

ПРИТЧА

ПРО СЛІПЦЯ І ХРОМЦЯ.

(Причинок до історії літературних взаємин старої Руси).

Др. Іван Франко.

Отдѣльный оттискъ изъ «Сборника по славяновѣдѣнію». II.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУКЪ.

Вас. Остр., 9 линія, № 12.

1905.

ПРИТЧА

ПРО СЛІПЦЯ І ХРОМЦЯ.

(Причинок до історії літературних взаємин старої Руси).

Др. Іван Франко.



Отдѣльный оттискъ изъ «Сборника по славяновѣдѣнію». II.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

Вас. Остр., 9 линія, № 12.

1905.

8(e)Y " : 16 (og) + 8(e) P " : 16 (og)

21

Напечатано по распоряжению Императорской Академии Наукъ.
Октябрь 1905 года. Непремѣнный Секретарь, Академикъ С. Ольденбургъ.

Львівська бібліотека
АН УРСР
№ 31505

Львівська Філія
бібліотеки АН-УРСР

574 ф

Ф / I / 17-772

1905
11-11-11

Притча про сліпця і хромця.

(Причинок до історії літературних взаємин старої Руси).

Не вважаючи на значне число важних і замінних праць про поодинокі появи староруського письменства лишило ся ще багато точок невияснених. Можемо сказати навіть, що цілі течії староруського духового життя відомі нам лиш уривками, частками і ждуть іще компетентних робітників. До таких течій належить вплив жидівства на наші вірування й традиції та на наше старе письменство. Розбираючи різні памятки того письменства найчільнійші російські дослідники все натикають ся на сліди жидівського впливу. Глухі відгуки жидівської місії бачимо вже в нашій першій літописи; про жвавність антижидівської полеміки свідчить Толковая Палея, яка разом із тим і з конечности подає масу жидівських традицій, жидівських етимольогій, жидівських апокріфів і т. и. Нема сумніву, що й у інших памятках нашого старого письменства, де доси шукано лише греко-византийських взірців, при уважних пошукуваннях та порівняннях з жидівськими жерелами, головно з Талмудом, вияснить ся не одно таке, що доси лишаєть ся загадковим. Звернути досліди в той бік тим цікавійше, що жидівство X—XIII віків було одним із найважніших посередників передачі орієнтальних культурних елементів на захід, так само як у самім орієнті відіграло важну роль посередника між старинною цивілізацією і Арабами та Персами.

В отсій розвідці я бажав би прослідити на однім невеличкім староруськім творі дуже інтересні літературні та культурно-історичні взаємини між сходом і заходом і посередництво жидівства в тім процесі в середніх віках. Коли мої висновки не всюди може показуть ся переконуючими, то все таки я осягну свою ціль, коли ними побуджу інших, компетентніших на сьому полі, до дальших пошукувань і студій.

I. Три редакції притчі.

Ще при кінці XVII в. автор замінної праці «Оглавление книгъ кто ихъ сложилъ» — чи був ним Сильвестр Медведєв (ум. 1691 р.), чи — що

мені бачить ся ближшим до правди, учений Київлянин Епіфаній Славинецький — вказуючи деякі звисні йому писаня Кирила Турівського, вчислює між ними також твір «О души и тѣлѣ и преступленіи заповѣди, о воскресеніи тѣлесъ и о судѣ будущемъ и муцѣ». Се очевидно той сам твір, який у рукописах має титул «Притча о челоувѣчестѣй души и о тѣлеси, и о преступленіи божіихъ заповѣдей и о воскресеніи тѣлесъ челоувѣчь, и о будущемъ судѣ и муцѣ». Сей твір маємо в старих рукописах у кільких формах, а найкоротша з них, що містить ся в Прологах, має звичайно титул «Притча о слѣпци и о хромци».

Дивна була історія сего твору в дотеперешній науці. Перший видавець, якому по справедливому вислову пок. Сухомлінова належить ся честь властивого відкритя Кирила Турівського для науки, Калайдович, помістив сю притчу в ряді творів Кирилових (Памятники Россійской словесности XII в. Москва 1821, стор. 132—152). Натомісь Сухомлінов у своїй капітальній доси книжці «Рукописи графа А. С. Уварова, томъ второй. Санктпетербургъ 1858» помістив лише в передмові «Притчу Кирилла Туровскаго» (стор. XLVII—LI), а між писаннями Кириловими надрукував по трьом копіям проложний текст «О тѣлѣ члѣстѣ и о дѣши и о вѣскрѣніи мртвѣхъ», твір, який сам Сухомлінов признає неналежним Кириловому перу (ор. cit. стор. XLVI). Се пропущене досить просторого Кирилового твору тим тяжше зрозуміти, що проф. Сухомлінов очевидно не сумнівав ся в тому, що весь твір, не менше як і покладена в його основу притча справді твори Кирила Турівського. Митроп. Евгеній у передмові до свого виданя Кирилових творів (Творенія св. о. Кирилла еп. Туровскаго, издание преосв. Евгенія. Кієвъ 1880, стор. LXXXIII) поясняє се тим, що проф. Сухомлінов був по троха звязаний пляном виданя, який мав на меті публікацію лише таких текстів, що містилися в рукописах ґр. Уварова. Але сему перечить увага самого Сухомлінова, що для уставленя поправного тексту творів Кирилових він користувався 83 рукописами, з яких значна часть належить до Імп. Публ. Бібліотеки в Петербурзі, до Румянцівського музею в Москві, до Троїцко-Сергієвої Лаври і т. и. (тамже ст. 155).

Та ще перед виходом праці Сухомлінова, 1857 р. митроп. Макарій у третім томі своєї «Исторіи русской церкви» не то що висловив сумніви що до Кирилового авторства сеї притчі, а радше поминув її якось мовчки при перчисленю його автентичних творів. Те саме кілька літ пізнійше бачимо і в книзі другого російського ерарха, преосвв. Філарета «Обзоръ писателей духовнаго чина». Аж 1880 р. надрукував знов «Притчу о слѣпомъ и хромомъ» та «Притчу о челоувѣческой душѣ и о тѣлѣ» в перекладі на сучасну російську мову преосвв. Евгеній у своєму київському виданю творів Кирила Турівського (стор. 69—89).

Одинока звісна нам проба дікусії над тим, на скільки й яку редакцію притчі про сліпця і хромця можна вважати дійсно Кириловим твором, містить ся в капітальній праці проф. Голубінського «Исторія русской церкви» (друге видане першого тому, Москва 1901, стр. 808). По думці проф. Голубінського сама притча «есть собственно переводъ съ греческаго, но трудъ ея русскаго автора состоялъ въ томъ, что вмѣсто краткаго объясненія, которымъ она сопровождается въ подлинникѣ, онъ написалъ къ ней пространное правоучительное толкованіе. Это послѣднее по манерѣ и по характеру и вообще по всему напминаетъ намъ сказаніе о черноризчестѣмъ чину... которое есть вся вѣроятность усвоить Кириллу; а потому мы склоняемся къ тому, чтобы видѣть его подлинное сочиненіе и въ настоящемъ случаѣ. Толкованіе съ одной стороны заключаеъ много очень хорошаго — назидательнаго и остроумнаго, а съ другой стороны есть въ немъ перехитренное, натянутое и неудоборазумѣваемое. Впрочемъ, достоинства несомнительно преобладаютъ въ немъ въ значительной степени надъ недостатками». Знаючи, як остро судить проф. Голубінський Кирила Турівського як оратора (див. *op. cit.* стр. 803), ми мусимо надати тим більшу ціну похвалі притчі чи властиво її викладу в устах так острого судії.

Одно лише мусимо завважити. Проф. Голубінський говорить як про річ безумнівну і сконстатовану про те, що сама притча—переклад із грецького, що в грецькім оригіналі вона має короткий виклад, який Кирило Турівський заступив своїм ширшим. Се остатне о стільки невірне, що виклад короткої, проложної притчі повторяеъ дословно і в тій, якої авторство проф. Голубінський признає Кирилови. При твердженю про грецький оригінал притчі проф. Голубінський покликаеъ ся на Сухомлінова стор. XLVII і далі, а тим часом у Сухомлінова ані на вказаній стороні і далі до LI, де кінчить ся розмова про сю притчу, ані на попередній XLVI стор. нічого-сінько не говорить ся про грецький оригінал сеї притчі. Навпаки, Сухомлінов каже виразно, що «в Прольогах XIII, XIV, XV і XVI в. під д. 28 вересня знаходимо короткий опис життя і мук чеського князя Вячеслава і іншихъ съвятых, а потім притчу про людське тіло, душу і воскресене мертвих¹⁾; а в деяких Прольогах, що не мають руських додатків, нема й Притчі» (*op. cit.* ст. XLVI).

А коли зважимо, що грецькі Синаксарії, з разу часткові, були зредаговані супільно уперве аж у X віці в так званій Менології Василя, а

1) Сюго не треба брати зовсім категорично, особливо що до пізнійшого часу. В рукописнім Прольозі XVI в. бібліотеки клирошанського собора в Перемишлі (sign. LI, В. 5) під 28 сент. маємо тільки мучене «сѣтыхъ мѣникъ Калитійскихъ Альфа Александра, Зосима, Никонана, Илиодора и Марка» і зараз потім нашу притчу. Та здаеъ ся, що тут перед сею статею бракує одной картки рукопису.

потім доповняли ся та перероблювали ся на підставі різних жерел головню при константинопольській патріархальній катедрі; коли зважимо, що анї Василив Менольгій, анї пізнійший Константинопольський Синаксарій, що був остаточно усталений у XII віці — він опублікований 1902 р. на основі множдства рукописів Боляндистом Іполітом Делажеем у «Prolegomena ad Acta Sanctorum Novembris» — не мають ніяких притч і складають ся з самих коротких житій; коли зважимо нарешті, що тзв. стишний Пролог з віршованим епіграфом над кождим житієм і з моралізаційною повісткою, притчею або наукою по групі житій кождого дня появил ся в Греції аж у XII в. і був перекладений на церковно-славянську мову не швидше як у XIV в.¹⁾, то набирає значної правдоподібности думка, що Кирило Турівський коли й узяв основу своєї притчі з якогось грецького оригіналу, то в усякім разі сим оригіналом не була та притча, яку тепер читаємо в руських Прологах.

