

2597

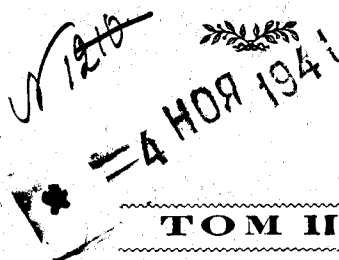
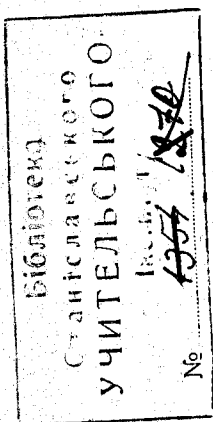


# РОЗВІДКИ

## МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

про українську народню словесність і письменство.

2897



ТОМ II.

НБ ПНУС



2597

*Уманський*

У ЛЬВОВІ, 1900.

Накладом Наукового Тов. імені Шевченка.

## 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 якo жерело купи європейських оповідань. — Літературне й усне розширенє індійських байок у середніх віках. — Параллеля й варіанти байки Хмельницького у давній словесности Азії та Європи: Магабгарата, Гаріванса, Каліля і Дімна, західно-європейські збірники байок і повістей, народні оповідання німецькі й сибірське. — Байка Хмельницького в Арабів і Турків. — Відгуки турецької байки у французького писателя та в народніх оповіданнях 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 его с Польщею, Ірондский, оповідаючи про посольство своє, вкупі 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 межи так названими народніми і культурними, національними й інтернаціональними елементами цивілізації. Через те ми надіємо ся, що читач не возьме наж за зле, коли ми зупинимо

его 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: <sup>1)</sup>

„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; приїз і вуж і почав хлентати молоко з горнятка; за те хлопець ударив его 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 укушення, 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, що 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 вівці не давали такої пишної вовни, ні у кого кобили не родили таких гарних лошаг, ніде поля не давали таких богатих жнив, у нічїїх садах не жужжало стілько бжїл; стада мої не терпіли від слабостей; я сам не знав ніяких неприємностей; в домі моїм бували гостї; ні в кого з сусїдів не було такої великої родини; бідний не відходив від моего дому с порожніми руками; ні в чому не було недостатку; всякого добра було у мене доволї. Та ось за скілька років розлізло ся усе, що я зібрав за ціле житє, і межі сусїдами нема біднішого від мене; і хоть я наду від праці для піддержаня житя, а про те ніщо не йде менї на користь, але що день то гірше й гірше. Скажіть, коли знаєте, причину моего нещастя і чи не можна помогти ему?“

Ему 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

<sup>1)</sup> 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 ему 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 відповів ему вуж: „Даремно ти заходиш ся, аби була межі 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 мені голову. Через те досить буде дружби межі 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 межі Поляками та Українцями. Був час, коли в сім 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 лише себе синами давньої батьківщини. Тоді королівство польське процвітало й сияло щастєм ув очах усіх народів; усі народи ему завидували; ніхто не брав здобичі від королівства польського, а куди лише польські війська йшли в купі з козацькими силами, скрізь тріумфували, скрізь висьпівували побідні пісьні. Але по тому ті, що звуть себе дітьми королівства, стали порушувати волю Українців і бити їх по голові, а Українці, коли їх заболіло, стали кусати; тоді стало ся, що й Українців більша частина відтята і синів королівства чимало пропало. Від тоді, скоро лише ті народи згадають біди, заподіяні один одному, зараз повстає пересерде, і хоть піchnуть вони годити ся, то через найменчу причину справа не ладить ся.

„Наймудріший зо смертних не може зробити того, аби межі 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 Русі, 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, похожі 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 сїм 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, звінім під іменем Панчатантри (пять книг). Хоть остатня памятка, що до часу своєї наконечної редакції, й пізніща 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 найближчій до редакції Хмельницького, — через те ми й пічнемо наш порівняний огляд від індійського варіанта, й дамо єго в повнім перекладі з німецького перекладу Т. Бенфея<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *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 критичі памятки і порівняному оглядови кождого з єго оповідань. Наше оповіданє, що є в книзі III, нр. 5 Панчатантри, див. в II т., 244—247; уваги до него в т. I, §. 150. Є дуже гарний переклад Панчатантри на французьку мову, владжений д. Лансеро — (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 кінець горячих годин серед свого поля в тіни дерева. Коли се він побачив, що з під недалекого муравлиска вилізає страшна змія, вкрашена величезною шишкою, тай подумав: „Певно се божество сего поля, а я его ще ні разу не вшанував. Ось чому моє 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 муравлиска 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 муравлиска, 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 змію й заберу від разу все!“ Порішивши таким чином, брамінський син ударив змію ломакою по голові, подаючи їй молоко. Але змія, що з волі долі лишила ся жива, вкусила его люто затроними зубами, так що він на-млі ока вмер. Опісля люде его наклали 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 наближають ся до него задля оборони, того колишнє 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 предмета, та звертаємо ся до дальшої історії про змію й браміна. „Сказавши таке, взяв брамін на другий ранок знов молоко, пішов туди (до муравлиска) і почав славити змію голосно. Минув довгий час, змія показала ся, але зупинила ся на вході муравлиска й сказала брамінові: „З захланности приходиш ти сюди, покинувши навіть сум по твоїм 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 твоім сині? "

Сказавши се, змя дала єму 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 єму 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 оригінальнім, а не засвоєнім із людського поговору. Такою логічністю та цільністю переходить індійське оповіданє і клясичні 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 Езопа<sup>1)</sup>. „Змя, 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 змию й коли вона вилізла 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 змя не зробила смерть і єму, взяв муки, води й меду та просив змию відновити згоду. Але змя, 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 твого сина, не можемо бути в спокійнім настрою духа“. — Байка ся

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

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

навчас, що ніхто не може забути ненависти й почуття пімсти, поки мати ме перед очима нагадуване про дізнану кривду<sup>1)</sup>).

При порівнаню сеї грецької відміни байки з індійською кидає ся в очи її вривочність і брак у ній або неясність мотивів поведінки дієвих осіб: змня незвісно через що вкусила хлопця; батько, що рішив був із пімсти вбити змию, по тому лякає ся, аби вона его самого не вкусила і лише через те йде мирити ся зо змиею. Грецька байка робить вражине чогось недочутого, або недобре засвоєного. Такий же характер має й латинська байка, що дійшла до нас также в скількох верзіях: Федра й Ромуля<sup>2)</sup>). 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 різнять ся межі собою сим разом лише формою.

Ось Ромульова редакція нашої байки:

„До дому одного бідака приходила змня до стола і користувала ся кришками (з его їди), — і все йшло щасливо господареві. Через якийсь час бідак почав сердити ся на змию та зранив її сокирою. Після сего він попав у давню нужду. Порозумівши, що він заботатів від щастя змиї, котрим користував ся, поки він її не зранив, чоловік покаяв ся (за свій поступок) і пішов с плачем просити прощі. Але змня сказала ему так: як ти каєш 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 змию. Вона не каже ані слова про те, що змня вкусила сина. За те вона зберігла подробицю годованя змиї чоловіком, хоть і передає сю подробицю вже в зовсім чудній формі,

<sup>1)</sup> То само властиво і в инчих варіянтах, лише в XLII байці у Де-Фурії, тай у Согау ст. 339, удар селянина влучає не в хвіст змиї, а в камінь.

<sup>2)</sup> 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 збагаченє бїдака прихильною змією, — риси, яких нема у грецькій байці в порівнаню з індійською. Взагалї, склавши до купи грецьку й латинську байку, дістаємо основу індійської. Вже по сїм одним можна догадувати ся, що сї байки клясичних народів мали за ориґинал індійську, а зовсїм не навпаки, тим більше що вривочність викладу обох перших і недобре мотивованє поступків дієвих осіб у байках клясичних, як порівняти їх з індійською, те ж не промовляє за ориґинальністю перших. При тїм же образ змії, що живе в муравлисках на розсипанім золотї, дуже часто подибує ся в усяких витворах індійської літератури, а не лише в отсїм апольогу, тай звязаний і з оповїданєм клясичних писателїв про мурашки, що вигрїбають золото в Індїї.

Коли таким чином наведена вище байка Панчатантри має всі ознаки твору ориґінального, а байки грецька та римська ознаки наслідуваня, то питає, як і коли могли перейняти сю байку клясичні народи середземноморського басейна від далеких мешканцїв берегів Інда та Ганґеса? Питає се, то лише частина незвичайно інтересного питання про обопільний вплив рїзних народів сьвіта від найдавніших аж до наших часів, — питання, вже на стїльки обробленого працями європейських учених остатнїми десятиліттями, що про більшу частину сторін его вже можна дати зовсїм докладні вказівки. В сїм разї справа зводить ся до того, що́ таке отї грецькі та латинські байки, котрі дійшли до нас під іменем байок Езопа?

Всі звістки, які подають давні писателї про особу того Езопа, такі суперечні та неясні, що звести їх до чогось означеного нема ніякої можливости. Навіть час его житя кладуть рїзні писателї рїжно: від 59-ої олімпїади 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. Історїю езопівської байки можна обновити за літературними вказівками давніх писателїв далеко імовірніше, нїж за біографїчними звістками про особу Езопа. Так напр. Платон подає, що Сократ (ум. 396) перекладав на елєтїйні вірші багато байок Езопа, — значить, до Сократа ті байки не були вилєжені віршами. Диоген Ляертський, писатель III-ого столїтя перед Р. Хр. подає, що Димитрий Фалерський, Атенський бесїдник і фїлософ, що вмер коло 282 р. перед Р. Хр., зводив до купи байки Езопа, — значить, зводу того доти не було. Нарештї Бабріос, що жив у цїв

століття після Діотена 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 (свѣдоцтво, 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 заразом 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 глѣб 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 Езопа 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 Етиопом, тай назва у Греків моралізуючого аполлога 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 Європейці пізнали літературу Індії. Європейських 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 всіх отсих теорій розібрано досить докладно в книжці д. Л. Колмачевского „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, спільна 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 Європейці переняли з Індії. Само собою розуміє ся, що посередниками такого

перенятя мусіли бути, найдавнішими часами, народи, котрі жили межі Індом і Середземним морем, головно Перси та Сирійці з Малоазійцями. В сім розуміню свідoctво Бабріоса про те, що байка перейшла до Греків із царства Ніна й Беда, 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 свідoctво Бабріоса докладніше, ніж на се тепер годить ся школа, котра виводить езопівську байку з Індії. Остатня була признана переважною, коли навіть не виключною батьківщиною оповідань, спільних Европі зі Сходом, головно через те, що індійська література була, — вкупі з жидівською та по часті персидською, — майже одинокую літературою давнього Сходу, що дійшла до нас у більше чи менше повній формі. Але від якогось часу, відкритя в єгипетських папірусах і в ассирийських 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 мітів, магічні шептання, що були жерелом богатых вірувань клясичних і по тому нових народів, нарешті кавки, де видко першовзірці богатых казкових епізодів у європейській народній словесности. Виключно індійську формулу походження певної частини казок клясичних і новоєвропейських 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 в властивими мітами, з магією, кавками, могло бути і з байками - апольогами, і єгипетські карикатури й рисунки во зв'язочого світа дають уже й тепер підставу до подібної гіпотези.

Але сяк чи так, а тим часом індійську словесність с 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 с повною достовірністю. Питане 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 особливим завзятем до пропаганди й посилали своїх міссіонерів 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, кунців 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 писаннях індійського граматака Паніні, що жив 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> столі́тя перед Р. Хр., є вказівка на істноване зводу байок, від котрого між инчим пішла і Панчатантра. Значить, коли сей звід істнував уже 4 — 5 століть перед Р. Хр., то й тоді окремі байки, котрі, звісно, могли істнувати в Індії й скілька століть давніше, мали досить часу до епохи Сократа, а особливо Бабріуса, аби посунути ся від Инда до Середземного моря навіть при помочи устної передачі. Діставши-ж у Греції й опісля в Римі літературну форму, байки сі могли вже тим швидче розширяти 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, ор. cit. 172).

Та ось що 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 питане, 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 глибокого.

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 *Nitiçâstra*, від слова *niti* — сьвітова 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 Цейльона 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 роспав ся на скільки частин, із котрих найповніща звісна під іменем Панчатантри. Далі певна скількість апольогів первісного збірника ввійшла в склад величезної звідної поеми Магабгарата й додатку до неї, що називає ся Гаріванса<sup>1)</sup>. Декотрі варіанти з найдавніших редакцій Панчатантри ввійшли в склад перекладів сего збірника на різні діалекти Індустана, тай у півніщі зводи казок і апольогів, як Гітопадеса (користне навчане) і збірник браміна Сома-Дева, що жив уже в XII ст. після Р. Хр.<sup>2)</sup>.

