда, Арімана та его плід Дагаку, відгуками досить невизначними та заплутаними, і через те, що вони проживали довший час серед нашого народу, і через те, що вони дійшли сюди не безпосередно, а через посередництво племін, що заселяли наші степи. Сам про себе факт заходу межі наш нарід іранських переказів і через таке посередництво не може дивувати нікого тепер, коли дослідники відкривають усе більшу участь іранського елемента в т. назв. скитській людности, коли виходить, що іранське племя Осетинців було колись то далеко більше розпросторене на півночі, ніж тепер³). Нарешті тепер звісно, що політичний і торговельний вплив іранського царства Сасанідів сягав досить далеко на північ з обох боків Каспійського моря і навіть по Волзі, на берегах котрої находять ся іранські монети, а теперішній Туркестан, Теджент, Мерв і и. були остат-

¹) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, т. I, ст. 175—184 (створене сьвіта), ст. 285 створене чоловіка, собака й чорт; пор. у Драгоманова, Малор. нар. преданія ст. 91.

²) Далі ми побачимо нічі приміри пототоження чорта з Бунякою.

³) У Київській губернії Чигиринського повіту є село Осота, де між инчим найдено різні металічні річи і в тім числі статуетку приапічного характеру (Похилевичъ, Сказанія о насел. мѣстн. кievск. губ, ст. 691). Ми чули, що саме такі річи й статуетки находять ся часто в могилах на півночі Кавказа і спеціально в Осетії. Про розпросторене Осетинів у басейні Дона і навіть в околицях Ольбії в скитську епоху див. у д. Ве. Міллера, Етнографическіе слѣды иранства на югѣ Россіи, в Журн. Мин. Нар. Просв. 1885 р., окт.

нім пристановищем старо-іранської культури, навіть і тоді, коли головні іранські землі завоювали мусульмане. Отже в ту сасанідську епоху і після неї пересувалися через туранські та каспійські степи різні племена, що мали по черзі в руках наші степи, захоплювали іранської культури і традицій і передавали потім елементи їх і нашим предкам. Розібрані нами легенди про Буняка чинять частину сего здобутку.

Образи цих переказів на стільки в'їлися в тямку нашого народу, що він їх прикладає майже до сучасних осіб. Так, кажуть, у Галичині оповідають про славного опришка (гайдамаку) Довбуша, що він буцім то не вмер, а живе в Чорногорі (в Карпатах) у печері, зачарований своєю зависною любкою. Там сидить він, рахуючи гроші, котрі сховав. У певні дні він виходить відти зі своїми товаришами, і его часто там бачили Гуцули. До самого-ж житла Довбуша треба йти трьома залізними дверима; але та печера така глибока, що багато з тих, котрі з захланности хотіли добути Довбушеві скарби, погибли в ній. Окрім того Довбуш сам затирає до себе кожного, хто наближаєся до его жита, і не випускає назад. Такими бранцями він скріпляє своє військо, с котрим, коли мине час сили чарів его любки, він вийде на світ і пімстить ся на тих, що его ошукали. Іноді Довбуш навідує ся до своєї жінки, котра живе в печернім домі коло Полянського, зачарована зависницею. Тоді в тім домі (скалі) чути музику й пісні, видно світло й людей і межі ними Довбуша¹⁾.

Недавно один Галичанин, що був у Київській губернії, подав, що там існує легенда про безсмертність Тараса Шевченка, що він буцім-то знаходить ся в Сибірі, прикований до стовпа, що стовп той уже підогнив, а коли зогниє зовсім, то Шевченко верне ся до своїх²⁾.

Цікаво порівнати ці два українські перекази з великоруським про Ст. Разіна, що подав Костомаров у звісній монографії³⁾.

¹⁾ Grohmann. Sagen-Buch von Böhmen und Mähren, т. I, ст. 11—13. Не знаємо чи і на скільки послужив народній переказ основою вірші Осипа Федьковича „Король Гуцул“ про те, як короля Гуцула покарано за те, що вмшав ся в боротьбу богів (білого і чорного) замкненем его в Сокольську гору (коло Кутів), де він сидить із своїм військом, а довкола літають соколи („Дѣло“, 1886 р., нр. 38). В загальї треба на ново перевірити перекази про Довбуша.

²⁾ „Дѣло“, 1886 р., нр. 38.

³⁾ Костомаров, Историч. монографіи, т. I (вид. 1863 р.) ст. 319—380.

Сей переказ рисує славного розбійника рисами героя не симпатичного (як ті славянські перекази, котрі ми доси розбирали, виключаючи хіба Довбуша), але антипатичного, антимесії.

По сему переказі Росіяне, вертаючи ся з полону, ішли через Персію та побачили раз діда, котрий спитав їх: чи не засвічують на Руси в церквах лойових свічок замість воскових? Дід сказав їм, що він Ст. Разін і єго земля не прийняла за єго гріхи, і живе він у горах, де змії ссуть єго серце. Два змії вже відлетіли від него після 200 років; лишив ся ще один, і коли мине ще сто років, на Руси буде більше гріхів, люде стануть Бога забувати і засвѣять лойові свічки замість воскових перед образами, тоді Стенька знов піде по сьвітї і буде бущувати гірше ніж перше.

Се великоруське віруване незвичайно близько підходить до персидського оповідання про Дегіала. У 186-тому дни збірника 1001 день Абулфауаріс оповідає, як він вертаючи ся до батьківщини с полону, куди єго потягли різні злодії та чудовища, бачив під землею чудовище Дегіала, рід змія-дракона, прикованого до скали. „Юначе, спитало чудовище, відки ти і якому пророку віруєш?“ і коли дізнало ся, що Магомету, то спитало між инчим: Чи гарно сповняють магометане молитви, чи чисті вони і невинні звичаями?“ „Вони сповняють молитви, відповів той, але лишенько! багато їм хибує, аби сповнити приписи Магомета“. „Дуже добре, тим ліпше!“ сказало чудовище. „Розпушта повинна стати загальною... чужоложество царювати ме скрізь, що дня люде переступати муть присягу, їсти свинину, пити публично вино, женщины їздити муть на кони!“ „О, сей час не дуже далекий, відповів подорожний, подібне вже видко.“ Сим словам чудовище зрадувало ся: „О сину Адама, сказало воно з запалом, чи можливо, аби люде були такі грішні? Яку щасливу звістку ти приносиш мені! Значить, настав час мені вийти з замкнення та показати ся людам! Знай, юначе, що я Дегіал, я піду в сьвіт ширити страхіте!“ Кажучи се, він розбив свої пута, але єго здержали два іенїї, с котрих один знов наклав на него пута, а другий ударив єго сталевим молотом і сказав: „Сиди, сиди, проклятий... твій час іще не прийшов!“¹⁾ Додамо ще, що образ Стеньки, котрого ссуть змії, анальоґічний з образом Зоґака в Шаг-наме, де він уже представлений чоловіком, у ко-

¹⁾ Lacroix, op. cit. ст. 412—413.

трого від поцілунку Арімана вирости на плечах два змії, що вічно поновляють ся, коли їх відрізати, і годують ся людськими мозками¹⁾.

Надіємо ся, що ся нова паралеля між іранським і великоруським переказом іще раз потвердить і давніщі наші здогади про перехід инчих славянських переказів, що більше безпосередно підходять до нашого предмета²⁾.

III.

Початок легенди С. Баронча : чудовищний паразит. Подібний початок у галицькій казці д. Франка про понижену царівну. Так само в казках полуднішно-європейських ; в казці про претенсiональну наречену та людей с чудесними прикметами. Індійський первовзір остатньої казки про вперту або фатальну царівну-наречену. Її європейські відміни: полуднішно-європейська, середня, північно-східна. Походжене казки д. Франка від середньо-європейської відміни. Походжене мотива про чудовищного паразита в казках східної частини середньо-морського басейна. Случайність звязи сего мотива в оповіданнн про Буняку і приставки его до легенди про королевича під землею. Казково-епічний характер імени царниці Олени.

¹⁾ Livres des rois. trad. p. Mohl, т. I, ст. 45.

²⁾ Для повноти нагадаємо тут і великоруське віруваннн про схованнн від Батия місточка Б. Китежа, що буде невидне до страшного суду (Сказаніє, див. при книзі Кіреєвського-Безсонова, П'єсни, т. IV, 2 від СХLIII і далі, та Гаціського „У невидимаго города Китежа“, Дрени. и Нов. Россія, 1877 р., пр. 11). В основі сего оповідання лежить мабуть давній культ озера Світлояра та оповіданнн про пальові будівлі (див. Майнова, На гангскомъ конгресіи въ Бретани. („Знаніє“, 1876 р., мартов, ст. 16), але его потому переініли роскольніцькі книжники, приклали до нападу Батия та до месіянїстичних ідей; через те ми тут его й агадуємо. Богатом подібним оповіданням в Європі надано закраску біблійного оповідання про Содому та Гоморру.

Увесь сей дослід був уже написаний, коли ми нашли в „Кієвской Старині“, 1887, кн. IV, на ст. 661—672 в статі „Крестьянскія движенія въ грайворонскомъ уѣздѣ курской губерніи въ 1861—62 гг.“ звістку про подорожного, що намовляв селян: „Не слухайте панів. Іде цар Михайл; він був замкнений до сего часу за 2 залізними дверима і 6 замками, а тепер вийшов на волю. Іде він не один, а з ним велике воїнство, і хоче він знищити всіх панів на руській землі...“ Не вважаючи на новіщі риси, в сім „внушеніи“ навіть імя царя Михайла взято з середньовікових византійсько-славянських книжних пророцтв. Пор. у д. Веселовского.

Звертаємося тепер до покиненого початку легенди С. Баронча. Коли, як ми бачимо, вся тота легенда не має ніякої звязи з історичним Буняком, то й її початок не має ніякої внутрішньої звязи з самою легендою. Саме такий вступ ми знаходимо в початку казки, записаної д. Франком у Галичині (в с. Нагуєвичах коло Дрогобича) і надрукованої ним у статі „Старинна романсько-германська новеля въ устахъ руского народа“ („Зоря“ 1883 р., нри 2—3). Тут царівна, не бажаючи виходити за муж тому, що женихи видавалися їй дурними, вигодувала в маслі блоху, зробила з її шкури рукавички та й обіцяла свою руку тому, хто вгадає, з чого вони зроблені. На виклик пішов один царевич, що був особливо влюбився в неї. Він перебрався за шолудивого бідака і по дорозі зайшов до гарбаря, що виправляв шкуру на рукавиці, таї таким чином угадав тайну царівни. Хотя-не-хотя царівна мусіла вийти за шолудивого бідака, що зрікся всякого багатства і повів жінку в свою батьківщину, де далі грав вибрану ролю, оселившися в бідній хатчині край столиці. Тут він заставив жінку заробляти на хліб ізразу шинкарством, а коли вояки випили горівку, побили судину тай не заплатили, то казав їй продавати горшки на ринку. Але й тоті горшки побили вояки. Тоді чоловік посилав жінку служити в царській кухні, відки радить їй приносити домів останки страв. У вечір вона набрала тих страв у горнятка та підвязала їх на пояс, аби не було видко. Але царевич казав їй нести воду в покої. Тільки що вона ввійшла, як заграла музика і царевич ухопив її в танець. Страва обіляляла небогу з голови до ніг, і коли вона з сорому впала на коліна, царевич підняв її, питаючи: „А що ти мене не пізнаєш?“ Показуєся, що се й був її шолудивий бідак¹⁾.

¹⁾ Д. Франко зближає сю казку з основою Шекспірової комедії „Вговоканє самовільної (The taming of the shrew) і розширенє сеї основи слідить, за вказівкою твору Сімптока: „Die Quellen des Shakespeare“, по новелям різних народів, даючи перед відносній гуманности української новелі. Справді виложена вище казка зовсім не належить до одної теми з новелею, що стала основою комедії Шекспіра. До сеї теми належать у нас инчі, на котрі не звернув увагу д. Франко, надруковані в книжці Рудченка „Народныя южно-русскія сказки“ та в Чубинського („Труды экспед. въ югозап. край, т. II, відд. 2, нри 33, 34). До народів сеї ж теми належать у нас кобзарські піснї про вговоканє жінки й теці (напр. у Зап. Юго зап. отд. имп. р. геогр. Общ. I, Матеріалы, ст. 35-41 і в „Кіевской Старинѣ“, 1884 р. т. XI, Савраджка), що вяжуться з вімецькими ре-

В заграничній народній словесности нам звісні отєї казки с таким початком як у передущій: 1) альбанська (Dozon, Contes albanais, ст. 26 - 33, Le rou), де царівна находить вош у бороді батька, котрий бачить тут чудо й каже берегти зьвірюку, що на решті виростає до величини цапа, і потім обіцяє свою доньку тому, хто пізнає, щб се таке (інчий варіант ув Albanische Märchen, übers. v. Meyer mit Anmerkungen von R. Koehler в Archiv f. Litteratt. Geschichte, XII, 118); 2) грецька (J. Pio, *Νεοελληνικά Παραμύθια*, 104) близька до альбанських варіантів; 3) італіянська (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälsch-Tyrol, nr. 31, Die Frau des Teufels; варіант, поміщений ще в XVII ст. в неаполітанському збірнику Джіамбатісти Базіля, Pentamerone, g. II, n. 5 Lo Polece, 5, замієць воші кладе блоху) та 4) гасконська (Cénac Moncant, Contes pop. de la Gascogne, 184, Le coffret de la princesse), де царівна робить зо шкури блохи окладинку до шкатулки (вар. у Bladé, Contes de la Gascogne, III, 36, замієць блохи — блошиця).

Всі ті казки посвячені з собою не лише своїм початком, але й дальшим змістом; у перших трьох секрет царя й царівни знає чудовище: чорт або в Базіле — велитень (Uorso), що й бере царівну до себе під землю, відки потім її визволяють люде с чудесними прикметами зору, слуху й т. п. Лише в гасконських варіантах чудовищний угадчик затер ся і наречену здобуває простий жених, узнавши її секрет і перемигши, за підмогою чудесних людей, хитроці її батька.

Подібний початок подибуємо і в казках паралельних і в частині посвячених із передущими. Напр. у казці сицилійській розбійник, що мав голову відьми (рід Синьої-бороди та Коція Безсмертного), визнавши секрет великої воші, посів царську доньку, потому заманив і дві її сестри, але погиб від третьої (Gonzenbach, Sicilianische Märchen, nr. 22). В румунській казці про царську доньку та лошатку (Schott, Walachische Märchen, 171) цар каже зробити бубен зо шкур двох вошей і заявити при голосі того бубна, що він віддасть доньку за того, хто пізнає, щб се за бубен. Секрет узнає дракон чарівник, але зрештою не для себе, а для сина, а царівну ратує лоша, котре родило ся одного дня с царівною, що й везе її,

дакціями сеї теми. Дуже нечемний обхід із жєнщинами в усіх отих варіантах, окрім Чубинського, nr. 33, відбирає майже всяку силу патріотичним виводам д. Франка.

перебрану за хлопця, від переслідування дракона. Далі ся царівна сама ханає для инчого царя красуню зо склянної палати і по тому, відкривши свій пол, виходить за сго сина. Нарешті у хорватській казці (траф і пастух у Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven, т. I, нр. 63) мотив про велику вош чинить вступ до варіанта історії про придбане значної нареченої простим пастухом, котрий угадує секрет і потому ще перемогає ріжні перешкоди, що поклав ему батько нареченої.

Звівши до купи єї казки, бачимо, що більшість їх (1—4) безпосередно належить до одної теми, а то про людей с чудесними прикметами. Розроблене й розширене сеї теми в Азії та в Європі прослідив Т. Бенфей у статі *Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften, seine Quelle und seine Verbreitung* („Ausland“, 1858 р., нри 41—45) показавши ясно, що всі казки сеї теми вийшли з індійської, що ввійшла до збірника, звісного під іменем „Двадцять п'ять історій упира“ (про него ми скажемо в дальшій главі). В єї індійській казці, Магадева, донька першого міністра, просить батька віддати її лише за такого жениха, що володіти ме якимось найліпшим даром. Батько здигає ся з браміном, що зладив повіз, котрий може літати в повітря, тай обіцяв ему доньку. Тим часом старший брат дівчини обіцяв її другому брамінові, що має дар усе визнавати, а мати обіцяла третьому, що вміє далеко стріляти й поціляти за одним звуком предмета. Всі три женихи зійшли ся в непевности. В ночі лихий дух (ракшаза) поніс дівчину на гори Віндія. Всезнавець угадав, де вона схована, стрілець узяв ся вбити ракшазу, а власник летючого повоза дав свій екіпаж, на котрім привезено дівчину. Батько не знає, кому с трьох віддати дівчину. Упир, оповівши сю байку цареві Вікрамадітії, питає, як би він рішив; цар присуджує красуню всезнавцеві: „бо знає стоїть вище від инчих прикмет — запопадливости, мужности, терпіння, сили, мудрости й хоробрости“.

В єім рішинцю змісл байки зложеної, індійськими філософами. Змісл сеї затемнив ся в парослях байки в инчих народів, у котрих вона стала казкою, що розробила фантастичні подробиці¹⁾. Окрім того в дальшій своїм руху на північ (до

¹⁾ Огляд нових, опублікованих після статі Бенфея варіантів див. у примітках R. Koehler'a до сербських казок, *Archiv. f. slav. Philologie* т. V. ст. 37—38.

Монголів, у котрих вона є в перерібіці історії Упиря, звісної під іменем Шідді Кур) і на захід (від Ірана до західної Європи включно) парослі сеї казки переплелися с парослями инчих теж індійських казок, особливо казки про те, як простий чоловік, ткач, став мужем царівни, діставши ся до її спальні в подобі бога Вішну на дерев'яній птиці, в роді Гаруди, птиці Вішну (Th. Benfey, *Pantschatantra*, II, 48—56; I, 159—162; із безіосердних парослів сеї казки, виданих опісля, вкажемо особливо у Садовнікова „Сказки и преданія самарскаго края“, нр. 62), та казку про царівну, що завдає женихам загадки, або дає їм завдачі, — казку, котрої найдокладніщі варіянти представляють, на нашу думку, оповіданя іранські, напр. у Нізамі, персидського поета XI ст. (виклад див. у Hagen'a, *Gesammtabenteuer*, нр. LXIII, зам.) і в „1001 день“ оповіданє про китайську царівну Турандокт і ногайського царевича Каляфа (*Les milles et un jours. Contes persans*, trad. par Pétis de la Croix, 1845, ст. 118 і д., день 45 і д.; оповіданє се, як відомо, переробив у XVIII ст. Італіянець Іоцці на драму, котру Шільєр переклав на німецьку мову¹⁾). Разом отсеї парослі чинять ігрупу, дуже розпросторену у ріжних народів²⁾. З виїмкою вступу про чудесну блоху, казка, записана д. Франком, належить до тих парослів сеї ігрупи, де змальовано

¹⁾ Окрім сего в 1001 дни є скілька оповідань на тему про царівну, що не хоче виходити за муж і лякає женихів, напр. основне оповіданє про царя Гормозу, що входить до царівни, котра занаморожує розуми, в подобі шолудивого садівника (день 121 і д.). До сеї-ж, або в усякім разі посвояченої теми мусить належати й оповіданє про Джемшїда в поемі XI ст. Кересап-Наме, де Джемшїд, вигнаний Зогакою, женить ся з донькою кабульського царя, котра годить ся вийти лише за того, хто її пережоже (*Spiegel, Iranische Altherthumskunde*, I, 534—555, Mohl, *Livre des rois*, I, Préface LXIII). Але ся поема надрукована в калькутському виданю Шах-Наме (Malcolm), недоступна для нас, бо вона не переведена на європейські мови. Вона певно дуже цікава для порівняня і з відомим оповіданєм про сватанє Зігфріда та Брунегільди, боя Дуная з Настасією Королевішною та тими європейськими казками, де навзаводи в загадках заступлено навзаводами в силі жениха (або сьвітла) і нареченої, як нпр. і в великоруських казках Афанасьєва, нр. 116, 150, в українській у Чубинського т. II, ст. 227—229, у Куліша, *Зап. о Южной Руси*, т. II, ст. 61 і далі.

²⁾ З богатої літератури сеї ігрупи, окрім названих вище, вкажемо тут лише варіянти важніщі або такі, при котрих можна найти инчі вказівки: *Oesterley, Gesta Romanorum*, с. 70 (в руськім перекладі Римських Дѣяній, нр. 27); Hagen, *Gesammtabenteuer* нр. 10, 63, 64;

понижене гордої царівни висьміяним нею женихом. Найбільше посвоячені є казкою д. Франка парослі сего рода вкладають ся, на нашу думку, у дві відмінї: а) полуднішно-європейську, в котрій особливо розвятий мотив, як відкиненому перебраному женихови вдає ся (полакомленєм

Grimm, D. Kinder und Hausmärchen, nr. 114; R. Koehler, примітки до італіянських казок у Jahrbuch f. die Romanische und Englische Litteratur, 1866, 30—36 (тутже й живіський варіант про чудесних братів) і Goeting. gelehrte Anzeigen, 1868, ст. 1383—4 (про італіянсько-тирольську казку, де навіть загадки однакові з загадками Турандокт); Gonzenbach, Sicilianische Märchen, при 18, 31, 84; Imbriani, La Novellaja Fiorentina, nr. 36 (Il figliolo del pecorajo); Pitré, Archivio per lo studio delle trad. popolari, I, 57—64, 183—190; Pitré, Novelle popolari toscane nr. 16 (Soldatino); Legrand, Recueil de contes pop. grecs. 39—46 (La princesse et le berger); Bladé, Contes pop. de la Gascogne, III, 12—22 (La navire marchand sur terre). Декотрі великоруські казки з теми про хитру та вередливу наречену (напр. у Афанасьєва, при 116, 131, 132) розглянув, порівнюючи їх з схожими західними, д. Веселовский у статі „Повѣсть о Василии королевичѣ златовласомъ чешскія земли и народныя сказки“ (Замѣтки по литературѣ и народной словесности, т. I, ст. 62—80). З розгляненими д. Веселовским казками посвоячені те-ж у Афанасьєва варіанти nr. 130 (Елена Премудрая), до всеї-ж нашої групи належить і великоруська казка „О семи Семіонахъ“ (Афанасьєв, nr. 84). З українських до займаючої нас групи належать, окрім розібраних тут, у Рудченка, т. II, ст. 78 (Летючий корабель; подібна-ж у великоруськім перекладі в Афанасьєва, nr. 83), у Афанасьєва вар. nr. 106 (Какъ менший братъ добылъ царевну въ башнѣ), у Чубинського, т. II, ст. 327—329 (Про сильну царівну пор. у Зап. о Южной Руси Куліша, т. II, ст. 61 і д. в казці про Івана Голика), ст. 265—269 (конець казки Про Сучченка, схожий на Летючий корабель) і 269—278 (Про трьох братів, що ходили до батька на могилу почувати, Про царівну, що сѣдла на шклянній горі, Про дурня Терешка, Елена царівна). Із сих українських казок „Летючий корабель“ належить до круга казок про чудесних людей; инчіж інтересно порівнати в один бік з аварською (Schiefner, Avarische Texte, nr. IV), а в другий із пром XLIII Contes populaires de Lorraine, Cosquin (пор. там-же, при X, XI, XII). Зазначимо осібно варіанти, де тема про царівну, що завдає загадки, зійшла ся с темою про дівчину, піддану злому духови, що чинить міжничим основою нашого Вія, котра те-ж вийшла з Індїї: вірменський варіант із Гакетгавзена, Transcaucasica, у Benfey'a Panschatantra, I, 445—448; Hahn, Griechische und Albanische Märchen, nr. 21; Чубинський, т. II, ст. 113—132. Цікаве в богато де чому переплетене поеми про наречену із загадками с темою про кровосумішку, що вийшла в новоевропейських оповіданях з історії про Едіпа (также з загадками) відтягло би нас далеко в бік, то ми обмежимо ся лише вказанєм его в казці ментонській (Romania, 1881 p., 244—245) і тосканській (Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, I, 183—190). В обох герой, плід кровосумішки, натягає рукавички зо шкури своєї вмерлої матери.

на різні чудесні товари) заставити горду царівну переспати з ним ніч, після чого її вигонять із дому; взірці сеї відмінки дає неаполітанська казка (у Базиле день IV, новела 10, *La superbia castigata*) та сицилійські (Gonzenbach, нр. 18; Pitre, *Fiabe, novelle e racconti siciliani*, нр. 105)¹⁾ і в середньоевропейську, в котрій більше і при тому саморідно, розв'язаний мотив покарання царівни невдатними й понижаючими заняттями; приклади сеї відмінки дають бр. Грімми (нр. 52, *Der König Drosselbart* або *Brösselbart*) і Ад. Кун (*Westfälische Sagen, Gebräuche und Märchen*, II, нр. 17, 251—255, *Die drei Bälle*, пор. там же нр. 13 ст. 239—243, *Die drei Bünde*²⁾).

¹⁾ Інші італійські варіанти, котрих ми не маємо під рукою, вказані і в частині зрезюмовані у пані Гонзенбах і Пітре. На італійські варіанти схожий і потургалський (Cochlo, *Contos pop. portuguezes* (Knust, *Ital. Märchen*, нр. 9, царевич яко лікар, у *Jahrbuch für Rom. und Engl. Litteratur*, 1866, ст. 349) дуже відхилив ся від своїх свояків: у них затерли ся подробиці намови царівни, лишило ся тільки пробовање її бідністю, при чому усунено проби її злодійства. Се найчесніший і найгуманніший варіант.

²⁾ До сих німецьких казок, особливо Гріммівських, причеплені французькі (Sebillot, *Contes pop. de la Haute Bretagne*, I, нр. 23, *La de-daignasie punie*; Cosquin, *Contes pop. de Lorraine*, нр. 44, *La princesse d' Angleterre*) та ірландські (Kennedy, *Fireside stories of Ireland*, II, 114). Перша половина нр. 17 у Кун'а, та старонімецька вірша (досить гидка) *Die halbe Birne* (Hagen, *Gesammtabenteuer*, нр. X) в'яжуть названі німецькі варіанти зо скандинавськими (Norvegische *Volksmärchen, ges. v. Absjörnsen und Moe, deutsch v. Bresemann*, II, нр. 15 і Grundtvig, *Gamle danske Minder*, III, 1, у д. Веселовського). Інча норвезька казка (Bresemann, II, нр. 8.) разом зі словацькою (Божени Немцовой, *Sebrané spisy*, VII, 213 і п. у д. Веселовського) і нр. 14 *Simrock, Deutsche Märchen*, що заводять чудесні предмети, в роді скатерти самобранки, котрими герой приманює царівну, чинять третю відмінку, північно-східну, котра присвячена в одній бік із великоруськими казками (у Афанасьєва, нр. 136 і 133, у Рибнікова, П'єсни, т. III, нр. 57) та зо староруським оповіданєм О Василіи королевичѣ, а в другий з ісландською загою XIV ст. *Clarus Saga*, що, як признає ся автор, єпископ Йона Гельдерзон, зроблена по латинській вірші, найденій у Франції (*Clarus Saga*, 1879 р., Lund; резюме в *Romania*, 1879 р., 479—480 і у д. Веселовського). Початок зати сходить ся с початком старонімецької вірші про царівну із загадками (*Gesammtabenteuer* нр. XLIII). Зазначимо окрім сего, що нр. 116 (вар. у Афанасьєва) як і українські казки про Івани Голика, мають риси присвячені з загою, а варіант а нр. 116 сходить ся с початком нр. 13 у Куна, де царівну хапають чудесні люде, в роді героїв нашого летючого кора-

Ми думаємо, що середньоевропейська відміна вийшла з полуднішньої, як се видно виразно на больонським варіанті *Brisla in barba* (*Propugnatore*, VII, 15). Саму-ж полуднішню відміну, та в частині й третю можна вивести з персидської казки про царя Гормоза, перебраного за шолудивого садівника (міхур на голові) у царівни Резні, котра занаморочує розуми мужчин своєю красою, та котру потому саму Гормоза очаровує сьпівом і танцем, хоть тепер у 1001 дни кінець сеї казки змінений, підладжуючи ся до инчих мандрівок сего царя¹). Перехідна форма межи казкою про царівну зберігла ся, як нам бачить ся, у сербській казці у Караджіча (*Српске нар. приповјетке*, нр. 23; вона-ж у *Krauss'a, Sagen und Märchen der Südslaven*, I, нр. 101, пор. тамже, II, нр. 131), де окрім того подробиця про те, що безталанні женихи перекидають ся у вівиці, зближає ся з епізодом у кінці основної історії 1001 дня. А що рівночасно инча подробиця сербської казки, підглянене щасливим женихом значка на тілі царівни, подибує ся і в великоруській казці (у Афанасьєва, нр. 131), досить запутана і бліда, то треба тим більше думати, що займаючі нас парослі казки про понижену царівну відділили ся від парослів казки про царівну із загадками ще на Сході²).

Що до казки д. Франка, то вона, особливо в другій своїй половині, де описано невдатну торгівлю царівни, її службу в кухні і нещасливий танець, близько підходить до німецьких

бля⁴. Нарешті в старонімецькій вірші *Der Jungherr und der treue Heintich*, де лицар їде з слугою, як у названих великоруських і українських казках та ісландській казі, здобувати (на турнірах) наречену, доньку кипрського короля, лицар, діставши від птиці чудесний камінь, літає по ночах у вежу до царівни, як ткач у Панчатантрі. Таким чином і сей рід оповідань все-ж таки обертає ся в крузі названих вище основних тем усеї нашої групи.

¹) Казка ся в частині посвоячена с темою, розширеною по Азії, від Камбоджі й Індустана, і по всій Європі, про молодця с чудесним волосем, котрі він у богатях варіантах ховає під міхурем, удаючи шолудивця; нарешті він женить ся с царівною, хоть пригоди єго зовсім инчі (див. *Cosquin, Le prince et son cheval*). Із українських казок до сеї теми належать: у Чубинського, т. II, і відд. нр. 58 і 59, у Рудченка, т. I, нр. 48. А в тім, староруське оповіданє про золотоволого царевича Василя звязує тему про понижену царівну с темою про золотоволого молодця, а румунські казки про чудесного коня, котрими ми займаємо ся далі, безпосередно зближують ся з займаючою нас групою.

²) Тирольський варіант (у *Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*, 436—441. *Die drei Raben*) зільяв оба мотиви, що зайшли до сеї країни очевидячки з Італії.

варіантів. А що єї остатні вийшли з італіянських і танець царівни мотивує ся старим німецьким звичаєм танцю на важнім весілю жениха с кухаркою та нареченої с кухарем (Kuhn. op. cit.), то треба признати, що галицька казка с паросль німецької¹⁾ Сей паросль, рушивши в Галичину з заходу, притяг до себе початок одного с парослів посвоєченої казки про людей с чудесними прикметами та про наречену з загадковою комахою, що зайшов у Галичину с полудня.

Подібним чином приченив ся сей початок і до легенди С. Баронча про Буняка. Ми бачили, що казки з сею чудною подробицею (грецька, альбанська, італіянська, тасконська, румунська, хорватська) записані в місцевостях, що лежать досить правильно над берегами Середземного та Чорного моря, і тому треба догадувати ся, що ся подробиця повстала і причепила ся до варіантів і групи казок про претенсiональну наречену де небудь у бассейні східної половини Середземного моря. Нам бачить ся, що ключ до питання про сей процес фантазії, по котрому повстала ся чудна подробиця, дають дві звісні нам румунські казці про примховату наречену.

Перша з них (Schott, *Walachische Märchen*, 153 – 160, nr. 13, *Die Princessin und der Schweinhirt*) дає нам основу вже звісних казок про претенсiональну царівну, лише з своєрідною перерібкою подробиць. Тут царівна, маючи чарівне зеркало, годить ся вийти лише за того, хто сховає ся від неї так, що вона єго не найде. Свинопас, за підмогою влчних зьвірів, ховає ся раз у хмарах, другий раз у морі, але царівна находить єго. Нарешті він іде в ліс, де й зустрічає велитня; той поміг єму, переінівивши єго в рожу, котру продав царівні та заткнув їй у волось. Зеркало не могло відкрити секрета і царівна мусіла вийти за свинопаса²⁾. В другій казці там-же, 184—193, nr. 17, (*Juliana Kosseschana*) добути примховату наре-

¹⁾ Завважаємо й те, що редакція казки д. Франка пропускає спільний італіянським і німецьким варіантам мотив упереднього висьміяня царівною героя і через те не добре мотивує єго переініване.

²⁾ Цікаво, як тут давніший хаун нареченої, ракшаза індійської казки, дивний велитень (Uorso) неаполітанської, переінівив ся в помічника женихови. Так само в данській казці „лісовий велитень“ допомагає принцови, перебраному за садівника виграти царівну побідами на турнірах (Grundtwig, *Dänische Volksmärchen*, übers. v. Leo, 228 – 252, *Der Waldmensch*). У сербській казці (Караджіч, nr. 27) велитень появляє ся незвісно по що; в льотарингській казці (у Cosquin'a, nr. 43)

чену допомагає царевичеві чудний кінь. Тут сам батько дівчини цар і чарівник і пропонує женихові ховати ся, при чому піднімає собі очі (очевидячки повіки) костурами, нагадуючи сим нашого Вія-Буняка. За третім разом кінь ховає царевича в голову самому чарівникові, але вже не в формі квітки, а в формі воші¹). Ми думаємо, що така подробиця в дальшій своїй розвитку дала причину до повстання мотива про дивоглядну комаху, котру цар або донька єго виставили на загадку женихам, а сей мотив зроблено початком декотрих парослів казки про претенціональну царівну²). Початок легенди С. Баронча про Буняка, се очевидно відривок подібного паросля, що, на нашу думку, звязав ся з легендою про схованого в землю царевича зовсім припадково. Причиною до сеї звязи міг бути який небудь рис у первісній українській варіанті, в роді подробиці грецького та альбанського варіанта, де дивоглядного

введено вже трьох велитнів, котрих убиває герой-пастух і котрих зброя він уживає на турнірі. Цікаво бачити, як фантазия казкарів, при всіх самовільних ліганнях, все-ж таки держить ся раз пущених в оборот образів.

¹) Перед сим епізодом царевич мусить ховати ся від сестри царя характерника, і кінь, перемінивши єго в вош, ховає єго межі свої зуби. Розуміє ся, що се подвоєне мотива, не зовсім зручне, але воно часто подібує ся в казках, особливо через зільян: двох варіантів. Цікаво бачити, як зміняє ся образ хованя в міру віддаленя варіантів від Чорного моря: у трансильванських Німців жених ховає ся ще в волосє царівни в подоби морського зайчика (Haltrich, D. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 3 Ausg., nr. 39), у хорватській казці (Valjavec, Narodne pripoviesti, 77—78) він ховає ся в волосє у кобили, у великоруських — ув однім у книжку, в подоби шпильки, у другім по просту за зеркалом (Афанасьєв, nr. 130) а в третім під ліжку (Рибніков, Нісєни, т. I, ст. 452). Рівночасно в грецькій варіанті проявляє ся гумористичний настрій, і жених підкопує ся новід землю до крісла царівни і коле її шпилькою в зацницю, поки вона розшукує єго в чарівне зеркало (Hahn, I, nr. 61). Тут іще раз бачимо, що подібність казкових образів сходить ся зовсім не з племінним свояцтвом народів (як було би, коли би казки були спільним добром племен у давнину), а з їх географічним сусідством.

²) Аби потвердити наш здогад про подібне повстанє займаючого нас тепер паросля історії про наречечу з загадками, ми вкажемо ще на одну кумедну редакцію її, яку находимо в гасконській казці у Bladé, Contes pop. de la Gascogne II, 116—124. Le pou. Тут дівчина, донька мельника, думає про жениха; саме тоді появивє ся бідний, дістає миюстину й каже їй, що вона буде рада. Але зараз показує ся з душла

жениха названо дияволом і він бере царівну під землю. А за образом дияволя пішло імя Буняка, котрого, як ми бачили і як іще побачимо, ідентифікує ся в наших народніх переказах із чортом.

Таким чином повязане всего вступу легенди С. Баронча з самою легендою видає ся нам зовсім випадковим, механічним, що не має нічого спільного з історичним Буняком. Завважаємо нарешті, що й імя героїні Олени певно не має ніякого реального, історичного значіння; воно видає ся нам по-просту казково-епічним іменем Єлени (відгуком Гомерової Гелени), котре й зберігло ся в відповідних казках великоруських і українських (див. вище вказівку на Афанасьєва та Чубинського) і котре треба бачити і в румунській Юліїні.