Та поки поведемо дальшу річ, треба нам зупинити ся ще над одним питанням, яке доси не було як слід обговорене, а істориками літератури рішається якось занадто поквалпно, сумарично. Коли говорити про оригінал притчі, то треба-ж передовсім знати, якої притчі оригінала шукаємо. Як звісно, наші старі рукописи подають нам притчу про сліпця й хромця в трьох редакціях, із яких кожда своєю чергою виявляє в рукописах і друках досить значне число варіантів. Перша редакція, власне та, що міститься в Прологах, і друга, значно розширена супроти проложної, надрукована в виданю Сухомлінова не між творами Кирила Турівського, а в передмові, стор. XLVII—LI en regard з проложною (1-ою) редакцією, коли натомісь між текстами Кирилових творів надруковано власне сю проложну редакцію, яку Сухомлінов і сам не вважає твором Кириловим, ще аж у трьох варіантах en regard; нарешті третя редакція, переважно, але не зовсім згідна з другою, але розширена дуже значно інтерпольованими в ній поученнями та ушімненнями і попереджена невеличкою передмовою, надрукована у-перве в виданю Калайдовича (Памятники Росс. словесности XII в., стор. 132—152) і перекладена відси на нову російську мову преосвя. Евгенієм (Творенія Кирилла еп. Туровскаго, стор. 73—89), який попередив її також поданою в перекладі з тексту Сухомлінова притчею другої редакції.

Являється тепер ряд питань, на які доси, скільки знаю, не було дано задовольняючої відповіді, а власне:

1. Як уявляти собі відносини проложної редакції до двох інших: чи вона — їх оригінал, чи може скорочена (ad hoc для Пролога, так само як скорочавано для нього грецькі і славянські житія) перерібка?

1) Див. А. И. Пономаревъ, Славянорусскій Прологъ, часть первая (Памятники древне-русской церковно-учительной литературы, вып. II. С.-Петербургъ 1896), стор. X.

2. Як дивити ся на відносини другої й третьої редакції: чи се два окремі твори, написані ріжними авторами, або хоч би й одним автором, але в ріжних часах і при ріжних нагодах, чи може друга редакція, се тільки витяг із третьої?

3. За якою редакцією можемо признати авторство Кирила Турівського: чи за жадною, чи лише за третьою, чи за другою й третьою, чи може за всіма?

Що до першого питання, то проф. Сухомлінов, поклавши en regard тексти проложної притчі (1-ої ред.) і тзв. Кирилової (2-ої ред.) і не перевівши їх детального порівняння говорить як про річ певну та безсумнівну, що «послѣдня притча (2-я ред.) представляєть распространеніе и поясненіе мысли и образа опредѣленно выраженныхъ въ первой. Поэтому притчу Кирилла Туровскаго можно признати заимствованною изъ Пролога» (стор. XLVI). Отсе речене мабуть і дало проф. Голубінському підставу до категоричного твердження, буцім то Кирилова притча — переклад із грецького, хоча ні в яким доси звіснім грецькім Пролозі чи Синаксарії оригінала тої притчі не віднайдено. Мені здаєть ся, що уважне порівняне текстів першої й другої редакції доводить до противної думки, а власне до того, що проложна статя, се тільки скорочене тексту 2-ої редакції. Прошу порівняти прим. ось які уступи:

Перша ред.

Аще бо оставлю сдѣ отъ преставитель моихъ, то потеряють мои трудъ.

Друга ред.

Аще оставлю отъ служащихъ мнѣ рабъ, то *свѣдуше мою кротость* потеряють моя благая.

Слова «свѣдуше мою кротость» тут не можна вважати пізнійшою вставкою; се-ж мотивоване, від якого залежить, чому «домовитий чоловік» не лишає сторожами свого саду своїх звичайних слуг, а добирає сліпця і хромця.

Перша ред.

И посадивъ я оу вратъ отъиде.

Друга ред.

И посадивъ я оу вратъ *дасть има власть на всѣхъ внившихъ...* и тако отъиде.

Хоча скорочене в проложній статі зрозуміле само собою не вважаючи на свій ляконізм, одначе долучена до притчі наука, де подано виклад головних деталей притчі, показує, що автор її мав перед очима не сей ляконічний текст, а ширший. Читаємо там:

Перша ред.

А яже посади оу вратъ, чїлоу оубо
пребастъ въ область вся земная.

Друга ред.

А иже ихъ посади оу вратъ — че-
 ловѣку оубо пребасть въ область
 всю землю.

З порівняня сих чотирьох форм реченя мусимо догадувати ся, що слова анальоґічні до викладу 1-ої ред. «пребастъ въ область вся земная» чи «внѣшня» мусіли бути і в початковім уступі першої редакції притчі, так як вони єсть у відповіднім місці другої редакції. Ще виразнійше видно се з ось якого реченя:

Перша ред.

Тогда повелѣ господинъ блюсти
 слѣпца, дондеже призоветъ хромца.

Друга ред.

Тогда повелѣ господинъ блюсти
 слѣпца въ оукромнѣ мѣстѣ, *идѣже*
самъ єсть, дондеже приидеть самъ
 къ винограду.

Анальоґічне речене в викладі в обох редакціях виглядає ось як:

Перша ред.

И того ради нѣсть мученья ду-
 шамъ до втораго пришествія, но
 блюдомы суть *идеже Богъ єсть*.
 Егда же прииде обновити землю
 і т. д.

Друга ред.

И того ради нѣсть мученія ду-
 шамъ до втораго пришествія, но
 блюдомы суть, *идѣже Богъ єсть*.
 Егда же приидеть обновити землю
 і т. д.

І тут очевидно авторъ проложної притчі (1-ої ред.), складаючи своє оповідане, мав перед очима ширший текст, у якому були слова «идѣже самъ вѣсть»; дбаючи про ляконізм, він вичеркнув їх, та в викладі, бачучи їх важність для доґматичної мети притчі, полишив їх згідно з ориґіналом.

За тим, що скороченя доконував якийсь чоловік не дуже тямучий у Письмі святім, промовляє ще й та обставина, що репродукуючи з тексту другої ред. цитат «тогда вси сущіи въ гробѣхъ» аж до «въ вскресеніе суда» і бажаючи заступити загальну інтродукцію свого ориґінала до сего цитата «якоже самъ Христосъ преже глѣ» якоюсь спеціальнішою вказівкою, зовсім невдатно покликав ся на сьв. Павла, хоча цитат узято з еванґелія сьв. Івана. Учений грек, або й сам Кирило Турівський був би певне не зробив такої помилки. Отсе головні мотиви, за для яких я схилию ся до думки, що текст притчі в другій редакції був ориґіналом, а про-

ложний текст (перша ред.) — скороченем із нього, пізнійшою, правдоподібно руською роботою.

Тепер у значній мірі упрощуєть ся нам питане що до відносин другої й третьої редакції нашої притчі. Ми можемо без дальших доказів прийняти, що третя редакція, а власне передмова і інтерпольовані виклади та унімненія, звернені головню до монахів, єпископів та духовних, вийшли з під пера Кирила Турівського. Про се впевняють нас і зверхні і внутрішні свідощтва, а головню те, що власне сю форму притчі многі старі рукописи признають Кирилови Турівському; далі замилуване її автора до алегоричного викладу, чого зрештою а рїогі домагала ся сама основа притчі; доказують часті аналогїї в тексті притчі до уступів инших безсумнівних писанях Кирилових, часті запевненія автора про свою грубість та невченість, про те, що він говорить не зі свого вигаду, а з писанія, натяки на те, що його цвїтистого говореня слухали нерадо, а дехто й докоряв йому за се, і скромне відсуване від себе титула церковного вчителя.

Та зовсім инакше стоїть діло з самим текстом притчі, який, як уже було сказано, в другій редакції майже тотожний з третьою ред., коли вилучити з неї моралізаційні вставки та приставки. Сам автор тих приставок трактує притчу як річ окрему, чужу, інтродукує її по своїх перервах звичайно словом «рече», подає, що бере її «отъ божественныхъ писаній» і просить своїх слухачів чи читачів (в однім місці він каже, що «бувши негідним говорити про се я пишу для пожитку тих, що слухають мене») не ремствувати на його неотесаність і на те, що він «неблаголіпно представляє образ писанія». А в передмові до притчі, заохочуючи до пильного читаня «божественныхъ писаній» додає, що «коли би хто знайшов тут земний скарб — правдиве розумне вияснене пророцьких і апостольських писань, то се було би не лише йому самому на спасеніє, але й многим иншим його слухачам». Значить, він і отсю притчу та її виклад уважає частиною такого скарбу, свого рода ключем до кращого зрозуміня апостольських і пророцьких писань. Правда, все те не досить ясно і не вказує жерела, з якого взяв наш автор свою притчу; одно тільки видно, що він відносив ся до того жерела з великою пошаною і клав його мало що не на рівні з самим святим письмом. Лишаючи на далі пошукуване за сим жерелом і вертаючи ся до питаня про обопільні відносини редакцій другої й третьої, ми мусимо сказати, що яке-б собі не було те жерело, при його обробленю були можливі ріжні евентуальности. Або наш автор знайшов притчу вже готову в староруським чи навіть болгарським перекладі, і тільки доробив до неї свій коментарій, і в такім разі друга редакція була би твором первісним, неналежним Кирилови Турівському, а третя редакція пізнішим; можливо, що Кирило й сам доконав перекладу притчі з якогось оригінала, в якому вона