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 пропав 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

<sup>1)</sup> Першу (не всю) переклав на французьку мову Н. Fauché (X vol. 1863 — 1870), а другу А. Langlois (II vol. 1835). Нарі одно з імен Вішну. Гаріванса оповідає головню про втілене Вішну в формі Крішні.

<sup>2)</sup> Оба сі 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 с котрих хитрий інтригує проти бика перед царем звівів, львом, що нарешті й убиває бика, але потім карає на смерть і інтриганта. Арабський переклад, що очевидячки ходив у скількох редакциях, був жерелом різних перекладів і переробок як азиатських (персидських, другої сирийської, 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 перовзірцем 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 Кадуї 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 часті далі, навіть ішли від одного народу до другого дорогою устною, незалежно від письменства, — то дістанемо справді чудний образ насичена 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 Дімну“; її нема ані в тій арабській редакції сего збірника, що видав Сильв. де Сасі (1816), ані в сирийським 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 его, а птиця за те виклювала хлопчикови очи; тут вона виголошує горячу тираду

проти царів. Не вважаючи на втілення царя, птиця вважає по-нову їх дружби неможливою<sup>1)</sup>.

Оповідане се, на котре очевидячки наткнув ся персидський збирач індійських байок, перейшло з арабських зводів „Калілі й Дімни“ в західні їх перерібки: жидівські<sup>2)</sup> 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 Дяфонтена і таким чином стала на віки добром освічених людей.

Але в *Directorium humanae vitae* увійшла й друга байка, що стоїть ближче до займаючої нас байки Панчатантри, коли не моралю, то дієвими особами. В сій байці ми бачимо змію, що живе в людськім домі. Господарі вважали, згідно з віруваннями своєї землі, сю змію для себе добродійною. Господиня годувала змію що дня, але раз, коли господиня пішла з дому, а господар лишив ся дома, то, не завважений змією, побачив, що вона бризнула отрую в горнець з їдою для родини. Коли змія появляє ся в свій час за своєю порцією, господар хоче вбити її, та змія тікає. Якийсь час опісля господиня посилає мужа мирити ся зо змією, та вона каже єму, подібно змії 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 с сокирою, аби пімстити ся на мині. То вже краще буде, коли ми лишимо ся кожний про себе“. А в тім, ся байка наводить ся, аби підперти мораль, ріжну від тої, що ми бачили у Панчатантрі і в езопівських її відгуках, а то, що мудрий чоловік ніколи не повинен здавати ся на ворога — змію<sup>3)</sup>.

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

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

<sup>3)</sup> Ми не мали під рукою *Directorium humanae vitae*, бо се не звичайно рідке видане було надруковано всего тільки раз, коло 1480 р., а наводимо виложений повище зміст байки по резюме Бенфея та по старонімецькій перерібці праці Йвана 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, очевидячки, індійського походження, бо мотив про те, як чоловік підглянув, що змія бризкає отрую в горнець з їдою, знаходить ся в XII оповіданю збірника „*Vetāla panchāvinṣati*“ (12 оповідань опира), дуже розширеного в Індії в ріжних мовах, а окрім того, відшибнувши сю подробицю, байка ся то властиво лише варіант наведеного вище апольота Панчатантри. Очевидячки, варіант сей рушив устною дорогою на Захід і попав до Івана Капуанського через ті арабсько-жидівські жерела, котрими він користувався, 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 вуж, буде щасливий; корову, котру він сее, не доять, лишають єму. Один селянин клав у комору чоботи, в котрих він ходив у сьвята на службу божу; вуж позносив ув один чобіт яйці, та саме перед Великоднем мужик висипав яйці с чобота. Вуж не найшов яець 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 сьвідчить про можливість як найширшого розпростореня оповідань устним способом і кидає сьвітло на те, яким чином дійшло до жерел Івана Капуанського само єго оповіданє. Ми просимо читача поки що затамити собі сї 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 апольота Панчатантри, що заінтересував нас, у чистішій єго формі.

Ми таки найдемо сей апольот 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 луги“. Цікаво, що у Масуді апольот 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 обравили ся. „Подарунки, що нам дали, казали вони, повинні походити виключно с податку, що платять райі“. 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 проповіданєм Корана, розложили ся в тіні дерева під скалами. Під кінець дня із-під скал вилізла змیا і, наближивши ся до подорожних, кинула їм золоту монету. — „Се мабуть зі скарбу“, сказали вони. Три дні подорожні були в тім 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, що́ стане ся? Може ти погібнеш, 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, що́ 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 острый; він держав вас на короткій уздечці і ви слухали его покійно. 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,

Збірник фольклорної секції,

ЧИТЕЛЬСЬКОГО

№

1354 72/10

3

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 перемінено. Се, звісно, треба вважати ознакою устного переходу індійського оповідання до Арабів і взагалі до мусульманів, у котрих таким чином могло повстати скільки 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*“ („Історії Римські“ 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 ролю в історії жінці господаря, котрий сприятелів ся зо змією. Господар небережно 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 вибаченя. Мораль байки у Марії Французької: не треба слухати жіночої поради:

Li sages hum ne deit entendre  
A fole fame conseil prendre i t. d. <sup>1)</sup>

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

<sup>1)</sup> *Poésies de Marie de France, poète Anglo-Normand du XIII s., p. B. De Roquefort, t. II, 267—273. Звід із чотирьох рукописей Ysopet у Legrand d' Aussey, 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 оповідання і повіря про скарби, що їх мають і дарують змії<sup>1)</sup>.

Ми основуємо свій здогад про азіатське 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 користувався) ми бачили вставку жінки до варіанта байки про змію й господаря, хоть і не в такій ролі. Окрім того в тій відміні нашого апольота, 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 Сомма-Деві<sup>2)</sup>. Не дивниця, коли при устнім переході сих байок від одного народу до другого подробиці їх нарешті зильляли ся так, що виробив ся окремий варіант, де головну роллю в справі вбитя добродійної змії приписано жінчині.

Що подібний варіант існував справді в передній Азії, се потверджує ся присутністю подібної байки в однім турецьким збірнику XVI ст., виданім у перекладі Decourdemanche: Fables turques (Paris. 1882). Перекладаець, взагалі мало посьвячений в новішу літературу порівняного дослїду словесности, догадує ся, що турецький зводчик користувався європейськими виданнями байок і фацецій XV ст. (езопівських, Поджіо й т. н.). Але сей здогад оснований виключно на тім, що турецька рукопись пізнїща 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 фацеціях 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-

<sup>1)</sup> 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 єго, 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 зсидає вдячна змія.

<sup>2)</sup> Benfey, Pantschatantra, I, 364—365.

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

Та чи сяк чи так, а остатня байка доказує явно, що в передній Азії, й спеціально у Турків, існував, бодай у XVI ст., аполлої на ту саму тему Панчатантри, що ми вже бачили в арабського писателя X століття. Але існуване у Турків і другого, ще ближчого до Панчатантри варіанта, potwierджує 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 оповідане віршами під заголовком: „Утрачене довіре (la confiance perdue) або змیا, що їла каймак (молошну страву), та Турок, її доставник“<sup>1)</sup>. У початку оповідання автор каже про тему его, яко про дуже любу у Турків, далі кладе місце події в околиці Прузи в Вітінії. Як мораль оповідання видко з заголовка, так і само оповідане — то властиво звісний нам аполлої Панчатантри, з лехкими відмінами: побожний Турок, що его післала вагітна жінка за каймаком, уснув по дорозі; змیا 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 забогатів, збирає ся їхати в Мекку й поручає за той час, як его не буде, обовязки годувати змєю своєму синові. Решти властиво не треба й розказувати, бо розтягнені прикраси основної теми, зроблені французьким віршарем, не можуть нас тут интересувати. Очевидячки, що Сенесе чув се оповідане або від Турка, або від подорожнього, що бував у Туреччині.

Два дальші докази, нехай що ще більше посередні, мають за те перевагу над оповіданем Сенесе, яко документи цілком записані „з народніх уст“. Се казки: альбанська та хорватосербські. Перша з них<sup>2)</sup> досить безглузда: замість змії тут являє ся лев, 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 его без усякої причини, виключно, аби

<sup>1)</sup> Sénecé, Oeuvres choisies. P. 1885, 119 i д.

<sup>2)</sup> Aug. Doson, Contes albanais. P. 1881, XVII, Le lion aux pièces d'or.

похвалити ся, збирає ся вбити льва, про що й каже родителям. Не слухаючи впіймнень остатніх, він видирає матери ключ від загороди і, звісно, помирає. 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 перекладі<sup>1)</sup>. У першій з них (нр. 32) введено дитину, котра годує молоком змію й нарешті бе 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 заботатіне 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 талюру 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 світу, що він віддасть замок тому, хто відгадає, яким чином повстав замок. Хто-ж не вгадав, мусів платити гроші. Довго так богатів дроворуб, поки не розкавав 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 панові, що він не може володіти замком, коли не вгадає, де сонце на завтра зійде і де зайде. — Де-ж, як не там, де завсігди? 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 кавав розстріляти.

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

<sup>1)</sup> Sagen und Märchen der Südslaven von Dr. F. S. Krauss, Leipzig, I, 1883, нр. 22 і 38.



Досить подивити ся на карту, аби пристати на здогад, що й альбанське оповіданє, і зложене нами хорватське не щò, тілько парослі турецького варіанта, ще не спійманого в оригіналї, але саме того, що став основою оповіданя Сенесе. Від подібного турецького оповіданя мусїв піти й варіант Б. Хмельницького, явно схожий з загальною основою всіх чотирьох тілько що вложених: Сенесе, альбанського та двох хорватських. У варіанті Б. Хмельницького зберіг ся навіть натяк на участь жєнщини в справі замаху вбити змию, що визначає більшу частину західно-азіатських парослів апольога Панчатантри, і се перейшло від них і в європейські єго варіанти. Правда, що ся подробиця в байці Хмельницького сильно затерла ся, так що з неї лишила ся тілько вказівка, що жінка посидєє селянина мирити ся зо змєю. Власне через сє атрофію український варіант наближив ся до свого індійського первовзїрця, але зрештою не так, аби зовсїм не було видко, що місцем для звязи між обома редакціями служать варіанти турецькі і потїм арабський.

Безпосередня генеалогїчна звязь українського варіанта є 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 в Кримом, як багато Українців проживало серед Турків якò бранці, котрим потїм удавало ся вертати ся в батьківщину, як часто Українці женили ся є турецькими бранками, і нарешті, що сам Богдан Хмельницький був два роки в неволї у Туреччинї, де вивчив ся по турецьки. Тай перейми української народньої словесности від Турків дедеко не обмежають ся одною сєю 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 рїзних народів Сходу й Заходї. Але вважаємо не зайвим сказати два слова про чисто зоологїчний бїк розглядуваних варіантів нашого апольога.

У Панчатантри ми бачимо „змию страшєну“, котру брамін бере за божество поля, і котрїй він, якò такому, кладе молоко, не якò просту страву, а якò сьвяту жертву, бо молоко, як і все, що походить від корови і бика, вважало ся сьвятим у Індійців. Отсе молоко лишило ся в більшїй частинї європейських і ази-

ятських 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 в тропічного клімата, вибрано рід змії, що найбільше з усіх наближає ся до чоловіка, або хоть до єго будинків, а то вужа, Упк німецьких казок. Різні відміни сего вужа, що любить вохкі місця та гної, живуть в Європі иноді коло хлівів і стаєнь, у мишачих норах, коло домів і під домами, у пивницях, і залазять иноді і в селянські доми. От на отсю живину, що властиво нешкідлива, дуже рідко кусає та при тому неїдовита, перенесено в більшій частині західно-азиятських і європейських варіантів ролю страшенної пильної змії Панчатантри, при чому молоко — жертва, стала стравою сего вужа. Далі сей вуж почав ссати корови і навіть їсти хліб і інші 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 инчого <sup>1)</sup>.