IV.

Оповіданє про людоїта Буняка та єго секрет. Попсованє єго у польського хроніста Юзефовича і за ним у Бигеля та Костомарова. Давні риси в варіанті Юзефовича. Поясненє оповіданя у дд. Голубовського і Халанського. Єго схожість із монгольським оповіданєм у Шідді Кур і князичною казкою про Мідаса. Параслі остатньої в Греції, Сербії, кельтицьких країнах і в Азії. Питанє про походженє та розпросторенє казок про Мідаса. Новоазиятське жерело нашого переказу про секрет Буняка. Єго спеціальні прикмети. Відносини до казок про Кошія. Вивід: інтернаціональний характер наших народніх переказів про Буняка.

У зводі „українських народніх переказів і оповідань“ д. Драгоманова (ст. 224—226) надруковано ще дві легенді про Буняка, записані на Волищині. Ось вони:

А) Буняково замчище і Настина могила. Про се замчище багато де чоґо розказують. Найлучче, як би ви спя-

дерева злий дух *Sagoloni dors* і каже їй, що він найде дівчині жениха. У вечір він приносить вош і каже дівчині, що се її жених, котрий буде таким усе житє, коли вона через три дні не вгадає, де він, дух, сховає три волоски, котрі він возьме з її голови. Вош залазить дівчині у вухо і радить піддати ся, потому ховає ся в голову злого духа, підглядає єго сховки, і залізни по тім у рот дівчини, відповідає на всі запити демона. При всій кумедности обробленя і зґрупованя подробиць сеї казки, все-ж таки ясно, що взято їх із тих середземноморських казок, котрих ми тільки що займали ся.

тали ся у нашого добродія; у його там у церковних записах, кажуть, є переписано про все: і коли ті вали повиснувані, і хто тії мури мурував, що тепер од їх тільки цегла та камінячки валяють ся, — про все там є. То, бачите, інші говорять, що там колись місто було, ніби на тому городищеві; говорять, що і церква була і що тую-б то церкву перенесено в Деревичі. Ще розказують (хто його зна, чи воно казка, чи що, так старі люде розказують, то й я за ними), що ніби колись давно сидів у тому городищеві якийсь лицар, звав ся він Шолудивий Буняка. І був той лицар не аби який, навіть і тілом не такий, як повинно бути людині: мало того, що страшенно великий, ще вибачайте, у його печінки й легке були на версі, отак от і стреміли за плечима, такий то неподобний був той Буняка! Ну, жив він собі у городищеві, і дуже його веї боялись; найстрашнійший же він був ось через що: їв людей. Отак таки справді їв: оце, кажуть, звелить було, щоб до його привели що найкращого хлопця, та візьме та і зїсть. І так кожного: що приведуть, то й зїтне. Багацько позбавляв Буняка таким способом людей, але-ж таки й йому добра причина стала ся! Прийшла, бачите, черга іти в замчище, то-б то на убій, якомусь то там хлопцеві (бо то хлопців тих по черзі брали і постачали Буняці). А в того хлопця була тільки мати, а батько недавно вмер. От та бідна мати плаче вже, плаче, та побиваєть ся, що нікому порятувати хлопця. А як його вирятувати! Плакала та жінка, плакала, а далі щось то їй прийшло на думку, перестала побивати ся, розважилась і просить тільки людей, тих, що там мали вести хлопця до Буняки, щоб зачекали годиночку, поки вона щось зготує синові на остатню дорогу. Ті кажуть: добре. От чекають; а вона взяла, пішла, націркала у себе з грудей покорму, замінила з того покорму тіста, спекла періжків, та даючи їх своєму хлопцеві й каже: „на-ж, сину, оці тобі періжки, та ось що з ними зроби: як прийдеш до Буняки, то конешне підведи його, щоб він хоть єдного періжка зїв; отцім ти маєш визволити ся, бо як Буняка наїсть ся моїх періжків, то вже тебе не займе, для того, що вважати ме тебе за брата“ (то-б то через її покорм).

Ну, той хлопець так і зробив: як прийшов у замчище, то умисне і став так їсти материні періжки, щоб Буняка побачив. Той побачив, тай питаєть ся: „що се ти їси?“ „Це, каже, мені мати дала, виражаючи в остатню дорогу“. „А дай лиш, каже Буняка, покоштувати, що там воно таке!“ Хлопець оддав

йому переїжки, а той і поїв їх. Як же наїв ся Буняка тих переїжків, зараз і почув, яка в їх заправа була. „Ну, каже, хлопче, дикуй своїй матері, що так мудро вхитрувала ся: тепер ти еси визволений від смерти, не можу бо я тобі того лиха заповідати через те, що ти став ся мені братом“.

От той хлопець уже такий радий, неначе справді в друге на світ народив ся! Ото-ж хотів був по тій розмові мерщій до дому бігти, а по тім роздумав ся і не побіг зараз: „Останусь лиш я, каже сам собі, на який час тут ще; я, мовляв, тепер безпечний, Буняка мене не ззість, а тим часом зроблю ось що: заповідю нашому ворогові таке, щоб він не тільки мене, але і нікого більше не міг безвременно на той світ загаяти!“ Ото і зостав ся при Буняці; у ночі Буняка заснув, а той хлопець мерщій до його в хату, підступив нищечком до ліжка, та черк ножем і відтяв Буняці печінки (вони-ж, бачите, на версі були). Як відтяв, Буняка зараз і пронав! ¹⁾.

Б) В сьому міропільському займищі, от що зовуть Буняковим, в гору по Случі, за містечком у лісі, жив колись то давно поганий Буняка, ворожбит Татарин. Коло того займища давно колись був перевіз через Случ і йшов шлях на Бердичів; того ліса, що навкруги його теперечки росте, зовсім не було. От той Буняка дуже любив Настю, тутешню таки дівку, чи молодицю, і взяв її до себе за жінку. А вона його не любила. Та ще як стала з ним жити, то й догляділа ся, що у його печінки на версі, так просто за плечима, і побачила вона, як то він не аби з ким знаєть ся.

От та Настя якось одкрала ся, тай утекла од Буняки; а він доганяти! Наздогнав її в степу, що тепер за Міропільям, тудя до Гордієвки, вговорює вернути ся, а вона каже, що через те і те не хочу. Тоді Буняка бачить, що вона про його усе знає, тай убив її. Ота-ж сама Настя сказала була, щоб на її кошт поставили у степу корчму. То от, де її вбито, висипали могилу, так вона і зветь ся Настина могила, а на степу за Міропільям поставили корчму, вона і тепер стоїть і теж зветь ся Настиною ²⁾.

¹⁾ Чула Ольга Косачева від селянина села Деревичі, Новоградволинського повіту.

²⁾ Чума від селянина в містечку Міропілья й передала Ольга Косачева.

Друга з цих легенд, очевидно, передана не повно і через те не зовсім ясна. Бачить ся, вона належить до одного круга з тими частинами розроблених у передущій главі переказів, котрі кладуть Буняка в конфлікт із жінчиною¹⁾. Ми не хочемо далі обговорювати сего оповідання, поки не найде ся инча, повніша его редакция, — зазначаємо в нїм лише подробицю про „печінки на версі“, котра зближає его з першою з тільки що наведених легенд, інтересною багато де в чому.

Сю легенду ще перше виложив Костомаров в оповіданю про повстанє волинської черні за Богдана Хмельницького у 1648 р. „Лиходійства волинських повстанців, каже славний наш історик, лишили ся в народній памяті й тепер у дикофантастичнім образі Шолудивого Буняка: се імя давнього хана половецького переказ помістив у епосі Хмельницького. Кажуть, що так називав ся ватажок одного загона: він, по переказу, був мертвець, що встав із домовини, мав людське лице, зверху видавав ся живою істотою, але тельбухи були наповнені гнилими кістками і се було видко, коли він роздягав ся. Він що місяця ходив до парні і брав з собою козака, котрого потім убивав, аби той не оповідав, хто він такий... Прийшла черга піти одному козакови, котрого мати була чарівниця: вона дала синові пиріг, спечений на молоці своєї груди. Син запропонував чудовищеві в парні сей пиріг і той догадав ся, коли его ззів. „Ти втік від смерті: я тепер твій брат, бо ми годували ся від груди одної матери, але я пропав“. Названий брат перебіг до Поляків, відкрив їм, що чув, і Шолудивий Буняка пронав у першій стичці. Память про него й доси зберігає ся у волинських селян. Межи Кременцем і Дубном, недалеко місточка Верби, показують могилу, де буцім то похований Буняк. Лихі духи гніздять ся там, де тільки чудовище сиділо в житю. Ось у яких фантастичних образах перейшла до потомства страшна епоха повстаня козаків²⁾.

У Костомарова після цих слів стоїть відсилач: *Gesch. der Ukraine von Engel, 156*“. Але в тексті Ентеля (*Geschichte der Ukraine und der Ukrainischen Kosaken wie auch des König-*

¹⁾ Подібно цариці Олені в варіанті Баронча, й імя Насті в сїм варіанті теж певно епічне. *Н а с т а с я П р е к р а с н а я* в наших, як і в великоруських казках стоїть намісь Єлени Прекрасної (див. у Драгоманова, Малор. нар. преданія и рассказы, 286, 299; Чубинського, II, 308; Афанасьєва, при 178, 179) і н.

²⁾ Богданъ Хмельницькій, вид. 1884 р., т. I, ст. 342.

reichs Halitsch und Wladimir, Halle 1796, 155—157) нема ніякої вказівки на могилу Буняка; очевидячки, сю вказівку взяв Костомаров із нічого жерела, може з власних споминів про поїздки по Волищині. В самім тексті Ентеля історія Буняка розказана трохи докладніше, з увагами цікавими для характеристики сучасних авторів історично-критичних способів. „З великою підставою, каже німецький історик, обвинувачують Хмельницького польські писателі в тім, що він піддавав ся хибама козацької товпи, пьянству та ворожбитству. На скільки остатне, в купі з ріжними инчими забобонами, вживало ся у грубих вояків, показує пригода при облозі Замосця“ (тут Ентель оповідає пригоду з невдатним пусканєм ракети, котру козаки порозуміли так, що „тепер не їх візьме“). Але характерніший і страшніший, каже він далі, переказ, котрий іде від часу Хмельницького та его воєнних товаришів Кривоноса, Небаби, Нечая, Гладкого й т. и. і котрий зберіг Юзефович (у низу Ентель цитує *Annales revolutionum Regni Poloniae et rerum notabilium civitatis Leoburgicae ab an. 1614—1700*, а *Joh. Thoma Josefowicz, canonico Leop. et caet.*). Жив ніби колись, оповідають старі козаки перед теплою печею в довгі зимові вечери своїм дітям, у головному часі воєн їх батьків є польською шляхтою, герой, на імя Шолудивий (*Solodiwi*) Боняк, чоловік незвісного походження, є паршивою головою, від котрої він і називав ся, але славний своєю ненавистю до Поляків і тими могилами, що він їм приладив на Україні, котрі й пізніше називали ся горбами (могилами) Шолудивого Буняка і котрі швидко дали єму атаманство. Той чоловік, котрого не чіпала є ніяка куля, був ніхто инчий, лише втілений сатана в людській подобі. Нічого у него не було похожего зо звичайними синами землі, окрім лица, рук і ніг, але замісь туловища він мав лише страшенні тельбухи в середині голого скелета“. Далі йде оповіданє, що передав Костомаров; нарешті Поляки, „при помочи релігійних заклять“, убили Буняка. Але духи й доси гніздять ся в домах і замках, де він жив. „Із сего видко, виводить Ентель, що декотрі шибеники підікали козаків проти Поляків, навіть пускаючи чутки про невразливість, а коли вони все-ж таки вмирали, то люде вміли піддержувати віру в сю невразливість ріжними байками“.

Як бачимо, син „філософічного віка“ намагав ся раціоналізувати байки, котрим вірила „товпа“. Та замісь того історикови треба було повернути раціоналізм на критику самого тек-

ета польського писателя, у котрого він найшов байку про Бу-
няка, що ми зараз і зробимо.

Рукопись Юзефовича ми маємо в польськiм перекладі¹⁾, і там на ст. 266—268, не під 1648, а 1663 роком, в описі походу короля Яна Казимира на Україну, в часи заверух за Юрія Хмельницького (а не Богдана) находимо історію Бу-
няка в такій формі: „В часи сего походу, або може в часи
инчих, трохи давніщих (!), упав, як кажуть, у боротьбі з на-
шими і ватажок козаків, Шолудивий Буняка, найбільший не-
приятель Поляків і підналяч ненависти до них, страховище, по
всему диявол у людській подобі. А що імя его дуже звісне на
Україні, і багато могил насипано на Полісю, до Київа, вкритих
лісами сосновими та дубовими, котрі мають его імя, то думаю
не буде не до речі, коли я розкажу про него ось яке оповідане,
що й доси держить ся у козаків яко найправдивіща історія...
Декотрі козаки розказують, що Шолудивий Буняка, названий так
через паршиву голову, прийшов незвісно відки, до ворожих Польщі
козаків і тим самим приставши до війська, так визначив ся лю-
тощами не лише супроти Поляків, але й супроти козаків (!)
що незабаром его вибрано ватажком остатніх. Сей лиходій ходив
раз у місяць купати ся і все брав з собою одного з роду ре-
естрових вояків, котрого сам же після купання вбивав, задля
того, аби той не оповів, що він, окрім лица, рук, ніг і смер-
дячих тельбухів, не мав на собі ні м'яса, ні тіла живучих
людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трунах, або на
образах, що представляють смерть“. Оповівши далі звісну вже
нам історію с коржиком і про смерть Буняка, перше невраз-
ливого, канонік кінчить: „коли сего й не можна взяти за пра-
вду, хоть козаки вірять у подібні чари, то нехай воно послу-
жить читачам бодай для розривки. Але варто завважати, що,
як кажуть, усі ті місця, де той Буняка проживав, страшні і не-
безпечні для людей і через те доси там не сидять. Нехай ві-
рять, хто хоче оповідачам. Декотрі думають, що під іменем Шо-
лудивого Буняка розуміє ся Болеслав Хоробрий, найвизначні-
ший в тих сторонах польський король“.

Порівнюючи тексти Юзефовича, Енгеля та Костомарова, ми
бачимо виразно, як нові історики піддавали ся впливови польсь-

¹⁾ Kronika miasta Lwowa 1634—1690 napisana spoločześnie w ję-
zyku łacińskim przez X. J. Tomasza Józefowicza, teraz przełożona
przez M. Piwockiego, Lwów, 1854.

кого хроніста, — перший, бажаючи представити „типичні забобони грубих людей“, а другий — побачити поетичне відбите історичної дійсності в народній фантазії. З оповідання Юзефовича зовсім не видно, що „народній переказ помістив імя давнього воловецького хана в епосі Хмельницького“, а видно, що імя се та причеплені до него оповідання прикладано до різних урочищ (у тім числі й до старих могил) і часів, і що різні люде, звісно, грамотії, а зовсім не нарід, бачили під сим іменем різні особи, від Болеслава Хороброго до ватажка козацьких загонів, при чому перші були мабуть Русини, а другі Поляки. Поляк Юзефович радо помістив Буняка межі козаків, не завважавши навіть противенства в тім, що его переказ робить Буняка мучителем і козаків; при тому він усе-ж таки не рішає ся до решти означити епоху его діяльности та смерти свого героя і, кладучи смерть его під 1663 р., додає: „а може й швидче“. Порівнавши-ж оповідання Юзефовича з легендою, котру чула д-ка Косачева „із уст народа“ і котра передана без усякої тенденції, ми бачимо, що переказ про Буняка не має нічого спільного з козацькою епохою, то вже через те, звісно, він існував серед народу перед нею, майже в тій самій формі, в якій він існує й тепер і в якій его розказували і в часи Юзефовича, оповідане котрого, коли викинути з него наївну, хоть і тенденційну історизацію польського хроніста, в основі майже однакове з варіантом д-ки Косачевої.

А в тім, межі обома редакціями є й різниці, досить цікаві для натуральної історії сеї тай подібних тем. Так редакція Юзефовича нічого не каже про людодство і рівночасно робить сина вдовиці безпосереднім убивцем Буняка та вважає смерть остатнього фатальним наслідком відкриття его тайни. Редакція Юзефовича, що до часу записаня, старша і вже через те можна догадувати ся, що вона більше зберігла типичні риси оповіданя. Але сей здогад потверджує ся, як побачимо далі, ще й порівнанем оповіданя нашого з посвояченими з ним заграничними.

Наведене вище оповіданє звернуло на себе увагу й інших учених окрім Костомарова. Один із них, д. Голубовський в праці „Печенѣги, торки и половцы до нашествія татаръ“ (III, Дополненіе) кладе із за него таку теорію зросту подібних оповідань.

„Въ 20 того же мѣсяца день пяткъ, въ часъ 1 дне, прииде Бонякъ безбожный шолудивый, отай, хищникъ, Киеву...“

так оповідає літопись про один сьміливий напад сего хана на Київ. Народня фантазия розмалювала его образ і надала ему дивовижні риси. Він жив у тім городищу та їв людей, котрих ему постачали по черзі... Хан половецький, Боняк Шолудивий, ніколи не жив там, куди его імя поклав народній переказ.

Але се оповіданє цікаве ще тим, що показує, як протягом часу накладають ся одні верх одних усе нові й нові подробиці на первісній основі переказу; як самий образ дієвої особи мало-по-малу змінє ся в народній памяти, тратячи свої оригінальні риси, узагальнюючи ся, дістаючи чудодійну закрутку. Нарід тямив про істнуванє страшного ворога своїх предків, що як нападав, то забирав бранців, котрі по більшій частині на завсїгди пропадали для рідної землі, — він їх поїдав. С поколіннями все більше й більше стирають ся дійсні риси колишнього життя й давно минулих подій, счезає тямка про те, що колись ішла боротьба з ворогами, про те, як її ведено. Лишає ся тільки неясний спомин, що істнував колись ворог, котрий нищив людність, поїдав її; людність не могла собі з ним порадити, значить, той ворог мав якусь чудодійну силу. На такій стадії розвитку народній переказ не зупиняє ся. Розробленє его йде у народу далі; веретви та узагальненя чим раз більше ростуть. Забуває ся навіть імя ворога; стирають ся остатні оригінальні риси особи (все одно, чи то буде цілий нарід, чи окремих чоловік) і подій; память про боротьбу з ворогом зливає ся все більше й більше з памятю про до-історичну боротьбу з силами природи, котрі оперсоніфіковані вже у народу в образ велитнів і змійв. Під сими загальними образами появляють ся потім і всі вороги, по більшій частині цілі племена, с котрими осіла людність мусіла бороти ся довго й криво. В такій формі переказ переходить у биліну“.

Всі ті з'уваги, що характеризують більше або менше пануючий тепер напрямок серед дослідників нашого народнього побуту й історії, були би далеко близчі до правди, як би дослідник допустив, межі напливами на останки первісного спомину про певну історичну подію чи особу, і напливи образів, що повстали зовсїм не в тій країні, де стала ся подія, де виступала та особа, себ то напливи чужонародніх оповідань. Але очевидячки д. Голубовский, стоячи на становищі про виключно ірунтове, національне походженє наро-

дніх оповідань, зовсім не мав на думці навіть можливості таких наслідків¹⁾. Про сю можливість згадує сим разом Халанський у книжці „Великорусскія былины кіевского цикла“. (Варшава, 1885, ст. 34—37), але шукаючи оригіналів нашої легенди про Буняка, він не найшов доброї дороги. Д. Халанський порівнював сю легенду з оповіданнями пятигорських Татар і інших сусідніх з ними кавказьких племін про богатирів-нартів і дивоглядну жінку велитку, меґен, особливо з оповіданем про одружене нарта Алауґана з донькою Емеґени. Богатир виратував себе від Емеґени тим, що, підкравши ся з заду, попісав закиненої на плечі цицьки велитки і таким чином став її молочним сином²⁾. Д. Халанський наводить подібну-ж подробицю в арабській казці, тай кавказькі звичаї адоптованя і виводить: „Ось чому нам бачить ся, що український переказ про Шолудивого Буняка повстав під безпосереднім впливом кавказьких, а може й черкеських оповідань і звичаїв“.

Тим часом далеко більше походить на наш переказ про Шолудивого Буняку одно з оповідань, що ввійшло до монгольської книжки Шідді-Кур³⁾. Ця книжка — перерібка індійської *Vetala pancha vinçati* (25 оповідань упира), зложена певно

¹⁾ Побудувавши так еволюцію казки про Буняка, д. Голубовський подібно конструє повстанє на національно-історичному ґрунті казок про Кожемяку, не вважаючи на те, що на інтернаціональний характер сих казок показано в російській літературі в статі д. Буслаєва „Клинообразныя надписи Ахеменидовъ“ у „Русскомъ Вѣстникъ“ 1873 р., грудень, ст. 722 — 725 і в примітці до українського оповіданя Илья Швецъ і змий, у Малор. народн. преданіяхъ и разказахъ М. Драгоманова, ст. 249. Скількисть паралель можна вбільшити далеко більше. На підставі всіх їх, нам бачить ся, що батьківщину оповіданя треба призначати в Ірані, а не в Вавилоні, як думає д. Буслаєв. На Вавилон Іранці лише перенесли місця прожитку свого змийа потім, а від них прийняли сю локалізацію Жиди (анокріф про Даниїла).

²⁾ Матеріали для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, Тифліс 1881 р., т. I, II, ст. 8 — 10. На жаль, у нас нема під рукою сего виданя.

³⁾ Покидаючи паралелю д. Халанського для ничої, як побачить читач, близчої, ми завважаємо, що представлений у зацитованих д. Халанським кавказьких оповіданях спосіб розбрюєня дивовижної жєнщини не належить виключно кавказьким оповіданям. Ми подібали напр. у північно-африканській казці Каблїтв, незвичайно похожий і на європейські казки про трюх братів та про добуванє молодшим жар-птиці, коия й чудозої дівчини таке-ж саме розбрюєне (Riviere, Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, 239). Рівночасно ми подібуємо в великоруській казці того-ж цикла образ баби-яги, що лежить у хатчині „изъ угла въ уголъ“

при посередництві тибетської редакції первісного індо-буддйського оригінала, доси ще незвісної вченим¹⁾.

У 22-гій главі монгольської редакції труп оповідає героєви (тут царевичеві Сайн Амулючану) ось яку історію: „Давно колись жив у чорнокитагійській країні, на сході Індії, цар, на імя Данібонт, у котрого був син. Той син не показав ся народови ані разу, від коли вийшов на трон. Що дня брав він із народу гарного хлопця і після того, як той причесав ему волосє, він убивав его. За багато років повбивав він отак чимало молодців, аж нарешті дійшло до сина одної баби. Коли черга розчісувати волосє царєви впала на сего молодця, мати его за-смутила ся думкою про его смерть. Вона надягла на сина нову одежу, замисила тісто на молоці своєї груди та зробила бохончики, котрі сховала ему за пазуху та наказала ему так: „Як будеш чесати волосє царєви, їж отсі бохончики, то він тебе не вбє“. Хлопець пішов до царя і коли став розчісувати ему волосє золотим гребенем, показало ся, що у царя осялячі вуха. Ось

ноги уперла, титьки через грядки висять“ (Садовниковъ, Сказки и преданія самарскаго края, ст. 32). Очевидячки, що батьківщини кавказьких обрядів, на котрі звернув увагу д. Халаєвскій, як і, додамо ми, всеї руської баби-яги, в котрій багато наших учених бачать істоту давнього славянського Олімна, треба шукати навіть не в Кавказі, а далі на Сході.

¹⁾ За основу індійської книжки служить історія про те, як цар Вікрамадітія, на просьбу лукавого йогі, чарівника, іде принести труп, що висить на дереві, в місце чарів, що мають на цілі добути *siddhi*, себ то вищі досконалости (в тім числі вміє робити золото). По дорозі цар мусить мовчати, але труп оповідає ему історію та ставляє хитрі питання, на котрі цар, не втерпівши, відповідає, після чого труп усе тікає на давнє місце. Нарешті труп, принажений мудрістю та відвагою Вікрамадітії, каже ему про небезпеченство, що ему грозить від йогі; цар убиває остатнього і сам захоплює досконалости. Книжка перекладена, або, краще сказати, перероблена на різні мови Індії, та с тих перерібок деякі переведено на нові європейські мови. Із санскритської редакції частини переклали по німецьки Брокгауз (*Berichte der K. Sächsischen Gesellschaft*, 1853, ст. 281—306) і Люберт (*Der Vetālarāṇaviṣatī*, Göerz, 1875). Повний переклад другої санскритської редакції, заведений до величезного збірника казок Сомадеви, зроблено в англійському перекладі сего збірника: *Kathasaritsagara*, transl. by Tawney (Calcutta, 1880—1884). Із перекладів найновіших індійських редакцій найважливіший переклад Osterley, Baital-Pachisi, Leipzig, 1873 (hindi), через докладні порівняні примітки. Монгольську перерібку перекладено на російську мову в Етнографіч. Сборникъ, т. IV, а потому докладніше на німецьку мову (Jülg, *Kalmükische Märchen*, Leipzig, 1866 і *Mongolische Märchen*, Insbruck, 1868).

яка була причина, чому цар убивав хлопців, бо він бояв ся, що вони розкажуть про се народови. Розчісуючи волоса цареви хлопець їв свої бохончики. Цар запитав ся: „Що се таке?“ „Рижові бохончики, відповів хлопець“. „А дай-но мені“, попросив цар; той подав цареви бохончик. Ізвівши, цар сказав: „Запах і смак мені подобають ся; що тут додано?“ Хлопець відповів: „Моя мати замісила се на молоці свої груді тай дала мені“. Тоді цар подумав: „Не можна мені его вбити; де в усему світі можливо таке? після того, як ми оба пили молоко одної матери, не натурально вбивати чоловіка власного роду“. А хлопець сказав: „Я тебе не вбю, але ти не смієш говорити нікому, що в мене осячі вуха!“ „Нікому не скажу, царю!“ промовив хлопець. „Навіть твоїй матери не кажи; як же кому небудь писнеш, я тебе вбю“. Так і сказав ему.

„Ніхто про се не дізнав ся. Хлопець вернув ся домів. А инчих, що після него ходили чесати волоса цареви, по давньому вбивано. Всі чудували ся, що бабин син був такий щасливий. Кождий питав ся его, що таке з ним було; але він не казав нічого ані матери, ані кому инчому. Тим часом нікому не сказавши, що в царя вуха довші, ніж у инчих людей, хлопець захорував на сильну, тяжку хворобу, бо він раз-у-раз про се думав, у собі. Ані ліки, ані жертви, ні що инче, що робить ся в таких разях, не помогали нічого. Не далеко до смерти, він закликав лікаря, і коли той прийшов, дав ему помацати свій пульс. Лікар сказав: „Ти ні на що не хорий, лише на дух; у такій хворобі лікарства не допоможуть. Як би ти міг перенести на губи те, що у тебе в серці, і сказати якому небудь чоловікови, тоді би ти подужав“. Усі присутні лїзли до него: „Коли у тебе на серці є найменча тайна, то виговори! Коли-ж ти встигнеш відкрити її, як не подаш її нікому навіть перед смертю?“ Та хлопець впевняв, що у него нема ніякої тайни, і не казав нічого. Трохи пізніше мати при одній нагоді вчепила ся до него і стала випитувати; він сказав їй: „Я таку маю тайну; але коли я зраджу її, то мене покарає цар“. „Коли так, порадила мати, то йди в безлюдну пустиню і виговори її в яму в землі, або в щілину в скалі або дереві, і подужаш.“ Син пішов і найшов нору бурундака (рід горностая) тай крикнув туди: „У нашого хана осячі вуха!“ Викрикнувши так чотири рази, хлопець подужав. Але бурундак, що був у норі, почув сі слова, понїс їх далі й вони дійшли до вух царя. Цар подумав, що то хлопець сказав сі слова, тай післав за ним. Коли

хлопця привели до царя, той сказав: „Я-ж тобі наказував не говорити нікому, а ти, тільки що наближала ся до тебе біда, зараз і зрадив тайну?!“. На се питане відповів молодець: „Я сам нікому дома не сказав нічого“. „Ти певно сказав якому небудь чоловікови“, повідає цар, бо слова ті дійшли до мене; коли би ти нічого не казав, то як би я міг чути?“ Тоді хлопець відповів: „Вернувши ся домів, я тяжко занедужав“ і т. д. (тут повторено коротко повищий епізод про хоробу та лікаря). „Коли се не вітер зрадив сї нещасливі слова, то хто-ж би инакше міг донести їх?“ На се цар сказав: „Нехай буде по давньому; я справді вчув слова, перенесені вітром; за що я буду вбивати его?“ і звернувши ся до молодця, казав далі: „Ну, може ти знаєш який небудь спосіб сховати мої осячі вуха?“ Юнак відповів: „Коли ти, могучий царю, хочеш послухати моєї ради, то в мене є спосіб помогти“. „Назви мені, юначе, сказав цар, свій спосіб. Я послухаю“. І молодець відповів: „Могучий царю, скажи зробити на свою голову шапку і скажи зробити кляпи з обох боків голови, аби сховати вуха, тай надягти її. Всї що до тебе приходити муть, будуть із чешности появляти ся у тебе в шапках“. Цар похвалив пропозицію. Всї чудували ся та хвалили таку шапку. А що ніхто не знав, що у царя осячі вуха, то він завів у моду сю шапку, і вона стала звісна під іменем шапки с кляпами. Від тоді старші почали носити такі шапки в присутности Дайбані-хана. Юнака зроблено міністром і король перестав убивати хлопців. Увесь нарід зрадів незвичайно і почав багатіти та множити ся¹⁾.

Схожість першої половини сего оповідання з нашою легендою про Буняка така виразна, що не треба ніяких дальших вказівок. Головна ріжниця межі двома версіями в тім, що в монгольській дивовижний чоловік має осячі вуха, тим часом як в українській він має не сховані тельбухи. Сею своєю ріжницею, тай своєю другою половиною монгольське оповідане сходить ся з класичним оповіданем про Мідаса, царя фригійського, що дійшло до нас у найповніщій формі в XI книжці *Метаморфоз* Овідія, зараз після другої, также дуже розширеної в класичному світі, історії про сю-ж особу. Історія ся буде нам потрібна для з'уваг про мандрівки займаючого нас оповідання, то ми нагадаємо тут коротко зміст їх обох.

¹⁾ В. Jülg, *Mongolische Märchen*, ст. 46—51.

Коли Бакх дійшов до гори Тмоля, над рікою Пактолем, Сілен полишив ся ззаду его товариства; втомлений роками і паний, він допав ся в руки фритійських пастухів, що поведи его до Мідаса. Той, знаючи вже бакхічні містерії, пізнав Сілена, гостив его 11 день і по тому повів его до Бакха, за що бог обіцяв ему сповнити его бажаня. Мідас захотів, аби все, до чого він доторкне ся, ставало золотом. Дурне бажанє, бо нещасливий мусів був умерти з голоду. На его нову просьбу бог узяв від него свій дар назад і наказав ему викупати ся в Пактолю, в котрім від тоді появило ся золото. Але Мідас не став розумніщий (*pingue sed ingenium mansit*) і знову вкочив у біду. Пан пішов з Аполлоном навзаводи в музиці, і Мідас, супроти Тмоля і всіх сьвідків, волів дудку Пана, ніж цитру Аполлона. Дельоський бог не втерпів, аби такі грубі вуха мали людську форму, тай протяг їх, покрив пухом, дав їм здатність рушати ся, словом — зробив ослячими. Мідас ховає їх під пурпуровою тіарою, та слуга, що го підстригає, дізнає ся про его секрет і, не в стані мовчати, прошептує его в ямку в землі. На тім місці виростає густа тростина і, хитана вітром, розносить вітку про вуха царя (*Ovidii Metamorph. XI, 85—193*).

Остатня половина оповіданя про Мідаса та про его вуха певно повстала не відразу, бо вона складає ся з двох окремих епізодів: про покаранє Мідаса богом і говіркого молодця, як се можна думати й через те, що у давнього мітольога Гігіна розказано про Мідаса лише перший епізод¹). Се оповіданє про царя зо зьвірячими (козячими, ослячими або кінськими) вухами було досить широко розпросторено в стариннім письменстві і навіть в устній словесности європейських народів. В остатній нам звісні варіанти:

1) Новогрецький, надрукований у Bernhard Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder* (Leipzig, 1877) нр. 4; сей варіант передає історію досить замотано, починаючи її майже с кінця. Сирота молодець зриває по дорозі тростину і робить із неї дудку, котра програває ему слова:

¹) Hygini Fabulae, ed. M. Schmidt, Jaenae, 1872, CXXI Rex Midas, CLXV Marsyas. Тут лише Мідас сам розсуджує конкурє Аполлона з Марзіясом. Схоліаст до Арістофана каже, що Мідасови Бакх дав ослячі вуха за те, що той підглянув его ослив (*Scholiae graecae in Aristophanem, ed. Dindorf. v. Plutus, v. 287*).

„У царя, закритого п'ятьма покривалами, цапачі вуха“. Ідучи далі, молодець приходить у царство такого царя, котрого цирюлик признав ся, що зрадив секрет его землі. Ще перед тим віщі дівчата (Мойри) прорекли, що цар умре, коли нарід дізнає ся про его тайну. Тепер цар віддає доньку і вмирає.

2) Сербський, надрукований у В. Караджіча, Српске народне приповјетке (у Бечу, 1870 р., 2-е виданє; бібліогр. рукопись, ст. 150—152). Тут історія починає ся просто тим, що цар Троян мав козячі вуха. Аби цирюлики не зрадили его тайни, цар убивав кожного цирюлика. Коли дійшла черга до одного цирюлика, той розболів ся і післав свого ученика. Ученик завважав цареві вуха, але на запит его, що він побачив особливого, відповів, що нічого. Цар дав ему дванадцять золотих і наказав усе приходити голити его. Але хлопець почав сохнути і нарешті признав ся господареві, що він має щось на серці, та що як би він се кому сказав, то ему би полекшало. Господар радить оповісти тайну або ему, або духовникови або землі. — Дальшого нема що оповідати, окрім кінця, котрий у сербськім варіанті также досить добродушний, але на яничій лад: цар, переконавши ся, що земля нічого не може сховати, простив цирюлика і почав пускати кожного голити его.

3) Ірландський, поміщений у Kennedy Patrick, *Legendary Fictions of the Irish Celts*, 1886 р., ст. 248 і д. Се досить довге оповіданє, з занадто навіть розвитими другорядними подробицями. Суть его така: давно був в Ірландії цар Loga Lansnech (або Labhradh Loingseach), що стриг волосє лише раз у рік, після чого цирюлик счезав кудись. Коли така доля постигла сімох людей, один по однім, ані один цирюлик уже й не приступав до замку. Король видав наказ приводити ему цирюликів по жеребу. Перший жереб випав на сина бідної вдовиці; вона встигла випросити синові помилуванє, котре король ему й дав с тим, аби присяг, що нікому не буде розказувати про те, що бачив у него. Молодець побачив у царя кінські вуха, довгі як у осла. Зараз опісля цирюлик захорував. Доктор порадив ему сказати свій секрет у щілину дерева в лісі. Через якийсь час оповіщено конкурс арфістів при всіх королях і шляхті Ірландії, на котрий кликано охочих до навзаодів із Крафтінном, арфістом фатального короля. Крафтін найшов сказу в своїм інструменті, пішов у ліс і втяв те саме дерево, в котре цирюлик проказав свою тайну, тай зробив собі з него

нову арфу. В день конкурсу арфа викликувала чудові ефекти, котрих не в стані були перейти арфісти инчих королів. Нарешті Крафтін заставили грати знову, арфа его просьпівала: „Кінські вуха має Labhradh Loingseach!“ Змішаний король ханає руками за голову, скидає завязки, відкриває свої вуха і падає без чуття. Коли він отямив ся, то покаяв ся за те, що повбивав цирюликів, і назначив пенсії їх жінкам і матерям і по тому вже стриг ся як звичайний чоловік. — Оповідач, що проказав збирачеви се оповіданє, покликував ся на те, що по словам знакомого ему начитаного чоловіка, вона находить ся і в писаних істориях Ірляндії. Тай справді, сю казку найдено в кількох кельтських рукописах, по котрим її й надруковано в більше вкороченій формі (в ориґіналі й анґлійським перекладі) *Revue Celtique*, II, 197—198 (*Labraid Lore and his ears*) і в більше розпросторенім у Keating, *General History of Ireland*, 1723, 161—167, відки її перекладено по німецьки у *Morgenblatt*, 1810, нр. 237, і поміщено потім у Kletke, *Märchensaal*, 1845, II, 131—132). Тут король називає ся Macin на прозвище Labhradh Loingseach, а арфіст его, як і в двох передушах редакциях, Craftine.