докладно відповідала теперішньому руському текстови, — і в таким разі все таки друга редакція була би твором первісним, що до якого Кирило Турівський мав би право хіба простого перекладника. Та можлива й така евентуальність, що Кирило Турівський знайшов у своїм жерелі лиш основу сеї притчі і користуючи ся нею більш або менше свобідно, від разу з тою перерібною писав і свій коментарій, і тільки пізнійше чи то він сам (при якійсь иншій нагоді), чи то хтось инший вилучив із того коментарія саму епічну основу — притчу, і що таким способом наша третя редакція була твором первісним, а друга редакція його пізнійшим скороченем. За тою остатньою евентуальністю промовляє на мою думку одна важна обставина: в притчі другої редакції лишив ся один уступ, що зовсім не належить до епічної основи, а тільки до моралізаційного коментарія, і в її тексті виглядає як якась зайва парантеза або як г'льоса написана посторонньою рукою з разу на полі рукопису, а лише пізнійшим копістом втягнена в текст. Цитуючи промову сліпця друга редакція говорить: «Аще бо азъ слѣпъ есмь, но имаю нозѣ и силенъ есмь могій носити тебе и бремя». І тут до сего остатнього слова дочеплено пояснене — преосвв. Евгеній справді бере його в скобки: «Виждь, душевное бремя — грѣхъ; того ради глаголетъ пророкъ, яко «бремя тяжко отяготѣше на мнѣ». І далі йде знов перервана промова сліпця з новою інтродукцією: «Рече же слѣпецъ: возми кошъ и всяди на мя» і т. д. Читаючи другу редакцію притчі можна би справді думати, що маємо тут якусь пізнійшу г'льосу вложену в текст; але заглянувши до тексту інтерпольованої третьої редакції переконаємо ся, що ся вставка містить ся дословно й там як одна частина коментарія, яким отак скрізь доперериваний текст притчі. Значить, той, хто писав чи редагував текст другої редакції, мав очевидно перед очима ширший текст, доперериваний коментаріями; вичеркуючи скрізь ті коментарії, він полишив сю одиноку вставку, зовсім зайву для його редакції, і тим самим дав нам доказ, що не друга, а третя редакція була твором первісним, із якого ступнево повставали через вичеркнене Кирилових коментаріїв друга, а через дальше скорочене відповідно до форми й обему проложних статей перша редакція.

II. Жерело Кирилової притчі.

В писаннях Кирила Турівського оповідане про сліпця і хромця — не одинока притча. Навпаки, він незгірше від тогочасних західно-європейських проповідників любить пересипати свою проповідь притчами, барвистими порівняннями, приповідками та загадками, залюбки вживає у всіх своїх писаннях матеріялу, сказати б так, фольклорного, беручи його і з святого

письма, і з отців церкви і з інших, не все для нас видних жерел. Придимо ся, як він поступає при сьому, — може се дасть нам деяку вказівку при шуканю жерел нашої притчі.

Вже в передмові до просторого оброблення (3-ої ред.) нашої притчі маємо один інтересний уступ; говорячи про важність навчання автор каже: «Про се стрічаємо в євангелії притчу, де сказано: всякий книжник, що навчив ся царства небесного, подібний до домовитого мужа, що зі своїх скарбів виносить старе й нове. Коли-ж — говорить (хто?) — догоджуючи зі славолюбства великим нехтує з гордоців багатьома меншими, насміхаєть ся над ними, ховаючи дар Господній, не даючи його правдивим торговцям, щоб подвоїти царське срібло, т. е. душу людську, то Господь, бачучи його гордий ум, відбере від нього талант, бо Він сам гордим противить ся, а покірним дає благодать». Отжеж у євангеліях ми маємо дві редакції притчі про таланти (Луки XIX, 11—27; Матв. XXV, 14—30), і обі вони зовсім неподібні до притчі нашого автора ані формою, ані змістом. У Луки чоловік «домовитий» вибираєть ся в дорогу до далекого міста, де має одержати царську корону, і дає своїм слугам по талантови, щоб вони заробляли, а по повороті надгороджує двох із них в міру їх заробітка, а карає третього, що не заробив нічого, і надто велить постинати тих, що не хотіли, аби він став царем; а у Матвія про царську корону нема мови, і чоловік відходячи в дорогу дає слугам неоднакові капітали: одному 10 талантів, другому 5, а третьому 1. І значіне притчі у обох євангелистів не те, що у нашого автора; вона має ілюструвати вартість змаганя кожного поодинокого чоловіка до досконалости в міру даних йому сил, а не спеціально обовязок книжника — навчати неосвічених людей і не ховати свого світла для догоди могутнім темнолюбцям. Відки взяв наш автор отсю окрему редакцію притчі про таланти? Можливо, що з якого византийського коментарія на євангеліє, прим. хоч би з того самого Теофілякта Болгарського, у якого пок. Сухомлінов віднайшов прототип викладу Кирилового до притчі про сліпця і хромця (ор. cit. LI), а можливо, що й сам, цитуючи з пам'яті і покладаючи ся на свій беллетристичний талант, навмисно перемінив євангельську притчу відповідно до своєї спеціальної цілі.

Далеко інтересніший другий приклад, на який звернув увагу пок. Сухомлінов (ор. cit. LIV—LVII), хоча й не присвятив йому спеціального дослідю. Се приведена у Кирила Турівського в Посланію до Василя игумена Печерського притча про царя і бідарів у ямі. Прототип сеї притчі походить із звісної духовної повісти про Варлаама і Йосафа, але Кирило Турівський подає її в такій формі і з таким відмінним толкованем, що конечно мусимо шукати якогось иншого оригінала, ніж грецький і перекла-

дений із нього церковно-славянський текст повісти, або допустити, що наш письменник власним дотепом доконав так значної перерібки. Проф. Сухомлінов, надрукувавши обі притчі, Варлаамову в грецькій і славянській тексті й Кирилову en regard (op. cit. LIV—LVI), говорить з приводу Кирилових відмін: «Измѣненье притчи Кирилломъ Туровскимъ могло произойти также подъ вліяніемъ какого-либо разказа восточнаго происхожденія» і додає, що в індійськiм письменстві звісно немало повістий про царів, які не дбають про оруже (так як царь у Кириловій версії), або навіть бояться його (се вже до Кирилової версії зовсім не йде), і на доказ наводить одно таке оповідане, де власне царь — боягуз, боїть ся оружя і в часі розруху тратить корону й жите — значить, річ до Кирилової версії нічим не паралельну.

Мені здасть ся, що найблизше до Кирилової версії притчі про царя і бідарів підходить та її версія, якої арабський витяг опублікував проф. Фріц Гоммель у працях VII-го міжнародного конгресу орієнталістів у Відні 1887 р.¹⁾, і якої перерібною був твір іспанського жида Ібн Хісдая (род. коло 1180, ум. 1240) пз. «Царевич і дєрвіш», виданий 1890 р. в скороченім німецькiм перекладі дром Натаном Вайслоуіцом з послісловієм проф. Ф. Гоммеля²⁾. Читаємо там (стор. 100) про одного короля, який одної ночі не міг спати, головнo тому, бо кілька дєнь перед тим над містом стрясла ся велика і довга злива. І ось «у тій часті ночі, коли люди заживають спокою, мовив король до свого вірного везиря: «Чи не любо тобі, щоб ми пішли по місті і поглянули, що діють люди, а також на сліди дощу, який упав на нас сими днями?» Сей уступ виясняє нам той загадковий «мятеж» у версії Кирила Турівського, в часі якого царь зі своїм слугою пускаєть ся ходити по місті і не може побачити нічого, «но точию движеніє граду». Очевидно не можна тут під словом «мятеж» розуміти бунту або взагалі якогось збіговища, а «движеніє граду» вказувало би скорше на землетрясене, хоча весь змія притчі й її дальше толковане говорить против того. Видно, що Кирило Турівський не зовсім добре порозумів свій оригінал, де говорило ся про турботу, яку причинила міщанам довга злива і повінь.

Надто з Ібн-Хісдаєвої версії притчі про царя й бідарів у ямі можемо вияснити ще одну відміну Кирилової версії сеї притчі від грецької. В грецькій версії говорить ся, що царь зі своїм дорадником, ходячи по місті, «видѣста свѣта зарю отъ нѣкогo оконца сіяющеу, и на сію зарю зряче

1) Видана також окремо пз. Die älteste arabische Barlaam-Version, von Frtz Hommel. Wien 1888.

2) Dr. Nathan Weisslowits, Prinz und Derwisch. Ein indischer Roman, enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's, in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter. München 1890.

придоша и видѣста подъ землею нѣкое яко пещероу жилище» (Сухом. Рукоп. гр. Уварова стор. LV); натомісь у Кириловій версії дорадник провадить царя «и съ дочерію его, и приведе къ велицѣ горѣ, имоущи многа и различна оружія, въ нейже оузрѣста зарю свѣтлоу, оконце изъ пещеры исходящоу». Ібн-Хісдай на основі арабського взірця оповідає, що царь і його везир ходячи по місті дійшли до місця, яке називано гноевою площею, бо там міщани звикли були викидати свій гній. Наближаючи ся до тої гноевої купи вони побачили, що з її нутра било свѣтло. Надійшовши близше знайшли маленький отвір, що позволяв їм заглянути до середини гноевої купи; в ній була печера» і т. д. (Weisslowitz, op. cit. 96). Будь що будь, образ гноевої купи жидівського автора далеко ближший до образа гори повної оружя у нашого Кирила (і реальніший від нього!), ніж образ підземної яскині в грецькім тексті. А дальші зміни в Кириловій притчі, що царь не дбає про оруже, що в печері бачить багато оружя і свѣтлу постать, яка подає бідарям напій і страву, виясняють ся не жадним чужим жерелом, а дальшим викладом притчі, тенденцією, яку в данім випадку мав автор і яку за всяку ціну хотів вияснити при помочи сеї притчі, хоч і з ущербом її внутрішньої правдоподібности.

На підставі сеї аналізи може не занадто сьмілою буде думка, що притчу про царя і бідарів у ямі Кирило Турівський пізнав не з грецького, а з жидівського жерела, в версії девчому зближеній до Ібн-Хісдаевої, і то пізнав правдоподібно не в писанім тексті, а в устній переповідці, і користуючи ся нею для ілюстрованя головних тез свого послання переробив її будову відповідно до своєї спеціальної цілі.