Таким чином не лише показані вище оповідання європейських народів про різні події змії і повір'я 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 в простим відгуком і дальшою перерібкою заграничного оповідання, що прийшло до нас із-разу яко чисто єпічний апольоґ. Факт дуже цікавий, бо він, у ряді багатьох инчих подібних, показує суєту 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 заграничного та інтернаціонального, 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

<sup>1)</sup> Н. О. Lenz, Schlangenkunde. Gotha, 1832, 490—498. 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 его 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-навсього скільки пісень про кріпостне право<sup>1)</sup>. Але з них у богатых вариантах записано лише дві, властиво не селянські, а льокайські: одна звісна пісня про грубіяна-льокай, що ночує з панською донькою, а друга, котрої варіанти перемішані с піснями вояцькими; в ній льокай оповідає, як его „били кнутом“ за те, що „любилъ дѣвушекъ путемъ“, а все-ж таки завважує, що:

Хорошо лакеямъ жить  
Во господскомъ во дому:  
Лакей нашенки не пашеть,  
Косы въ руки не беретъ і т. д.<sup>2)</sup>

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

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

<sup>2)</sup> Шейн, Рус. нар. пісні, ст. 183—4; Русская Старина, 1876, март; пор. козацький варіант із Томської губ. в „Этногр. 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 т. 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. Походжене 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 памятникѣхъ народнаго нѣсеннаго 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 „зовуді“, що звіщає людям волю, при чому в сю канву вплітає ся то глум над панами, то дяка цареви за визволенє, то образи скасованого кріпостного права й наданої волі праці, то нарешті надії на будучі полекші, як скасованє податків, то всі єї подробиці до купи. Варіанти подібної пісні завважано в ріжних 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 угорской Руси“, що вийшов і окремих 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-

сийського походження, а заграничного, австрійського. Та сего мало. Ся пісня зовсім і не „народнього“, 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 пісні, 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 пісні. Зложений він українською мовою, галицької відміни, а надрукований латинськими літерами, правописю близькою до польської. Репродукуємо сей листочок в дипломатичною докладністю.

### Pisn Radosty.

Prylytila lastiwońka do naszoho sęła,  
 Oy pryyszła nam nowynońka, dla wsih nas wesęła.  
 Oy letiła lastiwońka ta po nad rikoju,  
 Zmyluwały sia laszeńke nad naszoj bidoju.  
 Zjichaly sia ta di Lwowa, staly rozmowlaty:  
 Zanychajmo na pańszczynu chłopiw vyhaniaty.  
 Zanychajmo vyhaniaty, hodi toho bude,  
 Bo i chłop né towaryna, bo i chłopu 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 przystaly,  
 Szczoby z chłopom w zhodi żyty, z chłopom sia brataly.  
 Napysaly do Cisara, nechaj o tim znaje,  
 Szczo dla chłopiw Pan sia swojej pańszczyzny zrikaje.  
 Pryletiła 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 pańszczyzny, nema hałamana,  
 Szczob chodyw koladuwały po pid wikna z rana.  
 Nema chłopu, nema pana — lesze wsi jednaki,  
 Tak wsi хочем i tak wsiyi żadajut Polaki,  
 Jak susidy, jak bratia tra sia myluwały,  
 Bo wsich jeden Oteć Pan Bich, jedna zemla maty:  
 Oj lytila lastiwońka wid sęła do sęła,  
 Rozijszła sia nowynońka dla wsich nas wesęła.  
 Oj lytila lastiwońka po nad berehamy,  
 Naj Lachi budut zdorowi — trymajmo z Lachamy.

Pryletila czuża ptycia, siła z hołubamy,  
 Pozazdrostyw tiazkij 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 pańszczyzny 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 nizely 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 скільки 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 феодалізму; але справа відволікала ся і через консерватизм уряду Меттерніха та станове користолюбство панів, і через політичне супірництво. Навіть тота частина польської суспільности, що бажала скасованя панщини, хотіла би буда zarazom, аби се скасоване послужило серед селян яко спосіб до агітації в користь обнови польської держави. В такім дусі вела в 40-ві роки пропаганда демократична польська партія серед селян, Поляків і Русинів, складаючи при тому для остатніх і пісьні їхньою мовою<sup>1)</sup>. 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 найдіяльніші; там, при першій пробі польських революціонерів більше або менше шляхетського роду притягнути селян до повстаня проти „цісаря та Німців“, селяне, переважно Поляки західної Галичини, вибили повстанців,

1) Найцікавіші такі українські пісьні ті, що зложені Центглевичем і надруковані в „Nowogoczniku Demokratycznym“ 1842 р. ст. 298—304 і в львівській „Зорі“ 1884, нр. 5. Центглевич „ходив у нарід“ 1837 р., агітуючи і проти цісаря („що пан не відрє, цісар забере“, — сказано в одній его пісьні). Пісонька его, що кінчить ся словами: „Не поженеш нас в рекрути, бо ми жасм 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 пал'ятити-вами, в роді скасованя „довгих воів“ і „помочи“ в жнива, се-б то додаткової до трьох днів панщини, і дозволило подавати жалоби на панів просто до крейсамту<sup>1)</sup>. 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 ці події мусіли відбити ся 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 повстаня, і пропонували почати его заявою про скасоване панщини. Але рівночасно серед селян появили ся явні ознаки бажаня повторити сцени 1846 р., так що пани чим швидче покидали села і переїздили в міста. Панщина почала фактично переставати і на черві було питане, хто й на яких умовах скасує її летально. 19 марта появили ся у намістника у Львові, гр. Стадіона, депутати від ліберальної групи панів і міщан с просьбою про те, аби було дозволено заложити національну гвардію, котрої, як сказав один депутат, потрібно проти „бунтарсько-настроєних 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 делегати пропонували подарувати селянам панщину, але більша частина панів не згодила ся на се і навіть прихильніші до селян пани бояли ся, що селяне їм не повірять, а схочуть, аби скасоване панщини було потверджено 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-

<sup>1)</sup> Тоді мабуть вложив якийсь Поляк-демократ незвичайно різку українську пісьню: „Крейсамт с панами тримає, за нашу біду не внає“, що кличе „хлопців до сокири“ (Пісьни буковинського народа, в II т. Зап. Юго-Зап. огд. Рус. Геогр. Общ. ст. 556--557). Сю пісьню і тепер сьцівають 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 гр. Стадіон, що був тоді намістником Галичини, були по більшій частині задовжені, котрих маєтности 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 вигідніших 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 віденському 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 в домаганем, аби позволено 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 тарнівській 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 гр. 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 гр. Стадіон порадив правительству оперти ся проти польського сепаратизму на національні змаганя Русинів, що недавно перед сим почали проявляти ся с певною енергією: 19 квітня гр. 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 Росиян (die Russen), і від Поляків, і чинять частину малоруської нації (die Kleinrussen), зовсім віддану Австрії<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> 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, пови що більше теоретично. Одною з прояв сеї оборони була *Pisń radosty*, котру ми навели вище і котра представляє селянам-Українцям скасоване панщини яко справу „Ляшенків“ і підказує сим селянам братерство з Ляхами проти „чужої птиці, тяжкого ворога, цісарського комісара“, що будім-то дарує те, чого сам не має<sup>1)</sup>.

Розуміє ся, подібні обертаня, 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 *Pisń 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, *Pisń radosty* появиля 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, появиля ся ось що:

„Красенькій то и серце каждого русина радостію наповняющій появъ часу и сильній доводъ, якъ высоко възнѣсь ся вже духъ народности русскои, коли недавно тому мало кто въ мужѣвъ рускихъ писавъ по руски; а теперь и невѣсты, котри перше може и слова руского не написали, письменностейъ русковъ щире ся займають и по руски пишуть, а не ось то якї будь баналюки, якъ то кажуть 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 въ 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) Піснья ся не була в своїм роді одинока. Д. Франко наводить у „Зорі“ 1886 (ст. 272) ще одну — проти „Німців“ і Стадника (Стадіона) й обіцяє спеціально оглянути сей рід літератури 1848 — 9 pp.

чутство утиску и недолѣ народу нашого. Умѣщаемо на той разѣ въ Зори два наступаючіи кавалки <sup>1)</sup>).

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?  
 Самісьте мя відправили, я вам була вірна.  
 Не в той спосіб ми с тобою хтіли ся розстати,  
 Ми судили, що тя колись знов будем витати.  
 Ми не вмієм молотити, наші жінки жати,  
 Ми не знали, що так тяжко на хліб працювати;  
 До кавярні нема з чим йти тай чортника 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-есь 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.

*П.... зг К....*

Берѣть прикладъ, красніи дѣвицѣ! Читайте и пишѣть и вы по рускі; ваші думки и пѣсенки обійме чутство пріязни и любви; але завше най будуть въ дусѣ рускѣмъ“.

Що перша пісьня лише перерібка, звісно, справлена проти панів, наведеної вище „Пісьні радости“, се, бачить ся, ясно в 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.

<sup>1)</sup> 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 Галицькую“, 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 „возуленьку“ 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 возуленька тай стала кувати,  
 Ой час люде, горівчище пити перестати;  
 Най ю вже пють біси в пеклі, Турки та Татари (!),  
 Най ю пірвут лихі вітри, пібют чорні хмари;  
 Поки люде горівчище любили тай пили,  
 Арендари повбирані, як пани ходили.  
 Будут вони по улицях тепер дрантем трясти,  
 Як не схотят молотити, а жінки їх прясти.

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

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

А в тім, сі 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 возуленьку, що звіщає волю, в тій формі, в якій її надрукували в австро-руських країнах духовні керманічі тамошньої людности. В статі „Русини 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 пропадати.

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 „Русины 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 (nr. 75). Варіант сей, під котрим не вказано місця, де його записано, зливає два „кавалки“: „невісти“ II—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“, стоїть куплет із *Pišni radosty*:

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

Ся згадка про репрезентанта старого ладу дає нагоду до дальших куплетів, у котрих рисує 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 поцсованих і не зовсім зрозумілих.

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

Перше були штири пани,  
 А два ватамани,  
 Вісімнадцять польових,  
 А один підданий!  
 Вийшла стара пані  
 На затильні двері:  
 „Поверни ся, панцинонько,  
 До нас до вечері!  
 Ой верни ся, панцинонько,  
 Верни ся, верни ся,  
 Хочь 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 с першим „кавалком“ „Зорі Галицької“, а по тому появляють ся на сцену комісарі, лише вовсім не в тій формі, як у *Pišni radosty*:

Наїхали комісарі,  
 Стали голосити:  
 „О час би вам, бідні хлопи,  
 Панщин не робити!“  
 Від'їздили комісарі  
 Тай наказували,  
 Жеби хлопи пред панами  
 Шапок не здіймали.  
 Хлопи 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 „зовуленьки“, а по тому виводить на сцену й инчі птиці, межи ними й ластівочку і голубів польського первозірця:

Вилетіла возуленька,  
 Сіла в голубах:  
 „Ой час би вам, пани,  
 Приставати з нами!“  
 Сіла собі над водою  
 Сива посьмітюха,  
 Тай сьпівала панщиноньки,  
 А той Ляшок слуха:  
 „Ой жеби нам, пане брате,  
 Посьмітюху вбити,  
 Шоб не вчила та пташина  
 З бідних Ляхів кпоти!“  
 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 *Pišni radosty*. Питане тільки: Чи подибано вже серед „народу“ сю „пісьню“ з її наслідуванем, випущеним із „Зорі Галицької“, чи сей зливок 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. Си-

меоном Ревтиєм, інтересний яко взорець засвоєня закарпатськими Русинами піснї, 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 кафегаусъ не пойдеме,  
 Ни до корчмы пйти,  
 Въ кешеняхъ всягды пусто,  
 Вутки то-то вьбити?“

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

Остатній куплет показує, що за Карпати пісня дійшла в редакції, звязаній с тою, що зільляла два „кавалки“ „Зорі Галицької“, лише що ся редакція не могла вдержати ся в Угорщині в тій розтягненій 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 збирачами. Перший варіант вийшов очевидячки во 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 хлопцї пред панами шапок не здоймали.  
 „Ти не вмїєш косити, я не вмю прьести,  
 Ой підемо, бідні люде, сьліпі діди водити“.  
 А вийшла стара пані на затильні двері:  
 „Ой верни сї, панщинонько, хочинь до вечери“.  
 „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, алегорична зовуленька вже майже зовсім за-