4) Подібне оповіданє було дуже розширене в кінці минулого столітя в Бретані; про се каже Cambrai (*Voyage dans le Finistere*, Paris (an VII de la Republique, II, 287). Король Порцмарш (Portzmarch) убиває всіх своїх цирюликів зо страху, аби вони не оповіли, що у него кінські вуха. Раз випало голити его близькому приятелю; той присяг не оповідати того, що знав. Але він не міг устояти проти горячого бажаня оповісти про сю появу, і, за порадою одного мудрця, оповів про се береговим піскам. На тім місці вирости три тростянки, барди зробили з них частини (*des hanches*) гобоя, що повторяли: „Порцмарш, король Порцмарш має кінські вуха“¹⁾.

Яким чином полєнити се розпросторене казки про Мідаса від Монґолії до Ірляндії? Питанє се звязано с питанєм про походженє та первісне значінє історії Мідаса; а се остатнє питанє досить замотанє, головно через те, що оповіданя про

¹⁾ *Revue Celtique*, II, 507 — 508. Треба нагадати, що Mark по кельтському — кінь. Епізод про короля Маркєс із кінськими вухами находить ся і в одній із старо-французьких поєм про Трістана (*W. Grimm, Götting. gel. Anzeigen*, 1824, I, 118; *De la Villemarque, contes populaires des anciens Bretons*, I, 99). По словам Вільмарке, похоже оповіданє існує й у Кельтів Уельса.

Мідаса дійшло до нас не с перших жерел. Усеї клясичні вказівки ведуть нас у Малу Азію, Фригію чи Тракію, яко в країни, де виступав Мідас і де повинні були істнувати різні оповідання про него¹). Але ті оповідання дійшли до нас уже в грецьких відгуках і навіть сяк-так повні редакції їх, як Овідія та Гігіна, ми маємо вже в латинських копіях тих відгуків. По сим копіям, тай по вривковим вказівкам старших, грецьких писа-телів, дуже важко відновити спеціально-фрігійський образ Мідаса й оповідань про него. Декотрі відомости, як напр. пред-ставлене Мідаса похоче на грецького бога місяця (*Μηνῶν*)²), ко-трого роги могли дати повід до епізода про вуха, або увага Філострата, що Мідас був із роду Сатирів³), вказують на те, що ім'я Мідаса належало в Малій Азії первісно божеству. Але з сего ще зовсім не виходить, аби веї подробиці казок, що ми тепер маємо про Мідаса, мали значіне релігійне і належали до споконвічних мітів, як се намагають ся доказати вчені школи Грімів і М. Міллера, що бачать у казках витвори споконвічної старини та певну плівку давних релігійних вірувань. Таке релігійне значіне по-дає в оповіданю про Мідасові вуха Бахофен (*Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 375 і д.) та д. Де Губернатіс (*Mythologie Zoologique*, I, 387 — 388, 403 і д.). Перший бачить в осличих вухах Мідаса вказівку на телюричне зна-чіне сего бога, бо осел, мовляв, символ полової сили плодю-чости. Таке саме значіне має, по Бахофену, й виростане тро-стини з ямки, куди слуга Мідаса проказав свою тайну⁴). Д. Де Губернатіс бачить у Мідасі-ослі бога сонця, опираючи ся голо-вно на двозначности в санскритській мові *garudaarbha* — осел

¹) Геродот (VIII, 138) містить сади Мідаса, де полонено Сілена, в Македонії. Ксенофонт (*Anabasis*, I, 2, 13) згадує про ключ Мідаса, царя фригійського, коло міста Тимбрії, де зловлено Сілена, що впив ся вальлятии у криницю вином. Павзаній (*Descriptio Graeciae*, ed. Dindorf, I, cap. IV, 5) каже про ключ називаний Мідасовим в Анкірі (в Малій Азії).

²) Pauli, *Real-Encyklopaedie der klassischen Alterthumskunde*: Midas.

³) Philostrati *Tyanensis Apollonii vita*, VI, 27.

⁴) По правді важко сказати, як у таким толкованю одна подробиця виче ся з другою, бо в остатній пригоді родить тростину не Мідас, а слуга, що не має осличих прикмет. Але мітологістів сеї школи не зби-вають с толку такі подробиці.

і *gandharva* — істота сонячного цикля, небесний музикант, і на тім, що в Овідія вуха Мідаса біляві й рухливі, себ то нагадують зорю! Істнуванє казки про царя з осялячими вухами в монгольській книжці, зложеної на індійській основі, дає італіянському вченому тим більше підстав зачисляти казку про Мідаса в ряди давніх загально-арійських мітів. При такім погляді істнуванє сеї казки і в народній словесности балканського пів-острова та Кельтів пояснено би ся, як і в инчих подібних пригодах тим, що устна словесність зберігла найдавніщий загально-племінний скарб.

Казку про вуха Мідаса зачепили й учені позитивнішого метода, що займали ся справою про обмін байок між Індією та Грецією. Як звісно, вчені сеї школи не раді поясняти схожість певного рода байок у ріжних віддалених один від одного народів спільністю байкового капітала у предків тих народів за давніщої епохи їх спільности, але стараються пояснити сю схожість удержуванем непереривних межинародніх відносин політичних і культурних. А про те ще й доси в кождім окремім разі не всі с тих учених увільнили ся від ідей, по котрим се чи те оповіданє має за собою доконче споконвічну давність і мітольоґічне значінє. Так, коли бельгійський учений Важене (*Wagener*, *Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce*), прихильник теорії індійського походження грецьких байок Езона, притягнув (на нашу думку, безпідставно) казку про вуха Мідаса до байки про осла в левовій (в Індії — тигровій) шкурі, то славний індіяніст Вебер, оборонець теорії руху езопівських байок до Індії з Греції, зовсім не висловив сумніву про сі відносини казки про вуха Мідаса до байки про осла в левовій шкурі, а лише побачив у сих відносинах піддержку своєї теорії: „Коли під сею казкою, каже Вебер, згідно з Бахофеном, заховані певні мітольоґічні відносини, то грецька байка дістає через те повну значіння підставу“, се-б то виходить дуже давньою¹). Лібрехт, прихильник теорії індійського походження апольотів і казок європейських, также не виступає проти погляду Бахофена на казку про Мідаса, лише завважує, що і в Індії осел має значінє символу творчої сили²).

¹) Weber, *Indische Studien*, III, 338.

²) Liebrecht, *Zum Panchatantra* в *Jahrb. f. Roman. und Engl. Literatur*, III, 86—87.

Тим часом, найперше, в Індії доси не відкрито казки про вуха Мідаса; ні в одній з властивих індійських редакцій оповідань упиря нема нічого похожего¹⁾. Сам Т. Бенфей думас, що казка про вуха Мідаса одинока, котра пішла проти загальної течії своїх товаришок, а то з заходу на схід, і догадує ся, що монгольська редакція оповідань упиря взяла собі, окрім індійських, іще й заграничні матеріяли²⁾. І справді грецька література, в котрій історію Мідаса розроблювано особливо радо в драматичній формі, була так розпросторена в Азії в епоху після-македонську, коли греко-азиятські держави існували навіть у Бактрії та північній Індії, що занесене історії Мідаса до Тібета, де мабуть поветала редакція оповідань труна, з котрої зроблено монгольську, не є нічим неможливим.

Далеко підставніше можна допустити індійське походження інших казок про Мідаса, нпр. історії про те, що він зловив Сілена і дістав дар від Бакха, котрого, завважаємо, і клясичний переказ виже з Індією. Зловлене підпосного Сілена справді нагадує підпосне демона (Ветая) Вікрамадітією в другій казочній історії сего царя „Тридцять дві повісти трону“³⁾. В золотобним дарі Бакха Мідасови можна бачити подобу сідді Вікрамадітії⁴⁾. Можна побачити й відгук буддизму в песимістичній теорії жита Сілена, виложеної в его словах до Мідаса, в відривку Арістотеля, збереженім у Цицерона (*Tusculan. I, 48*) і в Пліутарха (*Consol. ad Apollinem, 27*), що краще не родити ся, а родивши ся швидче вмерти. Але з сего все-ж таки не виходить, аби й казка про вуха Мідаса вийшла з Індії.

¹⁾ Ми не знаємо, на якій підставі д. Веселовский каже, що ся казка є й в Індії (Изъ истории литературнаго общенія востока и запада, ст. 3, прим. 4).

²⁾ *Pantschatantra, I, Vorrede, XX, прим.*

³⁾ Feer, *Contes indiens, Les trente-deux Recits du trône, Introduction, 15*. Перехід сего Ветая в Асмодея, зловленого по наказу Соломона, потому в Сатира-Китовраса-Мерліна вказано в російській науці в звісній праці д. Веселовского *О Соломонѣ и Китоврасѣ*.

⁴⁾ В книжці Eug. Lèvêque, *Les mythes et les legendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide etc.* (Paris, 1880, 289—294), повній зрештою натягань, історія дару Мідаса зближає ся з одною історією в Магабгараті (про бажане царя, аби покій его сина були золоті) і з поміщеною тамже байкою про птиці, що й сплівають золотом.

Таким чином, бодай доти, доки не найдуть у Сх. Азії інші варіанти історії про вуха Мідаса, окрім монгольського, треба, шукаючи батьківщини сеї історії, вернути ся на береги Середземного моря і спеціально в Геляду¹⁾. І скільки би не було вказівок на те, що у Фригійців Мідас був богом, то ще з сего не виходить, аби звісна грецька казка про єго вуха мала яке небудь символічне значінє в усіх її подробицях, с котрими вона тільки й значить щось. Коли, як се імовірно, в Малій Азії Мідаса вважали Сатиром, або Сіленом, се-б то одним із богів зооморфічного тина, в роді Марсіяса або Пана, в користь котрих Мідас, по варіантам казки, голосував у їх музикальних навзаходах з Аполлоном, то грецька казка про єго вуха буде найшвидче сусідським насміхом побережних Гелленів, з їх антропоморфічним богом-музикантом Аполлоном, над Фригійцями, їх богом і музикою²⁾.

Таким чином виїде, що ся казка відносно пізна, що вона не має нічого спільного з доісторичною давністю індоєвропейських народів, а розпросторенє її від Ірляндії до Монголії мусть бути пояснене культурною стичністю в епоху вже зовсім пізну, після Александра Македонського. Про дорогу розпростореня сеї казки в Азії сказано вище. В тім, що вона зберігла ся у Новогреків і перейшла до їх сусідів Сербів, нема нічого дивного. Цікаво зазначити при сьому те, що в новогрецькій та сербській народній казці царські вуха не осячі, як в Овідія та Гігіна, а козячі; се ближче до Фільостратових слів про Мідаса, що він належить до роду Сатирів, і мабуть сходить ся з давніми грецькими устними варіантами казки. Розпросторенє класичної казки серед Кельтів, і при тому з рисами близькими до латинських редакцій, не видасть ся чудним, коли нагадаємо, що після великого переселеня народів Ірляндія та Британія були одного часу пристановищем класичної культури.

Порівнюючи всі класичні парослі сеї історії, ми бачимо в ній подробиці, яких не находимо в латинських варіан-

¹⁾ Така вона вже в пятаку в Арістофанеса (Plutus, V, 286—287).

²⁾ Майже так поясняє казку про вуха Мідаса Decharmes у своїй Mythologie de la Grèce antique 447—449. По Павзанію, Фригійці самі казали, що Марсіяса — їх ріка, котра таким чином стала богом. Сілени, приятелі Німф, властиво водяні боги, як Сатири (Пан) лісові. А в тім, пізніше сі боги помішали ся з собою.

тах. Таке в усіх новіших варіантах убийство цирюликів (у нас лазника), а в ірландському, монгольському і українському виратоване молодого цирюлика матір'ю, замість котрої в сербському варіанті покладено діда. Ця схожість подробиць в оповіданнях народів так віддалених дає підставу догадувати ся, що щось походить на них мусіло існувати вже в їх грецьких оригіналах, не повно, значить, зрозумованих Овідієм і Гігіном. Порівнюючи спеціально український варіант із усіма іншими, ми доходимо до того цікавого виводу, що він ближчий до варіанта монгольського, ніж до європейських, не виключаючи й варіанта не дуже далеких до нас і одноплеминних нам Сербів. Очевидячки, се можна пояснити лише тим, що ця казка зайшла не просто з Європи, а вже з Азії, через посередництво тої сумішки племен, котра йшла в середні віки нашими степами¹⁾.

Нам лишає ся тепер доповнити повище порівняне самих українських редакцій займаючого нас оповідання. Ми вказали, що редакція записана в XVII ст. не знає людодства Буняка, ані его вбийства сином удовиці, — подробиць, котрі знаходять ся в сучасній редакції, записаній д-кою Косачевою. Тепер читачеві леніще, що редакція Юзефовича ближча до казки про Мідаса і до всіх її, вилжених вище, парослів, ніж сучасна. При тому вже й найстарша з українських редакцій має на собі сліди затемнення первісної основи в тім, що замість дивовижних вух Мідаса вона поклала чудне (похоже на скелет) туловище і через те мабуть і цирюлик став лазником. А що, правду кажучи, сего лазника зовсім не потрібно для звичайного у нас обмивання, то в пізнішій редакції д-ки Косачевої він і стер ся, і через те й чергове чоловіківбийство Буняка, нічим тепер не мотивоване, скажемо, згіпертрофувало ся і перейшло в людодство, на котре по черзі ставляли ся молоді люде. Таким чином се людодство виходить найпізнішим рисом у емпіріотенії

¹⁾ Зрештою наш варіант сходять ся із новогрецьким у тім, що в обох фатальний герой умирає, коли виявляє ся его тайна. Із за сего можна висловити два здогади: або що ще за класичної епохи існував варіант оповідання про Мідаса с такою розвязкою, — проти чого зрештою говорить те, що в усіх інших варіантах розвязане щасливе, — або що трагічна розвязка існувала в тих азіатських парослях класичної казки, с котрої вийшов наш варіант і котрі вплили і на новогрецьку версію. Жаль, що остатня звісна тепер лише в дуже замотаній редакції.

нашого оповідання, супроти наведеної повище теорії д. Голубовського.

Питанє: на скільки самостійне наше народне твориво в вишуканю сих ріжниць образу Буняка від Мідаса та єго азійської копії? На се питанє, в усякім разі тут другорядне, ми тепер не можемо дати рішучої відповіді, то обмежимо ся поки що лише зведенем до купи всего матеріяла, що у нас є.

По перше, ще раз нагадаємо, що межи представлєнем Буняка у Юзефовича і легендою д-ки Косачевої є ріжниця: у першого нема ясного образу велитня з відкритими іззаду „легкими і печінками“, а Буняка представляє ся ось як: „він, окрім лица, рук, ніг і смердячих тельбухів не мав на собі ні м'яса, ні тіла живих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах або на образах, що представляють смерть“. Можна думати, що сей остатній образ скелета, обтягненого шкурою, без відкритих іззаду тельбухів, але з відкритими хіба в частині с-переду, і є старша прикмета представлєня про Буняка. Сей самий образ се загально європейське

¹⁾ Pompeijo Gener, *La mort et le diable*, 145, note 1. „У XIV ст. християнський свіг був переконаний, що смерть се дійсна й реальна особа. Її представляли в формі скелета, с косою в одній руці та шкєковим голїником у другій. Найшов ся містичний писатель, котрий зацєвив дуже серіозно, що він бачив її в сїм образі побіч ангєла-нищителя над зачумлєним містом. Коло XIII ст. та в початку XIV смерть представляли в подобі мумії, в формі скелета, покритого шкурою; тоді ще не досить вистудіювали анатомію людського тіла, аби знати докладно форму костей. Треба переглянути с єго боку вієтки релігійних книжок XIII і XIV ст. У XV ст. скелет уже рисують дуже добре, як можна переконати ся на гравюрах того часу“. В праці E. H. Langlois. *Essai historique, philosophique et pittoresque sur les Danses des Mortes* II, находимо представлєня смерти в подобі сухореброго мерця з лєшко зазначеною діркою на животі (pl. VIII, IX, X, XV, XXIII, XLVI); на однім же рисунку, нюрєнбергськїм (pl. XXVII, ст. 141—142) дірки великі і з них висять кишки; на рис. XVI, що представляє боротьбу смерти з вояком, перша представлєна в подобі узброєного трупа з відкритими з заду ребрами. Польські й західно-руські представлєня мусіли лишати ся два столїтя позаду західно-європейських. У великоруськїм синодику Буслаєва XVII — XVIII ст. смерть іще рисує ся сухореброю фігурою без усякого знака дірки на животі (Буслаєв, *Истор. очерки*, т. I, ст. 624, рис. 56, 7); в пізнійшій інтермедї про Аїку воїна смерть уже називає ся „мякїнное брюхо“, — натяк на єго гнилість (Ровїнський, *Русскія народныя картинки*, текст V, 178; на жаль, атласа д. Ровїнського ми не маємо під рукою).

середньовікове представлення демона смерті¹⁾. Наша „народня“ фантазія зразу по-просту взяла сей образ і для свого упрячорта Буняка, а по тому вже мусіла, паралельно до розвитку сего образу в церковній штуці і під впливом інших подібних образів, переробити єго в фігуру чоловіка з відкритими з задутельбухами.

Що до сего образу, то ми подибали єго в повірях у західно-сибірських козаків, Великорусів, але не без примішки і не без впливу козаків-Українців, від котрих вони безперечно засвоїли декотрі пісьні. Д. Потанін у статі „Югозападная часть томской губернии“ (Этнограф. Сборникъ, т. VI. ст. 143) подаючи вірування про сумішку женщин із чортами, каже: „Чорт бере подобу якого небудь звісного чоловіка і починає відвідувати женщину; аби відрізнити єго, треба поглянути єму на плечі; плечей у него нема і тельбухи лежать на верха в грудній скриниці, як у кориті“, і далі подає переказ, як чорт таким способом показує ся одній козаці в подобі її вмерлого чоловіка, із чого можна вивести, що по томським віруванням чорт бере в таких разях образ умерлого чоловіка. Такі вірування зовсім підходять до загально-європейських представлень про дияволів *incubus et succubus*, котрі входили в трупи мужчин або женщин¹⁾. Представлене про недостачу зверхнього вкриття на певній частині тіла мусіло вирости в таких оповіданнях як сибірське та наше, на підставі згаданого вище загально-європейського вірування, котре розробили релігійні княжники далеко більше, ніж властивий нарід, маси.

Образ Буняка скелета, та ще вмираючого лише тоді, коли відкривають єго секрет, нагадує нам іще один образ казкової істоти, на котру ми мусимо звернути увагу читача тим більше, що одно з єго імен у руській країні має деяку звязь і з Половцями. Се Костій безсмертний наших казок, *Kościej* польських, *Koщей*, *Кош* і навіть *Кот* великоруських. А втім, треба сказати, що сей образ і імя частіше подибуємо в казках великоруських²⁾, ніж українських, із котрих поки що надруковано лиш одну з іменем Костія (у Чубинського, т. II, відд. 1, нр. 64). У великоруських казках *Кощей* виходить по більшій частині хауном красунь, а безсмертним він називає ся через те, що

¹⁾ Gener, op. cit. 524.

²⁾ Афанасьев, нр. 93 (3 вар.); пор. нр. 150, вар. е, кінець; Садовніков, нр. 63.

смерть его захована далеко і в дуже скомплікованім апараті: в яйці, котре заховано в качці, а казка в заяці, а заяць у скрині, скриня на дереві й т. п. Красуня встигає випитати про секрет Кощія, герой добуває фатальне яйце і Кощею помирає¹⁾. Українська казка з іменем Костія належить до инчої фабули (Іван Богодавець, мандрівки чудесно родженого сина довго бездітних родичів, котрий між инчим сам захоплює дочку Костія). Тут Костій називає са бездушним, через те, що его душа захована в яйці, яйце в качці, качка в гнізді на дубі.

Учені, котрі шукають у казках мітології, зробили з того Кощея особу національно-руського або темно-славянського Олімпа, рід Плутона або бога зими²⁾. При докладнішій досліді казков ріжних народів показує ся, що ми маємо тут мандрівний, чисто казковий образ, розпросторений під ріжними іменами та формами у ріжноплемянних народів старого світа, від Сіама й Индустана до Шотландії, та від Арабів і Каблїв до сибірських Турків і Лопарів, особливо любий у казках Індії, відки най-

¹⁾ Імя Кощею подибує ся в великоруських казках і другої фабули, в подобі звичайного змія без фатального яйця (впр. у Афанасьєва нр. 94 і Ерванлейна, 2-е вид. 1882 р., ст. 8—91). Из польських нам звісні лише дві казки з іменем Kościej nieśmiertelny: одна тої самої фабули, що великоруська Афанасьєва нр. 93, друга окремої (про запроданого чортові сина, O Królewiczu Niespodzianku), де Костій виходить по-просту підземним царем без фатального яйця (Ralston, The song of Russian people, 166; Gliński, Bajarz polski, 2 wyd. I, 109—128). Без імени Кощея, але те-ж образ істоти з захованою далеко смертю подибує ся і в ничих руських казках, напр. у білоруській у Афанасьєва нр. 95 (змії) і в великоруській, там же 97. Ув одній великоруській казці в Афанасьєва (т. II, ст. 393) любов „царь-дѣвизи“ захована в яйці, а яйце в качці, а качка в заяці, заяць у скрині, скриня на дубі, по тім боці моря океана. Ще в одній великоруській казці в Афанасьєва (т. I, ст. 499), Іван царевич аж тоді може вилітати на скляну гору та заволодіти царівною, коли вбє змія, котрий живе в озері у батька царівни: „въ томъ зміѣ сундукъ таятъ ся, въ сундукѣ заяць, въ заяцѣ утка, въ уткѣ яичко, въ яичкѣ сѣмячко“. „Коли ты убьєшь змія, каже царівна, да доставєшь то сѣмячко, въ тѣ поры можно хрустальную гору извести и меня избавить“. Из сих примірів видно, до якої міри ка-лей доскопично представляють ся образи в казках навіть одного племени і як мало казки мають органічної звязи в своїх частинах, супроти думки їх товмачів мітологічної школи!

²⁾ Tkany, Mythologie der alten Deutschen und Slaven, I, 158—159; Hanusch, Die Wissenschaft des Slavischen Mythus, 334; Афанасьєв, Поэтическая возарьбія славян на природу, т. II, ст. 594—604.

швидче й вийшов¹). Звісно, ідея про замкнене душі певної істоти або простого чоловіка далеко від єго тіла, належить до найдавніших вірувань, котрі тепер називають анімістичними²). Дуже легко може бути, що й первовзір історії, з котрого вийшли азіатські, а по тому й європейські казки, в роді руських про Костія-Кошея, повстав у дуже давню давнину,

Сему поглядови піддали ся й новіші дослідники: Ralston, *The Songs of the Russian people*, 164—166, *Russian Tales*, 109—115, і навіть L. Léger в єго тверезій праці *Essai sommaire de la mythologie slave*, 18. Мітольоґи сєго напрямку виводять імя Кошей-Костій від к е с т е н і т и в розумію діяльнім: той, що наводить закостеніє, сєб то холод, зиму; але сє етимолоґія зовсім не добра, вона перекручує розуміє закінчення **кй, ій**, котре при іменниковім корени значить достаток; кост — ій = кост — истый; пор. українські назви: губій, чубій, і т. п. Анальоґія до словом Палій зовсім тут не належить. Цікаво, що нічі товлячі казок, также мітольоґічного напрямку, кажучи про казки про Кошея та подібних єму нічих народів, бачать у сій особі істоту сонячного цикля, напр. L. Brueyre, *Contes populaires de la Grande Bretagne*, 81.

1) Див. Stokes, *Indian Fairy Tales*, при XI і XXIV: Минаєвъ, Индійскія сказки и легенды, пр. 10 (Ухоплена цариня); M. Frere, *Märchen aus der Indischen Vergangenheit*, пр. I, — усі чотири одной фабули з пром 93 Афанасьева; нічі подібні індійські, котрих ми тепер не маємо під рукою, вказані у Cosquin'a, *Contes populaires de Lorraine*, пр. 15, у куні з масою варіантів нічих народів; у збірці пенджабських і кашемірських казок Steel і Temple (*Wide Awake stories*, 47—68) находимо казку тої фабули, до котрої належить наша казка про Івана Богодавця. Див. также Cosquin пр. 50, Brueyre, *Contes pop. de la Grande Bretagne*, при XI—XII, *Orient und Occident*, II, 100—103, *Folks-Lore Journal*, 1884 р., X, *Philosophie of Punchkine*. У французьких казках істота відповідна нашому Костію називає ся также бездушною (*corps sans âme*), у декотрих нівнічно-німецьких: без серця (*ohne Herz*).

2) Богато примірів див. Tylor, *Primitive Culture* та Spencer, *Principles of Sociology*, I. Найстарша записана казка, що побудована на сім принципі, сє єгипетська казка про двох братів, де жите одного брата, після єго смерти, зберігає ся в єго серці-фальольсі на дереві, поки другий брат не завертає її в тіло умерлого (Maspero, *Les contes populaires de l' Egypte ancienne*, 5—28, по папірусу XIX династії). У нас сему представленю відповідає казка про царівну, котрої душа була в яйці (Чубинський, ор. сіт. пр. 6). З другою половиною єгипетської казки (про хитрощі женщины) безпосередно звязані наші казки, в роді Невічний царенко (Рудченко, I, пр. 49, пор. Драгоманов, *Малор. народ. пред.*, ст. 297—99), як через устні варіанти, так і через давнє руське оповіданє Обь Иванъ Пономаревичъ (Костомаров, *Памяти. стар. русской литер. т. II*, ст. 319—322).

але с сего ще не виходить, аби самі сї остатні казки істнували в Европі і спеціяльно на Русі дуже давно, а тим більше, аби вони тут були споконвічні. Тепер, вибираючи з усього, що можна сказати про сї казки, переважно лише те, що найближче йде до предмета сего дослїду, ми завважаємо, що герой сих казок рисує ся коли не драконом, то великим або ж попросту сильним чоловіком без спеціальних зверхнїх ріжниць. Але в декотрих індійських казках, котрі є підстава вважати більше оригінальними, прототипи нашого Костїя виходять ракшавами, се-б то демонами-людододами, котрі в індійських представлєнях зливають ся і з вєталами, се-б то упірями або демонами, що засїдають у трунах¹⁾. Значить, сї образи трохи нагадують прикмети, якими рисує ся Буняка в лєґєндах Юзефовича та д-ки Косачевої, й могли мати вплив на повстанє сих прикмет. Імовірно, є подібними прикметами рисував ся дивовижний герой в тих найближчих індійським варіантах, із котрих вийшли й першовзїрці славянських казок про Костїя-Кошцеїя, коли й тепер, як ті прикмети стерли ся в сих казках, усе-ж таки герой їх називас ся Костїй, се-б то скелет. Повторяємо, таких казок тепер певно не багато на Україні та в Польщі; але в Великоросї вони дуже розпросторєні і певно великоруське слово Кощей є не що инче, як перерїбка Костїя — Кошцеїя, котра поза сим своїм першовзїрцем на стїлько не значить нічого, що декотрі великоруські варіанти змінюють се незрозумїле для них імя на Кош і навіть Кот²⁾; очевидячки, що се імя мусїло зайти в Великоросію з полуднїшнього заходу, де воно вимовляло ся в формї, етимологічне розумїне котрої було ще лєне.

Цїкаво, що слово Кошїй, Кошїй, Кощей подибує ся в давнїх руських памятках в окремїм розумїню в звязи з Пловцями. Так у Слові о полку Ігорєвім се імя подибує ся тричі. Після опису полону північного героя:

1) Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата а въ сѣдло кошїєво.

2) Великий княже Всеволоде! Аже бы ты былъ, то была бы чага по ногатѣ, а кощей по резанѣ.

1) M. Gręge, op. cit., ст. 384.

1) Тепер у звичайшій мові слово кашей вживає ся немов би похідне від романського каша, себ то воно значить скунця. Таке значєне має Кашей і в великоруських дубочних образах (Ровінський, Руськія народнія картинки I, 248; Mélusine, III, 173).

3) Стрѣлай, господине, Кончака, поганого кощея, за землю русскую!

Слово чага в другій виписці поясняє ся, згідно з уживанєм его в літописи, яко невільниця¹⁾, відповідно до чого і кощей виходить также немов би невільник, слуга, і вся фраза переводить ся: як би ти був там, то (побідив би Половців, так що) бранка була би по ногаті (монета коло 50 коп.), а бранець по різані (коло 20 коп.)²⁾. Відповідно до розуміння сего місця поясняють ся і два другі.

Але слово кощей подибує ся і в літописях. Найважливіші з літописених місць із сям словом — се дві фрази в Іпатській літописи, коло виписаного вже нами в примітці місця з опису походу руських князів на Половців у 1170 р. „Идоша князи 9 днєвъ и съ Киева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Иславича, оже идутъ на нѣ князи Русии... Братья же вси пожаловаша на Мьстислава, оже утаивъся ихъ, пусти на воронѣ сѣдольники своѣ и кощѣѣ“... З остатньою фрази виходить, що кощі то були якіє слуги, що находили ся в таборі в купі з сідельниками, а з першої виходить, що межі коціями були прихильні Половцям, і в другім місці літописи сказано, що Половці та сідельники були собі подекуди близькі³⁾. Можна думати, що й сѣдѣльники й кощі то були і групи людности, ріжні і занятєм і походженєм, мішаної національности, половецько-руської, від бранців і клієнтів Русинів у По-

¹⁾ Літопись по Іпатськ. копії (вид. 1871 р., ст. 369), 1170 р. „князи русьтїи... увѣлаше, оже половцы побѣгли... гонїша по нихъ... и толико взяша полона множество, якоже вси рускимъ воємъ наполнїти ся до наобилья и колодники, и чагами, и дѣтьми ихъ, и челядью, и скоты и конны; хрестьяны же отполонїше пустили на свободу вси“.

²⁾ Максимович перекладає по українськи:

По ногатѣ бѣ полоняникъ,
По рѣзанѣ бувъ бы рабѣ.

„Украинець“, 1859 р. ст. 66; пор. Максимович. Сочиненія, т. III, ст. 383; Арістов, Христом. по русской исторїи, 1271—1274; Огоновський, Слово о полку Игоревѣ, 93—93.

³⁾ Іпатськ. літопись під 1172 р. (ст. 376): Тогда же Глѣбъ пусти половци вѣ вежѣ, и шедше сташа за Васильевымъ (Юрьевымъ) у сѣдѣльниковѣ, съжидающе дружины своея; Василько же Ярополчїи (сын Ярополка Изяславича) увѣдавъ ѣ изъ Михайлова и ѣха на нѣ ночь... за утро, солнцу веходящу, ударїша на нихъ. Половцы же, съвѣкушївшея сѣ сѣдѣльники, бїшася сѣ ними“...

ловців, і навпаки, Половців у Русинів, — рід нижчих націй-каст, які подибуємо в різних політичних конгломератах, похожих на ті, якими були тодішні нації та князівства руські й половецькі. Ми зважуємо ся думати, що імя кощѣй ледви чи можна вивести від славянського кореня; перекладчики та товмачі Слова о полку Игоревѣ виводять се слово від кость, костѣй, кощѣй, але се не пояснить нам розуміння слова: раб, полоняник, бо з якої речі називати раба скелетом? Чи не пошукати кореня сего слова в азійських мовах, подібно тому як поясняє ся слово чага з арабської мови: куплена? Слово-ж коствѣй могло зближити ся з кощѣй, уже готовим, через той процес наївної етимологізації, по якій і тепер називають кощеєм скупаря, що дрожить над касою, по якому давні книжники зближали імя россеяне з дієсловом розсіані. Дуже легко може бути, що така етимологізація почала ся давно, ще в часи стичок наших предків с Половцями та їх вассалами, до чого могла дати причину яка небудь фізична прикмета племені, як видні вилиці, або худий стан, сталий або після голодованя зимою досить звичайний у кочівників¹⁾. З імени таких сусідів, та ще своїх ворогів, наші предки могли насміятися, роблячи з него люту двозначність, кощѣй — костѣй, тим більше що й само се імя могло вимовляти ся зразу коштѣй (ц — шт). За таким здогадом промовляє й 3-тя з наведених фраз Слова о полку Игоревѣ, де не бранця, але побідника хана половецького Кончака названо поганим кощеєм, — фраза характера загального й очевидячки лайливого. Можливо, що прозвище коствѣй причепило ся і до Буняка, про котрого наш нарід памятав, і що імя „Костій-Буняка“ послужило не мов за літературний скелет, на котрий с часом настрив варіант казки про Мідаса, коли він дійшов до нашої країни, і котрий змінив сю казку, заступивши секрет вух героя секретом его тулєвища. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що ми як найменше думаємо вважати наші остатні здогади рішучими. Ми лише не могли полишити без уваги всі зчеплені тут пункти стичности займаючої нас легенди с казками про Костія-Кощея та імени Кощѣй с Половцями, і подаємо покладені нами питання на дальший розсуд літературної публіки.

¹⁾ Пор. в Іпатськ. літоп. під 1060 р.: „Торци... помроша бѣгающе... одни отъ зимы, другіе же гладомъ, инни же моромъ, судомъ Божиимъ“.

Ми скінчили порівняний огляд усіх опублікованих доси українських оповідань і переказів, зв'язаних з іменем Буняка. Ми самі дуже добре бачимо неповноту нашого досліду та слабкість нашої аргументації в декотрих її пунктах. Одно й друге виходить, звісно, з недостачі потрібних для повноти досліду засобів, між инчим і знання орієнталіста. Але й без нашої вини наша праця мусіла наскочити і на недостачу матеріяла, як в обсягу властиво української етнографії, і так в сусідніх країнах. Дуже треба би бажати, аби люде, що мають до сего змогу, пошукали в „устах народа“ ще варіантів переказів про Буняка, особливо про его відносини до героїні Єлени, Ольги, Насті, котрі виходять дуже неясно в опублікованих доси оповіданнях¹⁾. Окрім того бажаємо, аби народню словесність племін на південнішній схід від нас: ріжних степовиків, Кавказців, Іранців і т. в., зібрано бодай так, як зібрав тепер словесність сибірських Турків д. Радлов; поки се не буде зроблено, багато питань по ембріології європейських народніх оповідань, а особливо нашого племені, будуть темні.

В усякім разі, ми дозволяємо собі думати, що представлених нами матеріялів і з'уваг досить бодай для того, аби означити характер народніх оповідань, що зайняли нас ув отсій статі, тай дорогу, котрою треба йти для їх пояснення.

Сі оповідання зовсім не продукт місцевого національного творива, котре би відбивало, бодай у фантастичних формах, місцеву історичну дійсність; ми бачимо, що в усіх оповіданнях, котрими ми займали ся, нема нічого не лиш історичного, але й місцевого, окрім імени Буняка та епітета шолудивий, котрий дає половецькому ханови наша літопись. Усі-ж подробиці сих оповідань належать до матеріялів казкових і заграничних, що вже давно стали межинародніми та настрили на імя Шолудивого Буняка, як на вішалку.

Се тим цікавіше, що в оповіданнях, котрими ми займали ся, говорено не про типічну особу або абстракційну ідею (як у властивих казках або байках), але про особу історичну, що

¹⁾ Ся Єлена нагадала нам переказ, зв'язаний з околицями Нікополя, про „браву дівчину Сурку, що воювала з Мамаєм“. Про сей переказ говорить д. Сумцов у „Кіевск. Стар.“ 1886 р. липень, ст. 489. На жаль, ми не можемо нагадати, де було розказано в друку про сей переказ.