До сих двох прикладів, як Кирило Турівський свобідно користувався своїми жерелами і з яких рук брав мотиви до своїх писань, можна би без сумніву підшукати більше аналогій у иньших його писанях. Та се на разі зайве, бо новим, можна сказати, клясичним прикладом сього служить власне притча про сліпця і хромця. Шо й ся притча взята з жидівського жерела, на се вказав іще 1873 р. той сам проф. Сухомлінов, що загалом поклав найбільші заслуги кого студій над сим нашим старим письменником. На засіданю Відділу рус. языка і словесности Імп. Академії Наук у Петербурзі в цвітні 1873 сей учений звернув увагу на статью гебраїста Перлеса, поміщену в *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* у випуску за лютий 1873 р. пз. «*Rabbinische Agadda's in 1001 Nacht, ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen*». Проф. Сухомлінов подав із тої статі текст притчі поміщеної в 1001 ночі (на жаль, без близшого поясненя, в якій редакції, в якім виданю, в якім томі?) і в скороченю повторив оповідане жидівської Гагадди, що мабуть послужило жерелом арабської притчі. Повний текст сеї жидів-

ської Гаґадди, з Вавилонського Талмуда гл. II (якої книги? якого видання?)¹⁾ був поміщений проф. Сухомліновим при кінці його майстерної розвідки «Повість о судѣ Шемяки» (Сборникъ отд. р. яз. и слов. т. X, № 6). Надто в комунікаці «Два семитическія сказанія, встрѣчающихся въ памятникахъ русской литературы» обізгаданих виписок із статі Перлеса додано ще виписку з *Gesta Romanorum* і повторено думку тогож Перлеса, що легенда про сліпця і хромця дуже розширена (Сборникъ т. X, стор. LIX—CXI).

Проф. Сухомлінов не вдавав ся ані в збиране дальших варіантів притчі, ані в аналізу тих, що були вказані Перлесом, щоб рішити питане, з яких жерел і якою дорогою дійшов до нашого письменника XII в. прототип його притчі. Щоб по зможі посунути на перед його працю, придивімо ся на сам перед тим трьом версіям, які вказав німецький гебраїст.

Отже Талмудова Гаґадда оповідає: «Одного разу Антонін Пій, що часто розмовляв з раббі Єгудею сьвятим, сказав йому між иншим, що на його думку тіло й душа можуть увільнити ся від загробового засуду. — А то як? — запитав раббі. — А так, — відповів Антонін, — що тіло може оправдувати себе мовлячи: «Душа винна, бо від коли вона відлучила ся від мене, я лежу в могилі як мертвий камінь». А душа так само може твердити, що тіло нагрішило, бо «від коли я покинула його, літаю в повітрі вільна як пташка». Раббі відповів: «Я наведу тобі приклад, що виясняє справу. Жив собі царь, у якого був преппишний сад з прегарним виноградником. В ньому він посадив двох сторожів, хромого і сліпого. Раз хромий говорить сліпому: «Бачу в саду прегарний виноград; ану візьми мене на плечі і разом вирушимо на ласоці». Сліпий послухав, хромий сів на сліпого, а діставши виноград з'їли його. По якімось часі прибув до них господарь саду. На питане господаря, де подів ся прегарний виноград, що був у саду, хромий відпирав ся мовлячи: «Адже я без ніг, то як же я міг зайти до нього?» Тай сліпий так само відпекував ся мовлячи: «Адже я без очий, як же я міг побачити його?» Але що зробив господарь? Він посадив хромого на сліпого і покарав їх обох разом. Подібно до сего господаря поступає Бог з нами: він бере душу, поміщує її на ново в тіло і карає їх обоє разом».

Як бачимо, в отсій Талмудовій версії маємо всі основні точки Кирилової притчі, епічні й доктринальні: сліпець і хромець стережуть саду, лакомлять ся на плоди, добирають ся до них так, що сліпець несе хромця на плечах, вибріхують ся заслоняючи ся кождий своїм каліцтвом, і разом приймають кару так як разом крали; а доктрина покладена в основу притчі та, що в загробному житю суд і кара впаде не на душу окремо від тіла ані на

1) Від львівського гебраїста дра Г'рїллера я довідав ся, що се оповідане містить ся в трактаті *Sanhedrin*, 91, гл. 2, зач. 11.

тіло окремо від душі, але на обоє разом. Заховуючи сю саму епічну основу Кирило Турівський декуди розвиває її: сліпець і хромець перед доконанем крадіжки змовляють ся і укладають собі плян, як одурити господаря, і ся розмова зложена очевидно під впливом ремінісценції розмови рабіна з Антоїном. Сліпець оказує ся гіршим від хромця; від нього виходить ініціатива до гріха, він перший відпираєть ся злочину і сам же звертає підозріне на хромця. І в доктринальнім викладі Кирило приймає головні тези Гагадди, але підчеркує дещо виразнійше, головно-ж те, що душу по смерти Бог держить у окрімному місці «сам знає де», поки не зійде на землю, не покличе й тіла на свій суд і не сконфронтує його з душею.

В оповіданю Тисячі й одной ночі хромець і сліпець жебрають разом; один добрий пан наймає їх за сторожів до саду, сам дає їм плодів, але закаує рвати їх більше. Плоди засмакували хромому й сліпому, і вони жалують ся перед третім, сторожем, що не можуть нарвати їх. Сторож остерігає їх і лякає гнівом пана, але вони не дбають про се, певні, що пан не буде підозрівати їх, і просять сторожа, щоб порадив їм, як дістати плодів. Сторож бачучи, що вони не хочуть слухати доброї ради, дає їм злу і говорить сліпому: «Візьми хромого на плечі; він буде вести тебе своїми очима, а ти своїми ногами донесеш його до дерева; я піду геть, а ви робіть собі, що вам хочеть ся». Вони й зробили так, обірвали дерево і наломали чияк. Перед паном вони відпирають ся, та сей вкидає їх обох у темницю, де вони й гинуть... Значіне сеї притчі ось яке: господарь саду—Бог і Творець, дерево значить житеві пориви, сліпий представляє тіло, хромий душу, а сторож розум, що остерігає від злого, а наводить на добре. Оттому душа й тіло підпадають спільній надгороді і спільній карі.

За першим позирком, навіть при зовсім поверховім порівнаню бачимо, що отсе арабське (чи турецьке?) оповідане пішло з жидівського, що се копія, декуди яркійше підмальована, але декуди схиблена в контурах. Перерібник силкуєть ся ніби оживити оповідане, вводячи ще третього, сторожа, але його ролю малює не дуже вдатно і неконсеквентно. І доктрина в основі та сама, що в жидівському оповіданю, хоча й виказана менше виразно. Що Кирило Турівський не міг користувати ся сею версією, се зовсім ясно, бо поминаючи вже питане віддаленя і язика та не менше важне питане, чи в XII в. Тисяча й одна ніч була вже готова в тій редакції, що містить отсе оповідане, ми бачимо поперед усього, що наш автор не має власне того додатка, який характеризує сю версію, не має зовсім фігури й ролі третього сторожа.

Оповідане в *Gesta Romanorum* має будову значно відмінну від староруської притчі й отсих обох семітських, тай зложено воно для ілюстрації зовсім иншої доктрини. В однім царстві заповіджено царський бенкет, на

який трубачі закликають усякого, хто схоче прийти, з обіцянкою не лише багатой гостини, але й цінних дарунків. Один сліпець чуючи се говорить до хромого: «Яка шкода, що ми не можемо дістати ся на сей бенкет, бо я не бачу дороги, а ти хоч бачиш, не можеш іти.» Тоді хромець радить сліпому взяти його на плечі і йти за його вказівками; таким робом оба вони таки дібрали ся на бенкет. Проф. Сухомлінов не подає дальшого викладу сеї притчі; беремо його з латинського тексту. «Король, що дає бенкет — Христос; сліпець-богач, а хромець-монах, хромий на обі ноги, бо не має нічого свогого власного, але ясно бачить дорогу до вічного бенкету». І кінчить ся наукою: коли ви богачі хочете доступити царства небесного, повинні ви монахів і бідарів носити на своїх плечах, давати їм милостині. А трубачі, що заповідають бенкет, се вчителі сьвятого письма, проповідники та сповідальники¹⁾.

Сей перегляд трьох версій притчі, звісних пок. Сухомлінову, показує нам, що з них лиш одна жидівська могла бути жерелом версії Кирила Турівського. Коли-ж надто зважимо, що не вважаючи на згідність у будові й доктрині версія Кирила Турівського значно ріжнить ся від жидівської і стилізацією й диякими деталями; коли зважимо далі, що початок своєї притчі Кирило Турівський майже дословно узяв із євангельської притчі про домовитого чоловіка і його невірних виноградарів (Матв. XXI, 33—34 і Марка XII, 1—2), а виклад притчі, який своєю чергою спричинив деякі відступлення від прототипу, взятий майже дословно з викладу Теофілакта Болгарського на сю євангельську притчу (пор. Сухомлиновъ, Рукоп. Уварова II, ст. LII), то дійдемо до погляду, що основу своєї притчі Кирило Турівський мав по всякій правдоподібности з усної передачі, від жидівських рабів, і обробив її своїм звичаєм держачи ся старших церковних взірців і черпаючи, де було можна, з готових літературних шаблонів, змінючи при тім і саму конструкцію притчі відповідно до моралізаційної мети, яку поклав собі при писаню свого твору.

Та не лиш епічна основа Кирилової притчі вказує на її близькість до жидівської традиції. Ще докладнійше переконає про се розбір доктрин та поглядів висловлених у його коментарії до сеї притчі. Обік річий прийнятих православною церквою бачимо тут не мало такого, що хоч і не відкинене тою церквою виразно, все таки не належить до річий прийнятих нею, та за те живо нагадує погляди, що були широко розвинені в пізнійшій жидівським письменстві.

До таких річий треба зачислити поперд усього основну, провідну думку притчі, а власне ту, що «до другого приходу Христового нема суду

1) *Gesta Romanorum* von Hermann Oesterley. Berlin 1872, стор. 386.