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

Вілетіла возулечка в зеленого гаю  
 Та втікала панциночка із нашого краю.  
 Єї пани атамани хотіли зловити:  
 „Та верни ся, панциночко, с чого будем жити?“  
 Будут пани та косити, а пани вийзати,  
 Будут знати вражі Ляхи людий шанувати,  
 Від полудня до полудня людий збиткувати.  
 Просіт Бога, молодиці, тай коло криниці,  
 Що вам цісар подарував тяжкі работниці.  
 Просіт Бога, молодиці, та коло фігури<sup>1)</sup>,  
 Що вам цісар подарував покладки тай кури.  
 Як не видко умерлого, по сьвітї не ходит,  
 Так не видко панциночки, ніхто ї не робит!  
 Як не видко умерлого тай коло цвинтаря,  
 Так не видко панциночки 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 Венґри, Ляхи й пани зільляли ся в одно, особливо тоді, коли при угорській армії засновано польський леґіон 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 леґіона в Угорщині. Само собою розуміє ся,

<sup>1)</sup> „Фігурами“ називають у Галичині, як і в західних губерніях Росії, великі хрести з вирізаним росп'ятєм і знаками до него. Такі „фігури“ ставили селяне в богатях місцях на пам'ятку визволеня, при чому алегорично ховали під ними панщину, на що натякають і піснї. Иноді 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 съвященники, 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 цісаря. Такий настрій галицьких селян відбив ся і в народній словесности австрійських Українців досить великою скількістю пісень про тодішні воєнні 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 цісар вдороз  
 Тай жив многі літа.  
 Бога просім за Тісаря  
 Шо час, шо години,  
 Нам панщину подарував,  
 А бих не робили.  
 Бога просім за Тісаря,  
 Сараки Руснаки,  
 На Тісаря нагнівав ся  
 Венгер та Поляки і т. д. <sup>1)</sup>

(Нар. пѣсни 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 пісьня в своїй первісній формі не устного, а письменного походження. Але пісьня ся увійшла в нарід і там обтерла ся від надто книжних рисів і значно розпросторила ся. У нас є скілька ва-

<sup>1)</sup> Далі йде річ про розрухи серед Поляків до самої Варшави, про прихід у Австрію „Москаля вороничи кінськи“ та про втеки „Венгра“ (в инчих варіантах Кошута, по імени) під Турка.

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

Бога просім за цісаря у сьвятої Матки,  
Що нам цісар подарував панщину й податки <sup>1)</sup>.  
Просім Бога за цісаря в сьвятої фігури,  
Що нам цісар подарував пряжу, яйця й кури і т. д.

(Запис. Константин Бородайкевич у Рижні, в коломиїських горах 1872 р.).

В другім варіанті, частини котрого також зайшли в Росію, в початку знов появляє ся „возулечка“, але зараз зовсім затирає ся реальними образами та надіями :

Вілетіла возулечка 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 варіяти <sup>2)</sup>, ревне заплакали.  
Та не плачте, варіяти, сами-сте хотіли :  
Ми робили по штири дни, тай не мали віри.  
Тепер бо пане, брате, лиш на сьвітї жити —  
Цісарське заплатити, тай собі робити.  
Просіть Бога за цісаря, що час, що години :  
Подарував панщиночку, щоби-м не робили.  
Подарував панщиночку, оплатну худобу ;  
Оплати ґрунт, халулу, сиди собі в дому.  
Пали карти від цісаря, щоби їх читати,  
А в тих картах написано : села вартувати і т. д.

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

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

Іще більше перероблена в реальнім напрямку алегорична піснєня про возуленьку в інтереснім варіанті, надрукованім в „Основѣ“ 1862 р., нр. V, у статі „Объ отношеніяхъ галицкихъ русиновъ къ сосѣдямъ“. Ми наведемо его тут цілком, бо майже всі его складові частини пішли на зложене варіантів, що обертають ся тепер у Росії.

<sup>1)</sup> Обовязкові приноси панам натурою, а не державні податки, як врозуміли сьпівачи в Росії.

<sup>2)</sup> Польськ. *wagać* — божевільний; так піснєня честує Поляків.

Ой дай, Боже, здоровечко нашому цареві,  
 Та що зробив полекшіня нашому краєви!  
 Ой дай, Боже, здоровечко та нашій царівні,  
 Ой що-ж тепер тай мужики із панами рівні!  
 Пише цісарь тай патенти межи свої люде:  
 „Ой моліт ся пану Богу — панщини не буде!“  
 Ой летіла возуленька в зеленого гаю,  
 Утікала панщинонька із нашого краю;  
 Ой як вона собі сіла тай трошки спіснула:  
 Давила ся, як свобода панщину тиснула.  
 Ой як вона утікала, пани ю ловили:  
 „Ой верни ся, панщиночко, ми тебе любили!“  
 „Не верну ся, дурню пане, нич-ем вам не винна;  
 Було-ж мене шанувати, — я вам була вірна;  
 Булож мене шанувати, мир не збиткувати.  
 Ви не знали як то гірко на хліб бідувати,  
 Ви не вмiли ба й косити, ваші жінки жати:  
 Будет ваша панщинонька в поли зимувати“.  
 Минули ся тії вроки, да тії гайдуки,  
 Що носили гарапники тай ліскові буки!  
 Минуло ся, що ті пани, що ті окожани  
 Заливали в печи огонь жінкам коновками.  
 Йде чоловік на панщину в ціном молотити,  
 Ой а вони забігають, хотя(ть) его бити.  
 В понеділок 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 буцім-то вони самі, а не цісарь, скасували панщину, і поставила ся до сеї претенсії з іронією, заставивши панщину казати їм, що ви самі, мовляв, мене відправили, 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 народньої 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 вмiють робити, а слова про те, що пани-ж самі відправили вірну їм панщину, покладено в сих варіантах не в іронічнім, але в простім розуміню, звісно, проти намірів редакторів „Зорі Галицької“ й на некористь ясности основної думки піснi. Остатній варіант мотивує

відхід панщини дуже зручно: пани не берігли її тому, що за-надто давили селян, і далі се рисує ся по материялу, що вже був готовий у піснях про панщину, однакових і в Галичині і на Україні, особливо на правім березі Дніпра<sup>1)</sup>.

Окрім сего кінця, в остатнім варіанті цікавий початок, де виражає ся дяка цареві і навіть царівні. Початок сей ми подибуємо яко кінець досить запутаної піснї (де также згадана зозуленька), надрукованої в „Галичанинѣ“ (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<sup>2)</sup> та в Росії, а в остатній розвинути ся навіть у окрему пісню.

Майже всі основні мотиви, які ми бачили доси в розбира-них вище варіантах, зільяли ся досить оригінальним способом ув одним, але так, що панує мотив іронії над панами, котрі не вміють 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 зацьпила від панів панщина впадати.  
 Віїхав пан та на місто, посьиг у кишеню,  
 Та вїймає із кишені порожнюю жменю.  
 Посьиг же він у другу, вітьигає дудку:  
 „А за що ж сї тут напипи, мій гіренький смутку!  
 Врїчку, конї продавати, робити наймати,  
 А за що-ж сї тут напипи тай в карти заграти?  
 Ой пипи би наміст кави борщик бураковий:  
 Відна-ж моя головонько, живіт не здоровий!  
 Ой корови попродані, дїйниці 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 сноців не рубати.

1) 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 вміємо молотити, наші жінки жьбити,  
 Не знаємо, цісарюку, як на хліб робити.  
 Не можемо ми сапати, наші жінки прьсти,  
 Хиба підем по під плоти концурьичко<sup>1)</sup> трьсти“.  
 Ввійшов дідич до стодоли, зачьив молотити,  
 Та надавив мозольита тай став голосити.  
 Ой пішов він до покою та вьив собі лою  
 Та намастив мозольита... Оттак, дурний гою!  
 Не боїт сі голий дощу, ані тої бурі,  
 Засунув сі в чужі грьдкы та миче цибулі.  
 Та як ввійшов газда с хати та вдарив колом:  
 „На що, пане, тото мичеш, колись не полов!“  
 „Дайте мені фустиночки, голов завьивати, —  
 Поки буду, вже не буду в грьдкы зазирати“.  
 Помоліт сі, люде добрі, до сьвйитої Діви:  
 Що ходив пан на обнасах, тепер на хольиви.  
 Помоліт сі, люде добрі, до тої фігури:  
 Вже вам цісарь подарував моткы, йийці, кури.  
 Помоліт сі, люде добрі до тої каплиці:  
 Утратили пани ласку ой через Кошиці<sup>2)</sup>.

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 силувало ся прикрити книжні алегорії реальними образами теперішнього й недавно минулого, та дякою представителеви власти, від котрого, як запевнили нарід найближчі его порадики, ввійшов 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 пісьнею все про той самий сюжет, бо ся пісьня має багато спільного з декотрими вариянтами 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) Кóнцурі — дранте; трьети концурем по під плоти — просити милостині.

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

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

Ой же хлопці не сьївали, голосу не мали,  
Болячки їх піперали: що не додихали.  
Болячки їх підперали, що не доихали,  
Через тиждень на панщині гаразду не знали;  
Через тиждень на панщині, ще тото не решта:  
Ой в недію до полудня берут 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 <sup>1)</sup> мені на один день по три дні складати.  
Я із визька уклонив ся, тай взяв го просити,  
А він мене ймив за чупер, як мя зайде бити!

Прийшов я до дому, та ще не встиг сісти,  
А польовий їде, кричит: „давай коні 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 вжуу <sup>2)</sup>, не можу ходити.

Прийшов я тай до двора, тай став перед браму.

А оконом їде, кричит, кляне мою маму.

Я і шапку ему скинув, адалека вклонив ся,

Він нагайку із-під плаща, тай мене набив ся!

Минули ся тоті часи, тай тоті гайдуки,

Що носили тай за людьми лісковії буки.

Минули ся тоті часи й тоті атамани,

Тай що вони молодцям огонь заживали.

Тепер нани головаті, нема що робити,

Пишут они до цїсаря: „нема відки жити.

Вже сі люде збунтували, не хотя робити.

Ми не вмієм тай косити, наші 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.

Пишут они до цїсаря а всілякі листи:

„Зроби право, наш монархо, бо буде ся бити“.

Сидит цїсар коло стола, тай права читає,

А гвардия із Поляків немісте кохає.

Пише цїсар до Москаля: „Що мені робити,

Що гвардия із Поляків тай хоче сі бити?“

<sup>1)</sup> Пан або управитель.

<sup>2)</sup> Сербанка з вівсяної муки.

Єму цісар відписує: „Та як-же сі 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,  
 Пише цісар до Москаля, просит на ратунок.  
 Єму Москаль відписує: „та я піти — піду,  
 Нема мені Польщу <sup>1)</sup> бити, лише до обіду!“

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

Не знаємо, як читачеві, а нам отся пісьня здає ся вищою від „возуленьки“, не лише своїм реалізмом, але й своєю штучною будовою та навіть, не вважаючи на деякі наївности в кінці, своїм політичним розумінєм. А про те „возуленька“ встигла розширити ся далеко більше, ніж подібні чисто народні пісьні. Чому се? Ми думаємо, тому, що народні пісьні складають ся вчасі не лише загального зворушення певним чувством, але й при повній ясности для народу певного факту або становища справи. Події 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 пісьні. За селян подбала письменна інтелігенція тай зложила для них „возуленьку“ і разом підклала під чувство вдоволення селянства скасованєм панщини, роялістичні ідеї. Пісьня про „возуленьку“ розширила ся, особливо через завзяту пропаганду 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 пісьні, як тільки що наведена нами. Звісно, зразу сі пісьні складано с тими політичними ідеями, які віддала селянам наївна емпірична обсервация біжучих подій і які пропагувала серед народа тодішня інтелігенція, духовенство. Мало-по-малу дальший хід галицької й загалом австрійської історії зробив перемену і в політичних ідеях галицького простого народу. В однім новім варіанті пісьні 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:

<sup>1)</sup> В инчих варіантах „Венґра“.



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

(Запис. Нат. Окуневська 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 zarazом появляють ся, а в рекрутських піснях і ростуть ворожі, коли не глумливі відносини до самого верха правительства, і межі любими в Галичині „коломиїками“ 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. Волошинок 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. Купновичах, 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 появі, як увільнене селян і польський революційний рух.