зачепила наше місцеве національне житє. І виходить, що в народніх оповіданях навіть про таку особу нема нічого місцево-національного. В инчих дослідах ми маємо надію показати, що подібний межи-народній елемент сильно бере участь в оповіданях нашого народа навіть про особи далеко ближчі до него тай пізніші, ніж старий холовецький хан. Властиво кажучи, тут нема нічого чудного. Поетичне твориво, як і всі инчі прояви житя народів, давно вже в нашій частині сьвіта вийшли з національної окремішности. Навіть коли не казати про найдавніші рухи народів і про розширене держав єгипетської та вавилоно-ассирійської, про колонізацію фенікійську, то в усіх разі дві такі історичні появі, як вплив буддизму з Індії на пропаганду межинародню та повстанє межинародньої держави персидської, се рішучі переходи історії культури з періода національного в період космополітичний, уже зо 500 років перед Різдом Христовим. Від тоді всі прояви культури, наука, штука, релігія, суспільні теорії та заклади стають у значній мірі інтернаціональними. Взаємний вплив народів зробив від тоді скількість схожих появ у їх житю та культурі ще значнішою навіть супроти тої скількості, яка вмовлена спільністю людської природи та подібністю житя ріжних окремих народів. Отсеї схожості, що виходить із ріжних причин, ніколи не повинен спускати з ока історик цивілізації тай етнологі, а особливо той, що займає ся циганєм про означене окремішніх прикмет національностей. Без ідеї про аналогії в появах житя ріжних народів і їх культурних переймах, навіть найповажніші наукові праці по історії цивілізації тай етнології не можуть мати инчого значіння, окрім зібраня та зшитя матеріалів. Усякіж проби теоретичного їх освітленя та взагальненя, чи то є чисто науковою, чи є практичною суспільною метою, по за межами названих вище ідей та відповідного до них метода, можуть бути лише виравою в льогічних будинках або навіть у виливах почуть і фантазій, зовсім суб'єктивних, а через те й не певних.

„Кіевская Старина“ 1887 р., серпень і жовтень Підпис: П. Кузьмичевскій.
Написано перед виходом книжки К. Ст. 1887 р. за цвітень.

До оповідань про Шолудивого Буняка.

I. В „Кіевскої Старинї“ за 1887 р. серпень — жовтень, поміщено дослід д. П. Кузьмичевського „Шолудивий Буняка в українських народних сказанях“. У тім досліді між инчим розбрито одно оповіданє, надруковане у Драгоманова „Малорусскія народнїя преданія и разсказы“, 224, про те, що у Буняка тельбухи були на верха і що єму приводили гарних хлопців, котрих він пзїдав. Раз черга прийшла на сна одної вдовиці, і вона прибагла як виратувати сина: спекла єму коржики на своїм молоці. Буняка спробував їх і потому, дізнавши ся, що́ то за коржики, не зважив ся зїсти юнака, що став єму молочним братом, але за те юнак убив єго. Варіант отсего оповіданя, переданий іще в XVII ст. одним польським хронїстом, що робить із Буняка сучасного єму козацького ватажка, заступає людоїдство Буняка убийством товариша, котрого Буняка брав с собою що місяця купати ся.

Д. Кузьмичевський старав ся доказати, через порівнанє українських варіантів з ріжними європейськими та азиатськими, що виложене вище українське оповіданє, се відгук оповіданя про царя фригійського Мідаса, що розказано між инчим у Овідія та Гігіна і лишило по собі усгні варіанти в Греції, Сербії та ріжних кельтицьких землях, де є подібні оповіданя і в рукописній старинній літературі, і нарешті зайшло в Середню Азию, де варіант єго ввійшов у монгольську книжку Шідді-Кур (В. Jürg, Mongolische Märchen, 46—51) На думку д. Кузьмичевського, українські варіанти се власне перерібка монгольського, де хоть і нема у дивовижного царя відкритих тельбухів а лиш ослячі вуха, але є подробиця виратованя юнака коржиком, якої нема ні в однім європейським варіанті, окрім українського.

Тепер появило ся в друку скілька нових матеріалів до сего питаня.

В IV кн. болгарського виданя „Сборникъ за народни умотворенія, наука и книжнина“ надруковано два болгарські варіанти казки про царя Трояна з ослячими або козячими вухами, схожі з новогрецьким і сербським, що виложені в статі д. Кузьмичевського (Народни умотворенія,

182—183, 185—186). В тій же книжці, в статі д. Ів. Шішманова про старі подорожі по Болгарії, наведено вказівку, що в XV ст. Турки, показуючи лицареві Бертранду де-ля Брокієру руїни замку Троянополіє коло устя Маріци, казали, що Троян мав овечі вуха (Сборникъ і т. д. IV, Наученъ отдѣлъ, 340; пор. Периодическо списаніе на болгарското книжовно дружество, 188, III, 71).

Остатня вказівка цікава тому, бо показує, що перенесена на Трояна прикмет Мідаса належить не лиш одним Славянам. Порівняне-ж двох болгарських варіантів казки про Трояна цікаве для вяснення процесу викладів одної й тої самої теми в устних переказах. Так у першій варіанті, де цар Троян має осличі вуха, він стинає голову кождому голієви, котрого покликає в палату, але милосердить ся над сином удовиці. Коли хлопець хорє від тайни, котрої не сьміє сказати, мати радить єму вимовити сю тайну в глибокій ямі. З ями виростають три галузки бузини, с котрої настухи роблять дудки, а вони грають: „У царя Трояна осличі вуха“. Чутка доходить до царя, котрий допитує ся юнака-цпрюлика; переконавши ся, що єго оповіданє про дудки правдиве, він дарує єму й піддає ся долі, кажучи: „Так певно від Бога написано!“ В другім варіанті Троян має козячі вуха, як у новогрецькій казці; періодичного вбиваня цпрюликів нема, а царя голить усе один, що й обов'язує ся зберігти тайну. Матери цпрюлика теж нема, а він сам придумав сказати тайну в пустий колодязь. Із колодязя вирросло дерево, на кождім листку котрого було написано: „у царя Трояна козячі вуха“. Таким чином обходить ся без славної дудки, котра появляє ся в усіх инчих європейських варіантах історії Мідаса.

А в тім, усе те варіанти оповідань, розпросторених у полуднішній та західній Європі і трохи відмінних від українських. Але в III кн. „Живой Старини“, в справозданю з засідань петербурського Нео-філологіческаго общества з 1890 р. подибуємо тибетське оповіданє в викладї д. Потаніна і в нїм подробиці, що вяжуть се оповіданє з історією Мідаса, тай з її новими європейськими відгуками, і з варіантами її монгольським і українським. Оповіданє се, то єпізод з історії побудованя Лябрана, резиденції найстаршого церковного служби в Ляссі. Ось се оповіданє по викладу „Живой Старини“.

„На бенькеті, даному з нагоди обнови нового будинка, просять благословенства на веїх, що помагали успішному скінченю єго,

але забувають на бика, котрий ображує ся і метить ся: в одного з потомків царя вродив ся син Ляндарма з бичими рогами на голові. Змужнівши і вийшовши на трон, Ляндарма стає гонителем буддистів. Побоюючи ся опублікованя хиби, яка у него є з роду, Ляндарма карає на смерть усіх юнаків, котрі єго годять. Але один із них виратував ся, хитрощами: він дав цареві покушати коржиків, приладжених на молоці єго матери, і таким чином став молочним братом царя; остатній дарує єму жите, під острым наказом задержати тайну про роги царя. Тайна мучить юнака і, за порадою матери, він рішає ся зрадити її полевій миші; остатня передає про неї инчим звірам і незабаром стало загально звісно, що у Ляндарма на голсві бичі роги. Якійсь Баль-Доржі задумав стратити царя і перебравши ся за танцюра, сховав у рукав лук і стріли; танцюючи перед царем він поцілів єго стрілою й почав тікати. За Баль-Доржім післано погоню, але юнак ратує ся перепливши ріку, при чім єго кінь, закрашений первісно на темно, побілів після переправи, так, що їздця не пізнали⁴. (Живая Старина, вип. III, 258—259).

Коли подумати, що Баль-Доржі в первіснім варіанті тибетським був одною особою з юнаком, що виратував ся від смерти при помочи коржика, то тибетське оповіданє буде особливо близьке до українського. А в тім, і без того воно ближче до него ніж книжне монгольське оповіданє, де історія кінчить ся щасливо для царя. Чи не найде ся варіант, посередній межі тибетським і українським, напр. у Калмиків?

П. Др. Теоф. Окуневський відвідав у 1887 р. місцевости коло Завалова в Галичині, до котрих прикладені устні й писемні оповіданя про Буняка, розібрані в I главі праці д. Кузьмичевського. Він записав устні оповіданя та скопіював писемні замітки, котрі показують як замотані були історичні відомости галицьких книжників у XVII—XVIII ст. про місцеві події та як ті відомости, до котрих додавано ще й бажанє підняти значіне певних місць (монастирів і т. и.), вплили й на устні, народні оповіданя.

„Я був у Погоні, — пише д. Окуневський, — говорив там із двома старими людьми та с тамошнім ігуменом Василянського монастиря Коржинським про Солодивого Буняка й дізнав ся від селян ось що:

„Цему уже дуже давно, як прийшов с Татарвою якийсь їх паша, недовірок, Буньо. Прийшов він у наші краї з вели-

ликими ордами, та під Заваловом стяв му князь Роман Галицький голову. Голова упала у один бік, а тудуб у другий. Тодги стала голова котити ся. Брови у тої голови були такі довгі, що очи скрізь них дивити ся не могли. Та як раз підняли зелізними вилами ті брови на стятій голові, голова подивила ся із Могилок на Городище, то ціле те місто запало ся. Тодги ще Тисьмениці (міста) не було, єї аж вибудували, як Городище запало ся. Голова котила ся усе далі та далі. Козаки гнали за нею. В Товмачи товмачили єї 70-ма язиками, — звідти місто Товмач, — та не могли єї розтовмачити. Голова докотила ся аж не далеко до нашого села теперішнього; тут пасла баба товар та прядла куделю. Голова каже до баби: „Сховай мене!“ Баба сіла на голову, а тим часом козаки перелетіли. Лишив ся лишень один, якийсь пяничка, за полком позаду, та зігнав бабу з місця, голова покотила ся з під баби. Догонив козак голову аж у лісі, та тут єї на мак розсік. Поховав потім козак єї у могилу, де стояв давніше монастир, бо инакше була би лиха богато по сьвіту творила. Тай тому то і назвали наше село Погонев, бо тут голову дігнали.

„Ми-ж, — сказав нарешті селянин, — тому такі бідні, що така сатана до нас залетіла!“

Ігумен о. Коржинський показав д. Окуневському скілька старих рукописей і межи ними найшов ся один оправлений зшиток з ось якою запискою:

Series
Historiarum.

Monasterii Pohonensis
Ex Mandato perillustris Reverendissimi
Domini Josafat Steblecki
Ordinis Sancti Basilii Magni Abbatis
Ovrucensis Provinciae tituli Protectionis.
Beatissimae virginis Mariae Provincialis
Per Nobilem Andr. Rndum Patrem
Paneratum Dziubinski. O. S. B. Magni
Superiorem ejusdem Monasterii
Confecta

Die 15. aji 1766-to anno.

De origine Monasterii Pohoniae et unde hic
Locus sortitus est. Nomen Pohonia.

Monaster ten Pohonia nazwany, iak dawno, od kogo, dla jakiej przyczyny, świadczy xiążka Ruska in quarto w klasztorze naszym Zawalowskim najduiąca się autore A. R. P. Galatowski ¹⁾. Ejus loci Hegumen circa annum X-ti 1600, który opisuiąc pustoszenie kraiu tuteyszego od xiążęcia czili króla węgierskiego²⁾ wzmiankuie o Pohoni w ten sposób: iż ten nieprzyjaciel poruynowawszy wiele miast y zamków na Rusi przystąpił nad miasteczko Zawalów, woysko uszykował na górze, na którey teraz nasz klasztor stoi, od zachodu słońca, ex opposito zamku Zawalowskiego, który na drugiej górze za miastem od wschodu słońca przybyciem tego straszego gościa mocno strwożony przy małej liczbie ludzi w zamku zostający xiążę Jabłonowski³⁾ imieniem Roman, gorące do Pana Boga wylewał modły, aby go ratował w oczywistym niebezpieczeństwie życia, y gdy stroskany mało zasnął, od Mikołaja S. o przyszłej wygranej we śnie upewniony y upomniony, aby na miejscu zwycięstwa honor jego był promowany. Stało się nazajutrz, że spędził nieprzyjaciela z góry xiążę⁴⁾ Roman, za pomocą Boską, woysko iedno pobił, drugie pobrał w niewolę, trzecie w rozsypkę poszło, y gdy ścigał Pryncypała lasami uchodzącego do Dniestru y daley za Dniestrem, zaledwie go w tych lasach Tyśmienickich między górami dopędził y głowę odciął, na tym miejscu, gdzie ad praesens jeszcze grób jego, mogiła okrągła niewielka w sadzie naszym starym (który do terażniejszego klasztoru za górą na Północ stoi) pokazuie. Podle tey mogiły kaplicę małą na honor matki Bożey⁵⁾, którey teraz znaki tylko okopane i zarosłe widziemy, przy któreyże mnisi nasi mieszkali, ex traditione nominum constat, drzewa także rodzajne bardzo stare w tym ogrodzie, iako y krynica pod górą na południe za sadem niedaleczko dowodzą, że na tamtym miejscu był primitive klasztor nazwany Pohonia od ściganego y dopędzonego tu onego pustoszyciela kraju Ruskiego, którego pospólstwo nazywa dotychczas Soludwym Buyniakiem“.

На краях коло сеї записки дописано ось що:

Król tatarski Baty czyli Boniak mieczem y ogniem pustoszył Ruskie kraie, któremu się nikt nie mógł oprzeć. Potym ze wszystkimi ordami wyszedł na Zachodnie kraie Polskie y Węgry, przeciwko któ-

¹⁾ Над сими словами дописка пичою рукою: с u i titulo — No-voie nebo czili Cuda Matki W.

²⁾ Над сими словами написано пичою рукою: króla czyli pana tatarskiego imieniem Batya albo Boniaka.

³⁾ Написано над сим словом пичою рукою: Halickiego.

⁴⁾ Написано над сим словом пичю рукою: Halicki.

⁵⁾ Написано над сим словом пичою рукою: Halicki.

remu wyszedł z Węgier król węgierski Władysław, a od Zawalowa był wziął księżę Roman Halicki — dopiero zabity od węgierskiego króla Władysława. N. B. czytaj Septembra 20 życia Michała xięcia Czernihowskiego wyjęte z Synopsy Pieczarskiego folio 179 dto, dto, dto. te życia są tu w Pohoni. Tenże Michał książe Czernihowski zabity 1245 anno.

Którego to xiążęcia Halickiego Romana na swoich kazaniach świętecznych na sw. Woyciecha wspomina w konkluzji X. Bielecki Soc. Jesu: jakoby tak mówił: Non possunt mella colligi nisi nascentur apes neque principatus teneri nisi pereat nobilitas, ta xiążka jest tu w Pohoni.

Tatarzyn — Tamerlan — albo Boniak pustoszył kraie Ruskie 1096. Patrz w Pateryku Peczerskiem w życiu Błogosławionego Erazma na krzyżu przybitego: ta xiążka jest tu w Pohoni.

„Кіевская Старина” 1891, сепень. Підпис Р. Л. Н.

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ОПОВІДАНЯ

у французькій мові.

В масвій книжці „Кіевскої Старини“ за 1888 р. поміщено замітку д. Горленка „Українські легенди во французкомъ журналѣ“, з нагоди появи українських легенд зо збірки М. Драгоманова в „Revue des traditions populaires“ у перекладі д. Енса (Hins).

Се навело нас на думку зробити бібліографічний огляд проб переповісти по французьки українські народні оповідання. А в тім, ми вважаємо потрібним застерегти ся, що у нас нема претенсії вичерпати увесь матеріял. Бачить ся, перша проба виложити українські легенди по французьки належить Полякови А. Ходзькови, звісному орієнталістови, до недавна професорови славянських літератур у Collège de France; зроблено се у книжці *Contes des paysans et des pères Slaves*, Paris 1864. Книжка ся стала тепер бібліографічною рідкістю¹⁾. Ми тепер не маємо її під рукою, то й не можемо сказати, які власне українські оповідання там перекладено.

У 1882 р. проф. Louis Leger, добре звісний російській публиці, помістив у своїй книжці *Recueil de contes populaires slaves*, котра чинить томик у *Collection de contes et chansons populaires*, що видає фірма Leroux, переклад

¹⁾ Скільки років тому проф. Ходзько видав книжку перекладів українських історичних пісень і дум зо збірника дд. Антоновича і Драгоманова, але додав до них пісні латинські та чималу дозу старомодного польського патріотизму.

двох казок зо збірника Рудченка „Бідний вовк“ (*Le loup vigeaud*) і „Чоловік і лиха жінка“ (*La bavarde*). Переклад не дословний, але досить близький. Женевський професор порівняної літератури, романіст і поет Марк Моньє (*Monnier*) надрукував у книжці *Récits et monologues* віршований виклад двох легенд зо збірника д. Драгоманова, по дословному перекладу, що достатчив єму один Українець¹).

У 1883 р. д. Енс (*Eugène Hins*), що жив 8 років у Росії яко педагог, а тепер є професором класичних мов у королівській Атеней в Шарльруа (*Athenée Royal de Charleroi*) в Бельгії, видав книжку *La Russie dévoilée au moyen de la littérature populaire. L'épopée animale* (*Paris, Beullière et Massager*). У передмові д. Енс каже і про українську мову, її межі (пропускаючи зрештою Угорську Русь) і літературу, висловляючи остатній свою повну симпатю тай надію на дальший її розвій. У самій книжці він дає переклад кількох казок зо збірників Афанасьєва та Рудченка: Лисичка і курочка (ст. 29), Звірі в ямі (медвідь, вовк, лисичка та заяць, ст. 41), Бідний вовк (*le loup rauvre* ст. 48), Лисичка сестричка (ст. 65), Коза-Дерева (*La chèvre escorchée* ст. 116), Вюн і щука (ст. 163, Два товариші (Кінь і Пакінь), ст. 164).

У 1885—1886 рр. кілька українських оповідань було перекладено і зрозумовано д. Драгомановим у *Mélusine*, паризьким журналі, що посвячений спеціально народній словесности, побутови й віруваням.

Нарешті, як уже звісно читачам „К. Ст.“, у 1887 р., д. Енс (що, завважаємо, встиг перед тим надрукувати переклад Катерини Шевченка прозою, та Сорочинського ярмарку Гоголя), почав друкувати в *Revue des Traditions populaires* переклад українських легенд (*Legendes chrétiennes de l'Ukraine*). Переклад д. Енса досить докладний, але пояснення єго слабкі. В книжці своїй д. Енс держить ся старого погляду на європейську народню словесність — бачить у ній твори місцевого ґрунту або останок арійської старини. У примітках до легенд, досить коротких, д. Енс трохи посунув ся до ідей історичної школи, та все-ж таки вважає за спеціально українське те, що явно зайшло із жидівських,

¹) Певно сам пок. Драгоманов, що тоді жив у Женеві. Єго-ж руку видно і в усіх інших перекладах, про котрі тут говорить ся. М. II.

мусульманських і навіть індійських переказів, як легенди про Соломона, так прегарно пояснені і в російській мові академіком А. Веселовским.

Нехай нам вільно буде сказати тут, що д. Горленко, по нашому, ще більше відбігає від доброї думки про легенди, перекладені бельгійським професором, коли бачить у них лише „фантазії народу на біблійні теми в душі своїх понять і представлень“, — фантазії, як треба розуміти з дальших слів д. Горленка, „самостійні“, і коли він нападає на історичний напрямок у викладі народнього побуту, словесности, та вірувань, ув отенх словах:

„Тепер панує порівняна теорія, що вишукує в народів спадковість ідей і представлень. Але певно недалеко той час, коли, наситивши ся зближеннями та шуканиною схожости, аденти порівняного метода звернуть ся до пунктів ріжниць і, досить переконавши себе в спільности декотрих людських рисів, (вичі в сїм не сумнівають ся), здержать свої головоломні екскурзії по лицю земної кулі“.

По перше „дух народніх понять і представлень“, коли він і істнує справді, не представляє, як і все на сьвітї, чогось нерухомого та відокремленого, ані навіть однородного, а по друге, аденти порівняного метода не лише мають на цілі переконати себе (!) в загальности декотрих (!) людських рисів, але і в непосредній переймі одним народом від другого — переймі, котра, (як напр. що до легенд Соломонівського цикля) доказує ся документально аналізом і загальної основи, і подробиць певних легенд. А по третє, бодай богато, коли не всі с тих адентів усе мали на оці вказувати не лише на схожість, але й на ріжницю в студиюванім ними матеріалї ріжних народів. Але для того, аби встановити міцно сю ріжницю, треба власне ще „богато зробити екскурзій по лицю земної кулі“. До того-ж спеціально в обсягу української етнографії протест проти історичного напрямку та порівняного метода видає ся нам в усякім разі передчасним, бо в сьому обсягу ще цілком панують ідеї старих шкіл. — Але вернім ся до перекладів українських оповідань у французькій мові.

Вже після надрукованя замітки д. Горленка, в *Revue des traditions populaires* появил ся дальший тяг перекладу д. Енса, — Легенди новозавітні; поки що появил ся лише Христос у яслах (Бики та конї), Кінець сьвіта

і страшний суд і одна легенда Про мандрівку Христа зо сьвятими по сьвітї, та в примітках Про вовків і сьвятого Юрія та про те, кому бути богом? Жаль, що перекладач пропустив легенди та вірування, поміщені в першій відділі збірника, з котрого він перекладає: про сотворення гір, лісів, звірів і рослин богом і чортом, про собаку при сотвореню чоловіка, про первісну пшеницю та про походження різних звірів і рослин (свиня, медвідь, черепаха й т. и.), про винайдення горівки і т. д. Певно, его збила с толку класифікація д. Драгоманова, котрий очевидно, уступаючи ідеям старої ґрунтової школи, помістив тоті легенди в відділі I „об'єктивних обсервацій народа над природою“, тим часом як майже всім їм швидче місце в відділі VIII, куди заведено легенди „біблійно-християнського походження“. — Декогих із сих легенд доторкнув ся д. Сумцов у своїй праці про апокрифічні оповідання в українській народній словесности, надрукованій у торічній „Кіевскої Старинї“, але доторкнув ся лише з леґонька. При тим же д. Сумцов у цілій своїй праці обмежив своє порівнянє української народньої словесности з друкованими славянськими апокріфами, а не взяв до порівняннє всіх біблійно-єванґельських апокріфів східних (виданих тепер у перекладах на латинську і навіть на нові мови), грецьких і латинських, тай переказів жидівських про біблійно-християнські особи й події. А тим часом одно порівнянє з українськими оповіданнями напр. латинського, патарсько-богумильського єванґелія св. Івана (*Liber S. Joannis*) або єванґелія про дитячі роки Христа (*Evangelium Infantiae arabicum* у Thilo, *Codex Aposcryphus N. Testamenti*), та хоть тих мусульманських і раббінїстичних оповідань, що зібрав іще Вайль (*Weil, Biblische Legenden der Muselmänner*), могло би навести на цікаві з'уваги. Ми думаємо, що тепер уже настав час, аби покласти й питанє про те, щоб таке самі писані апокріфи, в яких вони відноснах до вірувань не лише народніх у християнських країнах (щоб взяла устна словесність із писаних апокріфів і навпаки), але й до вірувань давніших народів, не лише Жидів (Талмуд і т. и.), але й Єгиптян, Вавилонян, Персів, Индусів і т. и., тай до народньої словесности на Сходї, особливо в передній Азії. Отже й тепер, при трохи обширнішій порівнянню ніж те, яке робить ся звичайно, можна твердити, що ані офіціальна реліґійна література, ані писані апокріфи, особливо славянські, зовсім не були виключними провідниками певних реліґійних (космоґоніч-

них і етичних) ідей, котрі йшли зі Сходу в свідомість і словесність європейських народів, в тім числі й нашого, а що рядом із сими двома коритами йшла може навіть широка течія устна й по часті скусна (при помочи скульптури, орнаментики, малярства). Се вона занесла до європейських народів, в тім числі й до нашого, цілу масу східних ідей і образів, із котрих деякі, коли вже говорити спеціяльно про апокріфи, дістали ся з ріжних каналів своєї течії навіть у пізніщій писаня апокріфічні і навіть у офіціяльні церковні. З огляду на се й треба би бажати по зможі повного виданя в перекладах на західно-європейські мови наших народніх вірувань і оповідань, бо се втягло би той матеріял межі предмети досліду західно-європейських учених, коли вже нашим ученим ніколи дослідити его всесторонно.

Між инчим дуже жаль, що д. Енс дав переклад лиш одного з чотирьох варіантів оповіданя про мандрівку святих, що поміщені у Драгоманова під н-рами 18 і 19. Ся група легенд представляє українське оброблене тої теми (про мудрість Промислу), що між инчим чинить предмет епізода *l'ange et l'ermite* у Вольтеровім романі *Zadig*. Оповіданям на сю тему посвятив недавно невеличкий дослід (поки не буде опублікований повніщій) паризький професор *Gaston Paris* (передруковано і в збірнику его статей *La poésie du moyen âge*), статя котрого своєю красою звернула на себе увагу й великої публіки, а в спеціяльній викликала цікаві доповненя гебраїста Леві в *Revue des Etudes juives*, 1884, Janvier — Mars 64 — 74 і Avril-Juin, 202 — 205. Леві стоїть за арабським походженем легенди, поміщеної в Корані, гл. 18, тим часом як д. Паріс признає жидівську редакцію її за давніщу. Цікаво, що українські варіанти близчі до жидівського і в подробицях про корову, котру Бог дозволяє взяти від бідного чоловіка (подробицю сю з усіх західно-європейських варіантів найдено поки що лише в ірландськім, у *H. Gering, Islendza Aeventyri*, нр. С, що свідчить про її давнину, котра зрештою не йде далі християнського часу), і в тім, що три українські варіанти зільяли в одно два оповіданя, виложені жидівським писателем *P. Ніссімом*, що хотів доказати премудрість і справедливість Промислу, при очевидному страшенному безладю й неправді в появах житя. Повний переклад українських легенд, котрі не вважаючи на селянські наївности і подекуди путанину в передачі оповіданя, зложеного первісно пре-

мудрим казуїстами східних деїстично-фаталїстичних релїгій, мають у собі багато старинних рисів, був би дуже корисний для вченого, котрий би заняв ся повною історією викладу й розпростореня таких оповідань в Азїї та Европі.

Покидаючи працю д. Енса подамо, що й д. Сіклер (Sichler), маляр, котрий родив ся в Росїї й дав уже переклад зо 20—30 великоруських казок (Contes populaires russes, з ілюстраціями) і курс історії російської літератури (не скрізь удашний, але з богатома виписками), заявив, що ладить переклад великоруських і українських легенд. Се виданє буде конче потрібне і для Славян, бо ані збірника Русскихъ народныхъ легендъ Афанасьева, ані Малорусскихъ народныхъ преданій и разсказовъ, виданих київським Географічним товариством, тепер нема в продажі, і нового їх виданя в оригіналї не можна надїяти ся швидко.

„Кіевская Старина“ 1888, серпень. Підпис П. К-ий. Тутже подано французький віршований переклад М. Мовня двох українських легенд — про сотвореня світа і про горівку.

Іще про українські народні оповіданя у французькій мові.

Після нашої замітки про українські народні оповіданя в 8-мій книжці „Кіевской Старини“ за 1888 р. встигли появити ся ще нові французькі переклади й витяги з названих оповідань, через те ми вважаємо потрібним доповнити нашу замітку.

I. В *Revue Internationale*, — журналї, що виходить у Римі, — за 1888 р. з 25 червня надруковано за підписом Julien de Poradov і під заголовком *Mythes et croyances paiennes de l'Ukraine* переклад етнографічних матеріалів, зібраних Рудіковским і первісно надрукованих у краківськїм *Zbiorze wiadomości do antropologii krajowej*.

II. Вкоротивши декотрі повірїя про велитнів, вовкулаків, русалок, змїїв і т. и., д. Де-Порадов перекладає легенди про

Перепета й Перепетиху, про Змиїв Вал, Кожемяку і нарешті назки про богатирів Сучу та Илию (Муромця). Перед сим матеріялом є вступ, де попадають ся такі чудасії, як запевнення, що буцім то Київ заснований Греками і називав ся зразу Хіос, або що буцім то українську мову вживано при дворі польських королів перед XV ст., або що буцім то Українці ділять ся на Киевлян і Брацлавців і т. и. Із заголовка тай із заміток д. Де Порадова видко, що для него увесь матеріял, котрий він подає тепер європейській публиці, представляє ся самостійно-українським і при тому поганського походження, в тім числі навіть легенди на теми біблійні і прозаїчна передача великоруської білїни про Илию Муромця на мандрівну тему про боротьбу зо змиєм. Європейські вчені, звісно, не подакомлять ся на такі погляди д. Де Порадова, але в усякім разі будуть єму вдячні за те, що він зробив для них доступною частину з богатого казкового й легендарного українського матеріяла. Подякуємо єму за се й ми і при сій нагоді наведемо зо збірника Руліковського, мало розпростореного у нас поза кругом спеціалістів, одну легенду, котрої инчі варіанти було би дуже інтересно пошукати в ріжних місцях нашої етнографічної країни, тай в сусідних їй. Ся легенда передає в певній модифікації біблійну легенду про потоцу.

Бог задумав знищити нечестивих велитнів, котрі заселяли землю, але не знав, як се робити, поки єму не порадив двоголовий цар инчої землі навести на землю потоцу. В сій потоці пропали велитні, але з ними й двоголові люде инчої землі, окрім їх царя, котрий виратував ся на високій могилі, але й він утратив одну голову. На запит сего царя, чим він провинив, що бог узав єму одну голову, бог відповів: я покарав тебе за те, що ти видумав на твоїх братів смерть, якої я не придумав би сам.

Від сего царя пішло людське племя, котре живе тепер (Zbiór wiadomości і т. д. III, 63). Ся легенда очевидно належить до останків дуалістичної легенди про творенє, котрі розпросторені серед східно-славянських, тай передно- і північно-азиятських народів і котрі треба вважати за відгуки в найближчій лінії іностичних ідей ірано-сирійських. Бог радить ся тут із царем инчої землі, як в инчих легендах він радить ся є чортом про саме сотворенє сьвіта. Хоть у кінці теперішньої української легенди цар инчої землі виходить істотою підданою

богови, але в початку він займає самостійне становище. Подібні істоти, більше або менше незалежні від творця нашого світа, і доси признають секти мезопотамські мондаїти та езиди, є котрих остатні, називані у магометан і християн чортопоклонниками, розпросторені і в Закавказчині.

В космогонічних легендах сих сектантів чимало аналогій з ідеями іностиків в один бік і з нашими народніми віруваннями в другий; між инчим у езидів є всі елементи колядок про сотворенє світа двома (або трьома) голубами, що займали наших учених від Костомарова до д. Потебні (див. Siouffi, *Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, 48—68; id., *Notices sur la secte Jézides*, *Journal asiatique* 1882, II, 252 — 256). Легенда, зрештована Руліковским має характер подібних мезопотамських легенд, і через те цікаво було би пошукати її подіб у Кавказчині, Вірменії і т. и.

Українські космогонічні біблійні легенди стали остатнім часом предметом праці, що друкує ся по французьки в журналі *Méluşine, revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*, де в 9 нрі за 1888 р. появил ся переклад болгарських релігійних легенд д-ки Лідії Драгоманової є примітками д. М. Драгоманова. Поки що появил ся (у 9 і 10 нр.) переклад і поясненя легенди про сотворенє світа (Богом і сатаною) та викуп єго (Сином Божию). Ся легенда, що представляє в своїм роді повну біблійну історію—то рід популярної редакції апокріфа єв. Івана (латинського, що лишив ся від катарів і надрукований у Thilo в єго *Codex Apocryphus Novi Testamenti*) або славянського Слова о зачатїи неба и земли (найповніша редакція див. у д. Мочульського, історично-літературна аналіза про „Голубину книгу“) дуже близько підходить до українських легенд, так, що аналіз її належить до праць болгарської тай української народньої словесности. У французьких примітках до болгарської космогонічної легенди ми находимо виклад і українських легенд про творенє землі, про козу та бжолу, про зачатє Марії Діви і Христа, про народини Христа.

Ми позволимо собі завважати мимохідь одно. Нам бачить ся, що даремно коментатор болгарської легенди зближає, хоть і з застереженєм, з епізодом її про творенє землі чортом, окрім українських, великоруських і т. и. легенд сеї самої теми, ще й сербську про супірництво Дукмена та Івана (у Караджича, *Српске Пјесме*, II, 81—85, id. Приповјетке, 91—92), котрої

відгук найдено і на Україні (у Чубинського, I, 35). Правда, так поступають із сею легендою всі славянські вчені, і недавно ще д. Веселовский (Журналъ Минист. Нар. Просв. 1888, серпень, 467—468). Але властиво ся сербська легенда не має з легендою про творенє нічого спільного, окрім епізода поринання злої істоти, і належить очевидячки до инчої теми, либонь чи не до тої, котра лежить в основі іранського оповідання про замах Афразіяба захопити царську величність (три сьвіти) Джемшіда, (див. Darmesteter, Etudes iraniennes, II, 225—229).

А в тім, відки би не пішла основа сего сербського оповідання, а цікаво, що відгук сго є й на Україні. Се один із багатьох примірів свояцтва українських оповідань із балканськими, через котрі иноді сї оповідання своячить ся з середземноморськими; се дає підставу зачисляти Українців до ряду народів, котрі належать культурно до племін середземногорського басейна, — як се й мусить бути по географічним умовам.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К.—ій.

Фатальна вдова.

(Карно-психологічна тема в українській народній піснї).

Народню словесність уже давно вважають одним із зеркал, коли не найвиразнішим зерклом народньої душі. А про те годі сказати, аби й тепер суспільна наука вже досить покористувала ся сим зерклом для своїх цілей. Особливо рідкі дослідї правних понять різних народніх має на підставі матеріяла, що дає народня словесність. А тим часом сей матеріял дав би чимало навчаючого навіть для юриста.

Із племін, що заселяють Росію, племя українське належить до найбогатших народньою словесністю, особливо піснями. Музикальне і в загалі естетичне значінє сих пісень давно вже оцінено і аматорами і спеціялістами. Є чимало вчених праць і про історичне значінє українських пісень. Але може головну вартість сих пісень чинить богатство та виразність психологічного аналізу, що роблять часто сі прості мужицькі пісеньки взірцями скусного реалізму; лише вдумуючи ся в них порозумієш, чому в батьківщині сих пісень виріс реформатор російської белетристики, великий реаліст Гоголь.

Між инчими становищами людської душі українська народня пісенька зупиняє ся і на проступках і иноді дуже ясно освічує їх психологічну основу та обставу. Ми вибираємо для отсего нарису одну подібну тему та, аби показати увесь реалізм обробленя її в українській народній піснї, пічнемо тим, що виложимо конкретну карну пригоду, котру розбирано в кінці 1884 р. перед судом присяжних у м. Літині, Подільської губ.,

і для котрої, на щастє, найшов ся розумний референт у місцевій газеті („Заря“, 1885 р., нр. 5, фейлстон).

Років тому десять, — оповідає той референт, — Семен Деркач, селянин с. Мальнівці, Літинського повіту, 25-літній, вислуживши у війську, вернув ся в своє рідне село. Батька у него вже не було, і він осів ся в сім'ї свого старшого брата. Той брат і сестра Михаліна Собкова стали радити Семенови, аби завів собі сімю та почав „хазяїнувати“. Семен був повен сил і гарний. Стрункий, високого росту, брюнет із кривими очима; риси лица виразні й досить регулярні. Син „заможної“ сім'ї, діставши від брата половину батьківського ґрунту, він лехко міг би найти собі наречену „по своїй волі, по своєму сердцю“, але брат і сестра натискали, аби він женив ся як найшвидче, й одної неділі брат іде з ним на сусідній хутір до лісничого, чоловіка не багатого, але такого, котрого шанували і в котрого була 16-літня донька красуня. Дівчина подобала ся Семенови, і він зараз же й засватав її. На вибір вплила й та думка, що молода Варка, котра виросла в лісовій закутині, далеко від села, в чесній сім'ї, й не знала ще любови, по всему повинна була бути чесною й гарною жінкою. Молоді швидко повінчали ся, і жите їх поплило спокійним звичайним потоком.