ані муки для душі всякого чоловіка», що ті душі бережуть ся окремо десь Бог знає де аж до часу, коли Бог на страшнім суді злучить знов душу з тілом і надгородить або покарає їх разом. Ми бачили, що в жидівській Гагаді власне вся притча виголошуєть ся рабином Єгудею на доказ того, що по смерті Бог аж тоді карає грішника, коли злучить душу з тілом. Ся доктрина, зовсім відмінна від православної доктрини про митарства, не була розвинена християнською церквою; натомісь у жидів доктрина про перемезний стан між смертю одиниці і загальним судом по приході Месії та відновленю землі вироблена дуже докладно і перейшла значну еволюцію вже в перших віках нашої ери¹⁾. З разу у жидів панував погляд, що всі душі померших, без ріжницї, чи добрі чи злі, по смерті тіла йдуть у шеоль і пробувають там в ожиданю суду²⁾; пізнійше бачимо такий погляд, що для добрих душ у підземнім сьвітї устроєні окремі поміщення (promptuaria), а для злих окремі; дехто твердив, що й тут уже одні зазнавали деякої радости, а инші мучили ся тривогою; одначе аж по кінцевім суді одних ждала надгорода в небі, а других кара в пеклі. Дуже часто одначе признаєть ся безсмертність лише душам праведних, які по смерті ждуть своєї вічної надгорода або в підземному сьвітї в схованках, або загалом у царствї померших душ, або під землею, в мирних сховищах бережені ангелами або нарешті під Божим престолом, у «в'язанці житя» аж до остатнього суду³⁾. Що до Кирилового погляду, то можна би сказати, що в тій категоричній формі він противний напр. поглядови висловленому в євангельській притчі про богача й Лазаря, де сказано, що Лазаря зараз по смерті ангели понесли «на лоно Авраама», се б то до раю, а богача вкинено в огонь на муку і що між обома місцями їх пробутку «пропасть велія утвердися».

Сліди жидівського впливу можна добачити у нашого автора в чисто-рабинськїм розрізненю раю від едема (пор. Schürer, op. cit. II, 553) та мабуть і в толкованю слова едем словом «пища». Се толковане, що стрічаєть ся також у напосеній жидівськими елементами Толковій Палєї⁴⁾, не перейшло до нас від Греків, які назву раю — *παράδεισος* (слово перського

1) Див. про се D. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweiter Band, Leipzig 1898, стор. 547, 548; пор. також Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, 1872.

2) Такий погляд висловлюєть ся прим. у трактаті Bereschit rabba, гл. 12 і Jalkut Schimon Bereschit 19, менше виразно в трактаті Erubin 54 а, див. Dr. Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. Leipzig 1880, стор. 323.

3) Див. Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig 1903, стор. 140—144, особливо 145.

4) Пор. Палєя Толковая, Москва 1892, стор. 62, а також мої Памятки українсько-руської мови й літератури, т. I. Апокрифи старозавітні. У Львові 1896, стор. 16.

походження) толкують звичайно словом ἡ τρυφή — роскіш. У жидів був вироблений погляд про горішній і долішній рай; про те, що власне в тім долішнім раю пробувають душі по смерті; сей погляд принагідно відбивається і в новозавітних книгах свв. Письма (Христові слова до розбійника: «Днесь со мною будеші вь рай») і у Отців церкви, та з часом уступає місця чисто спірітуальному толкованю¹).

Інтересний для нас особливо погляд Кирила Турівського, що Бог зразу творить у лоні матери тіло чоловіка з сімени, а потім по п'ятих місяцях творить йому душу (Преосв. Євгеній, Творенія Кирилла Туровського, стор. 87). У коментарії до Псалмів у Талмудовій книзі Берахот (гл. I, лист 10а) читаємо: «Пять раз повторене «борші нафші» (хвали душе моя) у Давидових Псалмах відностить ся до Бога і до душі, що творить ся в п'ятих місяцях». І далі йде проведених п'ять аналогій між душею і Богом: «1. Як Бог наповняє світ, так душа наповняє все тіло; 2. як Бог невидимий, так само й душа; 3. як Бог оживлює світ, так душа тіло; 4. як Бог чистий, так само й душа; 5. як Бог живе в найтайнійшій тайнику храму (в Св'ятая св'ятих), так і душа в найтайнійшій скритці тіла»²).

Розуміть ся, я не думаю, тай як не спеціаліст у сій справі не маю змоги вичерпувати сю тему. Я певний, що відгуків жидівських вірувань і поглядів у Кирила Турівського знайшлося б'я значно більше і що ними далась би пояснити значна часть того, що проф. Голубінський називає «неудобовразумительным». І так відгуком жидівської полеміки між фарисеями й саддукеями в перших віках нашої ери можна пояснити Кирилове твердження, що Авель був св'ященником, а Каїн згрішив головно тим, що як непосв'ячений вдирав ся до св'ященицького дійства. На жидівський вплив указує, здасть ся мені, навіть таке образове речення нашого автора, як «покаянем ударяти в божі двері» (Преосв. Євгеній, ор. сіт. 84). Сюди належить аллегоричне толковане Адамового гріха в раю, який буцім то «прежде повелѣнія вошелъ въ святое мѣсто» (ibid.) «изъ едема вошелъ въ рай» (стор. 80). Думаю, що запозикою з жидівських Мідрашів пояснять ся й такі Кирилові цитати, як сей: Бог сказав Каїнови: «Будеш стогнати й трясти ся» — таких слів у книзі Битія не знаходимо. Все се, думаю, підпирає той погляд, що Кирило Турівський, пишучи отсю притчу — тай певно не сей один раз — підлягав сильному жидівському впливові, був під живим вражієм якихось добре прочитаних жидівських місіонерів.

1) Для жидівських поглядів див. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, стор. 297, 317, 388; пор. також Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, dritte Sektion, Bd. XI, Leipzig 1838, стаття Paradies, стор. 310—311.

2) Сей цитат завдячую ласкавій ввічливости львівського рабіна дра Каро.

III. Літературна історія притчі.

Притча про сліпця і хромця, яку ми доси роздивляли головню з огляду на її староруську форму та її безпосереднє жерело, має одначе й по за сими тісними межами інтересну літературну історію, яку нехай буде мені вільно подати тут хоч у неповному нарисі.

Ми вже зазначили істнованє двох паростий нашої притчі, а власне жидівської, яка в XII. віці правдоподібно в устній передачі перейшла на Русь, і рівночасно, або пізнійше, перейшла також до Арабів і дізнавши тут нової перерібки ввійшла з часом у склад славної збірки «Тисяча й одна ніч», — і західно-європейської, яка в XIV віці ввійшла в склад збірки «Gesta Romanorum». Порівнанє тих обох паростий показує, що вони дуже далекі одна від одної не лиш епічною канвою, але особливо основною ідеєю, сьвітоглядом, що лежить у їх основі. Бо коли в основі жидівської притчі і її староруського та арабо-турецького відгалужень лежить думка про долю душі по смерті, про суд, відплату за земні діла, то в основі західно-європейської притчі лежить ідея солідарної діяльності для осягненя певної цілі, ідея обопільної помочи двох нещасних. Іншими словами — мета орієнтальної притчі наскрізь спірітуальна та трансцендентальна, а мета західно-європейської наскрізь реальна та соціальна.

Оповіданє в Gesta Romanorum було, як і більшість оповідань зведених до купи в тій збірці, остатнім впливом досить довгої й інтересної течії — середньовікової проповіді. Вже від X віку, від часу сьв. Домініка, основника звісного ордена «praedicatorum», Домініканців, у західно-європейським проповідництві вкоренила ся мода (перенята також мб. від жидівських рабів) переплітати проповіді веселими або страшними притчами та повістками, так званими exempla, якими при помочи більш або менше дотепного викладу ілюстровано певні догматичні тези або моральні поученя. Один із пізнійших проповідників, Герольт (Herolt, Promptuarium exemplorum, перше вид. 1476 в.) ось як говорить про се: Legimus enim principem nostrum Dominicum, ordinis praedicatorum fundatorem hoc fecisse... quod ubicumque conversabatur, edificatoriis effluebat sermonibus, abundabat exemplis, quibus ad amorem Christi saeculique contemptum audientium animos provocabat¹⁾. Проповіді Домініка з прикладами не дійшли до нас, та за те у пізнійших проповідників, починаючи від Якова з Вітрі (Jacobus Vitriacensis, род. в другій половині XII в., ум. 1240) дійшла до нас значна купа таких прикладів. З часом почали деякі тодішні

1) Див. T. F. Crane, Mediaeval Sermon-Books and Stories (Proceedings of the American Philosophical Society, 1883, t. XXI), стор. 55.



книжники в інтересі розвою проповідництва складати підручники та вказівки для проповідників (прим. J. Bromyard, *Summa praedicatorum*) та збірки прикладів, так звані *Promptuaria exemplorum*, із яких деякі, як ось згаданого вже Герольта та Пельбарта Темешварського, повстали вже й по зложеню «*Gesta Romanorum*». Отжеж учений видавець сеї збірки Герман Естерляй виказує цілий ряд тих проповідницьких книг, де містять ся притча про сліпця й хромця, як ось: *Stephanus de Borbone, Liber de septem Donis, Hubertus de Romanis, Liber de abundantia exemplorum* 48, *Bromyard, Summa praedicatorum* A, 21, 27; C, 2, 9; *Vincentius Bellocensis, Speculum morale* III, 2, 19, стор. 971; *Johannes Junior, Scala celi, Ulm, 1480, 23 b., 74 v.*; *Martinus Polonus, Sermones cum promptuario exemplorum*, 6; *Pelbartus de Temesvar, Pomerium sermonum de sanctis, pars aestivalis* 4, C.; *Johannes Gritsch, Quadragesimale* 5, G. Не маючи під рукою ані одного з сих видань я не можу сказати рішучо, чи наша притча була в них поміщена в тій самій формі, в якій маємо її в *Gesta Romanorum*, хоч се й видаєть ся мені дуже правдоподібним. Отже варто зазначити, що деякі сучасні вчені, які звернули пильну увагу на ті *exempla* середньовікових проповідників, головню *Лекуа де ля Марш*¹⁾ та Т. Крен у цитованій статі, згідно підносять їх велике культурно-історичне значіне головню за для того, що в них ішли мотиви й елементи східних, індійських, перських та арабських оповідань і доктрин на захід Європи²⁾. Шляхи та сліди тої мандрівки не всі ще гаразд вияснені не вважаючи на многоважні праці Бенфея, Лібрехта, Кляустона, Коскена, Веселовского та цілої фаланги молодших робітників. І власне наша притча подає нам дуже навчаючий приклад того, як у західно-європейській версії заховала ся старша форма, яка в орієнтальних версіях склеена з иншою темою і немов придушена нею в значній мірі зникла, затемнила ся, дійшла до такого рудиментарного стану, що навіть бистре око такого спеціаліста, яким був Бенфей, могло не добачити її.