## II.

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

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

Хоть як чудними можуть видати ся комусь, хто знає історію визволення селян лише з офіціальних актів, усі ті обставини, але, коли ближче вглянути в справу, то вони зовсім 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 сій масі в хвилю еманципації було нерозумінє, коли навіть не недовірство та розчарованє. На Україні ж лівобічній селяне так дуже ждали і після 19 лютого 1861 р. „настоящої волі“ та „слухного часу“, що сам цар мусів особисто заявити представителям селян у Кременчузі 1872 р., що „никакой другой воли не будеть“. Розуміє ся, при таким настрою нарід не зложив пісень про акт 1861 р., ані зараз, ані навіть опісля. На правім березі Дніпра обставини склали ся трохи инакше. По-перше, тут селяне були трохи більше приготовлені до заяви волі ще інвентарними 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 антагонізм межи селянами і панами комплікував ся національними і релігійними ріжницями, і через се й самосьвідомість селян показувала ся сильніше. Нарешті, спеціяльно на появу тут пісень про біжучі політичні події, в тім числі 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, в ріжних причин, ближчий до селянства, ніж на лівім боці, зо шляхтичів, писарів, однодворців і т. и. В усіх сих подупанків 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, пісні котрого досить популярні серед дрібно-шляхетських і полупанських елементів

правобічної людности без ріжниць віри. Окрім того на появу на правім боці Дніпра пісень про еманципацію селян мусів 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. Мінківцях, 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 окови  
 З рук, з шиї й з ніжок мордуваних,  
 Від болі, праці кривю зальдяних;  
 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,  
 Прόсю-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 <sup>1)</sup> сорочку, пояс червоний,  
 Штани в халяви заткну ютвові“.  
 На панську ласку Василь ся вклонив  
 І до громади отак промовив:  
 „Ой подружилсь пани з хлопами,  
 Слава цареві рідному, слава!  
 Александр Вториний в нас в серцях буде,  
 Діл його святих Бог не забуде.  
 Александр Вториний в нас в серцях буде,  
 Для його з любовю кров наша й груди!“

<sup>1)</sup> 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. Свою формою вірша ся дуже подобає на стародавні українські вірші та уніятські канти і кантички, шкандибаючи, як і сі остатні, на польський лад у наголосах і віршоскладі. Але цікаво, що не вважаючи на сі ознаки польського впливу, не вважаючи навіть на польський, скажемо, почин до самого сюжета 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 пиха“ 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 звисний лиш один її варіант, годі вважати її справдішньою народньою піснею.

Може коло сего-ж часу склала ся й вірша, надрукована в „Кіевской Старинѣ“ 1886 р., липень, ст. 571—572. Д. М. В., що подав її в „пісенного матеріала, 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. и. Пісьня ся:

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

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

Тепер, слава Богу, всюди тихо,  
Минуло 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 вложена 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 самоощукою згадувати про важке минуле. В усякім разі цікаво, що властиво про волю та про те, як вона прийшла, пісьня ся зовсім не каже.

Більша частина записаних доси на правім березі Дніпра пісень про еманципацію 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 взнати 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 с тих пісень, надруковані у „Днѣ“, виражають горячу дяку цареві, що „вольность черні дарував, вражих Ляшків ізуняв“. Одна пісьня кличе:

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

Друга, початок котрої зливає початок звісної української пісьні про облогу Почаєва Турками с початком великоруської вояцької пісьні 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 синочків,  
На ланцуг побрав.  
Щоб наша цариця і царські діти  
До ста літ жили;  
Вони Поляченьками по всіх городочках

Тюрми сповнили.  
 Не журіть ся-ж, добрі люде,  
 Ще щось має Бог вам дати:  
 Перед Поляками, чернь моя кохана,  
 Шапки не ламать<sup>1)</sup>.

Піснь, надрукована в „Кіевской Старині“, досить довго оповідає, як у „Цьвітосці (заславськ. пов., Волинськ. губ.) „між лісами зібрались мосці-пани воювати в Москалями“, описує участь у повстанні ксьондза в інфуді і по тому круто звертає на те, як „царь наш руський змідував 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 шони, 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 виховання, але вона, очевидно, 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:

<sup>1)</sup> Нагадаємо, що і в добродушній вірші 1862 р. вазначує ся, яко найрадєйшу 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 ковак до друка:  
 „Ой тут тобі, вражий Ляше,  
 З душею ровлука!“

Схаменітьєсь 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 <sup>1)</sup>).

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

Нема сьвіта, ні неділі, а голосить в церкві двін,  
 Мило гуде о-півночі, всіх ззиває в Божий дім.

Кажуть, єсть щось від царя,

Чи не крикнем йому: ура!

Двін 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! <sup>1)</sup>

В шістьдесятих перших року, а в началі сентября  
 Вийшли царські оброки, вийшов викуп від царя.  
 Нагай панський на вік згнув, і грішнев тіло  
 Тепер трохи відпочило, бо вже дуже нас боліло.

Наших хлопців, ні дівок не буде вже пан вінчати,

А як влучить 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 віддасть.

Пани цього не злюбили, та вняли ся за панами,

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 устного походження. Се те-ж семінарщина, але нижчої проби; на склад її мали, бачить ся, вплив вірші Падури „Ruchawka. Pisiń kozacza“, на-

<sup>1)</sup> Повторяє ся після кожних двох віршів.

<sup>2)</sup> Цікаво, що й тут на перший план висунена ідея рівності.

писані в 1825 р.; їх сьпівано серед польських повстанців у 1831 р. і від тоді не забуто серед дрібної шляхти та офіціалістів 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 піснї, то в нїй особливо цікаві отєї два вірші:

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

Цифра „61-й рік“, очевидячки, стоїть тут невірно замісь 63-ого. Чи се поправка записувача, чи сьпівача, що чув про закон 1861 р., досить того, що в обох разах 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 скасованє обовязкових відносин селян до панів та про обовязковий 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, очевидячки, зложену вже після оповістки аграрних полекш у 1863 р., то ми скінчимо огляд усіх пісень про еманципацію селян у правобічній Україні, с котрих ми знаємо лише по одному варіанту. Повторяємо, що вже через се остатне важко вивісти ся рішучо про степенє народности сих пісень.

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



т. I, додаток 54—59, і в статі Костомарова „Історія козачества“ 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. Се-ніцького в Гайсині, Подільськ. губ., найкоротчий і похожий зовсім на жовківський варіант д. Головацького, що своєю дорогою представляє найбільше немудре засвоєне першого „кавалка“ „Зорі Галицької“. Варіант „Кієвлянина“ похожий 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 ріжницею, що тут замісь слова с панами (на рівні) сказано: в 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 издїймати“.

і навіть каже, що панщина пропала в місяці фебралі, а про те російський варіант не міг стравити австрійських подробиць. У середині в нїм є й комісарі, але зовсім у чудній формі: вони „збирають ся на тихеє озерце!“ радити ся, „чим би мужика піняти, 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 ковїром купа вошей с чорними очима.

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

лифікацією мотивовъ, виражаемыхъ въ приведенныхъ нами здѣсь пѣсняхъ (вар. д. Сеніцького та „Кієвлянина“), ампліфикацією, составленною какимъ-то досужимъ любителемъ и знатокомъ мало-русской народной поэзіи“. (Р. М. 1880, липень 66). Шановний історик сим 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 роді Срезневського, Максимовича й и.), не роблять так як д. Белінський, 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. Белінський. 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. Белінський 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. Белінського потверджують іще два варіанти, істнованє котрих не могло бути звісне ані д. Белінському, ані єго шановному завинителю, бо вони находять ся у нас у рукописах. Се два варіанти, записані недалеко галицької границі — щось середне межі виложеними вище галицькими варіантами і варіантом д. Белінського. 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: зовуленька, посьмітуха і дика качка, котрої нема в галицькім 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 екомани.

Та за те з оберненем 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 <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Подібно перероблено зовсім уже штучний кінець наведеного вище 2-го „кавалка“ „Зорі Галицької“ в декотрих галицьких піснях.

Другий варіант записаний д. Ал. Руданським у с. Колюсику, ушницького 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 засвоєне — 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 „подуда“ на очах Русинів, що не досить пробудили ся, та з австрійськими комісарями. Задля більшої певности наших наконечних виводів, тай задля повної регабілітації варіанта д. Белінського, цікавого в багато дечому, політично і літературно, ми випишемо тут варіант д. Руданського цілком:

Ой летіла возуленька через наші села,  
 Чогось наша громадонька смутна, не весела <sup>1)</sup>.  
 Ой летіла возуленька, 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, мавш кару взяти“.  
 Аж ніхто свого пана слухати не хоче  
 І на його грізні річі сміливо ся регоче.  
 Бо в нашого окомана нагай за плечима,

Там співває ся: „Тільки сьвіти цїсаріку, як іде до трону“, але иноді замість остатніх слів стоїть: „як іде з кордону!“

<sup>1)</sup> Сей початок, що є й у сатанівськїм варіанті, не зовсім до речі в піснї про радісну подію, та дуже цікавий літературно, яко свого роду атавізм. Отак починає ся багато народніх пісень, напр.: „Кувала возуленька від села до села, щось наша файна любка сумна, не весела“ (зап. Ал. Стефанович у с. Вільхівці, колом. пов.); або піснья про те, як жінка вбила чоловіка: „Ой летіла возуленька із гаю до села, чому-ж наша шинкарочка смутна, не весела“ (у Головацького, т. III, ст. 19 і 20; пор. т. I, ст. 59 „Два голуби“ та т. II, ст. 602 „сиві пташки“). На взорець 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-волинськїм повіті чула початок ось як: „Ой летіла возуленька через наші села, та принесла новиночку для всіх нас веселу“,—се-б то близько до початку „Pisni radosty“.

В него воші по за комір в чорними очима.  
Наші пани вже не богаті, бо мають полуди,  
Відбрали панциноньку, не слухають люде.

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

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

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

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

В нашім селі штири пани, а два окоmani,  
Вісімнадцять польових, а єден підданий.

Ой в'їхались комісари кармалюка <sup>3)</sup> ґрати;  
Сюда-туда по кешенях, нігде чого взяти <sup>4)</sup>.

„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 <sup>5)</sup>, 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 снігу, впала,

<sup>1)</sup> На ті двері виходить мати чоловіковбійниці шинкарки в піснї, вказаній вище.

<sup>2)</sup> Знову наворот до взірця народньої поезії від галицького книжкарства.

<sup>3)</sup> Білярд, може яко пародия на погоню урядників за звисним розбійником 30-х років Кармелюком.

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

<sup>5)</sup> Скалат — місто в Галичині.

В самі свята великодні панщина пропала <sup>1)</sup>.

Летіла зовуленька, сіла не гільяці,  
Вибачайте, люде добрі, вже панщина в с—ці.

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

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

На многія літа нашому цареві,  
Шо зробив увольнення нашому красві;  
На многія літа нашій і паниці,  
Шо не ходять на панщину наші молодиці;  
На многія літа ще й царевим дітям,  
Шо повволив добрим людям в корчмі посидіти.  
Ой будемо заробляти, на боже давати,  
Шо не ходять окомаи 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! <sup>2)</sup>  
Ото, хлопці, наші злидні,  
За еден день <sup>3)</sup> 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 в сорок.  
А в середу докінчив:  
День панщини відробив.

А тепер я до полудня бю солому,  
А з полудня йду до дому.  
Оттак ціпом помахаю,  
А все від Ляха сороківця маю.  
Тепер моя жінка паня,

<sup>1)</sup> Подібна згадка про панщину див. в „Кієвлянинъ“ 1869 р. нр. 95, 375, в піснї про польське повстанє 1863 р.

<sup>2)</sup> Пропущений против інвентарного положенія.

<sup>3)</sup> 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 в раньня.  
 Серпом гонить, юрком душить,  
 Заплатити їй пан мусить.  
 Наші хлопці правникують,  
 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, кошів мало,  
 А в кешені легко стало...

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

Варіант д. Белінського, 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 притягає 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 лютіше, ніж инчі. Сі лютощі спонукали взяти до сего варіанта частину окремої пісоньки, що бачить ся, вложена була 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 в довгихи шаблями.  
 „Не тікайте, ледіники, дайте ся имити;  
 У цісаря добра служба, лишень би служити“.  
 „У цісаря добра служба, тай добра заплата:  
 Не одному воячкови головочка стята“.  
 Ой стята, стята, тай не похована,  
 За нашого цісарика, за нашого пана.

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

(Запис. Н. Ожуневська, у Яворові, косівського повіту 1883 р.<sup>1</sup>).

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 тернопільськім пов.)

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

Дай, Боже, щоб пани жили: на руках, на ногах кайдани носили.  
Щоб 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 фантазию  
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 его 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 триднівну панщину, замість однодневної,—

<sup>1</sup>) Варіант кінця відти-ж:

Бодай пани панували, бодай пани жили,  
Бодай тобі, цісаріку, 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, перерібка 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 Томашполя, ямпольського 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 нашої 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, таї 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 схопив 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 пісоньку, кидуючи на неї тїнь народности таї 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 пісні, є й побічні свідощтва про час появи сєї пісні в Росії та про її рух по „південно-західній країні“.