Одного разу, в сьвято, Варка пішла до батька в гості, та там і лишила ся, не показуючи наміру вернути ся. Вона не жалувала ся на чоловіка, але єго домаганє вернути ся і раду батька сповнила не радо. Подібні втеки до батька повторяли ся скілька разів без усяких очевидних причин. Семен був чоловік тихий, згідливий, не п'яниця і гарний робітник. Щоб було межі подружжєм — незвісно; в усякім разі вони були холодніці одно до одного, ніж сєго було можна ждати в такій молодій і гарній парі. Взаїмна охолода дійшла до того, що після півтора-річного спільного житя Семен пішов на службу до пана, а Варка цілком осіла ся у батька. У пана служила жінка солдата, що десь пропадав на службі, Ксеня Шевчукова. Два роки старша від Семена, з двома дітьми, незграбна й негарна, Ксеня видавала ся старшою, ніж була справді. Отже Семен її полюбив і вони незабаром зійшли ся.

Минуло чимало часу. Зв'язь Семена з Ксенею скріпила ся вродженєм доньки, — коли се після п'ятьох років розлуки Семена з Варкою, батько сеї остатньої, не бачучи кінця службі Семена у пана, почав натискати, аби зять єго знов зійшов ся зі шлюб-

ною жінкою. Сею справою головно займав ся брат Семена; він навіть потяг брата перед суд громади, котра загрозила Семенови, що коли він не покине розпущеного життя, не верне ся до шлюбної жінки, то за негарне жите єго вишлють у Сибір. Брат грозив, що коли він не послухає громади, то не віддасть єму половини батьківської землі. Хоть як упирав ся Семен, але на решті повели єго й Варку до священика на наїмнене. Скінчило ся тим, що Семен покинув службу й осів ся знов із жінкою в хаті сестри Собкової, зайнявши одну її половину.

То було весною, в початку квітня 1884 р. На помирєну пару мало хто звертав увагу: всі зайняті були сквашною роботою. Під поверховним сноком, миром і зголою подругів захована була поважна драма, яку годі підозрівати серед простих, грубих, майже первісних людей. Пристрасть ув Українця-селянина безперечно притуплює ся важкою працею та бідністю, але вона в нїм живе й іноді проявляє ся зовсім незвичайно і незрозуміло для постороннього ока. При всіх даних до щасливого подружного життя, ані привичка, ані обовязок не стануть за любов. Українська пісня — се зеркало народньої душі, ось в яким образі рисує нам подібних Семенови та Варці подругів:

Ой піду я лужком, лужком,
Де мій милий оре плужком
Там мій милий плужком оре,
Чом до мене не говорить?

Понесу я йому їсти,
Чи не скаже мені сісти.
Понесу я йому пити,
Чи не буде говорити.

І наїв ся, і напив ся,
Тай сам собі зажурив ся.
Тай сїв собі, тай думає,
Що нелюбу жінку має.

Було в ночи не сватати,
Було людей роспитати,
Чи хороша, чи вродлива,
Чи робоча, чи лінива.

Ой хороша, і вродлива
І робоча, не лінива.
І хороша, і прекрасна,
Тільки доленька нещасна.

Коли Варка любила виливати в піснї свій сум-тугу, то їй певно муїла приходити на тямку отся сумна подільська пісня, бодай вона скілька разів жалувала ся Собковій, що Семен суче, відвертає ся від неї, а иноді на постели без усякої причини плаче. „Він не сварить ся“, — казала Варварка, — не ба мене і не лас, але й доброго слова я від нього не чую“. В ночі бувало скілька раз, що Семен виходив із хати і вертав ся аж до-свїта. Куди він ходив, ніхто не знає, та треба думати, що він відвідував Ксеню.

Минуло два місяці такого житя, сумного, важкого та спокійного тим грізним спокоєм, який замічаємо перед бурею. Така буря вдарила над Варкою в ночі на 22 червня. У вечір подруги вертали ся мирно з роботи на бараківій плянтації. Прийшли домів, повечеряли і лягли спати на спільній постели. Варка завважала, що Семен того вечера був сумніщий ніж звичайно. Тепер він по звичаю відвернув ся до стїни і тихо плакав. На запит жінки, щб з ним, відповіді не було. „Я знала, що це така його звичка і заснула“. Далї образ тої ночі можемо прослїдити з признань Семена Деркача.

„Коли громада заставила мене зїйти ся з жінкою, Ксеня скілька разів казала менї, „що б я де загодїв Варку“. Нічого инчого придумати я не міг, як убити її. Ся думка довго мене мучила, особливо того вечера, і я вснути не міг. Коли жінка твердо венула, я не міг спокійно лежати і вибіг на двір, у стодолу. Там у мене була пляшка з горівкою; я випив її для духу. Вернувши ся в хату, я зняв жердку з одїжу, що висїла над постїлю, і кинув її на піч, — вона перешкоджала менї розмахнути ся, — ухопив макогін і вдарив жінку, бачу, чотири рази по голові, та коли почув її крик, я налякав ся і в одній сорочці вибіг із хати і зустрїтив у сїнях сестру Собкову. Собкова справді те-ж почувла крик Варки „ой!“ і вийшла до сїней. Рівночасно на зустрїч їй вискочив Семен, і на запит сестри, чого Варка кричала, відповїв, що вона хора. Собкова увїйшла в хату Семена зо свїчкою й, побачивши обкровавлену Варку, налякала ся й побїгла кликати сусїда Чорного. Увїйшовши з ним у-друге до Варки, побачила її, що вона сидїла в одній сорочці на постели з обкровавленою головою. Варка встигла промовити лише: „Що ся зо мною робить?“ і впала без чутя на постїль, на котрій лежав обкровавлений макогін. Вилежала вона без пам'яті три дни. Лікар найшов у неї на голові чотири рани, що проходили до кости, одну на вершку, а три в околицї лївого

чолового горбка. Рани були тяжкі й грозили небезпекою життя, але здорова Варка видержала їх і через два місяці подужала зовсім.

Після завдання ударів Семен, ув одній сорочці, пішов до хати, де жила Ксеня, застукав у вікно й викликав її 16-літнього сина Стратія; не пояснюючи ему причини своєї появи без одіжи, він зажадав штанів і шапки. Одягнувши ся, він пішов у ліс. Блудив він у лісі цілий день. На другий день рано Семен, коли вірити его оповіданю, пішов до громадського уряду, аби признати ся; але дізнавши ся від когось по дорозі, що Варка жива, він вернув ся домів. Селяне завважали его, коли він уже вийшов із ліса і справив ся в село, і тут его ймили без усякого противенства. Семен признав ся відразу, щиро, виказуючи на Ксеню за те, що підбивала его. Сей виказ по часті потвердило свідокство сина Ксені Стратія Шевчука. Хлопець оповів, що вертаючи ся у вечір 21 червня з роботи вкупі з Семеном і завважавши, що він дуже сумний, спитав его, що ему. На се сказав Семен, що ему так гірко, що він готов або кого небудь убити, або на себе наложити руку; коли Стратій не розкаже, то він подасть ему причину смутку. Стратій обіцяв ему таїти все сказане, і тоді Семен повів, що мати его Ксеня намовляє вбити Варку.

Такий фактичний бік процесу. На розправі, на лавці обжалуваних Семен поводив ся зовсім апатично, мляво. Він більше звертав увагу на двотижневу дитину Ксені, котру держав на руках, тоді як Ксеня плакала другу. Два тижні перед розривом Ксеня породила в тюрмі близьнята-дівчатка, котрі Семен, на запит голови суду, признав за свої діти. Ксеня Шевчукова, мала зростом, негарна, з грубими рисами, не признала ся до вини, увесь час возила ся з дітьми і часто хлипала. Так само апатично поводила ся і скривджена Варка Деркачева. Се струнка, високого зросту блондинка, з великими голубими очима, дуже гарними й регулярними рисами, повна життя і здоровля. Лише широка червона близна на лівім боці чола і на лівій голосниці, що губила ся в яснім волосою, нагадує видцеві, що ся красуня півроку тому була жертвою кривавої драми. Тепер вона є переляком і зачудованем, але спокійно дивила ся на суд, мало тямлячи що тут діє ся. Всі свідки без виїмку впевнили, що по други Деркачі люде чесні, вірцеві, гарні робітники. Сварок і бійок меж ними не було. Варка і за час п'ятилітньої роздуки є чоловіком поводила ся чесно. Свідки нічим инчим не

можуть пояснити їх подружньої незгоди, лише „чарами“. Без сего Семен не покинув би молоді, гарної та взірцевої жінки задля негарної Ксені, котра старша від него на два роки та ще й з дітьми. Покинувши Варку, він гратив ґрунт і мусів пропадати на службі. Ксеня мабуть дала ему чогось випити або з'їсти. Таке переконанє виробило ся певно й у більшости присяжних, межі котрими було десять селян. Вони признали Семена винним у замасі на вбийство жінки з обдуманим наперед наміром, а Ксеню в тім, що люблячи ся з Семеном, просьбами й переконаннями підбивала его до сего проступку, але смерть Варки не настала через нездумані обставини. По сему вироку суд присудив Семена і Ксеню: збавити їх усіх маєткових прав і післати на каторжну роботу на фабриках: Семена на 5 років, а Ксеню на 6 років. Присуд не зробив вражіння на підсудних. Варка вислухала его, не розуміючи нічого. Коли хтось приступив до неї та сказав, що чоловіка її вислають на каторгу і вона може вийти за муж за инчого, сльози градом покотили ся їй з очей, і вона почала машинально, без слів, хрестити ся“.

Корінь подібних драм мабуть у потайниках фізіологічного боку людської природи, в законах темпераментів, іще не досліджених наукою. Поки що треба лише сконстатувати подібні „нещастя“ та обсервувати їх психологічні прояви.

Між инчим се вже давно робить устна або народня українська словесність. Огляд скількох таких пісень покаже, що в процесі Деркача обсерватор має діло не з виключною, сказати беззаконною проявою, але справді з побутовим образом, хоть, звісно, рідким.

Є одна українська пісня, котра вповні представляє тип пригоди з Деркачем. Кілька варіантів її надруковано в збірнику Костомарова з Волинської губ. (в Малор. сборн. Мордовцева, 1859 р., 208, передруковано у Чубинського Труды экспедиции, V, 629—630), у Головацького Народн. пѣсни Галицкой Руси, I, 56 і III, 238—239. У нас є скілька невиданих варіантів, записаних на просторі від Подільщини до Дону. Всі ті варіанти на купу прегарно рисують психологічні подробиці страшної колізії.

Головні риси всіх їх коротко представляє варіант, записаний у м. Острозі Волинської губ. О. В. Марковичем, чоловіком д-ки Марка-Вовчка, що збирав пісні в 50-ті роки. Сей

варіант можна вважати за основний, найблизчий до первісного. Ось він :

Прийшов Яким до вдовоньки: „Помагай бі, серце!“

Вона йому одказує: „Забий жінку перше!“

„Навчи-ж мене, удовонько, як жінку забити?“

Моя жінка, як ластівка, будеть ся просити“.

„Не уважай, Якимуню, на її прозьбоньку,

Забий косу в колодочку, да й бий в головоньку“.

„Навчила мя, удівонька, як жінку забити,

Навчи, навчи, моє серце, де її подіти?“

„Ой вивези в чисте поле, скажи, що адурила,

В чистім полі стіжок спали, скажи, що згоріла!“

Прийшла сусідонька із третїї хати,

Питаєть ся малих дітей: „А де ваша мати?“

„Поїхала наша мати до роду в гостину,

Забула ся, покинула малую дитину“.

Закувала зазуленька на вишневому пруті:

Ведуть, ведуть Якимуня в залізному путі¹⁾.

Прийшов Яким до корчмоньки: „Помагай-бі, (люде),

Через дурню удівоньку біда менї буде“.

Прийшов Яким до шинкарки: „Дай квартиру горілки!

Через дурню удівоньку позбув-им ся жінки²⁾“.

Варіант Костомарова додає вражаючу прозьбу жінки, (котра тут названа „молоденькою“) перед початком проступку:

„Не вважаєш, Якимоньку, на мя молодую,

Да уважай же, Якимоньку, на дитину малую!“

В першій, інтереснішій варіанті Головацького, вдові надано більше демонічний характер. Вона каже:

„Я забила чоловіка, а ти забий жінку,

Обоєсьмо молоденькі, підем на вандрівку“.

Але свого рода леді Макбет, удова сего варіанта не вдержує, і після проступку дякає ся голубленя убійника-любця. Жінці перед убийством надано тут іще більше вражливий характер:

¹⁾ Бачить ся, сі два вірші повинні би стояти в кінці. Але народня пісьня инодї квапять ся виповісти фінальну кару.

²⁾ Тут пісьня, бачить ся, натякає на те, що фатальна удова — шинкарка; се сказано просто в инчій варіанті, котрий наведемо далі. В такім разі виходить, що Яким тутже перед винною та селянами сам признає ся до проступку.

Катринка, як зозулька, взяла ся просити :
 „Не жаль же ми, Якимоньку, щом ся не набула,
 Тільки ми жаль, Якимоньку, що-м ти щира була,
 Не жаль же ми, Якимоньку, що-м ся не нажила,
 Тільки ми жаль, Якимоньку, що мала дитина“.

Душевний стан чоловіка-убийця розроблено в сім варіанті ось так :

Прийшов Яким до домоньку, та сїв у куточку :
 „Нема-ж мой Катерини випрати сорочку!“
 Прийшов Яким до домочку, сїв си кінець стола :
 Нагадав си Катерину, аж му тече з чола.
 Пішов Яким до вдівоньки, став наказувати :
 Не дає ся Марисенька личка цілувати.
 Прийшов Яким до корчмоньки, напив ся горілки,
 Викрикає на Марусю : „Збавилась я жінки!“

Сим варіант кінчить ся, не інтересуючи ся справою про судову кару за проступок.

Шість инчих, невиданих варіантів (із степових місцевостей), котрі ми маємо, комбінують становище, виводячи на сцену й матір убитої, чи радше тяжко раненої (як Варка в процесі Деркача) молодої жінки. Всі варіанти, окрім одного, надають обом сим жінщинам зворушуючо добрі відносини до проступку, яко до нещастя, про котре в двох варіантах умираюча жінка не хоче говорити навіть на сповіди попови, очевидячки, аби не зрадити страшної правди. Ось подрібніший варіант із Харківської губернії, Богодухівського повіту, с. Морафи, що записав невтомний збирач д. Ів. Манджура від жінчини :

А в Яківця молодого
 Каренькіі очі,
 Прийшов Яківцьо до Галютини
 Темньонької ночі,
 Тай на ногу наступає.
 А Галютинна, як сива голубка,
 Стала говорити :
 „Убий, убий, Яківцю, свою жінку,
 Буду с тобою жити“.
 Прийшов Яківцьо та до дому
 Зачав жінку бити,
 Перед ним жінка, як сива голубка,
 Стала говорити :
 „Не жаль мені, серце Яківцю,

Що хороша, вродлива¹⁾,
 А жаль мені, серце Яківцю,
 Що доленька нещаслива.
 Не жаль мені, серце Яківцю,
 Що я молодая,
 А жаль мені, серце Яківцю,
 Що дитина малая!⁴
 А на річці, на дубовій кладці
 Прийшла, прийшла її мати
 Та білого білья прати,
 А сусідочки та добрії люде
 Стали їй говорити:
 „Годі-ж тобі, та старая мати,
 Свого п'ятьтя прати,
 Іди, іди та свою дочку
 На смерть наряжати“.
 Прийшла ненька із тихенька,
 Та дивить ся в віконце:
 Лежить її дочка люба,
 Личком проти сонця.
 „Ой, діти мої та любині,
 А що це ви наробили?
 На що це ви малих діток
 Тай посиротили?!“²⁾
 А в неділю рано пораненько
 Та всі дзвони задзвонили,
 То-ж Яківця молодого
 В заліза забили.
 Од Галютини та до острожка
 Втоптана дорожка:
 „Усип, усип, шинкарко Галюто,
 Хоть півкварти горілки.
 Через тебе тепера, Галютино,
 Я лишив ся жінки.
 Усип, усип, шинкарко Галюто,
 Хоч півкварти пива,
 Через тебе, Галютино,
 Моя жінка не жива“.

Другий варіант, записаний тим же збирачем в Александрівськiм повіті Катеринославської губ. (від жінчини), зважає ся нарисувати, хоть дуже коротко (характерна прикмета українських пісень), образ самого вбийства;

¹⁾ Розуміє ся: вмираю.

²⁾ Не можемо вдержати ся від виклику: що за чудова краса поскуности та людскости, увесь отсей образ появи матери!

Як ударив то він раз,
Вона похилилась;
Як ударив він у друге,
З білих ніг звалилась.

І після сего зараз же риеує покаяне убійця, котрий сам посилав за матірю вбитої:

Ходе милий по кімнаті,
Білі руки ломе,
Та все сусідоньков просе:
„Сусідоньки, голубоньки,
Дайте тещі знати:
Нехай прийде, хоч приїде
Дочку убірати“.

Два варіанти, один записаний у 1875 р. д. Плятоном Шевченком від селянина Фед. Дарченка в с. Александрівці, Балтського повіту, а другий, записаний С. Л. Метлинським, мабуть на лівім березі Дніпра, розробили переважно остатню розмову вмираючої жінки з матір'ю. Ми наводимо її по балтському варіанту:

Іде неська, іде старенька,
Стала край віконця:
Лежить її люба дочка
Личком протав сонця.
„Дочко-ж моя, люба та мила,
Що-ж ти провинила,
Що твоя кров червоная
Залізо сполинила?“
„Мамцю моя, любко моя,
Що ж я провинила?
Лиха доля, нещаслива,
Віка вкоротила!“
„Сусідочки, голубочки,
Дайте попові знати,
Нехай іде любу дочку
На смерть сповідати“.
„Мамцю моя, любко моя,
На що попові знати?
Сяжень землі, штири дошки,
Тай буду лежати!“

Своєрідний варіант, записаний у 1873 р. Евг. Ганенком у с. Жуках, Полтавського повіту. На рукописи его находимо такий заголовок: „П'єня 1871 г., составлена народомъ по слу-

чаю события, которое здѣсь поется, около Полтавы въ с. Жукахъ". Сю замітку зроблено очевидячки зо слів жуківських селян, котрі, як се майже все буває в подібних пригодах, зовсім щиро впевняли етнографа в тім, що пісьня зложена недавно із за сеї нагоди, тим часом як справді ся пригода обновила в їх памяти стару пісьню й поклала на неї лише нові риси. Справді варіант Ганенка відхиляє ся більше ніж инчі від основного типу, і сі відхили треба вважати за налети на тишічні риси пісьні рисів індивідуального становища події в с. Жуках. Через усе те варіант Ганенка цікавий, бо кидає світло на самий процес народнього пісенного творива.

Головні рижниці варіанта з с. Жуків від инчих степових — у розмові жінки с чоловіком перед убийством і в відносинах до події матери убитої. Жінка просить чоловіка:

„Не бий мене, мій миленький, мене молоді,
Поки трохи підгодую дитини малої“.

Чоловік відповідає словами машинального послуху наказови фатальної вдови:

„Годі тобі, моя мила, дітей годувати:
Приказала удівонька, так буду вбивати!“

Після убийства чоловік сам посилає за тещею. Ся остатня й тут так само несміливо підходить до віконця, як і в передущих варіантах, але питає доньку инчими словами, хоть і в тім самім розумію:

„Дочко-ж моя мила, люба, що ж ти наробила,
Чи свекрові, чи свекрусі чим ти не вгодила?“

Донька відповідає так само, ухиляючи ся завиннити чоловіка:

„Нічим, ньько моя мила; я всім угодила,
Тілько своїм білим личком весь двір скривавила“.

Але мати не ділить її всепрощеня:

Нарядила мати дочку у білу сорочку,
Поченила зятенькові через плече стьожку.
„Оце-ж тобі, мій зятеньку, через плече стьожка,
Оце-ж тобі, мій зятеньку, у Сибір дорожка!
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, стьожки не здіймати,
Та вже-ж тобі, мій зятеньку, тюрми не тїкати.
Було-б тобі, мій зятеньку, чужих не любити,
Було-б тобі, мій зятеньку, своєї не бити!“

В процесі Деркача свідки-селяне поясняли сліпу прихильність нещасного до вдови, при молодій красуні жінці, „чарами“ вдови. Се звичайний протонародній погляд на подібні, невторонні для холодного розуму відносини, і на вдову в загалі, особливо вдову, що не втратила змоги любити. Такі вдовиці часто представляють ся в народніх піснях „чарівницями“ і навіть отруйницями.

Вдові, що бажає подобати ся, думає вийти за молодого, народні піснї надають холодність чути. Так ув одній піснї (Головацький, II, 576) удова просить сиру землю, аби взяла її молодую, коли вона вже взяла її господаря. Молодий хлопець, прислухавши ся жалошам пристрастної вдови, просить у матери дозволу взяти її за жінку. Мати не радить :

У вдовоньки таке серце,
Як зимне, каже, сонце:
Ой хоть гріє, хоть не гріє,
Та все зимний вітрець віє.
.....
.....
У дівчини таке серце,
Як літненьке боже сонце:
Ой хоть гріє, хоть не гріє,
Все тепленький вітрець віє¹⁾.

В середині межі сими двома сентенціями мати характеризує три дорозі:

Вдовичина — кровавая,
Материна — золотая,
Дівчинина — медяная.

¹⁾ В Косівській піснї (Галичина) мати каже :

Жени сї, синоньку,
Лиш бери дівоньку,
Та не бери удовоньку,
Мій милий синоньку.
Бо в вдовоньки серце,
Як у зимі сонце:
Та хоть уно ясно гріє —
Зимний вітер віє.
А в дівоньки серце,
Як у літі сонце:
Та хоть уно хмурно гріє —
Теплий вітер віє.

М. II.

Друга пісня (Чубинський, V, 31) або швидче варіант отсеї, означає, чому дорога вдови кровава: її чуте до другого чоловіка нещире; і сама вона не певна, чи чуте до неї молодого милого-жениха, або чоловіка, стало, і через те вона з задрости хапає ся за небезпечні чари та отрую. Невиданий варіант отсих двох пісень, що майже зливають ся в одну, записаний д. Ол. Руданським у м. Калюсику, Ушицького повіту Подільської губ., 1870 р.. віддає сю паралелю вдови й дівчини так:

„Ані спить ся, ні дрімить ся й спать не хочеть ся,
 Чогось моя головонька поморочить ся.
 Позволь, позволь, стара нене, оженити ся,
 Та не буде моя головонька поморочить ся“.
 „Ожени ся, сивку Васильку, охота твоя,
 Но не сватай ту вдовоньку, бо вдова біда“.
 Ой ходила молода вдовонька по крутій горі,
 Та збирала всілякого зілля на чари мені.
 „Чаруй, чаруй, удовонька, чаруй мене раз,
 Щоби довго не лежати, щоб вмерти зараз“.
 „Як полежиш руський місяць, як полежиш два,
 Будеш знати й пам'ятати, що вдова — біда“.
 Ой ходила молода дівчина на крутій горі,
 Та збирала трояке зілля на ліки мені.
 „Лікуй, лікуй, молода дівчина, лікуй мене раз,
 Ой як же я подужаю — возьму тя зараз!“

Такі відносини до вдови, засновані лише в частині на загальних правах особистого життя, а в зв'язній степені на останках поглядів тої епохи, коли жінку віддавано чоловікові на життя і в домовині, своєю дорогою, стають причиною попсованя характеру вдови, его розсердження, відси й справдішня охота вдів до чарів, до отруї тай, в разі колізій з инчою женщиною, до лютих намов. Образець остатніх ми бачили в пісні про Якіма або Якова. Про втрощєне любаса вдовою каже отся пісня, записана С. Л. Метлинським, — ми не памятаємо, аби ми здібали її де небудь у друкованім збірнику¹⁾.

„Ой сину мій, синочку, жалощі мої,
 Де ти вчора з вечера був?“
 „Ой був же я, ненечко, ой був же я, сердечко,
 У близької сусідоньки, молоді удівоньки“.
 „Ой сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Чим тебе удова годувала?“
 „Годувала, ненечко, годувала, сердечко,

¹⁾ Пор. Головацький, Нар. пісни Гал. и Угор. Руси. т. II, 584. I. Ф.

Все рибкою із ніжками¹⁾.
 Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Де вона ту рибку ловила? "
 „Ловила, ненечко, ловила, сердечко,
 Все рукавцем по крапивці“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Ой чи їла удівонька і сама? "
 „Не їла, ненечко, не їла, сердечко,
 На голову розболїлась“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Ой чи їли хоть дітки її? "
 „Не їли, ненечко, не їли, сердечко,
 Вельми-ж вони вже поснули“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої:
 Ой се-ж вона тебе чарувала! "
 „Чарувала, ненечко, чарувала, сердечко,
 Чарувала, старенка“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Які тобі старости збирати? "
 „Позбирай, ненечко, позбирай, сердечко,
 Все поли старенькії“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Які тобі бояри ззивати? "
 „Ой, поззивай, ненечко, поззивай, сердечко,
 Усе дячки молоденькі“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Які тобі музики наймати? "
 „Ой, понаймай, ненечко, ой понаймай, сердечко,
 У соборі во всі звони“.
 „Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,
 Ой се-ж бо ти умирать хочеш? "
 „Хочу, ненечко, хочу, сердечко“.
 „Ой, сину мій, синочку, жалощі мої,
 Ой де-ж тебе поховати? "
 „Ой, поховай, ненечко, ой поховай, сердечко,
 У соборі у притворі“.

На нашу думку, непотрібно додавати що небудь по суті до на ведених вище пісень. Скажемо на закінчене нашої статейки лише скілька слів, що до зверхнього їх боку.

Може читач, переглядаючи варіанти першої пісні, вже звернув увагу на схожість їх, при всій ріжнородности подробиць, схожість навіть у виразах, у збереженю імени героя, не вважаючи на те, що ми маємо діло з варіантами, записа-

¹⁾ себ то жабами, котрі вдова видавала за рибку.

ними від Галичини до Дону, в країнах, котрі здавна поставлені були в різні політичні умови. Ся схожість, котру майже в такій самій степені видко і в варіантах другої піснї і в загалі в величезній скількості українських пісень, свідчить про національну суцільність українського племені, чудову, при зв'язних політичних долях его від XIII—XIV столітя.

„Кіевская Старина“, 1888, грудень. Підпис: П. К.

Псоване українських народніх пісень.

Народні українські пісні заслужили собі прегарну репутацію межи критиками, і музикальними, і літературними, не лиш у славянськїм свѣті, але й поза ним. Ось чому питане про сучасне вимиране їх або псоване повинно було би звернути на себе серіозну увагу. Така річ, як поезія, престо народня, тай писана, не живе сама про себе, без психольогічного ґрунту. Коли поезія вимирає чи пеує ся, то значить, є щось у душі народа або суспільности, щоб вимирає чи пеує ся, і коли при тїм утрата нічим не заступає ся, то се очевидна суспільна небезпека, *déril social*, як кажуть Французи, і конче потрібно розбирати її найсеріознішим чином. А тим часом годї сказати, аби факт нівеченя пісенного творива на Україні обговорено досить, від коли почали єго завважувати. Остатнім часом ми тямимо лиш одну статю, посвячену сій справі, або краще одну главу в статї д. Мордовцева „Подъ небомъ Украинны“ в „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1884 р., кн. XII.

Ми зважуємо ся посвятити сій же справі отсю статю, котрої тези беремо ся ще розвинути й доповнити новими відомостями, як би сего конче було треба.

Д. Мордовців вказав на факт, завважаний богатьома, а то, що українська пісьня, відбите всего минулого України, її побуту і природи, починає подавати ся перед натиском великоруської пісьні, головно вояцької, так що імовірно українська пісьня щезне зовсім. Ми пічнемо тим, що порадимо трохи вменчити розміри остатнього побоюваня. Про близьке щезненє укра-

їнської піснї і навіть мови, казали ще в 1817—1819 рр. Павловський і кн. Цертелєв, видавці першої граматики української мови та першого збірника українських народнїх пісень, а тим часом доси ся мова не щезла, а пісень зібрано цілі томи. Недавнїсїнько експедиція в полуднїшно-західний край Чубинського збрала, при швидкій об'їзді правобічної України, скілька тисяч пісень, а рївночасно один чоловік, д. Ів. Манджура лише за два роки записав яких 800—1000 пісень, головно в одній Катеринославській губернії, тай то пісень по бїльшій частинї прегарних і змїстом і мовою¹⁾. Д. Андр. Шевченко віддав полуднїшно-західному віддїлову географїчного товариства в 1875 р. 200 пісень, яко першу частину збірника, владженого ним ув однім селї, Кирилівцї, Звенигородського повіту, Київської губ. Відси — до щезнення пісень іще не дуже близько!

Іще не все. Український простий нарїд не перестав творити новї верстви на старих піснях і навіть новї піснї, часто й політичного змїсту. Декотрі з них уже встигли появити ся в друку, напр. у „Кїевской Старинї“ та „Кїевлянинї“. З них особливо цікаві піснї про польське повстанє 1863 р. та виволєне селян, цікаві тим бїльше, що в инчих мїсцях Росїї доси не завважали пісень про таку подїю, як скасованє крїпостного права²⁾. Нарештї простонародня українська піснєня веисає в себе й твори письменного творива в тїй самїй, що вона, мові, инодї змїняючи їх, припособляючи їх ближче до свого характеру. В богатїох мїсцях України збирачі записали від неписьменних селян піснї складаня Котляревського, Т. Падури, В. Забіля, Шевченка й инчих.

Навїть засвоєнє українською молодїжою вояцьких пісень поясняє ся в частинї тим, що в тих піснях Українцї находять

¹⁾ Збірник д. Манджури передано полуднїшно-західному віддїлову географ. товариства і частина его ввійшла в виданє членів товариства: дд. Антоновича та Драгоманова (Историч. пїсни) і Драгоманова (Преданїя и рассказы), але бїльша частина его лишила ся межі небом і землю, після скасованя віддїлу. Се найбільша праця в збираню етнографїчних матерїялів, яку лише зробив у Росїї один чоловік.

²⁾ Д. Міхєвич, у статї „Извращенїе народнаго пїсеннаго творчества“, про котру ми будемо говорити далї, подав вірші селянина Яковлева, котрі нарікають на те, що

Какъ крестьяне волю получили,

Такъ себя больше къ пьянству приучили і т. и.
але незвісно, на скілько сї вірші стали популярні.

найрідніше собі з усіх инчих великоруських пісень, що заносять ся на Україну. Ся наша заява може видасть ся богатом несподіваною, але ми натискаємо на те, що вона вірна. Певна частина великоруських вояцьких пісень, — переважно жалісна, вийшла з пісень козацьких, донських і волзьких, а низове козацтво, навіть великоруське, в давнину було прийняте українським елементом і впливом. Далі, в XVIII ст. український вплив на перші полкові хори та збірники пісень був досить сильний, особливо за Розумовських і Потьомкіна. Таким чином український простий нарід дуже часто чує в вояцьких піснях щось рідне собі, коли не по змісту, то по музиці, котра при тому вносить в українське село і щось нове: складніший хор, хоть чайсто й гірший від чисто-української піснї красою мелодії: бож відомо, що національно-українська пісенья більше сольова, ніж хорова.

Та, не вважаючи на всі єї обмеження, годі, по перше, не бачити в українським простім народі нахилу міняти свою пісенью на великоруську, переважно вояцьку, а по-друге, годі не признати сеї появи глибоко сумною, бо суть її не лише в одній денационалізації Українців, але й у їх деморалізації, тай то і в широкім і в вузькім значіню сего слова. Питанє про те, чим тепер заступає ся національна пісенья на Україні, тісно звязано с питанєм про те, щб тепер починає сьпівати простий нарід і в Великій Росії. Як би в сій остатній сьпівано піснї краці ніж українські, то нехай би: можна було би навіть ізрадувати ся згаданому вище заступленю. Та в тім то й лихо, що ні. В „Историческомъ Вѣстникѣ“ (1880 р., кн. XII) надруковано незвичайно навчаючу статью в сій справі: „Извращеніе народнаго пѣснотворчества“ (передруковано її в книжці „Историческіе этюды изъ русской жизни“, Спб. 1882 р., т. II). В тій статі показано докладно, які безглузді пісенітницї та яке гидке болото заступає в Великій Росії місце старих народніх пісень. Тут Україна, коли хочете, навіть щасливіща від Великоросії, не лише тому, що в ній національно-побутова пісенья, — естетична й тямуча, — боронить своє істнованє новими плодами і за-своєнями, але й тому, що вона, коли вже знемагає, то швидче до-просту вмирає, ніж „извращается“, себ то „развращается“, деморалізує ся, тай тому, що на Україні вже одна ріжниця мови чинить певну перепону розпростореню в народі тих найновіших виробів музи, що засьмічують уста великоруського простого народу.

Дослід причин сего засьмічення, що йде слідом за „опустошенням народньої душі“, кажучи словами д. Гл. Успенского, взятими д. Міхневичем за епіграф его статі, дуже цікавий, і остатнім часом до него підступали з різних боків різні російські писателі, від „народників“, як д. Успенский, до старих „западників“, як д. Кавелін. Одні винували тут „цивілізацію“, на котру нарікає й д. Міхневич, і місто, другі бачили в тій пустоті мало не племінну неспосібність порадити собі с культурою. Ми дозволяємо собі думати, що й цивілізація, й місто тут ні при чім, і що великоруське плем'я спосібно до культури міської як і сільської, не менче від инчих.

Ми думаємо, що й в сій справі, як і в усіх инчих подібних, є більше надії дійти до позитивного пояснення, коли перенести питанє з тісних рамок руського життя на поле всесвітньої історичної обсервації. Коли би, — як міркують російські народники, — думку про те, що руський чоловік, селянин, котрий знаходить ся під „владстю землі“ (термін д. Успенского), по своїй суті вищий від міщанина, можна було би взяти за історичне право, то всесвітня цивілізація була би поступовим ходом до впадку людскости, а не до поступу. А тим часом всесвітня історія навчає нас, що розвоєви людства служили і служать особливо міста, яко більші купи людей: Атени, Александрія, Рим, Фльоренція, вільні міста Германії та Голяндії, Лондон, Париж і т. и. Як би було доказано, що на Руси сучасне місто не сповняє своєї профресивної функції, а навпаки лише псує селянина, то причини сеї появи треба було би шукати не в самій суті села й міста, а в особних умовах життя в сю епоху, під впливом минучих причин, і звернути увагу на перемену тих умов і причин, а не завдавати собі несповному завдачу вдержати руського чоловіка в селі, під властю землі.

Історія показує нам, що і в Великій Руси були свої міста зі своєю культурою, як напр. Новгород, і коли не відбігати від народньої словесности, то-ж навіть і тепер ще не вимерли пісьні та биліни Новгородського цикля, котрі, звісно, не пара продуктам, описаним у статі д. Міхневича; і доси в народі ходять легенди з альтруїстичною моралю, котрі вяжуть ся с тим письменством, що нагромаджувало ся в монастирях Новгородщини, та с тими сектантськими рухами, котрих осередками були Псков і Новгород. Усе лихо в тім, що від якогось часу, теперішнього міста, себ то з'організованого міського спільного життя,

нема на Руси, а є лише „городскія поселенія“. Коли-ж чоловік — звівір громадський, і при тому на стілько культурний, на скілько громадський, то сільський чоловік на Руси переважує міського, бо село на Руси ще істнує яко громада. Міський же чоловік, особливо з простого народа, се відокремлений атом, і при тому для него міська культура у нас майже не істнує: адже-ж для простого чоловіка в місті культура не дає нічого, окрім коршми, публичного дому і т. и. І власне з отсих „образуючих інституцій“ і виходить найновіще пісенне твориво в російських країнах. Що-ж дивного, коли се твориво безглузде та брудне¹⁾? Заполонивши вже значну частину людности Великої Руси, се найновіще пісенне твориво наступає тепер на Україну. Тут воно, звісно, натикає ся на певне противенство і в мові людности, і в традициях її культури, бо стара Україна (XVII—XVIII ст.) з її козацькими порядками, з її містами, міщанськими корпораціями та братствами, з мандрівними бурсаками, з їх віршами, пісьнями і театром, із виборним духовенством, мала свою культуру. І ся культура, а зовсім не одно лише народне чутє, що находять ся під властю землі, сотворила ті українські народні пісьні, котрі так чарують і доси своїх тай чужих.

Але противенство, яке показує стара українська культура з її піснею новій великоруській пісенности, з богатьох причин тепер далеко більше пасивне, ніж активне і, яко таке, виходить занадто слабим.