В пятій книзі звісної індійської збірки «*Паньчатантра*» під ч. 12 містить ся оповідане ось якого змісту: У одного царя вродила ся дочка з трьома грудьми; таке каліцтво вважало ся в Індії віщуном великого нещастя, оттим то царь велить викинути дитину в ліс. Та за радою вірного слуги він лишає її при житю, виховує її оддалік від себе, а коли доросла, велить викликати по всьому царстві, що хто схоче взяти за жінку царівну

1) A. Lecoq de la Marche, *La Chaire française du Moyen âge, spécialement au treizième siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris 1868. друге вид. 1886.

2) Пор. про се надто W. A. Clouston, *Popular tales and fictions, their migrations and transformations*. Edinburgh and London 1887, vol. I, introduction, стор. 11 і далі, а також український переклад dokonаний А. Кримським, Львів, 1896, стор. 41—48

з трьома грудьми, дістане сто тисяч червінців. Довго ніхто не похочує сватати її. «Та був у тім самім місті сліпець, і сей мав горбатого поводиря на імя Мантарака, який водив його за наставлену на перед паличку. Коли оба вони почули гуркіт барабана, почали радити ся між собою. «Ходімо, доторкнімо ся барабана. Коли з ласки долі одержимо дівчину і гроші, то за ті гроші проведитимемо час радісно; а коли через сю дівчину й постигне нас смерть, то вона закінчить нашу недолю». Коли оттак нарадили ся, пішов сліпець, доторкнув ся до барабана і сказав: «Я візьму сю дівчину за жінку, коли царь дасть її мені». Царь віддає йому дочку, але велить відвезти його з нею і з горбатим далеко в чужину за велику ріку. Сліпець живе за царські гроші в повній вигоді, горбатий хозяйнує у нього, та царівна вподобала собі його і бажає згладити сліпця зі світа, щоб одружити ся з горбатим. Горбатий знайшов одного дня неживу чорну гадюку і дав її царівні з тим, щоб вона зварила її та дала сліпому замість риби, і він умре від гадючої отрути. Царівна крає гадюку, складає в горнець, підливає масляною і ставить до огню, а маючи сама деяку роботу заставляє сліпого мішати сю ніби то смачну страву. Сліпий мішає нахиливши ся над горшком, а отруйні випари з гадюки розгризають полуди на його очах, так що він відзискує зір. Та тут він бачить, як горбатий цілує ся з його жінкою. «Бачучи се сліпець і не маючи під рукою ножа, засліплений гнівом прискочив до них, підняв Мантараку за ноги в гору, а що був чоловік дуже сильний, закрутив ним довкола по над своєю головою і шпурнув ним царівні на груди». Сім способом нехотячи він уздоровлює горбатого, якому від удару простуєть ся хребеті, вздоровлює царівну, якій від удару третя грудь ховаєть ся в тіло¹⁾.

Бенфей у своїм епохальнім вступі до Паньчатантри (ор. cit. I, 510—534) розбирає детально елементи сеї повелі, віднаходить мотив царівни з трьома грудьми та мотив уздоровлення горбатого в старших буддийських легендах, і просліджує далі новелістичну тему чудесного уздоровлення сліпого мужа з приводу невірної жінки зі сходу на захід. На мотив співділання сліпця й хромця Бенфей не звернув зовсім уваги, і так само полишив без уваги комбінацію уздоровлення сліпця і чорної гадюки. Стоячи на тім, що основа новелі була первісно буддийська, Бенфей признає одначе, що в тій редакції Паньчатантри, яка дійшла до нас і якій власне він присвятив свою працю, первісний поважний тон перемінено на гумористичний—«може якимось ворогом буддизму» (ор. cit. 511). Що повеля про сліпця женотого на царівні з трьома грудьми—справді пізнійше складане, на се маємо хоч не вповні, а все таки значний доказ у збірці Кшемендрия пз. Бригат-

1) Theodor Benfey, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.* Leipzig 1859. Zweiter Theil, стр. 355—359.

катаманджарі, в якій між иньшим містить ся також витяг із Паньчатантри в такій формі, як вона читала ся більше менше в першій віці нашої ери. Власне в тім витязі нашої новелі нема¹⁾. Натомісь у иньшій парости Паньчатантри, редакції старшої від тої, яка заховала ся доси в санскриті, і то заховала ся в турецькім перекладі перської версії, що пішла з пеглевійського перекладу санскритського (затраченого) оригіналу, в так званім Гумаюн-наме маємо між иньшим аполбог²⁾ нз. «Сліпий і видючий», де оповідаєть ся, що сліпий мандрував з видючим женучи перед собою осла, що служив йому за поводиря. Мандрували холодним ранком, і ось сліпий випустив із руки палицю, якою підгоняв свого осла. Тоді він схилив ся на землю і мацаючи руками за палицею намацав гадюку, що заkostenіла від холоду і була зовсім «похожа на Мойсееву палицю». Сліпий узяв мниму палицю і почав підгоняти нею осла; видючий бачучи се говорить йому, щоб кинув сю палицю, бо се страшна гадюка. Але сліпий не слухає ради, ще й сердить ся на видючого за те, що сей радить йому покинути таку гарну підпору дану йому самим Богом. Та нарешті гадюка ожила від соняшного тепла і вкусила сліпого в руку, так що він тут же вмер²⁾.

Досить приглянути ся ближше обом сим наростям, щоб переконатися, що не вважаючи на всю відмінність їх будови у них є дещо спільне між собою. Се неначе *disjecta membra* якоїсь старшої цілости, а характер і нарис тої цілости буде ще зрозуміліший, коли присунемо до порівняння ще й західно-європейську версію з Промптуаріів та з *Gesta Romanorum*. Співділане сліпця і хромця — в Паньчатантрі його зроблено горбатим, а в Гумаюн-наме його ролю розділено між неозначеного ближше «видючого» і осла ж; їх подорож до великої цілі — в західно-європейській версії детальніше говорить ся про подорож, так само в Гумаюн-наме, натомісь Паньчатантра докладніше означає ціль — руку царівни. Найбільше змінила ся роля гадюки: в західно-європейській версії вона зовсім щезла, в Гумаюн-наме вона погубляє, а в Паньчатантрі вздоровлює сліпця. Що думати про ті фрагменти? Чи єсть який генетичний звязок між ними й жидівсько-арабсько-руською притчею про сліпця і хромця? Не вдаючи ся ні в які апріорні мудрованя можна сказати лиш одно, що вже сам той факт, що на таким широчезнім просторі і на великім протязі часу, а ще до того на старім історичнім шляху, куди від правіків ішла мандрівка ріжнородного культурного добра зі сходу на захід і з заходу на схід, стрічають ся нам такі досить загадкові фрагменти якоїсь очевидно здавна затемненої цілости,

1) Див. Leo von Maikowski, Der Auszug aus Pañcatantra in Kshemendras Brihatkathāmañjari. Leipzig 1892, стр. 60—62.

2) Див. Fabeln und Parabeln des Orients, der türkischen Sammlung Humajun-Name entnommen und ins Deutsche übertragen von Souby Bey. Berlin 1903. стр. 28—29.

велить нам догадувати ся, що ся цілість мусіла колись істнувати і то в такій формі, що робила зрозумілою її мандрівку та її переміни.

Значно далі в давнину, і то в клясичну греко-римську давнину ведуть нас деякі вказівки Естерляя зібрані в примітках до його видання *Gesta Romanorum*. Бачимо з тих вказівок, що у Греків і Римлян у перших віках нашої ери був досить популярний мотив: сліпий несе хромого і так оба помагаючи собі осягають ціль, якої сам один із них жаден не міг би осягнути. І так у грецькій Антології маємо епіграм якогось Филипа або як хочуть інші, Ізідора:

Πηρὸς ὁ μὲν γυῖός, ὁ δ' ἄρ' ὄμμασιν· ἀμφοτέροι δὲ
 εἰς αὐτοὺς τὸ τύχης ἔνδεες ἤράνισαν.
 τυφλὸς γάρ λιπόγυιον ἐπωμάδιον βάρος αἴρων,
 ταῖς κείνου φωναῖς ἀτραπὸν ὠρθοβάτει.
 πάντα δὲ ταῦτ' ἐδίδαξε πικρὴ πάντολμος ἀνάγκη
 ἀλλήλοις μερίσαι τοῦλλιπὲς εἰς τέλος¹⁾.

Сю саму думку обопільної заповоги в нещастю переповідають на ріжні лади й иньші епіграмми. Ретор Леонідон пише:

Τυφλὸς ἀλητεύων χωλὸν πόδας ἤρταζεν
 ὄμμασιν ἀλλοτρίοις ἀντερανιζόμενος.
 ἄμφω δ' ἤριτελεῖς πρὸς ἑνὸς φύσιν ἠρμόσθησαν
 τοῦλλιπὲς ἀλλήλοις ἀντιπαρασχόμενοι²⁾.

Довкола сеї самої думки обертають ся також латинські епіграмми Авзонія, християнського письменника IV. віку.

Insidens caeco graditur pede claudus utroque:
 Quo caret alteruter, sumit ab alterutro.
 Caecus namque pedes claudo gressumque ministrat,
 At claudus caeco lumina pro pedibus³⁾.

1) Anthologia graeca, ed. Fr. Jacobs, 1814, т. II, стор. 8. В дословнім перекладі значить: Один немічний на ноги, а другий на очи; оба-ж вони зустрівши ся випадком збирали милостиню. Сліпий, узавши безногого як кдунок на плечі, повертаючи ся за його вказівками (досл. голосами) йде просто. Всього того навчила їх прикра і на все відважна потреба — поділяти одному з одним недостаток до кінця.

2) Anthologia Palatina, ed. Becker, VIII, 1, 12; пор. II, 13. В перекладі епіграм Леонідона виглядає так: Сліпий а простоногий узав на плечі кривонногого, користуючи ся за се навзаім його очима; оттак оба каліки злучили ся на здорову едність, ратуючи один одного в недостатку.