Найперше вказано було на появу пісні про зозуленьку в Волинщині 1864 р. („День“, нри 9 і 21); але, на жаль, дописувач московської газети не дав повного тексту пісні, що подибав її в волинській редакції. Те саме треба сказати і про звістку д. Блажієнка в „Волинскихъ Губ. Вѣдомостяхъ“ (передруковану в „Кіевлянинъ“ 1869 р., нр. 36) про нові пісні про панщину, що появили ся в острозькім повіті, Волинськ. губ., як казали самі місцеві селяне, в грудню 1868 р. „Прохожий зо Старо-Константинова, каже д. Блажієнко, просьпівав першу з них у гульчанській коршмі (с. Гульча) і не міг відпекати ся селян, поки не навчив їх, і так піснь розпросторила ся далі: Гульчанці навчили сусідів Урвенців і так далі, так що тепер пісні сї сьпівають ся в цілім острозькім, дубенськім і старо-константиновськім повіті“. Говорить ся тут, очевидячки, про зозуленьку. Ми маємо звістку про те, що пісню сю сьпівають уже в новгород-волинськім повіті лірники<sup>1)</sup>. Подільські варіанти, лірницький і простий, ми навели вище, — завважаємо, що лірник д. Руданського в 1870 р. гордив ся своїм знанєм пісні, очевидячки, яко новиною. Чи пішла вже ся піснь далі на схід, чи дійшла вона хоть до Дніпра, — поки що друкваних вказівок нема. Але коли зважити інтерес, з яким її, по всім наведеним вище свідощтвам, слухають селяне в Волинщині та Подільщині, то можна думати, що рух її не зупинить ся на сих сторонах.

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

Була Польща, була Польща,  
Та стала Україна<sup>2)</sup>,  
Не заступить син за батька,  
А батько за сина.  
Пішов батько із косою,  
А син з бороною:

1) Нам казали те-ж, що пісню сю сьпівали вже коло 1866 р. колядники одного села в радомисльськім повіті.

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

Пішла мати за лен жати,  
 А дочка до гною.  
 Ой кувала зозуленька,  
 Кувала, кувала,  
 Як панщина, даремщина  
 Од панів тікала.  
 Утікала панщинонька,  
 Аж гори трясли ся,  
 А за нею економи:  
 „Панщино, верни ся!“  
 „Не верну ся, не верну ся,  
 Бо нема до кого,  
 Було хлопа шанувати,  
 Як здорова свого“.  
 Догоняли панщиноньку  
 В калиновім мості:  
 „Ой верни ся, панщинонько,  
 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 царіці:  
 Закопали панщиноньку  
 На пруській границі.  
 Подякуймо царю й Богу  
 І нашій царівні,  
 Що зрівняли панів-Ляхів  
 І усіх зарівні<sup>1)</sup>.

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

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

<sup>1)</sup> Пісньня ся поміщена в „Русской Старинѣ“ за 1886 р., март, ст. 673, але в неможливій, буцім то місцевій, транскрипції... Цілі піснї 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 варіянти.

З першої д. Шейн подає досить довгу віршу Разговоръ Данилы и Съцѣпана 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 будущій горожанській і сьвітській рївности мужиків с панамі:

Но цяперъ на свѣцѣ усе иначеї строюць:  
 Уже не серяги да скрудуты кроюць,  
 Треснуць яны, лопнуць, а на ихъ ня будзе,  
 Бо уже рѣчи стали у цара и у судзѣ,  
 Кабы мужыкѣ быу воленъ, а царь яго паномъ  
 И ня смѣвъ бы николи зваць панъ его хамумъ.  
 Будзиць тоя, браце, дожджомъ, мой Съцѣпане,  
 Што панъ на насъ скажиць: „мой коханы пане!“  
 Мы на ихъ не глянимъ и шапки не снимемъ,  
 Хоць близка насъ будзиць, не скланіувшиє минемъ і т. п.

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

Подаючи сю прецікаву віршу, д. Шейн завважує: „Послѣднее стихотвореніе одно изъ немалочисленныхъ произведеній новѣйшей народнои или популярнои бѣлорусской музы. Стихотвореніе это распространено во многихъ спискахъ, особенно въ минской губерніи. Замѣчательно, что лучшій списокъ написанъ польскими литератами — 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, бїльше просвѣчених у тій країні, ще за перших вїсток про будущу волю, в 1857—58 рр. Здогад сей потверджують і отсі вірші:

Ать ксяндзоу, ать жидовъ усѣ люди чуюць,  
 Шо вольносьць намъ бѣднымъ дасьць царь безъ откладу.

В Великоруси ще не видно ані пісень, ані віршів, спеціально посвѣчених визволеню селян. Факта сего лише доторкнув ся, в ряді инчих, простонародній віршарь-сатирик Яковлєв, богородського повіту, Московської губернії, що єго описав д. Міхнєвич. „Наблюдая указанные нами факты деморализаціи про-

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

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

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

<sup>1)</sup> 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 иньших 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 отсїм 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 дослїду, — 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 похотими на старо-французькі „fableaux“<sup>1)</sup>, на котрі вони похоті і своїм внутрішнім характером, і значінем історично-літературним.

Два слівця про сі французькі „fableaux“, — бо історія їх, звісна документніше, ніж історія нашого стародавнього письменства та народньої словесности, може кинути світло і на наші взірці. Майже до кожного „фэбльо“ можна вказати щось відповідне в устних оповіданях 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 Птолемеїді в Палестині (ум. 1244), що склав там збірник „Exempla“, — не кажучи вже про такі компіляції східних збірників, як Каліла й Дімна, книга про Сіндібада або сімох Мудрців, котрі перекладці-Жиди давали Європейцям, то в грецьких то в латинських перерібках, XI — XIII ст. Порівнюючи редакції звісних оповідань у „фэбльо“ з редакціями прозаїчними, як устними так і стародавніх зводів, в роді згаданих вище, ми майже все переконуємо ся, що „фэбльо“, се пізніший, вищий ступінь літературного творива і формою й змістом<sup>2)</sup>. Оброблене се було справою спеціялістів, грамотіїв і сьпіваків: труверів і жондлерів у Франції, що послужили за взірці для міннезінгерів у Германії.

Сим французьким сьпівакам відповідають на Україні кобзарі та лірники, що їх пісьні также чинять щось середне між устною, загально-народньою 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 набрав ся на Україні яко початок переходу від устної словесности до літератури і навпаки, від книжного, да-

<sup>1)</sup> Ми пишемо се слово — як тепер починають писати ліпші французькі вчені: від „fable — fableau“ здрібніле від „fable“, в многім числі дає fableaux; форма fabliaux — пікардійс ка; вона стала була моєю завдяки першим видавцям у XVIII ст. (Barbazan і Le Grand d' Aussy), що мало ще знали закони старофранцузької мови.

<sup>2)</sup> А в тім, із сего порівняня треба виключити властиво східні ориґінали, котрі завсіди виходять хоть простіші що до канви, але вищі що до моральної ідеї та льогічніші 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 рассказы“, звід М. Драгоманова (Київ, 1876 р., ст. 150—154), під заголовком: „Вірша про богатого мужика Гаврила“<sup>1)</sup>.

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, батьюшка, рабий собака,

Нікого не пускав до мого дому,

А тепер прийшов здох йому,

Я прошу Вас —

Поховати його в нас“.

„Чи ти, Гаврило, самошеший

Чи безмозкий?“

Але той приступає до него,

Бразнув карбованцями на столі.

Щип каже: „Йди-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.

<sup>1)</sup> 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 розпитавши у Гаврилових слуг, переконують ся та йдуть до дяка писати донос до архiereя. Піп до Гаврила:

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

Гаврило бере сто карбованців,

Бере цапа гнуздає,  
Рабу кобилу сідлає,  
До Архiereя їхать думає.  
Приїхав до Архiereя: „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 Архiereй думати-гадати,  
Кого-б їм в скорості за попа обібрати.  
Мужик Гаврило каже: „Батюшка, єсть у мене цап рогатий,  
Треба його за попа обібрати!“  
Архiereй каже: „Чи ти, Гаврило, самошеший,  
Чи безмовкий?..  
Висьвячати цапа на попа або козки?“...

Гаврило брязнув грішми на столі.

Архiereй 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 ведеш?“  
„Або-ж чом? не там він висьвящав ся, де й ти?“

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



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

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

„У господаря була вірна собака, котру він дуже цинив; 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 ему може бути лихо, — бере ся на хитрощі тай каже: „Як би ви знали, щоб 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).

Оповідане се має численні подоби собі в словесности ріжних народів Європи й Азії. В Європі найстарший що до часу закріплення его в письменстві варіант сего оповідання належить поетови Рітебуесу (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 его визначають ся різкими насьміхами, 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 навила его на такі роздумуваня. Сьвященник мав гарну церкву, богату парафію, продавав багато хліба, для ліпшої ціни котрого міг чекати ліпшого часу, від Великодня до

св. Ремітія, — і навіть найліпший приятель нічим не міг би від него покористувати ся, хиба би вирвав силомістю. У него був осел, що служив ему двадцять років так, як ледви кому служив який невільник. На решті осел, що багато причиняв ся до его богатства, помер від старости. Св'ященникови так було миле тіло осла, що він не дозволив здерти з него шкіру і поховав его на цвинтарі. Єпископ 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 св'ященників, що не віддають чести єпископам ані сеніорам. Дійшла розмова до згаданого св'ященника. „А щб він таке зробив?“ „Він поступив гірше бедуїна: поховав свого осла в посв'яченій землі“. Приводять св'ященника, котрий, відповідаючи на докори й загрози єпископа, просить пустити его на день, аби приготувити ся до відновіди. Св'ященник не боїть ся, бо знає, що має доброго приятеля в мошенці. Прийшовши в назначенім речинці до єпископа, він сміливо висловлює надію, що буде виправданій і, попросивши єпископа 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 єпископ, нехай его Бог судить; Бог да простить ему всі помилки і гріхи, які він зробив!“

Історія кінчить ся ось якою сентенцією:

„Рітебуес каже й навчає нас: хто носить досить грошей, тому нічого бояти ся лютих ланцюхів. Він і осла може зробити християнином<sup>1)</sup> (натяк на те, що єпископ грозив посадити св'ященника в тюрму).

Дальша що до часу редакція виложеної вище історії в європейським письменстві находить ся в збірнику „фацецій“ або жартів Поджжіо Браччіоліні (Poggio Bracciolini), фльорентійського політика і писателя XV-го столітя (1380—1459). „Фацеції“ Поджжіо, зібрані ним і с книг і з устних оповідань у рїжних 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.

<sup>1)</sup> 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 анальогічних збірників, в тім числі до польських і руських <sup>1)</sup>.

Фацеція Поджжіо про сьвященника, що поховав собаку, різнить ся від фавльо Рітбіфа тим, що тут іде річ не про осла, а про собаку, та ще більше короткістю свого змісту, що подає лише скелет історії <sup>2)</sup>.

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 его, Antoine de la Sale, був у Італії 1422 р. <sup>3)</sup>. Але французьке оповіданє, хоть, звісно схоже з Поджжієвим — зовсім не переклад із него, воно в загалі далеко довше і могло бути вложено й незалежно від славного Фльорентійця по якомусь устному варіянту, що дійшов до французького новеліста с того самого жерела, з якого зачерпнув свою фацецію Поджжіо, та ще давніше тему для своєго фавльо — 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 орієнталістам докладніше ровслідити східні тексти сеї сторії, про котрі любителі європейської ста-

<sup>1)</sup> Пипін, 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 звіснім огляді д. Пипіна про неї не згадано. У виданій петербурьским Обществомъ любителей древней письменности копії Фацеци или жарты польскія, беевдкі, утѣшки московскія, є скілька оповідань, перенятих із Поджжіо (Памяті. др. письменности 1878—79, ст. 94 і д.), але займаючого нас оповіданя там не находимо.

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

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

ринної та народної 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 єя історія (21—22 quart d'heure. Histoire du chien de Sehed et du cadі de Candahar), з відсилачем на Лямаю (Lamai, инакше Lamii, або Абдулля-бен-Махмуд), турецького поета XVI-ого-ст. (ум. 1531). Твори Лямаю, бодай на скілько 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 перувіанських, і через те годі 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 найдавніщої форми займаючої нас української сатири, через те ми й зупинимо ся коло неї трохи довше.