¹⁾ В статі д. Міхнєвича наведено пісенну характеристику Петербурга, яко культурного центра для народу:

Петербургъ городъ привольный:
Все трактиры, кабаки.

А ось як означує культурне значінє пітерського житя дівка в піснї Архангельської губернії:

Я сама дівка не дура,
Петербургская натура!
Я во Питерѣ была,
Три науки поняла:
Ужь и первая наука —
Я купила соловья (?!),
А вторая то наука —
Полюбила молодца,
А и третья то наука —
Разворила до конца й т. п.

(Матерьялы по этногр. арх. губ., собр. П. С. Ефименкомъ. М. 1878, II, 74).

Все патологічне значінє сеї появи було би вияснено, як би хто небудь видав збірник великоруських пісень, що сьпівають ся тепер на Україні.

А поки се буде зроблено ким небудь, ми наведемо тут лише скілька примірів старих українських пісень під новим вояцько-великоруським впливом, і великоруських пісень, що ширять ся на Україні.

Є одна дуже розширена козацька українська пісня, зложена певно в XVIII ст., котра оповідає про те, як козак, заїхавши на нічліг до хати дівчини, лишив ся по заду своїх товаришів, що пішли в похід з его конем.

У варіанті д. Костомарова (зап. на Волинщині), надрукованім у Малор. Сборникъ Д. Мордовцева (243), межі дівчиною та козаком нема навіть ніяких інтимних відносин: козака навіть поміщено не в хаті, а „дівчина умна розумна, спровадила козака до гумна“. В инчих варіантах, усе ще дуже старих, додано вже любов дівчини до козака. Ось дуже характерний і пишний варіант, надрукований у Чубинського :

Ходив, блудив козак по діброві,
Тай прибудив до хати нової,
До хати нової, дівки молоді.
„Дівчинонько, пусти у господу!“
„Козаченьку, боюсь поговору!“
„Дівчинонько, не бій ся нічого,
Бо я роду, роду не такого,
Не звів з ума ні зроду нікого¹⁾.
Дівчинонько, збуди-ж мене рано,
Ой так рано, що-б ще не світало,
Щоб барабани тай не вибивали,
Скрипки²⁾, дудки тай не вигравали“.
Дівчина козака вірненько любила,
Вірненько любила, рано не збудила;

¹⁾ В одній піснї XVIII ст., Потьомкінської епохи, мати, випроважуючи сина в похід, наказує ему :

Ой не бій, сину, коня в головоньку,—
Кінь не буде спотикатись,
Ой не зрадь, сину, чужої дитини,—
Не буде тя Бог карати.

(Запис. Ал. Руданський, в м. Колюсику Подільськ. губ., 1869 р.).
Чудово високий і вражаючий наказ!

²⁾ В инчих вар. сурми.

Погнала корови в зелені діброви,
 А телята у гай зелененький.
 Кинув ся миленький, а вже сьвіт біленький,
 Уже барабани тай повибивали,
 Скрипки, дудки тай повигравали.

(Див. тамже, 150—251, 1198).

В инчих варіантах козак, прокинувши ся, дорікає дівчині:

Ти дівчино, ізраднице моя,
 Ізрадила мене молодого;
 Утратив я коня вороного,
 Сіделечко с під злота самого,
 Стременечка в білого заліза,
 Поводочки с червоного шовку, —
 А я козак Охтирського полку!

(Зап. Ів. Мавджура 1875 р. в с. Мурафі, Богодуховськ. повіту, Харківськ. губ. Див. у Чубинського та Костомарова 1. с.)

Паралельно до сеї пісьні існує друга, де подія йде межи чоловіком-уланом і жінкою та кінчить ся майже так само (див. у Чубинського, ор. сіт. 353; у нас варіант д. Манджури повніший і кращий).

Отсеї-ж то дві пісьні, котрі в другій своїй половині майже повторяють одна одну, занесли рекрути Українці в російську армію, мабуть іще в кінці XVIII ст. В збірнику д. Шейна (Русскія народныя пѣсни, ч. I, М. 1870, 215—216) поміщено великоруську редакцію пісьні, що зільяла ся з двох згада-них вище, в такій формі:

Я люблю уланика,
 Люблю молодова;
 Дарю я уланику,
 Дарю молодому
 Коморочку нову,
 Весь дворъ на подмоствѣ.
 Приѣхаль уланикъ
 Къ Марусейкѣ въ гости¹⁾,

¹⁾ В инчій українській пісьні с трагічним кінцем:

Ой приїхав милий
 До милої в гості,
 А в милої весь двір на помості.

(Костомаров, у Малор. Сборн. Мордовцева 211; Чуб. V, 30—31).

Лишь только пріѣхалъ,
 Назадъ уѣзжаетъ,
 Его раскрасавица,
 Плачетъ да рыдаеть,
 Ночевать унимаеть;
 „Ты ночуй, улань,
 Хотя ночку со мной!“
 „Радъ я, разлюбезная,
 Хотя двѣ ночевать,
 Но будутъ меня, уланика,
 Товарищи ждять.
 Если я почую,
 Сбуди меня рано,
 Чтобъ не разсвѣтало“.
 Проснулся уланикъ:
 На дворѣ бѣленько,
 Его разлюбезная
 Плачетъ, обробѣла:
 „Что ты, разнегодная,
 Раньше не сбудила?
 Ты меня, уланика,
 Вѣчно погубила.
 Былъ я уланикъ
 Перваго полку,
 Второго эскадрона,
 Четвертаго взвода,
 Во первой шеренгѣ,
 Съ правой сторонки,
 Я уланикъ бравый,
 Шѣсельникъ удалый“.

(Зап. у Тверській губ.),

Розуміє ся, се не одинока великоруська редакція займаючої нас української піснї, бо навіть на Україні записано скільки її відмін уже в вояцьких, овеликорущених редакціях. Пять із них надруковано в збірнику Чубинського (V, 971—973) і стілько-ж ми маємо в рукописах.

У сих вояцьких редакціях жінка одної піснї перепутана в дівчиною другої, при чому сю жінку наказує брати воякови

Шевченко, йдучи мабуть за инчим варіянтom, зробив із сих віршів початок своєї прегарної перерібки другої трагічної піснї (Костом. 225; Чуб. V, 112; Голов. I, 112; II, 594; III, 43).

У твєї Катерини
 Хата на помості;
 Із славного Запорожа
 Наїхали гості і т. д.

начальство. Ся особа — або вояцька донька, або вояцька вдова („холодна вода“, як її характеризує один варіант), або „майорская дочь“; вона „съ бариномъ жила“, або в „разумомъ жила“, „на ночь пускала!“ Словом, пісьня набрала цинічного характеру. На решті вона появила ся в ось якій формі:

Вербо, вербо, тонка кудрява,
 Тай ще кучерява,
 Не стой надъ рѣкой,
 Надъ быстрою водою.
 Быстрая рѣка не исполнится...
 Солдатъ рядовой
 Просится домой,
 Къ матушкѣ родной.
 „Матушка родна,
 О жени меня,
 Не журись за меня,
 Лишь жени меня.
 Самъ же я женюсь,
 Самъ и зажурюсь:
 Возьму я въ жену
 Солдатку дочку“.
 Солдатка дочка
 З майором жила,
 З майором жила,
 Вірне его любила —
 „Вставай, майор,
 Пиши пером:
 Чи ти жив чи здоров?“
 „И живъ и здоровъ,
 Лишь болитъ голова.
 Потерялъ коня,
 Потерялъ коня,
 І сіделечко,
 Через дівчину,
 Через сердечко.
 Потерял коня
 Ще й подушечку,
 Через дівчину
 Через Ганушечку.

(Запис. 1872 р. в с. Великій Кириївці Ольгопольск. пов. Под. туб.)

Другий варіант, записаний д. Андр. Шевченком у Кирилівці, більше задержав лад оповідання старої козацької пісьні, не нацутавши в неї скількох женщин, але все-ж таки припутавши

майора, й повернувши дівчину первісного оригінала у „вдову молоду“, котра

З разуму жила,
Парня любила,
На ночь пустила,

а ніжний докір козака дівчині — в лайку, ще більше вуличну, ніж у варіанті Шейна :

Потерявъ коня,
Щей стременечко,
Черезъ тебе, б—ь,
Ты мошенничко !

Друга українська пісня перейшла зразу через вояцьку, а потому купецьку редакцію й відти ще більше набрала ся цинізму. Се пісня про те, як донька, або жінка, сміливо признає ся батькови, або чоловікови, що в неї були гості, з котрих одного вона любить. Ся пісня также досить була розпросторена на Україні ще в часи Запорожя. Надруковано її два варіанти: лубенський у Чубинського (V, 671—672) і галицький у Головацького (IV, 179—181), та ми маємо три рукописні варіанти: з Гадяча Полт. губ., з Херсона, й села Біличина Под. губ. Зводячи до купи основні риси всіх їх і спільні всім їм, дістаємо таку пісню :

Марусенько, серденько,
Скажи мені правдоньку:
Які в тебе гості були,
Вчора без мене?
„Був Шевченко із Варшави,
А Кравченко із Полтави,
А козак Павло Придибайло,
Мому серцю сподобайло¹⁾,
Із славного Запорожя“.
Марусенько, серденько,
Скажи мені правдоньку:
Чим же ти їх привітала
Вчора без мене?
„Ів Шевченко курятину,
А Кравченко гусятину,

¹⁾ Ся вірша находить ся лише в двох варіантах: подільським і галицьким; вона, звісно, повторяє ся в кождім куплеті.

А козак Павло Придибайло
 З однієї миски зо мною¹⁾.“
 Марусенько, серденько,
 Скажи мені правдоньку:
 Чим ти гостей частувала
 Вчора без мене?
 „Пив Шевченко горілочку,
 А Кравченко вишнівочку,
 А козак Павло Придибайло
 Меди та вино²⁾“.
 Марусенько серденько,
 Скажи мені правдоньку:
 Де ти гостей спати клала
 Вчора без мене?
 „Слав Шевченко у стодолі,
 А Кравченко у коморі,
 А козак Павло Придибайло
 Оттутечки зо мною³⁾“.

Подільський варіант опісля додає з любовно-весняної пісні:

І націлував ся, і намиливав ся,
 Як у саду соловейко (та) нащобетав ся.

Херсонський додає ще один запит і відповідь:

Ой, як же ти та без мене
 Гостей провозжала?
 „Іванько йшов — вклонив ся,
 А Кравченко шапку зняв,
 А козак Павло Придибайло
 Обняв, поцілував!“

Галицький варіант відповідає на подібний запит:

Йшов музика граючи,
 Мацько Качур скачучи,
 А Михайло Придибайло,

¹⁾ Так у Лубенським варіанті, — в інших і Придибайлови подано птицю: курочку або лебедя.

²⁾ Українська пісня в загалі не любить накопичувати матеріальних подробиць, і через те більша частина варіантів задовольє ся одним куплетом або про страву, або про напитек. І се і те разом находимо в однім херсонським варіанті.

³⁾ В однім варіанті, херсонським, зам. слав — сів: перший — на лавці, другий — в кімнатці, третій — на кроватці.

Можу серцю сподобайло
Ішов во мною плачучи.

Ось як перероблено сю пісню серед Великоросів, звісно,
найперше серед вояків:

Ты скажи, Марусенька,
Не утай моя душенька:
А и кто безъ меня
Были гости у тебя?
„Были генераль смоленскій,
Да майоръ преображенскій,
Да поручикъ-голубчикъ бытъ семеновскій уланъ“.

Ты скажи, Марусенька,
Не утай, моя душенька,
А что безъ меня
Пили гости у тебя?
„Генераль пилъ водочку,
А майоръ вишневочку,
А поручикъ-голубчикъ пилъ наливочку со мной“.

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А что безъ меня
Бли гости у тебя?
„Генераль бль курочку,
А майоръ бль утку,
А поручикъ-голубчикъ кушалъ рябчика со мной“.

Ты скажи, Марусенька, і т. д.
А кого безъ меня
Гости любять у тебя?
„Генераль любить горнишну,
А майоръ любить нянюшку,
А поручикъ-голубчикъ меня молоду“.

(В. Варенцовъ, Сборн. пѣсень Самарскаго края, 1862 р., ст. 215—16).

Але се ще не все. А. Синегуб записав у 1875 р. купецьку перерібку сеї піснї, вже від теслі з Катеринослава, се-б то, значить, уже повернену на Україну, хоть, бачить ся, поки що більше в захожий, великоруський окіл. У сїй перерібці щасливий не „поручикъ“, а „купчикъ Токмацкой“, котрий уже пє з Галечкою шампанське. Конець піснї виходить у такїй формї:

Ой скажи, моя Галечка,
 Не жартуй, моя душечка,
 Ну, съ кѣмъ у тебя
 Спали гости безъ меня?
 „Генераль спалъ съ няничкой,
 А майоръ спалъ съ мамочкой,
 Ну, а купчикъ-голубчикъ спалъ со мной молодой“.
 Ой скажи моя Галечка і т. д.
 Ну, чѣмъ же тебя
 Подарили гости безъ меня?
 „Генераль далъ тальмочку,
 А майоръ далъ шляпочку,
 Ну, а купчикъ-голубчикъ далъ мнѣ тысячу рублей!“

Цікаво буде поглянути, у що далі розіве ся отся пісня? Вважаємо потрібним застерегти ся, що ми геть обминаємо такі пісні, котрих уже зовсім не можна друкувати, але котрі співають ся вояками, хорами часто в присутности офіцерів, і навіть по їх наказу.

Побіч цинізму та продажности пестоців іде грубіянство. І справді, великоруські пісні, що записують ся тепер на Україні, визначають ся грубіянством образів поведенці з жінками, що чинить такий контраст із ніжністю відносин полів, особливо парубків з дівчатами, у старих українських піснях, потверджувати сю ніжність нема потреби для кожного, хто хоть мав у руках який небудь збірник українських пісень, напр. Метлинського. Аби не продовжувати надто нашу статю, ми наведемо тут лиш одну з досить численних великоруських пісень, записаних на Україні, котрі ми маємо. Се пісня записана селянином Ковалевим у селі Біличині Под. губ. 1869 р.

Ой у полю деревенька,
 Ні велика ні маленька,
 Ђсть в тії деревеньці
 Шинкарочка молоденька.
 А у тої шинкарочки
 Ђсть у неї три дочки:
 Ідна Маша, друга Саша,
 Третя Катя, моя душа.
 А до Каті Ваня ходить,
 Без расчету деньги носить,
 А взяв Катю за станочок,
 Вдарив її у писочок,
 Повалила ся на грушу:

„Люблю Катю так, як душу!
 Стій, Катя, не вали ся,
 Як любилаєь, так люби ся“.
 А до Каті Ваця ходе,
 Без зачоту деньги посе,
 Хоч не руб-два то полтину;
 Набрав сітцу на спідницю,
 А китайки на обкладки,
 Поясочок на станочок,
 На головочку цветочок,
 Завів Катю у садочок,
 Ударив Катю у видочок:
 „Ой, стой, Катю, не хили ся!
 Коли любиш, то люби ся,
 А не любиш, откажи ся“.
 „Я любила, любить буду,
 Отказувать ся не буду¹⁾“.

Аби до решти з'їлюструвати той степенъ унадку певної частини української людности, який показує розпросторенє в нїй наведеної вище пієьні (із Ростова на Дону до Подільщини), треба завважати, що на склад сеї пієьні пішло скїлька віршів і української пієьні. Основа пієьні, звїєно, великоруська; вона записана напр. у Архагельській губ. (Єфименко оп. сіт. 74), але конець, що подибує ся і в инчих великоруських пієьнях (див. у Міхневича, 399), по своєму відбив розмову парубка з дївчиною в одній українській пієьні (Метлинський, 91—92). В остатній козак приїжджає (без подарків і грошей) до дївчини

¹⁾ Образки битя дївчат — досить звичайна річ у великоруських пієьнях. Пор. напр. у статі д. Міхневича, в фабричній пієьні:

Наливай вина осьмуху,
 Наберемєя его духу,
 Мы ударимъ Саму въ ухо,
 Цѣловальника прибьемъ і т. д.

(Пор. у Шейна, 201—202).

В одній пієьні (Шейн, 166—167) у парубка „Шубочка ала, душегрѣчка красна, молодцу сердце зажгла“, і він „Какъ ударилъ нарень дѣвку по бѣлому, по лицу, По румяной по щокѣ, По желѣзной по серьгѣ!“ У Якушкіна: „Нарень дѣвку уинмаеть, слезы утираеть. Не плачь, дѣвка, не плачь красна, Не плачь, расканалья! Буду дѣвку, буду больно бити при міру-народѣ“ (Русскія народныя пѣєьци, 181; ст. 117—139) і т. п. Цїкаво, що таких грубіянетв у нових великоруських пієьнях, більше нїж у старих.

на звичайне, старо-українське, чесне, хоть і нічне, женихане, рано дівчина відправляє єго від себе і козак каже їй, звісно, без бітя:

Дівчинонько молодая!
 Чи ти мене вірно любиш,
 Що ти мене рано будиш?
 Коли любиш, люби дуже,
 А не любиш, не жартуй-же!
 Коли любиш, люби гаразд,
 А не любиш, кажи зараз!
 Коли любиш, так любишь,
 А не любиш не горнись!
 Коли любиш, люби двічі,
 А не любиш, кажи в вічі!

Яка величезна різниця межі сею піснею та наведеною вище великоруською!

Ми вже завважали вище, що нещастє розпростореня в народі нових паскудних пісень подекуди спільне Україні з Великоросією, та в остатній се нещастє може поки що навіть більше, бо бодай такої гидоти, як найновіщі великоруські фабричні пісьні, на Україні поки що ще не завважали. Через те спільний може бути й лїк на него. Звісно, „опустошенє народньої душі“ находить ся в звязи зо складними умовами теперішнього становища суспільности, і через те єго можна й виділити лише спільними способами. Народня пісьня лише показчик сего опустошеня. Та на скілько пісьня грає ролю в житю чоловіка, вона може стати й провідником у єго душу певного змісту. Ось чому дбанє про поліпшенє народніх пісень може мати, окрім своєї безпосередньої ціли, ще й значінє одного з загальних способів вихованя народньої душі. Просьвічені люде не повинні дармувати в сїм разї. Пісьні й музика певного добору повинні бути неминучою складовою частиною відчитів для народу, вистав; просьвічені люде повинні засновувати народні єспївацькі товариства¹⁾, та окрім того в народніх школах і військових касарнях треба взяти ся систематично за підняте естетичного й морального рівня пісень, що ширять ся в масах народа. Між инчим, задля сего треба видати взірцевї збірники пісень, котрі мали би за ціль з одного боку — зберїгти з теперішньої устної народньої словесности симпатичний, людяний її елемент, а з другого боку — підняти і розширити сей елемент заведе-

¹⁾ Се вже подекуди й робить ся в українській частинї Галичини.

нем до него справді культурного матеріяла, виробленого просвіченицями клясами. Що до українських пісень, то супроти загальної згоди знавців справи про їх високі музикальні й поетичні прикмети, було би чудно виключити їх із подібних збірників пісень. Ми думаємо, що українські пісні могли би бути поміщені, в певній кількості, навіть у збірниках, призначених для країн великоруських, де ті пісні все дуже люблено, як се доказує ся звітками про співане їх у хорах Нарішкіна та Потьомкіна в XVIII ст. (див. про се Безсонов, Нашъ вѣкъ въ русскихъ историческихъ пѣсняхъ, ст. 232—32, 28 і т. и.)

P. S. Стата наша була скінчена зовсім, коли ми дізнали ся з рецензії „Вѣстника Европы“ (1892, жовтень) про книжку І. Я. Львова „Новое время, новыя пѣсни (о поворотѣ въ народной поэзіи), що вийшла в далекому Устюзі. Автор, обсервуючи певане народної пісні на другому краю Росії, прийшов до виводів і рад, подібних нашим. Інтересно, що він радить для противенства новим великоросійським народнім пісьням і в Великоросії, ширити, через школи „и другими средствами, между прочимъ и переводными малороссійскія пѣсни“.

„Кіевская Старина“, 1893, червень. Підпис: Р. Л. Н.

ПОКАЗЧИК

до тт. I і II фольклорних творів М. Драгоманова

Зладив М. Павлик.

- Abgat-Rocell, жид. книга, II, 120.
Абд-ель-Мелік, аліф, II, 17.
Абдуль-бен-Махмуд, див. Лямай.
Abstemius, італ. байкар, I, 224.
Авадана, збірн. інд. казок, I, 185, 206.
Августин Блаженний, I, 153.
Авеста, II, 75, 117, 118, 120, 123.
Авіян, звідчик байок, II, 9.
Австрія, I, 39, 40.
Аграмайійюс, Аріман, II, 118.
Агура, бог, I, 115.
Агурамузда, II, 117.
Адам, I, 153.
Адріян, моск. патріарх, I, 21.
Азов, I, 32, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 143, 144; II, 102, 103.
Азури, духи, I, 116.
Айва, I, 221.
Академія Наук (петерб.), I, 2.
Acta Sanctorum, II, 104, 154.
Ак-Шейра, місцевість, I, 218.
Ала-Еддін, I, 218.
Александр Македонський, I, 153; II, 10, 96, 113, 120, 121, 122, 156.
Алексадер VI, папа, I, 18.
Алексадреїда, I, 153.
Алеша попович, I, 89.
Алі, імам, II, 119, 121.
Алкан-паша, I, 32, 33.
Алкиной, царь, I, 124.
Альбігойці, II, 76.
Альманір, каліф, II, 13.
Альфоне II, I, 200, 201, 207, 210; II, 67.
Аміс, піч, I, 193.
Ангели, I, 117.
Андрей, апостол, I, 154.
Андрієвський, I, 107.
Аніка, воїн, II, 158.
Анімізм, II, 161.
Анна сьв., I, 77, 78.
Антихрист, II, 113, 114, 120.
Antoine de la Sale, II, 72.
Антонович Вол., I, 51, 68, 88, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 130, 134; II, 173, 198.
Антропоморфізм, укр., I, 48; II, 117.
Анубіс, I, 154, 155.
„Апокризисъ“, I, 17.
Апокріфи, I, 101; II, 176—7.
Аполлон, II, 150, 156.
Апологи, II, 10, 11.
Апостоли, I, 202.
Argbaud, I, 55, 124.
Арей, I, 124.
Аріана, II, 10.

- Аріане, I, 28.
 Аріман, II, 124, 125, 128.
 Арістотель, I, 18, 155.
 Арістов, II, 163.
 Арістофан, II, 150, 155, 156.
 Арміт, Антихрист, II, 120.
 Артур, лег. про..., II, 116.
 Архаїчний побут, I, 97.
 Археографічна комісія, київська,
 I, 25, 60, 63.
 Asbjörnsen, II, 134.
 Асколі, I, 55.
 Астрахань, I, 28, 138, 139.
 Атамани, I, 44.
 Аугсбург, м., I, 79.
 Афанасьєв, I, 85, 115, 192, 196,
 211, 213, 225, 226, 227, 232,
 234, 244, 252, 254, 255, 258;
 II, 10, 85, 132, 133, 134, 135,
 137, 138, 141, 159, 160, 161,
 174, 178.
 Афон, II, 9.
 Афразіяб, II, 181.
 Афродита, I, 124.
 Аці-Дагака, II, 123.
 Аціль Гельлій, I, 153.
Бабич, Яков, I, 16.
 Бабріос, II, 6, 8, 9, 11, 12.
 Bahma-yasht, книга, II, 116.
 Базіле, Джіамбатіста, II, 130, 134.
 Байка, I, 84; II, 9, 10, 11, 131.
 Бакх, II, 104, 150, 155.
 Балакирев, блазен Петра Великого,
 I, 219.
 Балі, царь, I, 165.
 Баліна, д—ка, етногр., I, 105.
 Баль-Доржі, II, 169.
 Баляди, I, 48, 67, 87, 88, 96, 97,
 121, 126; шотляндські, I, 53.
 Бантиш-Каменський, історик, I, 24
 Баранович, Лазар, I, 3.
 Барбазан (Barbazan), I, 200; II,
 67, 71.
 Барбаросса, II, 130.
 Bağacz, ks. Sadok, II, 70, 78, 86,
 109, 110, 112, 122, 123, 124,
 128, 129, 136, 137, 138, 141.
 Батий, II, 98, 100, 107, 108, 112,
 128.
 Батько, I, 86.
 Бахофен, II, 154.
 Бама турецький, I, 31.
 Баязет Перший, I, 218.
 Бебур Б.*, етногр., I, 219, 246.
 Безбороді, I, 153.
 Безпопівці, II, 81.
 Безродний Федор, дума, I, 124.
 Безсонов, I, 54, 68, 89, 92, 104,
 107, 115, 121, 124; II, 108,
 212.
 Бель, II, 9, 11,
 Бенфей Т. (Benfey Theodor), I,
 185, 203, 204, 213, 218, 219;
 II, 4, 15, 19, 85, 131, 132,
 133, 155.
 Берлад, рід Січи, I, 13.
 Берладник Іван, I, 12, 13.
 Бермята, I, 68, 89, 92.
 Бертран де ля Брокієр, II, 168.
 Бескі, єзуїт, I, 239.
 Беліньский, Віс., I, 6—7, 60, 66,
 84.
 Беліньский, Н., етногр., II, 54, 55,
 59, 60.
 Бжолі, I, 71, 120.
 Биліці, I, 98, 100.
 Биліни, I, 5, 7, 8, 12, 13, 67, 85,
 88, 89, 92, 93, 94, 100, 120;
 II, 179, 200.
 Бистроць, Др., I, 214.
 Бичок-трегачок, казка, I, 170.
 Бібіков, Дм., I, 41, 42, 43.
 Бідак, II, 84, 85, 86.
 Bickell, G., II, 14, 15.
 Білинський, етногр., I, 123.
 Білинський, П., II, 60.
 Білозерський, Н. М., I, 15.
 Білорусь, I, 104, 106; паріче I,
 16; театр, I, 22, 150—152.
 Блажівка, етногр., II, 62.
 Блоха, I, 236; II, 130, 132.
 Vladé, етнограф, I, 237; II, 130,
 133, 137.
 Блянік, гора, II, 122.
 Бобровський, етногр., I, 106.

Бог, I, 98, 110, 117, 182, 197;
 II, 177; одурений, I, 232.
 Богатирі, I, 68, 89, 120; велико-
 руські, I, 86; німецькі, I, 55;
 українські, I, 89, 90—92, 110;
 парти, II, 146.
 Богатирський епос, великор., I, 88.
 Богатирський кінь, I, 90—92.
 Богатство, I, 99.
 Богданова люба, I, 86.
 Богогласники, I, 117.
 Богородиця, I, 97; II, 108.
 Богумил, піч, богумили, богумиль-
 ство, I, 115, 117; II, 125,
 176; українське, I, 48, 49,
 119.
 Богуслав, м., I, 35.
 Богуславка Маруся, I, 35.
 Боденштедт, Фр., I, 66, 67.
 Бодісаттва = Будда, I, 206.
 Бодянський, I, 5, 25.
 Боккаччіо, I, 124, 219, 260.
 Болгари, Болгарія, I, 49, 85, 212.
 Болеслав Хоробрий, II, 143, 144.
 Bolland, II, 104.
 Больяндисти, I, 154; II, 104.
 Бондарівна, I, 29.
 Бошпер, Ільріх, I, 212.
 Борецький, Йов, I, 21.
 Боровиковський, А. Л., I, 67.
 Бородайкевич Конст., етногр., II,
 40.
 Бохоріс, єгип. царь, I, 250.
 Боян, I, 2, 3.
 Бояре, I, 10, 11.
 Брамане, I, 203; II, 14.
 Бранці, руські, I, 29—31.
 Брат, I, 86, 87; молодший II,
 140, 141, 148; і сестра I, 48,
 68, 89; брати, I, 68, 89; чу-
 десні, I, 186.
 Братковський, Данило, I, 28.
 Братства церковні, I, 186; кнів-
 ське, I, 21; львівське, I, 21.
 Brehm, II, 23.
 Breseman, II, 134.
 Бретань, I, 83.
 Брехня, I, 100; II, 123; видуму-
 ваня, I, 246.

Брокгауз, II, 147.
 Броський, Христофор, I, 17, 18,
 19.
 Brueye, La, II, 161.
 „Бугай“, пісня, I, 124.
 Будда, II, 119, 120; буддизм, II,
 12, 13; буддисти, II, 169;
 епоха, I, 163; етика I, 171.
 Будний, Симеон, I, 17.
 Буїеaud, I, 124, 125.
 Буковина, I, 49.
 Бульба, Тарас, I, 59.
 Бундегеш, книга про початок, I,
 115; II, 116, 117, 118, 123,
 124.
 Буняк: Батий, II, 106; воїнство, II,
 124; Шолудивий, II, 95, 96,
 97, 101, 103, 109, 112, 122,
 123, 125, 126, 128, 136, 137,
 138, 139, 141, 142, 144, 145,
 157, 158, 164, 167, 171.
 Буняково замчище, I, 100.
 Бурлаки, I, 130, 131.
 Бурсаки, I, 118.
 Буряки, I, 221.
 Буслась, I, 6, 7, 60, 84, 85, 97,
 172; II, 106, 107, 124, 146,
 158.
 Бухаловці-стрільці, I, 122.
 Бухляв = Радгост, гора, II, 122.
 Бучинський, Мелитон, II, 37, 46.
В., К. = Драгоманов I, 173.
 В., М., етногр., II, 49.
 Wace, поет, I, 161.
 Вагилевич, Іван, II, 112.
 Wagener (Важено), II, 154.
 Вал Ольги, II, 110.
 Valjaves, II, 137.
 Вальдензи, II, 76.
 Вальтер Скот, I, 53, 62.
 Вар, II, 117, 118.
 Варенцов, В., I, 54; II, 208.
 Варлаам і Йоасаф, II, 120.
 Варяги, I, 9; часи, I, 46.
 Василіски, I, 154.
 Василій, королевич, II, 133, 134;
 царевич, II, 135.
 Вацлав з Олеська, I, 54, 59, 70.
 Вдовичі піські, I, 97.

Вебер, II, 154.
 Веди, I, 116, 117.
 Veckenstedt, Edm., I, 196, 244.
 Weinhold, Karl, I, 148.
 Великдень, I, 119.
 Велико-княжі часи, I, 10, 12, 13, 46.
 Великоруси, I, 12; відносини до
 жінщини II, 209, 210; народня
 поезія, I, 97; партикулярізм, I,
 104; пісьні II, 209; світо-
 гляд, I, 103.
 Велитії, II, 120, 153, 154, 179.
 Велитки, II, 146.
 Величко, Самуїл, I, 23, 24.
 „Венгер“, I, 40, 41; II, 38, 39.
 Венеція, Венеціане, I, 5, 86.
 Wenzel, етногр., I, 68, 89, 124,
 167, 244.
 Венцель, король, II, 122.
 Верблюд, I, 258, 259.
 Вересай, Остап, I, 122, 123, 124;
 II, 83, 84.
 Верещак, I, 28.
 Vernalecken, II, 122.
 Вертеп, I, 119, 187; драма I,
 119, 145, 146, 149; комедія
 I, 145, 146; інтермедії I, 216;
 театр білор. I, 150—152.
 Vetála rantchavinçati, II, 16.
 Веталі, II, 162.
 Веселовский, Александер, I, 85,
 119, 120, 121, 146, 169, 172,
 225; II, 114, 122, 128, 133,
 134, 155, 175, 181.
 Весіле: жінки, I, 68; іташине I,
 111, 124; воробця I, 124;
 мотила I, 124; муравля I, 124;
 перешелки I, 124; рака й жаби
 I, 124.
 Весільні пісьні, I, 96—97.
 Веснянки, I, 94, 96, 119.
 Виговський, I, 28, 147.
 Вигуп селянських земель, I, 46.
 Виленські історики, I, 43.
 Вильно, I, 15, 16.
 Винаходи, I, 98.
 Виноград, I, 119.
 Висла, I, 38.
 Вишенський, Іван, I, 18, 19.

Византия, I, 3, 10; культура I,
 172.
 Відродини, I, 215.
 Відьми, I, 110.
 Вій, II, 133.
 Війни, I, 117; горожанські I, 39.
 Військо, під землею, II, 115.
 Вікрамадітія, царь, II, 131, 147,
 155.
 Віктор, сьв., II, 104.
 Вільмарке, де-ля (De la Villemar-
 que), I, 55; II, 152.
 Vinson, етногр., I, 237, 244.
 Вінок, I, 81.
 Віра: більша, I, 252—253; укра-
 їнська I, 46, 114.
 Віргілій, II, 155.
 Віруваня, I, 85, 87, 98, 99, 101.
 Вірші, I, 146; духовні I, 96, 97,
 148.
 Вігер, I, 116.
 Віче, I, 9, 13.
 Вішну, II, 13, 132.
 Волга, I, 26, 139, 140.
 Воєнний дух, укр., I, 46.
 Войдїцький, I, 55, 148.
 Воли, I, 10; сьвяті I, 117.
 Волинська літопись, I, 3, 5.
 Волинщина, I, 3, 16, 17; західна
 I, 48.
 Володарь = Воротарь, I, 85.
 Володимир В., I, 3, 13, 93.
 „Волочобні“ пісьні, I, 118, 119.
 Волошнюк, В., етногр., II, 46.
 Волохи, Волощина, I, 10, 17, 28.
 Волхви, I, 150.
 Вольтер, II, 177.
 Вольф, етногр., I, 55.
 Воля від панщини, I, 123; II, 25,
 28, 47, 64; особи в Українців
 I, 47; пісьні I, 97.
 Ворожит, I, 99.
 Ворона, I, 125.
 Ворота, золоті, I, 121.
 Воротарь, I, 85, 225.
 Воші, II, 109, 137, 138; панські
 I, 44.
 Вояки, театр. перз. I, 146.
 Wright, Th., II, 72.

Врчевич, Вук (Vrčević, Vuk vitez),
I, 219, 227, 228, 238, 254.
Всеволод, князь, II, 95, 162.
Второв, Н. І., етногр., I, 197.
Вуж, II, 1, 2, 3, 6, 16, 23.
Вульгата, I, 16.
Вуха: кінські, II, 151, 152; ко-
злячі II, 151, 156, 168; овечі
II, 168; ослячі II, 147, 148,
149, 150, 154, 167; цанячі
II, 151.
Gail, II, 105.
Галахов, I, 66, 84.
Галери, I, 31—33.
Gaster, Dr. M., I, 219, 221.
Гаватович, Якуб, I, 174, 175, 185,
187, 188, 191, 192, 195, 203,
213, 214, 215, 216.
Гаціський, II, 128.
Гвагніні, I, 15.
Гелетт (Guelette), II, 73, 75.
Gener, Gomprijjo, II, 158, 159.
Гедеке (Goedeke), I, 212.
Гельдерзон, Йона, єпископ, II, 134.
Geoffrey of Monmouth, I, 161, 163.
Gering, H., II, 177.
Германія, Германе, I, 20, 48, 54.
Gesta Romanorum, I, 101, 161,
163, 166, 185, 198, 199, 200,
201, 202, 205, 207, 208, 213,
214; II, 18, 19, 132.
Гете, I, 54.
Гізел, Иннокентій, I, 28.
Гільфердінг, I, 54, 68, 89; II, 102.
Giusot, II, 104.
Gli Hecatommithi, I, 208.
Gliński, II, 160.
Гностицизм, II, 179, 180.
Гор і Магор, I, 153; II, 113.
Гой-Магой, військо під землею,
II, 122.
Головин, мін. просьв. I, 106.
Gonello, I, 210.
Gonzenbach, II, 130, 133, 134.
Гоцці, драматург, II, 132.
Грацініні, I, 236.
Grässe, Dr. J. G. Th., I, 239.
Грифи, I, 110.
Грімм, Вільг., I, 55; II, 152.