3) Monumenta Germaniae historica, auctores antiquissimi, T. V, ed. Schenkl. Berolini 1883, pars secunda, p. 254.

Щоб показати свою зручність у віршованю той сам автор переробляє зараз сей сам мотив троха іншими словами:

Ambulat insidens caeco pede captus utroque,
 atque alterna nihil munia debilitas:
 nam caecus claudo pede commodat, ille vicissim
 mutua dat caeco lumina pro pedibus.

Перший із тих Авзонієвих епіграмів передрукував з доданем власного перекладу німецький фацеціоніст XVI. в. Генріх Кірхгоф у своїй збірці *Wendunmuth*, що вийшла першим виданем без місця др. 1563, другим також 1565, потім у Франкфурті 1573, 1581, 1589, 1598, 1602³⁾. Із цього можемо зміркувати популярність сеї книги. Чи то черпаючи з сеї книги, чи просто з Авзонія взяли байкописиці та моралісти XVII—XVIII в. сю тему. Стрічаємо її в *Alciatus, Emblemata* 1661, *Desbillons, Fabulae aesopicae* 1768; *Burkhard Waldis, Aesopus redivivus*; *Melander, Jocoseria* 1617 і в інших подібних виданнях уже в формі байки. Для прикладу трактованя теми наведу лише версію популярного в XVIII. в. німецького байкописа Геллерта.

Der Blinde und der Lahme.

Von ungefähr muss einen Blinden
 Ein Lahmer auf der Strasse finden,
 Und Jener hofft schon freudenvoll,
 Dass ihn der Andre leiten soll.
 «Dir — spricht der Lahme — beizustehen?
 Ich armer Mann kann selbst nicht gehen;
 Doch scheint, dass du zu einer Last
 Noch sehr gesunde Schultern hast.
 Entschliesse dich mich fortzutragen,
 So will ich dir die Stege sagen:
 So wird dein starker Fuss mein Bein,
 Mein heller Auge deines sein».
 Der Lahme hängt mit seinen Krücken
 Sich auf des Blinden breiten Rücken;
 Vereint wirkt also dieses Paar,
 Was einzeln keinem möglich war.

3) Її видано на ново в серії *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart* томи XCV—XCVIII. Видане зробив Естерлай (*Wendunmuth von Hans Wilhelm Kirchhof, herausg. von Hermann Oesterley. Tübingen 1869*), який надто в окремім томі IC подав паралелі до Кірхгофових історій.

Додана до сеї байки моралізація захвалює в трьох строфах користі солідарности. Як бачимо, і Геллерт не вибіг по за круг ідей старих грецьких та латинських епіґраматистів. Польський байкопис еп. Красіцький стягнув сей мотив усього в один рядок: *Niósł ślepy kulawego, dobrze im się działo*, а далі, мабуть під живими вражіннями розгардіяшу серед власного народа, показує, як сліпому навкучило ся слухати рад хромця, як він пробує йти наперекір його вказівкам і як оба пропадають. Байки Красіцького вийшли 1790 року. Ще й у XIX. віці французький поет Делявінь пробував обробити сю тему в драматичній формі (*Moralité de l'aveugle et du boiteux* par A. de la Vigne, Paris 1831).

Не вдаючи ся в детальне сліджене розвою та перемін нашої притчі в західно-європейській літературі від XVI. в. ми вернемо ще до Кірхгофого *Wendunmuth'a*. Знаючи, що сей автор не був учений, але по просту працюючий компілятор, ми цікаві знати, відки він узяв Авзонієву епіґраму. На се дає нам вказівку вчена увага, якою він попередив її текст. «*Solchs haben die Griechen in einer feinen pictur und bildnus gantz artig vorgestellt, als dass ein blinder einen Krüppel auffgefasset und, dahin er begehret, tragen wollte, dieweil aber dem blinden der weg unkäntlich, understund sich der lahme ihm den weg anzuzeigen, und tet ein ieglicher soviel er vormöchte*» (Kirchhofs *Wendunmuth*, ed. Oesterley, III, 361). Дуже правдоподібно, що Кірхгоф узяв сю відомість і разом епіґрам із книжечки вченого гумавіста Люсцінія «*Joci ac sales*», виданої 1524 р. Ся вказівка цінна о стілько, що виявляє звязок грецьких та латинських епіґрамів з тим старинним малюнком, про який між иншими згадує Люкіян. Тепер відомо, що сей малюнок представляв стародавній міт про Оріона, який осліплений хіосським королем Ойнопіоном, одержав від Гефайста малого хлопця Кедаліона за поводатора, а взявши його на плечі пішов із ним на схід аж туди, де сходить сонце, і там від соняшного жару відзискав назад свій зір¹⁾. Звісний грецький компілятор Аполлодор оповідає в своїй «Мітологічній бібліотеці», що Оріон, який від свого батька Позейдона мав дар ходити по воді, прибувши до Хіоса почав старати ся о руку Метропи, дочки тамошнього царя Ойнопіона. «Та Ойнопіон підпоїв його, осліпив сонного і викинув над море. Оріон підняв ся і зайшов на Лемнос до Гефайстової кузні, вхопив там одного челядника, посадив його собі на плечі і велїв йому показувати дорогу на схід. Коли зайшов туди, впав на нього промінь сонця і привернув йому зір» (Кн. I, гл. 5, уст. 3—5).

Докладнійше оповідає сей міт старий схоляст до Аратових *Φαινόμενα*, на основі якоїсь затраченої Гезіодової поеми. Кажеть ся тут, що Оріон

1) Див. L. Preller, Griechische Mythologie, Bd. I, 4-te Auflage Berlin 1894, стр. 451.

гостячи у Ойнопіона, в п'янім стані хотів знасилувати дочку свого господаря і за се був осліплений; що Гефайст добровільно дав йому поводаря Кедаліона, ὃν λαβὼν ἐπὶ τῶν ὤμων ἔφερε τὰς ὁδοὺς αὐτῷ σημαίνοντα: ἐλθὼν δὲ εἰς ἀνατολὰς καὶ ἤλιψ' ἀντιμύξας ὑγιάσθη¹⁾.

Отся стара легенда в пізнійших часах мабуть вигасла в народній пам'яті; Овідій у своїх Fasti не згадує про неї, а малюнки по храмах, що виображували Оріона з хлопцем поводарем на плечах, могли бути для маси незрозумілими і толкувати ся як ілюстрація морального припису — помагати один одному в нужді. Виразом такого толкованя були грецькі та латинські епіграми цитовані висше. Та були інші толкованя. По всякій правдоподібности власне на основі такого малюнка полягає жидівська притча про душу й тіло, і не даром Талмуд переносить її в сферу римської суспільности: вчений рабін розмовляє з римським цісарем, очевидно в Римі. До Риму переносить нас і инше талмудичне оповідане (в трактаті Aboda-Zara 11 b), де знаходимо немов пародію нашої теми. Равві Єгуда оповідає там іменем р. Самуїла (жив у III. в. по Хр.) про великий празник, який звичайно обходжено в Римі раз на 70 літ ось яким способом: добре вирослого чоловіка саджали на плечі хромця, який мав на собі «стрій Адама» і шкіру здерту з голови Танаїта Ізмаїла (був покараний смертю під кесарем Гадріаном). Вулиці, якими вони переходили, були мощені дорогим каменем, а коли йшли вулицями, кликали герольди, йдучи перед ними, ось як: «Пора, яку хромець (Яков патріарх) напорочив як пору тріумфу Ізраеля, оказала ся брехнею. Брат нашого пана (Исава, добре вирослого) був брехуном. Хто се бачить тепер, той бачив се, а хто не бачив сего тепер, той більше сего не побачить». А при кінці додавали: «Горе добре і просто вирослому, коли хромець випростуєть ся»²⁾. Се очевидно кумедне перенесене жидівських вірувань (антагонізм між Яковом-хромцем і Исавом, ніби то предком усіх невірних, а тим самим і Римлян) на опис римського свята Сатурналій. Для нас важна тут символізація боротьби між двома расами, двома світоглядами в формі двох людей, із яких один двигає другого на плечах.

Знаючи, що сей образ кінець кінцем має своє жерело в мітичній легенді про Оріона, ми відразу опиняємо ся на ґрунті, з якого роблять ся нам зрозумілими мандрівки й парости нашої теми. Міт про Оріона належить до тзв. астральних мітів, про які тепер майже напевно можемо сказати, що всі вони прийшли до Греків зі сходу, спеціально з Вавилону. Що до нашої легенди, то її виразні сліди маємо у Жидів. Сузірє Оріона називаєть ся у них Велетнем, а головні елементи самої легенди заховали ся в

1) H. Düntzer, Die Fragmente der epischen Poesie der Griechen bis zur Zeit Alexanders des Grossen gesammelt. Köln 1870, стр. 49.

2) Сей цитат завдячую молодому гебраїстови дру Ґріллеру у Львові.

оповіданнях про Самсона, що також у Талмуді називає ся сліпцем і йде з поводитирем до палати, де відбуваєть ся бенкет Филістимлян. Самсон має перед Филістимлянами грати ролю блазня; жидівська назва сузір'я Оріона значить також «блазень» або безбожник; се саме слово як постійний епітет прикладаєть ся також до мітичного вавилонського велетня Німрода¹⁾. На вавилонське походжене грецької леґенди про Оріона вказує також роля, яку в тій леґенді грає скорпіон, вавилонський символ моря (бога Еа). Греки оповідали, що Оріон полюючи разом з Артемідою хотів знасилувати її і за се Артеміда послала скорпіона, який укусив його в ногу і він від сього вмер²⁾. Що сей мотив належав до первісного складу леґенди, а властиво, що в ній грав кевну ролю скорпіон, про се свідчать бліди її відгуки, які знаходимо в Індії вже в початку нашої ери в формі аполлогів (Гумаюнаме) або новель (Паньчатантра) — найліпший доказ, що Індійці не запозичили їх від Греків. Місце скорпіона заступила тут гадюка, яка в аполлогу спричинює смерть сліпця (як у Греків), а в новелі за посередництвом огню (соняшний промінь!) вертає йому зір.