„Лямаю оповідає, — читаємо у d' Herbelot, — що в одного чоловіка була прегарна собака, котра полювала в день і стерегла в ночи, ніколи не покидала господаря і за се її дуже любили, воліли над усі, і вона заслужила собі, що поет вложив із сеї нагоди ось які вірші: „Не дивуйте ся, коли часто більше цінять собаку, ніж чоловіка, котрий буває звичайно далеко захланнішою зввірюкою. 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 вдовелити 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 свому нещастю, він поховав її гарненько в своїм саду і запросив у вечір своїх приятелів на бенкет, серед котрого він оповів їм про сю зввірюку, і так скінчив ся її похорон. На другий день після сеї врочистости лихі люде донесли кадї (судії) про все, що 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 звернувся 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 порівнане 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 Лямаєвого 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 его славний роман з іспанського життя: „*Gil Blas*“ (1715); при складаню котрого автор користував ся іспанськими жерелами на стілько, що й доси думають, що сей роман чистий плягіят. Тут авантюристик 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 насміху з релігії Магомета, а для розривки і з глупого бажаня, що заволоділо нами серед ортії, зробити остатню прислугу моїй собаці“. Дон

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

Хоть усеї ті свїдоцтва істнованя історїї про собачий заповіт на Сходї находять ся пізніше не лиш у Рїтбіфа, але й у Поджжію, — 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 пригону простїше, натуральнїше, 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 судиєю, та потверджує завину, видумуючи заповіт собаки лише яко спосіб підсунути судиї хабаря.

Звернемо ще увагу на одну цікаву подробицю в турецькім варіанті, повторену і в „Dictionnaire d' Anecdotes“: обвинуваченого питають, чи не належить він до секти собакопоклонників. Ся подробиця переносить нас у давній, до-мусульманський Іран<sup>1)</sup>. По старо-іранській релїгїї собаку тай когута шановано яко свячену звїрюку, приятеля чоловіка і ворога бога пїтьми й ночі та его творів. У святих книгах старих Іранців є похвали собацї й навчаня, як обходити ся з нею, особливо в слабости й ваготї її, що ставлять собаку на рівнї с чоловіком. Собака грала у давніх Іранців 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 місцях<sup>2)</sup>. Розумїє ся, що для мусульман, котрі принесли с собою єгипетський спосіб похорону та єгипетську огиду до собаки (яко звїрюки гідких їм пастухів-кочівників), старо-персидські відносини до собаки були гідкі, як і старо-персидські похорони, що мусїли видавати ся мусульманам „собачими“ похоронами. Відси

<sup>1)</sup> Завважаємо, що Гелстт кладе місце дїї нашого анекдота в іранську країну — в Кандагар.

<sup>2)</sup> XIII гл. Вендіад, що майже вся посвячена собацї (Spiegel, Avesta, I, 189—201; див. те-ж М. 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 Персів, що ще зберігли останки давніх звичаїв, і був вимірений проти з'арабізованих мусульманських судив. Тога 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-європейска-ж редакція не зупиняє ся перед неможливістями 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 звірюки на сьвященника, а судию на єпископа. Ся злість показала ся в південній Франції вже в XII—XIII ст., за сильного розвитку перших протестантських сект (Вальдензи, Альбігойці й т. и.) та викликала виложене вище фабльо Рітбіфа на тему, що певно зайшла до південної Франції з переповненої арабськими сюжетами Іспанії. Після приборканя провансальського протестантизму тема нашого фабльо немов завмирає в європейському письменстві і появляє ся в нім аж у XV ст. — в епоху перед-реформаційну, потім у XVI—XVII ст., в епоху реформації, в богатях моралістичних і сатиричних збірниках по різних країнах західної Європи<sup>1)</sup>. Зріст тенденції в обробленю сюжета сеї історії з часів Поджжіо видко особливо з порівняня его оповіданя с пізніщими французькими. Так напр. у Поджжіо 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 штучок) і в дальшій оповіданю вже більше натиснено на захланність єпископа; запізваному до суду сьвященникови надають ся міркованя про те, що „пан єпископ, Богу дякувати, найзахланніщий прелат у королівстві, тай люде навколо него вміють витягати собі користь (до-слова: *faire venir*

<sup>1)</sup> 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.)

l'eau à moulin), Бог зна як". У старім французькім перекладі фацеций Поджжіо, виданім у 1575 р. і передрукованім у Амстердамі 1712 р., історія (Facecie d' ung prestre qui en sepuelit son chien en terre benoyste. Et commence au latin: Erat sacerdos in, і т. 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 посьвяченій 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 варіянти нашої історії в инчих 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 инчих собак“, — за щó 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 оповідане Паулі з усіми наївностями єго фразеології:

„Єпископ сказав: „як ви єго поховали?“ Сьвященник сказав: „Він приніс мені єго в міху, пізно вечером“. Тоді єпископ сказав: „Се негарно; ви мусите дати мені ще дванадцять золотих за те, що не винесли собаку с хрестом“. Ось бачите, щó 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“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Schimpf und Ernst, нр. LXXII, 58. Паулі був чернець-францїшканець, 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 вироки, проповідник каже: „Так на рід оповідає про одного бідака, котрий побачив, що єго собака на полі рие ногами землю; прибігши, він побачив скарб, що туй-туй мав бути викопаний, тай украв єго, 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 єго мусять обжалувати за симонію, предложив судиям по-одному великі гроші, кажучи, що собака, вмираючи, зановіла їм у своїй мові сєй подарунок. Судії, принаджені золотими, видали фальшивий вирок на сьвященника, так що він мусів іще йти с процеснею, с хрестом на похороні такої собаки“<sup>1)</sup>.

Сєй варіант інтересний і тим, що вказує яко на своє жєрело 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 сєго, ми можемо вивести, що варіант сєй повстав незалежно від літератур романських, а прийшов до Банату устною дорігою 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 французькїм перекладі в I т. особного виданя: *Konplada. 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 єго въ лѣсъ и привязалъ около дуба. Вотъ кобель началъ лапами копать землю; подкопался подъ самый дубъ, такъ что єго вѣтромъ свалило. На

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

<sup>1)</sup> Pelbartus de Thèmeswar. Sermones pomerii de Sanctis hyemales, aestivales et quadragesimales. Haguenau, 1507. Dominica Ramis Palmarum. Sermo XLVI. 9.

другой день пошелъ мужикъ въ лѣсъ 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 лѣсъ; забралъ всѣ деньги и кобеля посадилъ на возъ. Воротился домой и говорить 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, холять его всячески, а хозяинъ никому, кромѣ кобеля, и не вѣрить: куда ни поѣдетъ — ключи завсегда 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 изготѣвился, сдѣлалъ гробъ, положилъ въ него кобеля, а на утро пришелъ попъ съ дьякономъ и дьячками въ ризахъ, пропѣли, чтó 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 панахиды!“ — 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 лѣсъ 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 счастіемъ, 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, проживаютъ, 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 говоритъ: „Ну, ступайже скорѣе къ дьякону, скажи, чтобы приготовлялся; сейчасъ пойдемъ козла хоронить“. Приходить старикъ къ дьякону и просить: „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 глупъ!“ — сказаль дьяконъ: — что-жъ ты давно не извѣстилъ меня о его православной кончинѣ! Ступай скорѣе къ дьячку: пуцай прозвонить по козловой душѣ!“ — Прибѣгаеть 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 похороны 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 всѣ колокола. Пришли къ старику попъ и дьяконъ и стали похороны 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!“... Взялъ 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 стілько 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 виложеноу в них тему перейшли від Німців не лише в Галичину, але й у Великоросію, вкупі з інчими подібними творами, лубочними образками й т. и., тим більше, що жарт про собачий або цап'ячий заповіт мусів мати дуже радих слухачів серед сектантів безпопівців, що в загалі більше переняли від

західних протестантів, ніж се звичайно думають люде, що спеціяльно досліджують росколи та ересі<sup>1)</sup>).

Звертаючи ся тепер до української вірші, від котрої ми почали виложеній повище дослід, ми бачимо, що вона важе ся першою своєю половиною з варіантами Паулі 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 звірюками зовсім самостійно, надаючи кожній із них особливу ролю в сатирі. Епізод посьвячена цапа, — епізод, завважаємо, неможливий у країнах оголеного духовенства, — виходить в українській вірші зовсім оригінально, не зустрічаючи ся ні в однім доси звиснім 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 істнує великоруська роскольніцька редакція, середня межи наведеними вище великоруськими анекдотами та українською віршею.

## II.

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

<sup>1)</sup> Що до скорости роскольніків до розширення подібних оповідань, то ми можемо покликати ся на звістку покійного Павла Мельнікова, що писав ув офіціальній 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, словідаючи конаючого, вкрав у него с-під подушки гроші, як другого витягли з непотрібного дому, як третій охрестив собаку“ й т. и. В увазі Мельніков додає: „Скільки сторін можна наповнити такими примірами, означуючи час і місце кожної пригоди і при тому все в межах Нижегородської губернії“ (Историческій 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 під дурив єго до сего, а такий радо буде й оповідати пото́му готові вже сатири на такі поступки.

„Баляда с часів унії“, — хоть, завважаємо мимохідь, у ній нема нічого уніятського. 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'їм місці Кирик викопав котел із карбованцями, — після чого, звісно, дитину его 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 его 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 его в ночі під вікно Кирика домагати ся назад „чортових“ грошей. Кирик віддав гроші і піп привіс 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 взяти з него волову шкуру, обіцяючи на далі не слухати жінки.

На с'їм уриває ся „баляда“ (?) у д. Куліша. Додано ще, що кобзарь, від котрого буцїм то записана ся баляда, на запит про попа відповів, що Матір Божа не схотїла простити его, й він так і помер у воловій шкурі. В „Трудахъ этнографическо-статистической экспедиции въ Юго Западный край“ Чубинського (т. II, 105—106) надрукована прозаїчна редакція сеїж історії (Кирик, записано в с. Млїєві, 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 Почаївської 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

Остапа Вересая піснї про Правду, що записано від него в київськїм відділі Російського географічного Товариства, дуже ріжнить ся від поміщеного у д. Куліша, а на запит про Кирика кобзарь відповів, як подала київська газета „Трудь“, що він такої піснї ніколи не сьпівав і про неї й не чув. Очевидячки, що видавець „Записокъ о Южной Руси“ приписав кобзареві Остапові матеріали, 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 фавльо про Кирика досить розширене бодай на правобічній Україні і, значить, досить народнє, а через те воно тим більше варто уваги.

При всїй оригінальності подробиць і навіть загальної редакції русько-української сатири, виходить при порівнянїм дослідї, що се лише переробка — правда, дуже своєрїдна — казки про те, як бідак добув скарб, дуже розширеної по Азїї 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 сусїд 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 зачудуваних его богатством сусїдів (із Thorburn, *Bannu or our Afghan Frontier*, 184, в Romania, 1878 p., 589—590<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> В инчих східних варіантах (монгольсько-індійськїм, індустанськїм, сибірсько-турецькїм) ролю коровячої шкури сповняють частини тїгра, кінська голова, або члени тїла вбитого героям велитня. В декотрих европейських оповіданях, де мандрівка надана по більшій частинї щасливому дурневи, замісто шкури появляють ся двері, котрі дурень зняв із завіс. Огляд розпростореня сих подробиць див. в Romania, 1876, 1877 і 1878 pp. у примїтках 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 льотарингських, напр. у казці „*René et son seigneur*“ (у *Romania*, 1876, 357—360), де бідак уже надягає коров'ячу шкуру в рогами собі на голову і в такому 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, по-своячена 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 буддійського походження; вона рушила на Захід, окрім усного способу, ще й літературно, через арабську „*Каліла й Дімна*“ та її середньовікові перерібки, але вже давно в самій Індії встигла пустити від себе скілька парослів, від котрих у простій лінії пішли, між инчим, і європейські оповідання про Правду та Кривду, добре звісні й російській публиці<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ми боїмо ся надто вантажити сторони неспеціального виданя 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, Добромила та Лихомила; 256—258 про хорого царевича й жінку его, царівну, що була прогнана як Корделія, та вилічила 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 Чубинського, *Труди експедиції*, I, 185—6, II, 587—591; великоруські в Афанасьєва, нр. 68. Оригінальна українська версія в Драгоманова, *Малор. нар. пред. и рассказы*, ст. 49—50 (Не посылай брата кь 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 зільяв ся з мотивом про зручного злодія, виложеним іще Геродотом у легенді про касу єгипетського царя Рампсеніта, як се бачимо в відповідній українській казці (Рудченко, Народныя Южно-русскія сказки, II, нр. 33), про котру ми ще мусіти мемо сказати зараз. Дуже може бути, що згадана вище казка про злобуте бідаком (дурнем або хитрим) багатства від наляканих розбійників, то лише пізніща карикатурна редакція сеї казки про двох братів і сусідів. В усякім же разі канва займаючої нас сатири вяже ся, по своїй іменеальоїї, 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 єму і надягнувши „диявольський мундур“ (у Баронча не сказано, який) іде відбирати від брата скарб, як піп у нашій сатирі. А в тім, —конець 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 в дияволом бе ся“, — сказав нечистий і вилетів с перебраним у каглу (Barasz, там же, 187—188, Skarb). Окрім показаних прикмет, у галицькім оповіданю цікава подробиця про те, як богач 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 параллелі у Рудченка, і в багатьох инчих оповіданнях, азиатських і європейських <sup>1)</sup>.