Грімм, Як., II, 112.
Грімми, брати, школа, I, 169, 244;
II, 19, 115, 133, 134, 153.
Grohmann, II, 112, 121, 122, 126.
Грондський, II, 1.
Grundtwig, II, 134, 136.
Гурніцький, Лукаш, I, 195.
Гутшмід, II, 113.
Г., К. = Драгоманов, М., II, 94.
Гаврило богач, II, 68, 69, 70, 94.
Hagen, V., I, 167, 169, 249, 260;
II, 132, 134.
Hahn, II, 133, 137.
Гадяцька умова, I, 28.
Гадриян, їмц., I, 222, 223.
Гадюка, II, 59.
Гаївки, I, 120.
Гайдамаки, I, 29; пісьві I, 97.
Гакстаген II, 133.
Галаган, I, 146, 148, 187.
Галичина, I, 17, 29, 40, 49, 84, 115.
Haltrich, етногр., I, 237; II, 137.
Галатовський, Йосанійкий, I, 199;
II, 97, 98, 100, 101, 171.
Hammer, I, 201, 202.
Ганенко, Евг., II, 191, 192.
Гайницький, етногр., I, 130, 131,
141, 143.
Häpusch, P., 160.
Гарасевич, сьвящ., II, 97, 98, 100,
108, 109.
Гарасим, козак, I, 128, 138, 141—
142, 143.
Гарасимів син, I, 142.
Гарбузи, I, 222, 246.
Гаріванса, II, 1, 13, 14, 15, 19.
Гарідатта, брамін, II, 5.
Hartmann, Aug., I, 148.
Häussner J., II, 114.
Гелена, II, 138.
Гельдуїн, аббат, II, 103.
Henne am Rhyn, II, 122.
Гераклій, їмц., II, 113.
Геркулес, I, 154.
Геродот, II, 86, 92, 153.
Герої, I, 12, 26, 46; будівник
неба I, 116.
Герцоговина, I, 86.
Гетьман, I, 121.

- Гимни, гомерівські, релігійні, I, 116.
- Гігін (Huginus), II, 150, 153, 156, 157, 167.
- Гільдебранд, I, 106, 107.
- Hins, Eugène (Енс), II, 173, 174, 175, 177, 178.
- Historia Jeschuae Nazareni, I, 207.
- Historia Regum Britanniae, I, 161.
- Гітопадеса, II, 13.
- Гладкий, II, 142.
- Гнатко, козак, I, 142.
- Говорячий мертвець, I, 277, 233—241.
- Гоголь, М. В., I, 47, 56—59, 63, 196, 260; II, 66, 174, 182.
- Holinshed, I, 161.
- Holland, II, 15.
- Голова: вовча, собача, I, 154.
- Головацький, Яків, I, 5, 9, 10, 30, 39, 48, 54, 55, 68, 70, 89, 104, 105, 115, 118, 121, 124, 125, 126, 132, 133; II, 26, 27, 33, 34, 36, 37, 39, 54, 55, 56, 187, 188, 194, 204, 205.
- Голота, панська, I, 42.
- Голуби, три, I, 9, 117; II, 180.
- Голубина книга, I, 48, 115; II, 180.
- Голубовський, II, 97, 100, 138, 144, 145, 146.
- Голяндія, I, 86.
- Гомер, II, 8, 116.
- Horwitz, Heiman, I, 224.
- Гори, I, 115, 124.
- Горленко, II, 173, 175.
- Горюза, царь, II, 132, 135.
- Городок, м., I, 180.
- Горос, I, 154.
- Горшки, побиті, I, 179, 188, 193, 248.
- Горяча їда, I, 217, 228.
- Граблянка, Григ., історіограф, I, 23.
- Грамота, золота, I, 45.
- Греки, Греція, I, 5, 13, 84.
- Григорій, сьв., I, 86.
- Громада, I, 41, 44, 123; II, 56; віче I, 9, 13; дівоча, I 10; парубоча I, 10; старецька I, 10.
- Громадільницькі пісні, I, 96.
- Громовик, бог, I, 115, 116.
- Гроші, I, 10.
- „Грявиці“, I, 89, 91.
- Гудаспа, царь, II, 116.
- Гулак-Артемівський, I, 105.
- Гульддріх, I, 202.
- Гумор, I, 125.
- Hunt, M., II, 19.
- Гурята Рогович, II, 96.
- Гусевки, музичний інструмент, I, 12.
- Гуситські війни, I, 84.
- Гуцули, I, 39.
- Давид Волинський, II, 96.
- Дагака, злий дух, змії, Антихрист, II, 109, 116, 117, 118, 124, 125.
- Дангбонг, царь, II, 147.
- Данилевський, I, 57, 58.
- Данило, князь Гал., I, 11, 12; II, 108.
- D'Ancona, Alessandro, I, 169, 204, 224, 250.
- Даньдяка, браманський монах, I, 238, 239.
- Daremberg, II, 205.
- Darmesteter, II, 181.
- Дарченко, Фед., II, 191.
- Двоголові люде, II, 179.
- Двориченко, I, 70.
- „Дворка“, пісня, I, 124.
- D'Herbelot, II, 73, 119.
- De tribus impostoribus, I, 207.
- Девасакті, царь, I, 165.
- De Gubernatis, A., I, 124, 165, 170, 245.
- Дегіал, чудовище, II, 127.
- Деїзм, I, 96.
- Decourdemanche, I, 218, 250; II, 19.
- De la Roque, II, 74.
- Delaunay, E., II, 120.
- Делліатер, II, 113.
- Демодок, сьпівак, I, 124.
- Democritus ridens, зб., I, 212.
- Деркач, Семен, II, 183, 184, 185, 186, 187, 193.
- Деркачева, Варка, II, 183, 184, 185, 186, 187, 189.

- De Roquefort, В., II, 18.
 Десятин, Грицько, етв., I, 152.
 De-Furia, Franciscus, II, 6, 7.
 Decharmes, II, 156.
 Джанбудвіна, півд. Індія, I, 206.
 Джеллал-Ед Дін-Румі, персидський поет, I, 205.
 Джемшід, царь, I, 117; II, 109, 117, 122, 124, 125, 132, 181.
 „Джурило“, I, 92.
 Dziubiński, Pancratius, ігумен Василь., II, 170.
 Дивоглядні люде, I, 153.
 Дидактичні пісвнї, I, 97.
 Дмитрій Фалерський, II, 8.
 Димінський, етногр., I, 107.
 Диоген Ляертський, II, 8, 9.
 Діонісій сьв., II, 104.
 Діонісій, Аеропагіт, II, 103, 107.
 Диявол, I, 146.
 Дияльогн, I, 146.
 Діва Марія, I, 77, 78, 117.
 Дівчина: вошивий козушок, I, 170; вояк, I, 86; героїня, I, 169; з відтятими руками, I, 168; пересьлідувана, I, 168, 169; піддана злому духови, II, 133; противна кровосумішці I, 168, 269.
 Dictionnaire d' anecdotes, II, 74.
 Дімна, сьв., ірляндська царівна, I, 169.
 Dindorf, II, 150.
 Діккенс, I, 53.
 Directorium humanae vitae, II, 14, 15, 16.
 Disciplina Clericalis, I, 185, 200; II, 67.
 Дмитро, боярин, I, 13.
 Діі про, I, 6; Славута, I, 33; чернь, I, 34.
 Добриня, I, 68.
 Доброисл і Лихомисл, II, 85.
 Довгалецький, I, 22, 216.
 Довбуш, Ол., II, 109, 126, 127.
 Dzon, II, 130.
 Доля, I, 99, 110; сьвіта II, 116; і погода II, 217, 232—233.
 Дон, I, 27, 136, 141; донські козаки, I, 27, 70, 126, 129, 132, 134, 135, 143; король, I, 70; сторона, I, 136.
 Дорька, I, 86.
 Дорошенко, II, 108.
 Дош, I, 119.
 Драбина, до неба I, 197, 198, 213.
 Драгоманов М., Псевдоніми та кріптоніми: В., К. I, 173; Г., К. II, 94; К., П. II, 196; К-ій, П. II, 178, 181; Кузьмичевський, П. I, 216, 260; II, 65, 166; Р. Л. Н. I, 172, II, 212; Т-евъ, П. I, 47; Т-овъ, М. I, 127, 144, 155, 174; Ц., Г. II, 24.
 Драгоманов, М., I, 47, 48, 49, 50, 51, 68, 84, 85, 89, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 127, 134, 144, 152, 155, 167, 172, 173, 174, 185, 196, 202, 213, 226, 229, 231; II, 24, 65, 68, 85, 94, 124, 125, 138, 141, 146, 161, 166, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 196, 198, 212.
 Драгоманова, Лідія, II, 180.
 Драма, I, 20; зачатки, I, 96; вертепна, I, 22, 118; літургічна I, 146; різдвянська, I, 118, 119, 146, 187; релігійна, I, 146; старинна, I, 148; церковна, I, 22.
 Дружина, I, 5; пісвнї, I, 97; період, I, 49; побут, I, 85, 118, 120.
 Дроворуб, II, 21.
 Друкарні, руські, I, 186.
 Дуалізм, I, 96; II, 124, 179.
 Дудки говорячі, II, 168.
 „Дуки“, I, 147.
 Дукмен і Іван, II, 180.
 Думи, I, 6, 7, 8, 12, 31—35, 47, 85, 88, 104, 122, 124; невольницька, I, 122.
 Дунай: ріка, I, 9, 85, 118, 142; період слав.-руський I, 119; особа: богатир, I, 68, 89, 93;

бой, II, 132; удоваць, I, 92, 93.
 Duncker, M. H, 75.
 Дурні, I, 218, 223, 237; II, 86.
 Дух злий, I, 115.
 Духо-чоловіки, I, 110.
 Духовенство, богате, I, 18.
 Духовні піснї, I 110.
 Dubois, J. B., I, 239.
 Dunlop-Liebrecht, I, 167, 200, 225.
 Дяки, I, 101.
Евпаторія, м. I, 32.
 Європа, півд.-зах., I, 3.
 Едип, II, 133.
 Езон, II, 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 18, 19, 154.
 Економічні піснї, I, 96.
 Енгель, II, 138, 141, 142, 143.
 Енох, II, 113.
 Єпископ, закланий, II 76, 77.
 Епос: великокняжий, I, 7; великоруський, богатирський, I, 88; героїчний, руський до татарський, I, 85; руський найдавніший, I, 118; український історичний, I, 26.
 Erben, I, 68, 89, 213.
 Ервоан, I, 78.
 Ерленвайн, II, 160.
 Ерлях, етн., I, 55.
 Esopet, збірка байок, II, 18.
 Етнографія, I, 53.
 Eusebius, II, 101.
 Exempla, збірн., II, 67.
 Євангеліє, I, 117.
 Єгорій Храбрый, I, 254, 255.
 Єгиптяне, I, 153.
 Євїди, II, 180.
 Євїги, I, 19.
 Єлена, II, 165; Прекрасна, II, 141; Премудра, II, 133; царівна, II, 133.
 Єлисавета, англ. корол., I, 161.
 Єрема й Ђома, I, 124.
 Єрмак, I, 27.
 Єфименко, П. С., II, 201, 210.
 Єфименкова, I, 108, 113.
Жаба, I, 124.

Жарт, I, 97, 118.
 Жах, запор. коз., I, 34.
 Желїзо, Йов, почаївський ігумен, II, 108.
 Жемчужников, Лев, артист, II, 83.
 Женїх, I, 87; і Турок, I, 86.
 Женщини за панщини, II, 49; Українки, I, 46, 47.
 Живило, I, 239.
 Жиди, I, 22, 35, 36, 108, 114, 117, 145, 147, 151, 218, 223, 224, 231, 241, 251, 252, 253; II, 46.
 Жінки, I, 87; завистна, I, 223; невірна, I, 6², 89.
 Жінчин брат, I, 109.
 Жук, I, 125.
 Жуковский, Вас., I, 57, 58.
 Журило, I, 92.
 Жульєв, II, 106.
Забїла В., II, 198.
 Заблудів, I, 17.
 Завалів, II, 170.
 Завалїшїн, Дм., II, 87, 92, 93.
 Завдачі, важкі, I, 245.
 Загадки II, 133; українські I, 108.
 Задниця, I, 235; холодна I, 239, 240.
 Задонщина, I, 4.
 Зауля, I, 44, 69, 71, 75, 123; II, 26, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 53, 56.
 Закамє, I, 27.
 Залїцянє, I, 97.
 Залїзняк, Максим, I, 141, 143.
 Залюбовський, етн., I, 107.
 Замурза, I, 166.
 Запороже, I, 23, 29, 32, 34, 131.
 Запорожцї, I, 20, 126, 129, 134, 136, 143; вертепнї I, 148, 149.
 Заратустра, II, 116.
 Захід і Україна, I, 84, 86, 87, 147.
 Збродовичі, брати, I, 68, 89.
 Звїзди, I, 9, 118, 119.
 Звук за запах, I, 217, 250.
 Здрїство, I, 244.

- Земля, I, 9, 117; оборона, I, 46, 47.
- Зендавеста, II, 116, 123.
- Зенди, I, 115.
- Зенкевич, I, 106.
- Зігфрід і Брунгільда, II, 132.
- Злидиї, I, 110.
- Злоги, тяжкі, I 76—9, 83, 87, 111, 112; примана дитині, I, 256.
- Злодій-філософ, I, 217, 228—229.
- Змії, I, 8, 89, 91, 110, 154; II, 4, 8, 12, 14, 17, 19, 21, 116, 121; у муравликах I, 165; у тельбухах I, 169.
- Змій Вал, II, 179.
- Знахорство, знахорі, I, 98, 110; II, 2.
- Зогака, царь, II, 123, 124, 132.
- Золотий черевичок, I, 170.
- Золотурська легенда, II, 107.
- Золя, Еміль, I, 260.
- Зорка, Самійло, історіогр., I, 23.
- Зороастер, II, 119.
- Зоря, I, 70, 116, 117.
- Їма, богиня, II, 117, 118.
- Іван: Богословець, I, 122, 160, 161; Голик II, 133, 134; Гостинний сынъ I 124; Грозний I, 225; Капуанський II, 14, 15, 16, 19; сьв. II, 176, 180; Хреститель I, 174; Пономаревич II, 161.
- Ігорь, князь, II, 162.
- „Изборникъ“ Святослава, I, 6.
- Ізгой-князь, I, 13.
- Ізопольський, етногр., II, 100.
- Іма, бог, I, 117; II, 117, 118, 123.
- Ікониюков, I, 127, 134; II, 87.
- II Cortegiano, збірник XVI ст., I, 195.
- Ілля Муромець, I, 92, 93; II, 179; сьв. I, 117, II, 113; Швець II, 146.
- Ільницький, I, 132.
- Ірод, I, 22, 146, 150, 151.
- Імами, сьвяті під землею, II, 119.
- Imbriani, Vittorio, I, 208, 225; II, 133.
- Імператор силячий, II, 114, 115.
- Інвентарі, I, 41, 42, 123.
- Індійці, Індія, I, 153, 163.
- Індра, I, 115, 116; II, 223.
- Incubus et succubus II, 159.
- Інокентій, єписк., I, 64, 65.
- Інтерлюдії, I, 146.
- Інтермедії, 174, 186, 187, 216.
- Інтернаціональний елемент у нар. словесности, II, 166.
- „Історія Руссовъ“, I, 8, 23—24, 47, 147.
- Ispirescu, етногр., I, 221.
- Історіографія, укр., I, 15, 20, 22, 47.
- Ісус, I, 202.
- Італія, I, 20, 86.
- Jacobus de Varagine, II, 104.
- Jacques de Vitri, єпископ, II, 67.
- Їда: горяча, I, 217, 228; ідеальна, I, 217, 231—232; і безплатна, I, 260.
- Йога, чарівник, II, 147.
- Йосиф Другий, II, 28.
- Jülg, I, 248; II, 147, 149, 167.
- Julien (Жильєн) Stanislas, I, 206.
- Justi I, 115; II, 117, 118, 124.
- Косач, О.) II, 56.
- К., II. = Драгоманов, II, 196.
- К-ій, II. = Драгоманов, II, 178, 181.
- Кавказ, I, 154.
- Казань, I, 28.
- Казки, I, 8, 12, 13, 67, 84, 85, 87, 89, 98, 106, 109; II, 131, 160; українські I, 88; казка-дума I, 8.
- Калайдович, етнограф, I, 54.
- Календар, народний, I, 108.
- Каліки перехожі, I, 122.
- Каліля й Дімна (Kalilah ve Dimnah), II, 1, 13, 14, 15, 16, 67, 85, 119, 120.
- Калиш, I, 29.
- Калуга, I, 141.
- Каляф, царевич, II, 132.
- Кальвіністи, I, 17.
- Кама, I, 140.
- Cambray, II, 152.
- Camerloher, W. v., I, 218.

- Камінець Подільський, I, 180.
 Камінка (Струмилова), I, 174, 187.
 Камінь, золотий, I, 9.
 Камянець, I, 28.
 Капівський монастир, I, 34.
 Кантемір, історик, I, 218, 221, 225.
 Каньовський, пан, I, 29.
 Cappelletti, L., 226, 250.
 Каралжич, Вук, I, 54, 55, 62, 124, 125, 213; II, 121, 135, 136, 151, 180.
 Карбованець, I, 256, 257.
 Карикатура, I, 97.
 Карлик, II, 115.
 Кармелюк, II, 57.
 Карпати, I, 12.
 Каршіпта, птиця, II, 118.
 Kathasaritsagara, збірн., II, 147.
 Кастіліоне, гр. Б. I, 195.
 Катерина, сьв., I, 77, 78.
 Католики, I, 16.
 Кафа = Теодосія, I, 32.
 Качка, I, 73.
 Квещалькоатль, бог, II, 118.
 Keating, II, 152.
 Келец, I, 36.
 Kennedy, II, 134, 151.
 Кересара, іранський Геракл, II, 116.
 Köhler, R., I, 218, 224, 238; II, 130, 131, 133.
 Київ, I, 3, 5, 10, 13, 19, 63, 121; Русь, I, 65; період I, 14; Могиллянська Академія, I, 15; Могиллянський період, I, 16, 20.
 Кирик, бідний, I, 127, 134; II, 83, 85, 93.
 Кириша Давілов, етнограф, I, 54.
 Кистяковський А. Ф., I, 51, 108, 113.
 Китеж Вел., м. II, 128.
 Кінокефалі, I, 152, 153.
 Кіревський, П., I, 54, 68, 73, 74, 75, 89, 92, 93; II, 128.
 Кіркор, I, 106.
 Кіт у міху, I, 177, 178, 188, 193.
 Кіффрайзерська легенда, II, 114, 115, 116, 117, 121.
 Clarus Saga, II, 134.
 Kletke, II, 152.
 Клоустон, I, 205.
 Ключевський, II, 101.
 Ключник I, 68, 89.
 Клясифікація українського етнографічного матеріяла, I, 109.
 Клясицизм, визант., I, 215, 216.
 Knatchbull, W., II, 15.
 „Книже“, I, 192.
 Knust, II, 134.
 Кнут, I, 17.
 Княгиня молода, I, 11.
 Княжо-дружинна епоха, I, 13.
 Князь-поганин, I, 7, 8; князі I, 118, 120; кийсько-варязькі, I, 8; українські, I, 60.
 Кобзарі, I, 122, 124; II, 67.
 Ковалів, селянин, II, 209.
 Кожемяка, Кирило, I, 8, 12, 85; II, 146, 179.
 Козаки, I, 31, 36, 70, 72, 144; II, 3; донські, I, 28; донсько-уральські, I, 26, 27; запорозькі, I, 33; українські, I, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 38; уральські, I, 28; яцькі, I, 27; театральн. персон., I, 22; земля, I, 33; епоха, I, 13, 14; пісьні, I, 97; торги, I, 37.
 Козаряні, Михайло, I, 89.
 Козлів = Евпаторія, I, 32.
 Кознірович, Михайло, I, 86.
 Кокоскін, II, 50.
 Kohl, I, 153.
 Коїнциденція, I, 144, 238.
 Колівщина, I, 64.
 Колмачевський, Л., II, 10.
 Колосов, лінгв., I, 234, 254.
 Kolberg, I, 68, 80, 89, 145, 148, 213; II, 97.
 Кольлінс, англ. лікар, I, 225.
 Кольовіттенуєзькі й грецькі, I, 84.
 Коляда = Calendae, I, 119.
 Колядки, I, 8, 9, 11, 12, 13, 48,

- 49, 94, 96, 115, 116, 117, 119, 120; II, 180.
- Комедия, I, 22; різдвяна, I, 146.
- Комісарі, I, 45.
- Comparetti D., I, 170, 204.
- Кониський, Гр. I, 8.
- Коні, I, 10, 74; будівники неба, I, 116; козацькі, I, 118; чудесні, I, 117; II, 135, 137.
- Копонка, етн., I, 145.
- Константин Великий, II, 101, 102.
- Ковчак, II, 101, 163, 164.
- Конюший, I, 78, 79.
- Корабель, летючий, II, 133.
- Согоау, етногр., II, 6, 7.
- Коран, II, 17, 177.
- Корделія, I, 156, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 172; II, 85.
- Коржинський, ігумен Васил., II, 169, 170.
- Королевичі, I, 66, 73, 83, 111; краківські, I, 68, 89; польські під землею, II, 109—112, 123, 128; Королюшка, I, 69, 70, 74, 75, 76.
- Король, I, 75; руський, I, 10; російський, I, 169.
- Косарські пісні, I, 96.
- Косач, I, 132.
- Косачева, Ольга, II, 140, 144, 157, 158, 162.
- Коскен (Cosquin), II, 84, 85, 133, 134, 135, 136, 161.
- Космографії, I, 153, 154.
- Косинський, I, 20, 27.
- Костій, див. Коцій.
- Costinescu, етногр., I, 221.
- Костамаров, Мик., I, 5, 9, 15, 25, 29, 48, 49, 54, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 76, 81, 85, 86, 89, 97, 104, 107, 121, 123, 124, 126, 129, 132, 134, 135, 138, 141; II, 1, 2, 26, 54, 55, 63, 108, 126, 138, 141, 142, 143, 144, 161, 180, 187, 202, 203.
- Котляревський, Іван, I, 22, 198.
- Коханки, I, 78—80, 87, 89; невірні, I, 68.
- Сочло, II, 134.
- Кочівники, I, 14.
- Кочубейвна, Марія, I, 56.
- Кошут, II, 39.
- Коцій, II, 160, 162; Безсмертний, II, 130, 159.
- Кравчина = Сава Чалий, I, 142.
- Крайник, I, 11.
- Krauss, Dr. F. S., I, 226, 249, 254; II, 21, 131, 135.
- Крафгін, арфіст, II, 151, 152.
- Крашевський, Йосиф, I, 174, 187.
- Креміль, м., I, 132.
- Кривонос, II, 142.
- Крилов, I, 220.
- Крим, I, 84; ханство, I, 28.
- Кровосушка, I, 69, 86, 89, 126; II, 133; брата с сестрою I, 48; сина з матір'ю, I, 134; спокуса до... I, 169.
- Кромер, I, 15.
- Кропідиз, I, 226, 249; II, 78.
- Ксенофонт, II, 153.
- Ксьондзи, театр. перс., I, 22.
- Кузьмичевській, П. = М. Драгоманов, I, 216, 260; II, 65, 166, 167, 169.
- Куліш, Пант., I, 7, 8, 25, 35, 54, 85, 104, 107, 121, 127, 134; II, 82, 84, 132, 133.
- Культура, західньо-європ., I, 172.
- Кумівщина, I, 36.
- Кун, Ад. (Kuhn, A.), II, 115, 134, 136.
- Купальські пісні, I, 96.
- Купчанко, Гр., II, 26.
- Курганов, Н., I, 185, 210, 211.
- Куссемакер (Koussemaker), I, 148.
- Кушелев-Безбородко, кн., I, 73, 126, 134.
- Кушка, Самійло, I, 7, 26, 32, 33, 34.
- Кушнірі, I, 193.
- Л., А., поет, II, 27—28.
- Л., О., етногр., I, 244.
- Л—ий, А. І., етногр., I, 92, 222, 235.
- Лавра, кївська, II, 95.
- Лавренко, етногр., I, 105.

- Лавровський, Г, 5.
 Лазаревський, Ол., I, 24.
 Lacroix, П, 127.
 Lactantius, П, 101.
 Ламанський, I, 5.
 Lange, I, 212.
 Langlois, I, 116, 117; II, 15.
 Langlois, A., II, 13.
 Langlois, E. H., II, 158.
 Langlois, P., II, 120.
 Лапові, I, 44.
 Lancereau, II, 4.
 Lappenberg, J. M., I, 193, 194, 250.
 Ластівка, II, 27.
 Лев, I, 203.
 Лев X, папа, I, 18.
 Leo, II, 136.
 Lévêque, Eug., II, 155.
 Леві, гебраїст, II, 177.
 Levi, G., I, 223.
 Legenda Aurea, I, 101.
 Легенди, I, 67; II, 122; космогнічні, II, 180; українські I, 108.
 Leger, Louis, I, 117; II, 161, 173.
 Le Grand d' Aussey, I, 210; II, 18, 67, 133.
 Лель, I, 117.
 Lemaire, N. E., II, 7.
 Ленорман, II, 105.
 Lenz, H. O., II, 23.
 Леон, м., I, 77.
 Лермонтов, I, 66.
 Лесаж, II, 74.
 Лессінг, I, 207.
 Лис, I, 205.
 Лисенко, Микола, I, 105, 106, 107, 122; II, 108.
 Литва, I, 13—14, 16, 17; Лит-польські часи I, 14; Литвини, театр. перс. I, 22.
 Лицарі, I, 48, 87, 138; під землею II, 111, 122; українські I, 89. Далі див. Ридарі.
 Лицьвяки = Білоруси, I, 118.
 Личаки, I, 225.
 Лібеллі, політ.-рел. памфлети, I, 16.
 Лібрехт (Liebrecht), II, 114, 154.
 Лікурґ, II, 8.
 Лір, король, I, 160, 161, 166, 167, 168.
 Лірники, I, 123; II, 67.
 Літописи, I, 215; пам'ятки I, 14; Волинська I, 14; Густинська I, 15; Київська I, 14.
 Літунове, рід чортів, I, 183, 190.
 Літурґічне питаня, I, 217, 258—259.
 Ломоносов, I, 65.
 Лоначевський, А. I., I, 95.
 Лопухін, I, 143.
 Льокаї, I, 118.
 Longo, A., I, 208.
 Лубочні образки, II, 81.
 Лузичі-Сербія, I, 86.
 Лукашевич, П., етнограф, I, 54.
 Львів, I, 10, 15.
 Львов, I. Я., II, 212.
 Люберт, II, 147.
 Любов, I, 97; пієсні, I, 105.
 Любовицький, посол, II, 1.
 Люде: дивоглядні I, 153; чудесні, II, 134; племя II, 179; твориво, I, 171, 172.
 Людоци, I, 152, 153, 154; II, 139, 144, 145, 157.
 Люкшч, I, 67.
 Лютя, I, 82.
 Лютер, I, 19.
 Luzel, F. M., I, 68, 76, 89; II, 85.
 Лябран, резиденція церк., II, 168.
 Ляльки, театр., I, 146, 148.
 Лямай, Lamaï, Lamiï, Абдуль-бен-Махмуд, турецьк. поет, II, 73, 74, 75, 76.
 Ляндарма, царь, II, 169.
 Лясса, м., II, 168.
 Ляссога, Еріх, I, 92.
 Ляфонтен, I, 224, 260; II, 15.
 Лях Бугурлак, I, 32; 33.
 Ляхи, I, 22, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 147; II, 27, 28, 31, 46, 59; вертепний, I, 149.
Магдебурґ, I, 138.
 Магабгарата, II, 1, 14; II, 13, 15, 19, 155.

Магадева, П, 131.
 Магаден = Индра, I, 116.
 Магомет, I, 200; II, 18.
 Мазури, I, 145.
 Майнов, II, 128.
 Макарев, II, 106.
 Макиавельлі, I, 19.
 Максимович, Мих., I, 5, 7, 15, 17, 23, 34, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 85, 104, 105, 120; II, 55, 100, 163.
 Макферсон, I, 62.
 Malcolm, II, 132.
 Малпа, I, 205.
 Мамай, II, 165.
 Манастир, жіночий, здобуте, I, 137.
 Манджура, Ів., I, 89, 121, 139; II, 189, 190, 198, 203.
 Мандрівка людського творива, I, 171, 172, 173.
 Мандрівні оповідання, I, 100, 109, 121, 137.
 Маніхейство, I, 115; II, 125.
 Марес, Вальтер, I, 161.
 Марзьяс, II, 150, 156.
 Марина, I, 5.
 Марія Діва, II, 180.
 Марія Тереса, II, 28.
 Marie, I, 157.
 Marie de France, письменка, II, 18, 19.
 Марієнбург = Магдебург, I, 135, 138.
 Маріно С., I, 224.
 Маркевич, Аф., I, 93, 146.
 Маркевич, М., історик, I, 24, 148, 187.
 Марко, королевич, I, 124: II, 121.
 Маркович, історіограф, I, 23.
 Маркович, О. В., II, 187.
 Маркольф-Морольф, I, 219.
 Martyrolog. Gallicanum, II, 104.
 Маруся Богуславка, I, 29, 32, 34, 35.
 Maspero, II, 161.
 Масуді, I, 204; II, 16, 18.

Maury, Alfr., I, 154; II, 104, 105.
 Махляр, I, 179, 189.
 Мацієвич, етн., I, 130, 131, 137.
 Мачоха, I, 168, 169.
 Медвідь, I, 125.
 Межигорський Спас, I, 34.
 Мекка, I, 201.
 Мексиканці, II, 118, 119.
 Мельхиседек, I, 149.
 Мемуари, I, 15.
 Менглі (Малій) Гірей, I, 13.
 Менциц, етногр., II, 68.
 Мéon, I, 200; II, 71.
 Меркурій, сьв., II, 106; Кесарійський, II, 107; Смоленський, II, 97.
 Мерці, I, 98.
 Мессиянізм, II, 113, 120.
 Метлинський, етн., I, 54, 104, 105, 121; II, 209, 210.
 Метлинський, С. Л., II, 191, 194.
 Методи досліду народньої словесности, I, 144, 145; II, 10, 175.
 Методий Патарійський, II, 96, 113, 114, 115, 120, 124.
 Меуер, II, 130.
 Мельніков, Павло, II, 82.
 Микита = Бібіков, Дм., I, 41.
 Миклуціна, Василиса, I, 103.
 Мирові, I, 44.
 Михайл, архангел, II, 124; царь, II, 128.
 Михайло, князь, I, 68, 89.
 Михайлик, богатир, I, 13.
 Михайло III, імн., II, 113.
 Михальчук, I, 108.
 Мишачий баль, I, 125.
 Мідас, цар фригійський, II, 138, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 167, 168.
 Midrasch Raba, I, 223.
 Міклошч, I, 5.
 Мікула Селянінович, I, 154.
 Міладіновці, Дм. і Констант., I, 68, 89, 124.
 Мільер, історик, I, 24.
 Мільер, Всевол., II, 120, 125.
 Міллер, М., II, 153.

- Мільєр, Орест Ф., I, 85, 88, 94, 105.
- Мілютинович, I, 55.
- Мінаєв, II, 161.
- Міннезінґери, II, 67.
- Мінокіред, книга про небесний розум, II, 116, 118.
- Містерії, I, 22, 186.
- Місто й село, II, 200.
- Місцевости, I, 100.
- Місяць, I, 70, 116, 117, 179.
- Міти, I, 94; II, 92, 113, 118, 155.
- Міхневич, Владим., I, 144; II, 65, 199, 200, 201, 210.
- Міщане, укр., I, 5, 186.
- „Міщанка“, пісьня, I, 111.
- Мова, народня, I, 16, 19.
- Мовчанка, I, 204.
- Могила, II, I, 3, 19, 21, 28; Академія, I, 15: період, I, 16, 20.
- Могили, I, 100.
- Mohl J., II, 121, 124, 128, 132.
- Мое, II, 134.
- Мойри, II, 151.
- Мойсей, I, 200, 201.
- Мокош, бог, I, 8.
- Молдава, I, 21, 29, 84.
- Молитви, I, 98, 99.
- Молоді, I, 10, 130, 131; с чудесним волосєм, II, 135.
- Молоко, жіноче, II, 139, 140, 147.
- Монахи, I, 208, 238, 240, 260; вагітний, I, 249.
- Мондаїти, II, 180.
- Mone, I, 148.
- Moncant, Cénac, II, 130.
- Montmartre, II, 104.
- Монмут, I, 161, 163.
- Monnier, Marc., II, 174, 178.
- Монмах, Вол., I, 3, 4, 14, 46.
- Монотеїзм, I, 171.
- Морава, I, 5, 86.
- Моралізація, I, 186.
- Мордвінов, гр. Н. С. II, 87.
- Мордовців, Дан., I, 7, 9, 54, 70, 73, 89; II, 108, 124, 187, 197, 203.
- Море: Каспійське, I, 27; Чорне, I, 27, 31, 32, 34.
- Morlini, II, 15.
- Москва, держава, I, 4, 12, 24, 26, 27, 63, 186; військо, I, 40; Русь, I, 26; Москвичі I, 17, 214; Москалі, I, 40, 226; II, 39, 44, 45, 65; театр. персон., I, 22.
- Мослім, II, 17.
- Мотиль, I, 124.
- Мочульський, II, 180.
- Мрії, I, 248.
- Мудрці, I, 204, 205.
- Мужики, I, 224; й папи в пеклі, I, 217, 244—245; українські, I, 16, 36, 37, 39, 44, 45, 46.
- Мужі, I, 118.
- Муза, перс. писатель, I, 204.
- Музика, народня, I, 87, 148; українська, I, 122.
- Муравлі, I, 124; II, 8.
- Murner, Dr. Thomas, I, 193.
- Мусульмане, I, 201.
- М'ясиці й піст, віра в них, I, 217, 255, 256.
- Нагай**, I, 44.
- Набігаб, II, 17.
- Навзаводи в загадках, силі, II, 132.
- Навроцький, Володимир, I, 232.
- Найстарший, I, 205, 206, 207.
- Наливайко, I, 27.
- Напередовець, бог, I, 115—116.
- Наполеон, I, 143.
- Наречені, I, 89; наречена багатиря, I, 93; вередлива, II, 133; з загадками, II, 137; невірна, I, 68; претенсiональна, II, 128; примховата, II, 136, 137; хитра II, 133.
- Нарішкін, II, 212.
- „Народнє“, I, 192; белетристика, I, 109; географія, I, 100; знанє природи, I, 99; наука, I, 99; поезія, I, 55; право, I, 123; просвіта, I, 60, 64; психологія, I, 99; скуство, I, 99—100; соціологія, I,

- 99; словесність укр., I, 171, 172; II, 182, 187; теологія, I, 99.
- Народництво укр., I, 128.
- Нарти, богатирі, II, 146.
- Наср-Еддін-Ходжа, I, 217, 218, 219, 221, 225, 228, 232, 233, 234, 246, 254, 255, 256, 260; II, 19, 22.
- Насильство, I, 87.
- Nasif Mallouf, I, 218.
- Настася Королевішна, II, 132; Прекрасная, II, 141.
- Настя, II, 138, 139, 140, 141, 165.
- Натуралізм, I, 96, 117; культ, I, 116.
- Нафта, I, 101.
- Наход Симеун, I, 86.
- Национальності, I, 171.
- Небаба, II, 142.
- Небо, I, 9, 117, 189, 190, 199; українське, I, 182—183; бешкет на... I, 125.
- Невдячність дітей, I, 167.
- Невічній царенко, II, 161.
- Невольники, укр., I, 30—35; в Туреччині, I, 122.
- Недоля, I, 99.
- Целюба, II, 184.
- Немирчя, I, 28.
- „Немирівна“, I, 112.
- Неправда, I, 122, 123.
- Нерон, II, 113; Антихрист, II, 114.
- Нестер, мужик, I, 254.
- Нестор, літоп., I, 3, 4.
- Нечай, I, 141, 143; II, 142.
- Немцова, Божена, II, 186, 134.
- Николай, сьв., II, 98, 101, 105.
- Нізамі, перс. поет, II, 132.
- Німеччина, I, 10, 86; Німці, I, 5.
- Нін, II, 9, 11.
- Ніссім, Р., писатель жид., II, 177.
- Nitiçastra, II, 13, 19.
- Новгород, I, 186; II, 200.
- Новелі, I, 84, 86, 87, 101.
- Novellino, збірник, I, 224.
- Новий рік, I, 119.
- Новицький, етногр., I, 107, 108, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137.
- Новіков, етнограф, I, 62.
- Новосельський, I, 107.
- Ной, I, 153.
- Ножис, С., I, 50, 52, 105, 192.
- Носаченко, Іван, I, 142.
- Носович, I, 107; II, 26.
- Nouveaux Contes à rire, I, 210, 213.
- Ос — цкій, Вл., етн., I, 150.
- Ober-Ammergau, I, 149.
- Обіцянки, I, 217, 232.
- Обжинкові піснї, I, 96.
- Обрядові піснї, I, 119.
- Овідій, II, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 167.
- Огірки, I, 222, 225.
- Огонь, I, 12.
- Одноногі, однооки, I, 153.
- Озіріс, I, 154.
- Oesterley, I, 200, 205, 208, 210; II, 18, 76, 132, 147.
- Окуневська, Нат., II, 46, 60.
- Окуневський, Др. Теоф., II, 169.
- Олексій Попович, I, 92.
- Олег Святославич, II, 101.
- Олена, константиноп., сьв., I, 169; княгиня, II, 105; княжна, I, 112; II, 109, 110, 124, 125, 128, 138, 141.
- Ольга, II, 165.
- Олімп, славянський, II, 147.
- Омар, II, 17.
- Омір, I, 15.
- Оньков, Богдан, I, 16.
- Оповідання народні, I, 84, 97.
- Органи, I, 82.
- Орловці, I, 73.
- Ормузд, II, 116, 117, 124.
- Ortoli, I. V. Frédéric, I, 157, 243.
- Осада міста, I, 85.
- Осли, I, 227, 235, 238, 259; муєдаїн, I, 217, 259; заповіт, II, 70, 71.
- Осетинці, II, 125.
- Оссиян-Макферсон, I, 53.
- Острог, місто, I, 3, 15, 19.