Та навіть мітичне толковане Оріонової леґенди не вигасло з упадком поганства, а перейшло в християнську леґенду — правдоподібно на сирійським або єгипетським ґрунті. Маю тут на думці леґенду про свв. Христофора, яка дійшла до нас у кількох версіях і якої найстарші сліди сягають VI. віку нашої ери (*Acta Sanctorum Julii*, t. VI, 134). Західні парості сеї леґенди надають сему Христофорови велетенський ріст (у *Legenda Aurea* — 12 ліктів) і велять йому переносити людей через глибоку ріку, поки одної ночі йому не довело ся переносити малого хлопчика, який оказав ся так тяжким, що зігнув хребет велетня так, що його лице доторкнуло ся поверхні води; хлопець оказав ся самим Христом, який тут же й об'явив ся йому і охрестив його. Велетень, що первісно називав ся *Offerus*, від тепер назвав ся *Christophorus* і зробив ся горячим проповідником Христової віри. І коли новітні дослідники, такі як Морі (*Al. Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen âge*, Paris, 1843, 53—57) та Децель (*Heinrich Detzel, Christliche Ikonographie, zweiter Band, Freiburg i. B. 1896*, стор. 250 — 257) не можуть дійти, відки взяла леґенда відомість про велетенський ріст свв. Христофора, про який нічого не знають найстарші мартірології, то мені здаєть ся, що поставивши обік себе сю леґенду й клясичну леґенду про Оріона, ми матимемо відразу пояснений і велетенський ріст Христофора, і дитину на його

1) Пор. Heinrich Ehrenfried Warnekros, *Entwurf der Hebräischen Alterthümer*, Weimar 1794, стор. 535.

2) Albert Rehm, *Mythographische Untersuchungen über griechische Sternsagen*. München 1896, стор. 20, цитат із Евфоріона.

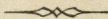
плечех, і розбурхану воду (море), по якій він іде грузнучи ледво по коліна. Ще цікавіші деталі подають грецькі та перекладені з них церковно-славянські тексти, які роблять Христофора песиголовцем. І так у рукописнім Пролозі з XVI. в., який я одержав із місточка Комарна недалеко Львова, читаємо під д. 9 мая: ѿ том стѣм Христофорѣ глѣть дивнаа ѿ преславнаа, ꙗко песѣю главою имѣаше ѿ члѣки гѣдаше, послѣдѣй повѣдають ѿ песѣх глав пришедша. страшен же бѣ ѿобраз ѿ дивен ѿ не разумей ꙗзык. бѣ же при Декіи прѣи ꙗт бѣ Нани (?) комитом, и не могый глѣти греческы. и помѣи са Бѣ, ѿ послан бѣ къ немѣ аггль Гнѣ, ѿ глѣ емѣ: «Мѣжай са ѿ крѣшѣи». ѿ прикоснѣ оустнѣ ѿго, ѿ сѣтвори ѿго глѣти греческы. посланы быша ѿ прѣа вѣѣни ꙗтѣ ѿго, ѿ жезлѣ ѿго прозобши, ѿ вѣроваша Хѣѣ ѿ сѣ ним крѣщена быша въ Антиѣхїи ѿ стѣго Вавуль, ѿ тогѣ Христофор наречен бѣ, а преже бѣ ѿма емѣ Репревѣ». Далі оповідаєть ся коротко про мучеництво святаго. Як бачимо, тут нема згадки про велетенський ріст ані не вияснено, чому сей песиголовець був названий Христофором — очевидно легенда в сих точках неповна. Та маємо тут цікаві вказівки на її єгипетське походжене: Христофор являєть ся в Сирії (в Антіохії) «ѿ песѣх глав», із країни, яку ѿ інші легенди кладуть десь у глибині Африки, а то ѿ у горішнім Єгипті; його песя голова і додаток, що він ів людей, найлекше поясняють ся тим, що в ньому ми повинні бачити одну з постатей єгипетського пантеону, чи то Анубиса, бога смерти, що власне як такий поїдав людей та проводив у підземний свѣт, і малював ся в виді чоловіка з песачою або шакальовою головою, або може одну з незлічених ріжностатей бога Горуса, сина Ізиди, що мав бути по смерти Озіріса королем Єгипту і в якого культі, особливо пізнійше, коли культ Ізиди перейшов і до Греків, пес грав визначну ролю¹⁾. Що сей Горус мав якийсь узв'язок з мітом про Орїона, доказує єгипетська легенда про те, що бувши малим хлопцем і живучи в місті Буто по серед багон Дельти, де мати Ізида заховала його перед Сетом, убійцем Озіріса, він був укушений скорпіоном і вмер; на просьбу Ізиди бог Ра зупинив соняшний човен на небі, з нього вийшов бог Тот і своєю чародійською силою оживив дитину (Wiedemann, op. cit. 114). Чи не повстала ѿ легенда про Христофора власне зі спарованя того пізно-єгипетського круга понять з христїянством? Чи велеть Горус-песиголовець, сліпий духом, бо неосвѣчений свѣтлом правдивої віри, який іде по розбурханім морі і гне ся під вагою малої дитини-Христа, не був символом побіди христїянства над поганством, тай сама назва *χριστόφορος* чи не була людovo-етимольогічною перерібкою спарованя імен *Χριστός* і *Ὁρός*?

1) Див. Dr. A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Münster i. W. 1890, стор. 121.

Як бачимо, наша староруська притча завела нас на великий культурно-історичний шлях і показала нам, хоч у досить іще неясних нарисах, один із тих каналів релігійного синкретизму, що тягнуть ся тисячоліттями і мов той мітичний Океанос величезним перстеном обіймають усі головні парости культурного людства, раз у раз нагадуючи їм, що вони культурно, духово, своїми найкрасшими віруваннями і найвисшими ідеями не менше близько посвоячені, як і вузлами раси й фізичної будови.

Др. Іван Франко.

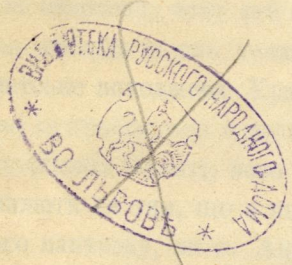
Львів д. 5 лютого 1904.

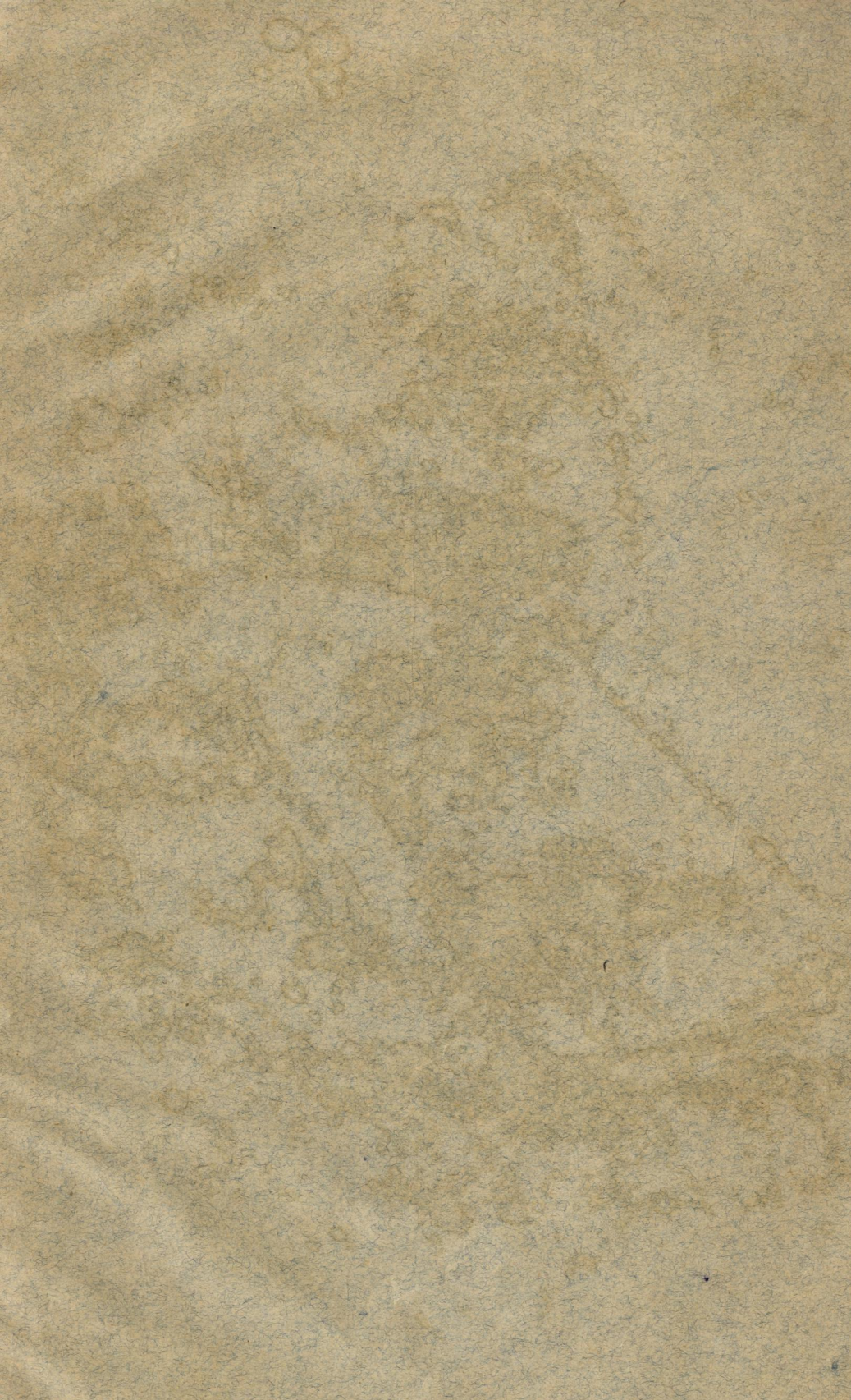


...но-історичній виставі і показавши нам, що і хочуть іти вельми надією
...і навіть не хотіли бачити, що історія є творчість і
...в той міру, як Олександр Великий, який дійсно був великим
...виставі, що історія є творчість і
...увагою, як і вважали її в історичній науці.

Др. Іван Франко

Листопада 1901





1961
Π-772cx

31505

$\phi \frac{I}{\Pi-772}$