Островські, князі, I, 15; Конст.

Конст., I, 3, 17, 18.

Отман, II, 17, 18.

Отроки, три, I, 186.

Ошука Жида, I, 217, 250—255.

П., Б., етногр., I, 250.

П., П-К, М., I, 175, 216, 221;
II, 193.

П... зъ К... II, 32.

Павзаній, II, 153, 156.

Павловський, Ол., II, 198.

Пави, I, 11, 44.

Падура, Т., II, 47, 52, 53, 198.

Палій, Семен, I, 28, 135, 138.

Пан, бог, II, 156.

Пани, I, 10, 11, 114, 117, 122,
123, 147, 179, 183, 190, 224,
253; II, 38, 42, 60; знищенє,
II, 128; польські, I, 38, 39;
театр. перс., I, 151; пані, I,
48.

Паніні, індійський граматик, II, 12.

Пантеїзм, I, 96, 117, 171.

Панщина, I, 22, 38, 39, 40, 41,
42, 44, 45, 64, 123, 245; II,
25, 26, 28, 29, 30, 31, 32,
35, 38, 39, 41, 44, 57, 58, 59.

Панчатантра, I, 166, 169, 203,
204, 219, 248; II, 4, 5, 8,
12, 13, 15, 16, 18, 19, 21,
22, 23, 85, 133, 135, 155.

Паразит, дивоглядний, II, 128.

Паралелїзм, I, 136, 137.

Парасольоногі, I, 153.

Paris, Gaston, I, 237; II, 18, 177.

Пародії, I, 97, 118, 146.

Parfait, I, 146.

Паспї, I, 146, 149, 186.

Пастухи, I, 118, 146.

Patrick, Kennedy, II, 134, 151.

Паулї, Жеґота, I, 54, 92.

Pauli, Joh., Францішканець, I, 244;
II, 76, 77, 81, 82.

Pauli, кляси, II, 153.

Пахом, дядя, I, 259.

„Peau d'âne“, казка про дівчи-
ну, противну кровосумішці, I,
160, 166, 169, 170.

Пекарський, I, 185.

Пекло, I, 183, 190, 199, 201, 242,
243; для грїшника, I, 217,
259, 260.

Pelbartus de Thèmeswar, II, 78,
81, 82.

Перґер, I, 109.

Перекази, I, 85, 97, 100; укра-
їнські, I, 48, 49.

Перемисльний, пан, боярин, I, 11,
12.

Перепелка, I, 124, 206.

Перепет, I, 85; і Перепетиха, II,
179.

Перехід народньої словесности, I,
136, 137.

Переяслав, I, 33.

Perrault (Шерро), I, 160.

Персія, I, 28.

Персі, I, 62, 167, 168.

Перстені, три, I, 207.

Перуанці, II, 118, 119.

Песноголові, I, 152, 153.

Пессімізм, II, 155.

Петербург, I, 63.

Pétis de la Croix, II, 132.

Петро, сьв. I, 117, 202.

Петро Великий, I, 143, 219.

Петрусь, I, 48.

Петрушевич А., II, 98, 99, 103,
108.

Печенїги, I, 217; II, 106, 144.

Пипін, А. Н., I, 57, 66, 84, 85,
124, 153, 172, 199, 208, 210,
212, 214; II, 12, 72, 125.

Пиріг, I, 212.

Письмовникъ Курганова, I, 185,
210, 211.

Piwoski, M, II, 143.

Піґмеї, I, 110, 153.

Підкова, запор. коз., I, 34.

Підгіре, гал., I, 40.

Пісмонг, I, 86.

Підлясь, I, 86.

Пю, II, 118, 119, 122, 130.

Пірон, драматург, I, 167.

Пісьні, I, 13; діточі, I, 49; ду-
ховні, I, 109; галицькі, I, 72,
73; игорні I, 85; колицькі,
I, 121; народні, I, 170; по-

- дїл, I, 95—97; обрядові, I, 8; побутові, I, 97; українські, I, 6, 13, 49, 56—60, 66, 84, 85; II, 197.
- Щіст, I, 256.
- Pitrè, G., I, 55, 62, 208, 219, 237, 249; II, 133, 134.
- Платов, I, 143.
- Плесенско, II, 103, 110, 112.
- Плівій, I, 153.
- Пліско, Максим, історіоґр., I, 23.
- Плютарх, I, 250; II, 155.
- Плянуд, II, 9.
- Плятон, I, 18; II, 8, 155.
- Побут перед-княжий, I, 118.
- Повіря, I, 98.
- Поволже, I, 153.
- Погодін, I, 12, 13, 56, 59, 85.
- Поганська молитва, I, 9.
- Погода і доля, II, 217, 232—233.
- Погоня, урочище, II, 98, 99, 105, 169, 171.
- Подарок до речі, I, 217, 221—226.
- Подджіо (Poggio Bracciolini, Florentinus), I, 219, 237, 260; II, 19, 71, 72, 75, 76, 77.
- Подніпрянщина, I, 131.
- Подужав, але вмер. I, 217, 241.
- Поезія, народня, I, 26; українська I, 7, 13, 29, 47, 85; історична, I, 25; козацька, I, 47.
- Полетика, роменськ. депутат., I, 24.
- Поліковський, I, 108.
- Полїтеїзм, I, 155.
- Полїтика, I, 98.
- Поли, I, 75.
- Половиці, I, 217; II, 95, 96, 100, 101, 108, 112, 163, 164.
- Полтавська битва, I, 126, 134.
- Польща, Поляки, I, 4, 14, 20, 28, 35, 38, 40, 41, 45, 46, 84, 86, 108, 123, 210, 211; II, 3, 29, 44, 45, 62, 109—112; історики, I, 26; повстаня, I, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 123; II, 30; театр. перс., I, 22; українофіли, I, 43; та Україна, I, 147, 195.
- Пожежи дощ, I, 217, 220—221.
- Поніляккоа, барон, I, 76, 77, 87.
- Понада: I, 101; поросла курячим пірєм, II, 93.
- Попи, I, 101, 183, 190; II, 70; в козячій шкурі, II, 87; в рогами, II, 87—92; захланні, I, 127, 134; II, 69, 70, 71, 79, 80, 81, 82, 83; малопросвічений, I, 249; увільнене від... II, 214.
- Попівна в лісі, I, 170.
- Поплавська, II, II, етноґр., II, 61.
- Попович, Алеша, I, 68.
- Pograd, Julien de... II, 178, 179.
- Порівняний дослід укр. народньої словесности, I, 144, 145.
- Португалія, I, 86.
- Порцмарш, король, II, 152.
- Посвистач, бог, I, 8.
- Посилка на той сьвіт, I, 217, 241—245.
- Пословиці, укр., I, 50—52, 108.
- Потанін, Н., I, 16; II, 159, 168.
- Потєбня, II, 180.
- Потьомкін, II, 199.
- Похилевич, II, 125.
- Поцїй, I, 17.
- Правда, I, 122, 123; і Кривда, II, 83, 84, 85.
- „Правда Руська“, I, 113.
- Православїє, I, 16, 17.
- Prelog, Dr. W., I, 218.
- Преторіус, писатель, II, 15.
- Придніпрявські землі, I, 48.
- Прижов, І. Г., 1, 5, 6, 7, 9, 13, 15, 20, 23, 24, 25, 29.
- Прикарпатська земля, I, 85.
- Ргун, Е. І, 236.
- Природа, I, 98.
- Прозаїчна нар. словесність, I, 170.
- Прокопович, Теофан, I, 3, 20, 22.
- Прольоги, I, 101.
- Проповідь с питаннями, I, 217, 257—259.
- Простак, I, 238, 239, 240, 247, 249.
- Протестанти, I, 16, 19, 47; II, 76.

- Прусаци, I, 84.
 Пряшівська сторона, I, 136.
 Псевдоклалістен, I, 153.
 Псевдоклясичність, I, 21, 22.
 Псков, II, 200.
 „Псковська судна грамота“, I, 113.
 Пташицкий, проф., I, 214.
 Птиця, II, 15, 86; II, 19.
 Пугачев, I, 26.
 Puymaigre, I, 55, 68, 189.
 Пуффендорф, іст. герм., I, 23.
 Пушкін, А., I, 56, 57, 65, 66, 139.
 Пч., О. I, 145.
 Пянство, I, 97.
Р. Л. Н. = Драгоманов, II, 172, 212.
 Рагмер, II, 113.
 Радгост, гора, II, 122.
 Радвилл Чорний, Микола, I, 17.
 Radloff, II, 87, 125, 165.
 Рагін, Степан, I, 128, 138, 139, 140, 141, 143, 144; II, 126, 127.
 Рай, I, 201, 243, 244; для бідного, I, 217, 259—260.
 Рак, I, 124.
 Ракшаза, злий дух, II, 136, 162.
 Ralston, II, 85, 160, 161.
 Рамсеніт, єгип. царь, II, 86, 87.
 „Рассея“, I, 141, 143.
 Рахмани, I, 110.
 Рационалізм, II, 142, 143.
 Реалізм, I, 53, 62.
 Reville, II, 119.
 Ревтий, Симеон, етногр., II, 37.
 Резия, царівна, I, 135.
 Редакція „Кіевск. Старини“, I, 191.
 Рекрутчина, I, 38, 39, 97; II, 59, 60.
 Релігія, I, 96, 101.
 Ренан, II, 92.
 Ренн, I, 76.
 Реформація, I, 18, 101.
 Ріба, I, 79, 80.
 Рибійков, П. Н., I, 54, 135; II, 134, 137.
 Рицарство, I, 32; укр., I, 34.
 Rivière, етногр., I, 249; II, 146.
 Рівність, II, 52.
 Rig-Veda, I, 116.
 Рігельман, історик, I, 24.
 Рід, I, 224.
 Riezler, S., II, 114.
 Різтво, I, 119.
 Ріккерт, II, 112, 115.
 Ріль, II, 113.
 Рітбиф, Ruteboeuf, Rutebues, поет, II, 70, 71, 72, 75, 76.
 Ровінський, I, 153, 154, 172, 196, 213; II, 72, 158, 162.
 Роған, Маргарета, I, 77, 78, 87.
 Родина, I, 96—97, 98.
 Розбійник, I, 86, 109.
 Розум, здоровий, I, 203.
 Розумовські, II, 199.
 Роман, I, 84; князь, I, 89, 120; II, 98, 100; Волинський, I, 86; Галицький, II, 170; Мстиславич Волинський, II, 100, 101.
 Романи, I, 48.
 Романтизм, I, 53, 62.
 Romulus, видавець байок, II, 7, 9.
 Rosenoel, збірник східних казок, I, 201.
 Росія, I, 29, 38; східна, I, 84; Росіяне, I, 27, 211; історики, I, 26.
 Роскол, роскольники, I, 101, 127; II, 82, 93; великоруські, I, 115.
 Рослини, казки про... I, 109.
 Ростов, м., I, 132.
 Ростовський, Дмитро, I, 3, 20, 146, 148, 187.
 Рубан, іст., I, 8, 24.
 Рубець, I, 106.
 Руданський, А., II, 48, 52, 56, 62, 194, 202.
 Рудий, Панько == М. Гоголь, I, 196.
 Рудченко, Ів. Я., I, 57, 67, 106, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 152, 233, 246, 249, 255, 259; II, 86, 129, 133, 135, 174.
 Руліковський, I, 107; II, 179.

Румянцівська опись України, I, 24.

Рус = Москаль, I, 40.

Русак = Русни, I, 210, 211.

Русалки, I, 110.

Русни, I, 4, 145; галицько-угорські, I, 39; західні, I, 214; угорські, I, 40.

Русов, Ол., I, 122.

Русь: до-татарська, I, 85, 115; західна, I, 16, 20; земля, I, 10; Київ-галицька, I, 87; Московська, I, 4; півд-зах., 63; північна, I, 3, 5; північно-східна, I, 5, 87; Прикарпатська, I, 48, 49; старо-київська, I, 63.

С-ка, А., II, 24.

Саврадижка, II, 129.

Sagittarius, В. Casp., II, 104.

Sagleo, II, 105.

Сагайдачний, Петро, I, 20, 21, 22, 28.

Садовніков, I, 196; II, 147, 159.

Saint Briceus, м., I, 78.

Сайн Амулючана, царевич, II, 147.

Саккетті, новеліст, I, 224, 225.

Sake, Ганс, I, 167, 244.

Salverte, Eusèbe, II, 104.

Салядін, I, 207.

Сам, бог, II, 116, 117, 121.

Самобранка скатерть, II, 134.

Самовидець, I, 23.

Самовільна, II, 129.

Самодиви, II, 121.

Самойлов, I, 20.

Сандомир, м., I, 10.

Сандрільон, I, 160, 168, 169, 170.

Сасі, Сильв. де..., II, 14.

Сассаніди, II, 116.

Сатана, II, 124, 125.

Сатира, I, 84, 97, 124; пісні, I, 96, 97.

Saussay, And. du., II, 104.

Сахаров, I, 54, 68, 89, 117, 120, 125.

Свекруха, I, 48.

Свиной чехоль, свинячий кожух, казки, I, 170.

Свинопас, II, 136.

Свирговський, Іван, I, 29.

Світ, той, I, 242, 245.

Свояцькі пісні, I, 97.

Sebillot, I, 249; II, 85, 134.

Секрети, зрада..., I, 165, 166.

Сектанти, I, 101.

Секільнович, Войтек, друкарь, I, 214.

Село й місто, II, 200.

Селянин, I, 200, 201; II, 12.

Селянінович, Мікула, I, 154.

Семиренко, I, 108.

Семіони, сім..., II, 133.

Сенесе, II, 21, 22.

Сенауалізм, I, 18.

Сен-Морісска легенда, II, 107.

Серби, Сербія, I, 25, 49, 54, 86; Біла, I, 85; сербо-кroatське плем'я, I, 84.

Середа, М., етногр., II, 63.

Сестра, I, 86; нечесна, I, 68, 89; отрокує брата, I, 109.

Семенський, Л., II, 109, 110, 124.

Сеніцький, етногр., II, 54, 55.

Сила, навзаводи, II, 132.

Симоновський, історик, I, 24.

Син, молодший, II, 146.

Синегуб, А., II, 208.

Сирітські пісні, I, 97.

Сирку, I, 212, 219.

Сироїди, I, 110.

Sybel, G., II, 114.

Сібір, I, 27, 28, 45.

Сіклер (Sichler), II, 178.

Сіль, I, 165, 166.

Сілен, бог, II, 150, 153, 155, 156; Сілени, II, 156.

Simenus, I, 154.

Сімрок, II, 129, 134.

Сіндібад, мудрець, I, 204, 205.

Сіндібад-Наме, збірка, I, 185, 204, 205, 207.

Сінопсис, I, 15.

Syntipas = Сіндібад-Наме, I, 204.

Siouffi, II, 180.

Сіра кобила, I, 217, 226—227.

Січ, I, 34, 136, 143.

- Скарби, I, 98, 99; II, 86; соні-
чні, I, 164.
Скарґа, I, 19.
Скорина, Фр., I, 16, 216.
Скромність і чешність, I, 206.
Славяне, I, 25; західні, I, 48;
землі, I, 54.
Сливки, I, 221.
Слова... играшка, I, 97.
Словаки, I, 136; Словаччина, I,
86.
Словесність і література, I, 171.
„Слово о полку Игоревѣ“, I, 2,
3, 4, 6, 7, 14, 46, 47, 215;
II, 162, 163, 164.
Смерд, I, 46.
Смерть, I, 110, 150; II, 158; іма-
ґінована, I, 233—241; ознака,
I, 239, 240.
Смоківниця, сьвята, I, 206.
Смотрицький, Мел., I, 19.
Сни, I, 69, 70, 73, 76, 207; три,
I, 203; краці, I, 181—184,
185, 196, 197, 198, 199, 201,
202, 204, 206, 208, 209, 210,
211.
Собака: заповіт, II, 72, 73, 74,
78, 81; похорон, II, 68, 70,
74, 75, 76.
Собакопоклонство, II, 75.
Собкова, Михаліна, II, 183, 184,
185.
Sowizzał, I, 194.
Содома й Гоморра, II, 128.
Совіох, мессія, II, 117.
Соколи, I, 12, 69, 73, 122,
Сократ, II, 8.
Солін Полігістор, I, 153.
Соловійка, с., порізане польських
повстанців українськими селя-
нами, I, 45; II, 50.
Соломон, II, 120, 155, 175; цикль,
I, 166.
Сома-Дева, брамін, II, 13; збірка
казок, II, 19, 147.
Сонце, I, 116, 117, 119; бог, I, 9.
Сонячне божество, II, 117.
Сотворене, I, 9; сьвіта, I, 110,
115, 117, 119; II, 125, 180.
Софійський Временник, I, 85.
Socin, Alb., I, 236.
Спаситель, II, 116.
Spencer, II, 161.
Спільність народів славянських,
германських і кельтських, I, 83,
84.
Спільно-руський період, I, 97.
Spinelloccio, I, 124.
Спірітуалізм, I, 171.
Спітигура, демон, II, 118.
Справа, східна, I, 29.
Springer, Ant., II, 30, 31.
Срезневський, I, 5, 8, 54, 59, 104,
105; II, 55, 100.
Ставр, I, 13.
Стадіон, гр., II, 29, 30, 31.
Станові, I, 42, 44.
Старо-руський період, I, 120.
Стасов, I, 13, 85.
Steblecki, Josaph., аббат, Vas.,
II, 170.
Steel, II, 161.
Стецька Разін, I, 26, 27.
Стефанович, Олександр, II, 40,
56, 57.
Стецький, I, 107, 108.
Стоянов, А., I, 129, 131, 132,
134, 135; Д. З., етногр., I, 212.
Страшний суд, I, 97, 110, 154,
155.
Суди, I, 10; волостні, I, 108, 113.
Судні, підкупні, II, 73, 74, 78.
Судомир — Сендомир, I, 120, 121.
Суздаль, I, 12.
Сум, I, 97.
Сумцов, II, 165, 176.
Сурка, дівчина-героїня, II, 165
Sušil, I, 68, 89, 117.
Суча, богатир, II, 179.
Сучченко, казка, II, 133.
Схід і Захід, I, 171, 172.
Схольааст, II, 150.
Схольастичність, I, 21.
Сьвітила, небесні, I, 50.
Сьвітлояр, озеро, II, 128.
Сьвяте письмо, популяризація, I,
16, 19; по укр., I, 65.

- Святі, I, 97, 110.
 Святополк, Київський, II, 96.
 Святослав, князь, I, 5; Ігоревич, I, 85.
 Сьміх, I, 97.
 Сьдзьльники, II, 163.
Т-овъ, II. = М. Драгоманов, I, 47.
Т-овъ, М. = Драгоманов, М., I, 127, 134, 135, 136, 144, 155, 174.
 Tabula krajowa gal., I, 97, 99, 101.
 Tawney, II, 147.
 Тайна, слабість від..., II, 148, 168, 169.
 Талмуд, I, 17, 222, 223.
 Тальві, I, 66.
 Тамерлян, I, 217, 218, 221, 222.
 Ташець, I, 12.
 Татаре, I, 7, 12, 13, 14, 21, 29, 30, 32, 86, 121, 152, 211, 260; II, 98, 106, 108, 146; Кримські, I, 217.
 Твашгрі = Гефест, I, 116.
 Твориво народне усне, II, 97.
 Thilo, II, 176, 180.
 Thorburn, II, 84.
 Театр: ляльковий, I, 145; релігійно-побутовий, біло-руський, I, 150—152; руський I, 185; український, 147.
 Теккерей, I, 53.
 Тельбухи, на верха, II, 149.
 Temple, II, 161.
 Теодозія, м., I, 32.
 Теодосій, царь, I, 161—163.
 Терешко, дурень, II, 133.
 Тиберій, ім., I, 222.
 Тнун, I, 120.
 Ткану, II, 160.
 Tylor, II, 161.
 Тіхонравов, I, 70, 148, 172, 182, 187, 199.
 Товариші подорожі, I, 199, 206.
 Tommaseo, I, 55.
 Тоніда, гетера, I, 250.
 Торки, I, 217.
 Торчеськ, м., I, 129, 131, 132, 134; II, 103.
 Трава, I, 74.
 Трапезонт, I, 32.
 Трастаона = Ферідун, II, 118.
 Трехтемировський монастир, I, 34.
 Трійця, I, 117.
 Трістан, II, 152.
 Трони, різнобарвні, I, 166.
 Тростина, говоряча, II, 153.
 Троян, царь, II, 151, 167, 168.
 Труби, I, 116.
 Трувери, II, 67.
 Туреччина, I, 7, 10, 28, 29, 84.
 Турки, I, 13, 14, 21, 29, 31, 32, 35, 40, 121, 217, 260; II, 108; анекдоти, I, 217 і д.
 Турандокт, китайська царівна, II, 132.
 Tüti-námeh, збірник, I, 204.
 Туча, I, 11.
 Тютюн, I, 101.
Убийство жінки чоловіком, I, 48.
 Уваров, гр., I, 63; II, 107.
 Угри, I, 12, 39; земля, I, 11; повстанє, I, 47; Русь, I, 84.
 Удільні: війна, I, 10; епоха, I, 8, 14; -княжий період, I, 49; часи, I, 118.
 „Удовець“, весняна іграшка, I, 92—93.
 Україна, I, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 24, 25, 28, 29, 35, 36, 46, 49, 54, 84; II, 3; оригінальність, I, 121; Правобічна, I, 115; II, 47; Слобідська, I, 132; Степова, I, 49.
 Українки, I, 7, 67.
 Українофіли, I, 43.
 Українці, I, 12, 13, 17, 38; II, 181.
 Українські: вояки, I, 20; духовенство, I, 25; історія, I, 59; культура XVII—XVIII ст. II, 201; міщане, I, 5, 186; мова, I, 66, 67; парід, I, 25; народня поезія, I, 66, 67; пісні про жінцив, I, 209, 212; полон жінок і дітей, I, 30; уні-

- верситети, I, 28; церква, I, 20; черці, I, 20.
- Улянд, I, 55, 78, 124.
- Ulenpiegel, I, 185, 192, 193, 194, 195, 196, 214, 219, 221, 250.
- Ульянъ, царь, II, 107.
- Умістне зупиненє, I, 217, 230, 231.
- Унїя, I, 16, 19, 21, 22; II, 108.
- Унтербергська легенда, II, 114.
- Унир, оповіданя, див. Шідді-Кур, I, 248; II, 131, 132.
- Урал, I, 27.
- Урея, сьв., II, 104.
- Урочища, I, 100; II, 144.
- Успенский, Гл., II, 200.
- Утопленник, принада єму, I, 217, 256—257.
- Ф.**, I, I, 214.
- Fabliaux, I, 101, 200, 208, 210; II, 66, 67, 76.
- Faгаon, вагон, I, 86.
- Фараон (Pharaon), єгипт., I, 248.
- Fausche, Н., II, 13, 15.
- Фацциї, I, 101, 207, 208, 219; II, 71, 72.
- Федоров, Иван, I, 17.
- Федорович, Михайло, царь, I, 126, 132, 133.
- Федр (Phaedrus), байкар, II, 7, 9.
- Фелькович, Осип, I, 48, 49; II, 126.
- Féer, II, 155.
- Ферідун = Трастаона, II, 118.
- Ferrago, I, 124.
- Фіги, I, 221, 226.
- Фігури, II, 38.
- Фільострат (Philostratus), I, 153; II, 153, 156.
- Фірдусі, II, 117, 123, 124.
- Фіоль, Швайцолт, I, 16.
- Фірменїх, I, 55.
- Фліс, I, 189.
- Флоренція, колекція руських видань, I, 170.
- Flögel, I, 218.
- Фляндия, I, 86.
- Foigt, G., (Фойгт), II, 114, 115.
- Фраваші, духи, II, 116, 121.
- Франко, Иван, II, 27, 31, 46, 128, 129, 130, 133, 135.
- Французька нар. поезія, I, 55.
- Fregre, M., II, 161, 162.
- Фрїдрїх II, Гогенштавф, Барбароса, імпер., I, 207; II, 109, 114, 115.
- Жазаре**, I, 217.
- Халанский, II, 97, 100, 138, 146, 147.
- Халї, II, 121.
- Халенко, історіогр., I, 23.
- Ханство, Астраханське, I, 28; Казанське, I, 28; Крижське, I, I, 28.
- Хаос, I, 116.
- Характерництво, I, 143.
- Хемніцер, I, 241.
- Хитрий, II, 86.
- Хірург, I, 77.
- Хлїборобство, I, 119.
- Хлопи, II, 27, 35; українські, їх мова, I, 60.
- Хмари, I, 116.
- Хмельницький, Богдан, I, 4, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 35, 36, 37; II, 1, 2, 4, 6, 12, 16, 17, 22, 141, 142, 144.
- Хмельницький, Юрий, II, 143.
- Хмельницщина, I, 36.
- Ходаковський, I, 54, 58, 62.
- Ходзько, А., II, 173.
- Ходжа, турецький, I, 212, 219, 220, 221, 227, 236, 241, 247, 252, 257. Пор. Наср-Еддін-Ходжа.
- Ходкевич, воєвода, I, 17.
- Хозроєс Нушірван, II, 13.
- Хоша й Ярема, комічна пісьня, I, 96, 124.
- Хомяков, I, 63, 64.
- Хороводні пісьні, I, 96.
- Хотин, I, 21.
- Хохол, I, 185, 196, 211, 213, 252.
- Хрестові походи, I, 207.
- Християнська віра, I, 33; земля, I, 7.
- Христос, I, 110, 115, 117, 118,

150, 201; II, 101, 102, 119, 175, 176, 180.
 Христофор, сьв., I, 154, 155.
 Хроніки, I, 14.
 Хто перемовчить, I, 217, 229—230.
 Худі люде, I, 13.
Ц., Г. = М. Драгоманов, II, 24.
 Цап: заповіт, II, 81; похорон, II, 80, 81; сьвячений, II, 69, 82.
 Царгород, I, 7, 8, 9, 85, 118, 122.
 Царевич, завмерлий, I, 164; під землею, II, 137; хорий, I, 165; II, 85.
 Царівна: вперта, II, 128, 129, 132; з завдачами, II, 132; з загадками, II, 132, 133, 134; під землею, I, 130, в підземному царстві, I, 170; понижена, II, 128, 133, 134; претенсiональна, II, 137; прогнана, II, 85; сильна, II, 133; фатальна, II, 128.
 Царь: II, 15; двоголовий, II 179; „невірний“, I, 10; ошуканий, I, 161—163; російський, II, 47; праотець, I, 117; „турецький“, I, 10.
 Царська величність (три сьвіти Джемшiда), II, 118, 181.
 Цвінглi, I, 19.
 Царiзм, I, 40, 45; II, 50, 51, 52, 55.
 Цезарiзм, II, 28, 29, 39, 41, 43, 44, 48, 58, 61.
 Церква, I, 10, 98.
 Цертелев, П. кн., етнограф, I, 54; II, 198.
 Ценглевич, II, 28.
 Цигане, I, 145, 151, 185, 196, 197, 211, 213, 218, 220, 221, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 241, 250, 252, 253, 254; і сьв. Юрій, I, 217, 255—256.
 Цикльони, I, 152, 153.
 Цісарь, австр. I, 39, 40, 41, 46.
 Ціцерон, II, 155.
 „Цюрило“, I, 92.
Чай, I, 101.

Чайка, I, 29.
 Чалий, Сава, I, 29, 142.
 Чари, I, 98, 108; чарівницi I, 164.
 Чарієньцi, рід чортів 183, 190.
 Челяковський, I, 54.
 Чемберс, I, 53, 62.
 Сenegentola, казка, I, 166.
 Чєпа, геогр., I, 24.
 Чернушка, казка, I, 170.
 Чернь, I, 147; Дніпрова I, 34.
 Черняк, етногр., I, 142.
 Чехія, I, 86; земля I, 10; чехо-словацьке племя I, 84.
 Чечот, етн., I, 106.
 Чигири, I, 7.
 Cinthio, M. Giovanbattista Gyraldus, новеліст, I, 208, 209.
 Чоловік, убійця жінки, I, 68.
 Чорногора, II, 126.
 Чорноморія, I, 90.
 Чорти, I, 98, 110, 115, 151; II, 93; чортова жінка II, 115, 130.
 Чубинський, I, 48, 50, 51, 52, 55, 68, 70, 74, 89, 96, 103, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 121, 125, 126, 130, 134, 167, 228, 234, 242, 246, 251, 254, 256; II, 26, 83, 85, 124, 130, 132, 133, 135, 138, 141, 159, 181, 187, 202, 203, 204, 206.
 Чудесна сила, I, 98.
 Чудо, люде з чудесними прикметами II, 128, 130, 131.
 Чулков, етнограф, I, 54.
 Чумаки, I, 67, 125, 126, 130, 133, 232.
 Чурило, I, 5, 92.
Шалопути, I, 101.
 Шанфлері, I, 55.
 Шапка, мужицька, II, 51.
 Шаррауь, I, 210.
 Шарварки, I, 180, 189.
 Шатро, I, 74.
 Шашкевич, М., I, 54.
 Шафонський, географ, I, 24.
 Шах Наме, II, 121, 132.
 Schwabe, II, 7.
 Schwartz, II, 115.
 Шевченко, Андр., II, 198, 205.

- Шевченко, Плятов, II, 191.
Шевченко, Тарас, I, 34, 66, 109, 126, 174, 198, 204.
Шевчук, Стратій, II, 186.
Шевчукова, Ксеня, II, 183, 186, 187.
Шейковський, I, 244.
Шейн, I, 54, 107, 115, 120, 121; II, 26, 64, 206, 210.
Шекспір, I, 160, 161, 167, 168, 171; II, 129.
Шелов, етногр., II, 63.
Шиньки, жид., I, 37.
Шишацький-Гліч, гр., I, 8.
Шідді-Кур (Історія Упря). I, 248; II, 131, 132, 138, 146, 167.
Schiefner, II, 85, 133.
Шільер, II, 132.
Шішков, I, 126, 134; II, 87, 93.
Шішмаиов, Ів., II, 168.
Школи: I, 21; руські I, 186; до-сліді народньої словесности: I, 87, II, 154 — ґрунтова II, 125, 174.
Шкура: бичача II, 84; вовча I, 193; волова I, 127; з матери II, 133; заяча I, 193; II, 87, 127, 134; коровяча II, 85; осяляча I, 158, 166; теляча II, 93; паняча, II, 87, 91.
Шлюб, I, 113; брата з сестрою I, 112.
Шляйхер, А., I, 5.
Schleicher, етногр., I, 238.
Шляхта, польська I, 45; українська I, 28.
Schmidt, Bernhard, II, 150.
Schmidt, Fr. Wilhelm Val. I, 200.
Schmidt, M., II, 150.
Schneller, II, 130.
Шопка, I, 145, 146.
Шотландія, I, 53, 54; балади I, 53; народня поезія I, 62.
Schott, I, 169, 244; II, 130, 136
Шпильки, I, 164.
Шпігелъ (Spiegel), Фр., II, 75, 116, 117, 118, 120, 132.
Шпіцелет, I, 124.
Schröber, K. Jul., I, 148.
Штунда, I, 101; II, 94.
Шульгин, В., I, 43, 149.
Шуть Максимка, I, 196.
Щапов, I, 103.
Щедрівки, I, 96, 117.
„Щиголь“, пісьня, I, 124.
Щучин, м., I, 132.
Юда, I, 86, 202, 260.
Юзефович, Т., II, 112, 138, 142, 143, 144, 157, 158, 162.
Юліяна, II, 136, 138.
Юпітер, I, 213.
Юрій, св., I, 217, 255—256; II, 176.
Яворівське передмість, I, 187.
Яйце: кінське I, 217, 246—250; осяляче I, 249; фатальне II, 160.
Яковлев, впр. простонар. віршар, II, 64, 65, 198.
Якушкін, I, 54, 68, 74, 75, 89, 125.
Ямаспа, II, 116.
Ямаспанама, книга, II, 116, 117.
Ян Казимир, II, 143.
Ян Усмошвець, I, 8.
Яничаре-Турки, I, 31.
Яриш, м. I, 30.
Яроменко, Прокип, I, 90.
Ярославна, I, 7.
Zamyad-yast, II, 118.
Zeppa, I, 124.
Zingerle, II, 135.
Zündel, II, 6, 7.
-

Дружарські похибки в тт. I і II.

				надруковано	має бути	
I.	ст.	22	р.	20 з гори	Лаха-пана	Ляха-пана
"	"	65	"	14 – 15 з низу	такі важні	таке важне
"	"	89	"	19 "	Wenzig	Wenzel
"	"	145	"	7 з гори	окрему відділого	окремого відділу
"	"	150	"	8 з низу	чатуєть	гатуєть
"	"	171	"	17 з гори	національніще	національніще
"	"	175	"	7 "	Ти	Ци
"	"	"	"	9 "	Маю	Маю,
"	"	"	"	14 "	поля	пуля
"	"	"	"	18 "	хоць	хоч
"	"	176	"	4 "	Уцюкл	Утюкл
"	"	"	"	11 "	него	него
"	"	"	"	14 "	я	ю
"	"	"	"	21 "	Тат	Тай
"	"	"	"	24 "	Знал	Знав
"	"	177	"	1 "	не	не
"	"	"	"	12 "	єм	єм я
"	"	"	"	22 "	Биднаіш	Биднаяш
"	"	"	"	34 "	взяў	взьоў
"	"	178	"	8 "	всадзіл	всаділ
"	"	"	"	18 "	натрапиль рад-єс	натрапіл, рад-єсь
"	"	"	"	30 "	у пред	в перед
"	"	179	"	16 "	(не)	не
"	"	"	"	21 "	управіл	вправіл
"	"	180	"	11 "	стоіте	стойте
"	"	"	"	14 "	субую	собую
"	"	"	"	27 "	Ідиз	Ідиж
"	"	"	"	34 "	братонькове	братьонькове
"	"	181	"	13 з низу	ісгати	іскати
"	"	182	"	5 з гори	ругок zie u	ругок zie y
"	"	"	"	14 "	могль	могл
"	"	"	"	8 з низу	Іще	Іще (ніт)
"	"	183	"	15 з гори	тожже	тожжо

					надруковано	має бути
I	ст.	183	р.	7	з низу товариства	товариша*)
"	"	244	"	13	" Wenzig	Wenzel
II	"	144	"	29	з гори козяською	козацькою
"	"	147	"	5	з низу Osterley	Oesterley
"	"	150	"	17	з гори го	єго
"	"	160	"	20	" Ервалейн	Ерлявайн
"	"	223	"	12	з низу Костамаров	Костомаров

зам. Jüngl м. б. Jülg.

*) Від ст. 175 до 183 — усе похибки в транскрипції Гаватовичевих інтермедій; поправки зроблено за новим екземпляром його „Tragedii“ (див. мою розвідку „Якуб Гаватович (Гават), автор перших руських інтермедій з 1619 р. (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка тт. XXXV—VI, 1900, 15 і 42).