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 престонародныя легенды“ (Спб., 1861), під заголовком „Завистливый“ (ст. 8—10). Тут два бідаки находять скарб, копаючи гріб для старої матери. Богатий сусід надягає цалову шкуру, аби виманити скарб, але вернувши ся домів, налякує

<sup>1)</sup> 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 <sup>1)</sup>.

Отже з таких „мандрівних“ межнародніх 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 стілько 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 роскола 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 катедри 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 катедри „подивити ся на попа з рогами“. Через якийсь час прийшов до д. Завалішіна знакомий. що такжє натискав на те, аби їхати до катедри.

„Ми поїхали, — каже далі наш автор, — але Невським проспектом не могли вже проїхати до Казанської катедри, та обїхали навкруги, Міщанською. Але й тут не могли ми підїхати близько і мусїли злізти з дорожки тай пішли пропихати ся кривь товпу до катедри. Дійшовши до лївого ряду стовпів ми побачили, що в кінці її, припертий до одного стовпа, стоїть поліцмайстер 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

<sup>1)</sup> В сибірсько-турським варіянтї казки з круга Рампсенїта царевич-злодій, 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 верстов, 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 притомъ въ такое время, когда добрымъ матерямъ семействъ приличнѣе, 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 сміх і на них відповідали. Хтось на посміх почав бити браво, а декотрі голоси, власне жіночі, кричали ему 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 напірала на катедру, так що, не вважаючи на городових (тодішніх будочників) і жандармів, що здержували її, декотрі вихоплювалися на драбину і навіть вилізли 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 існуванє 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, що 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 дурачѣе, а то туда же полѣзли и барыни въ каретахъ. Право, не шучу, насчиталъ каретъ десятокъ; 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 таким

самім становищу, як Ліхачов, але насильно товпи не розгонили; 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 виврядити людей і взявши вкупі с поліціантами сикавки з Нового Адміралтейства (де, на випадок пожежу кораблів на ріці, була чимала вогнева сторожа), поплисти як найшвидче на малім Бердовським пароході до Невського монастиря, де почала знову збирати ся товпа народу на чутку, що пона з рогами відвезено в передодень із Казанської катедрі 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 надибали на вулиці й котрі їх питали, куди їй по що вони біжать, — що сьогодні певнісінько можна буде бачити пона 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-просто з обережності після вчорашнього збіговища коло Казанської катедрі, досить того, що коли товпа збіглас я, то брама в монастирі вже була замкнена, щб, розуміє ся, їй 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 їй толкували про чудесну подію. Та коли народу зійшло ся вже досить, через те, що мало-по-малу пішла по місті чутка, що лїп із рогами находить 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 пона 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 чрезъ 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 була 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, буцім-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 обікрати покинені без догляду дома, бо, як показало ся, справді того ранку немало домів коло монастиря обікрадено.

„Та щоб-ж могло дати причину до складення 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 пригоду були дуже ріжнородні. Найправдоподібніший виклад, узятий з порівняня багатьох 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 копати 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 попададя стала міркувати: на-що, мовляв, бурлакови 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 ему все, що найшов. Але тут різні 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 з головою висіла в сїнях, — що правдоподібніше, бо вбивати в ночі 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, що робить ся. Але чи сяк 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 в, перебраний, і трохи попіспав, поки проїжжій поїде і нарід розійде ся, — тоді вона збудить его. 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 ему повело ся і що его ніхто не завважав на вулиці. Та ось коли він схотів швидко розібрати ся, то показало ся, що зробити се не лехко, бо, натурально, від спеки в хаті та від теплоти тіла сира й липка цапова шкура за досить довгий час, поки він спав і ходив, прихшла до волося й тіла, і скинути її раптом, не відмочивши, було неможливо. Тут оповідання знов різняться ся: одні кажуть, що піп і попадає, не зміркувавши зразу, що шкура мусіла прихнути і не можна її зняти відразу, 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 сіпнула за цапову шкуру і разом із нею розуміє ся, й за присохле до неї волосє, так що піп закричав з болю. Треті казали, що серед вештанини, кваплячи ся добути с печи горнець с теплою водою, аби відмочити шкуру та визволити волосє, вона опустила горнець на підлогу, й т. и. Але чи сяк 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 цаповій шкурі. А як на те, у него тоді ночували ще й проїжжі купці, котрі те-ж прибігли, і таким чином появили ся й посторонні сьвідки. Миттю пішла чутка по селу. Збіг ся нарід. Дійшла чутка і до бурлака, котрому, звісно, й стало ясно тепер відразу, 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, розпитували 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 менше 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 оповіщене 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. Завалішіна, і через те, що він, сам того не підозріваючи, дає нам петербургські варіанти нашої русько-української сатири, і через те, що самі поясненя д. Завалішіна до крайне „глупої чутки“ видають ся нам дуже характерними. В сих поясненнях 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-

гось факта, взятого д. Завалішнім за дійсність. Що власне з полудня пішов у Петербург сей відгук, видно й з оповідання д. Завалішіна, що вказує на якусь південно-західню губернію. Донос Шішкова натякає на участь розкольників 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 дивовижною:

„Диявол у телячій шкурі. В селі Шатар, на Угорщині, в ночі перед постелею одної селянки, котрої чоловік не ночував тоді дома, раптом появилось 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 фльоренів, 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 гровив, 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 нім чоботи мого чоловіка!“ З арештованого стягли телячу шкуру, і всі присутні з зачудуванем побачили, що то був перебраний сам сільський судія. 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 крада 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 інших 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 материялом для історії самостійної стичности нашого народу з Заходом. На сатири 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 літопись 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).. .иуля..... въ 20 день пятюкъ, въ часъ 1 дня, прииде второе Бонякъ безбожнѣй, шолудивѣй, отай, хыщникъ, 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 стяга 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 святаго Владычицѣ Богородицѣ и приидоша къ церкви, и зажгоша двери яже ко угу устроениѣ, а вторыя, иже къ сѣверу; і влѣзше у притворъ у гроба Федосьева, и вземше иконы, зажигаху двери и укаряху Бога и законъ нашъ“. Тут літописецъ пускає ся в міркованя „о терпѣннїи и попущенїи Божіемъ, наказанїя ради христіанъ“, і по тому далї описує половецьке спустошенє: „Тогда же зажгоша и дворъ краснѣй, его же поставилъ благовѣрнѣй князь Всеволодъ на холму, иже есть надъ Выдобычь: то все окояннѣи половцѣ запалиша огнемъ“. Далї, після скількох благочестивих викликів, літописецъ 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 пустыни (вище: отъ пустыни Етревьскыя, межи вѣстокомъ и сѣверемъ) и по сихъ 8 колѣнъ къ кончинѣ вѣка изидуть, заклепанѣ в горѣ Александромъ Макидонскомъ, нечистыя чело-вѣки“. Тут літописець по Іпатській копії кладе безпосередно звістку, котру подав ему Гурята Рогович, Новгородець, про те, що отрокови его переказували північні Угри про людей, котрі сидять у північних приморських горах і старають ся відти висічи ся та просять у підхожих заліза, за котре зараз же й відплачують. „Мнѣ же, — каже літописець, — рѣкшю къ Гуратѣ: „се суть людіє заклепенѣ Александромъ Макидонськомъ царемъ. Якоже сказа о нихъ Мефодый Патарийскъ, глаголя: Олександръ царь Макидонскій възыде на восточныя страны до моря, нарѣцаемое Солнце мѣсто, и відѣ челоуѣки нечистые, отъ племени Аѣтова; ихъ же нечистоту видѣвъ: ядыху скверну всяку, комары, мухи, коткы, змѣя, мертвеца не погребати, но ядыху и женскій извраты ядыху и скоты вся нечистыя. То видѣвъ Олександръ, убояся, еда какъ умножаться, осквернять землю, загна ихъ на полунощныя страны и горы высокия; и Богу повелѣвшю, заступишася о нихъ горы полунощныя, токмо не ступиша о нихъ горы 12 локѣтю; и ствѣриша врата мѣденая... у послѣдняя же дни по сихъ осми колѣнъ, иже изидуть отъ пустыни Етревьскыя, изидуть си скверныи языци, яже суть въ горахъ полунощныхъ, по повелѣнію Божью“.

Таким чином Половці видавали ся нашому літописцю родичами і передтечами нечистих народів, замкнених Александром Македонським. Проводир же їх, що мав і знаки нечистоти на своїй голові, виходив чарівником, як се видно особливо з дальшого місця, де літописець оповідає про стичку Половців, що прийшли на другий рік на поміч Давиду Волинському і галицьким князям против Угрів, котрих був покликав Свѣтополк кївський проти галицьких князїв. „Давыдъ же иде в Половцѣ и устрѣте и Бонякъ, и воротися Давыдъ и пойдоста на Угры (під Перемишль). Идушія же имя, и сташа ночлѣгу, и яко бысть полунощи, и воставъ Бонякъ отѣха отъ рати, и поча выти вольчьски и отвыся ему волкъ, и начаша мнози волци выти; Бонякъ же прѣха повѣда Давыдови, яко „повѣда ны есть на Угры“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Літопись по Іпатській копії 1871 р., ст. 162—164, 177—178; те саме по копії Лаврентія, 1872 р., ст. 223—228, 261.

При такім сильнім вражіню, яке зробив Боняк на сучасних ему предків наших, не дивниця, що пам'ять про него лишилася 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 ім'я героя тих оповідань ідентичне з літописним, тай те, що вже в літописи Боняка представлено характерником, манить думати, що ті оповідання повстали через самостійне народнє 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 походженє.

Але спробуймо трохи уважнійше вдивити ся в ті оповідання, піддати їх критиці, в порівнаню 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 навчаючий для розв'язаня незвичайно цікавого для етнографії загального питання про те, щб́ таке т. назв. „народнє“ усне твориво та національні перекази.

## I.

Звістка сьвященника Гарасевича про оповідання за Буняка коло Завалова і пісеньки про него; варіянти у Гаятовського та в Крајowej Galicyjskiej Tabuli. Оцінка сего матеріяла дд. Халанським і Голубовським. Сумнівний характер пісеньки та повна невідповідність оповіданя й пісеньки з історією. Книжно-монастирський характер оповіданя й піснїще єго повстанє. Аналогія в легендою про сьв. Меркурія Смоленського.

У збірнику<sup>2</sup> Кольберга Rokucie (Kraków, 1882, т. I, ст. 344—336) передруковано з альманаха Lwowianin (1837 т. II, ст. 69 і д.) ось яку звістку сьвященника 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 єго на глум називають у громаді „шолудивий розбійник“, нападав на

найблизші 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 тій самій місці, де пізніше князі Мазовецькі поклали замок, де люде мешкають і досі, 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 несказаною 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 місточком Тисьменицею; через те місце названо Погонею. Тільки я чув із уст тутешнього простого народу“.

Священник Іоаннікий Гаятовський, 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 окшавши ся трьома валами під Галичем, спонуканий у сні сьв. Николаєм архієпископом, 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. Николая<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> У нас нема під рукою ні одного видання „Неба Нового“, і через те ми можемо порівнати виклад Гарасевича лише з виписками з книги Гаятовського, 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 старыи духовныи и свѣткіи, которые 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, съ землѣ Руской вышоль съ войсками своими противъ ордашъ 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, — неприятелів, 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 видно замок, те-ж явно показують (слід) вали, (ворог) добував ся до него три дни; тоді сьв. Николай явив ся в ясному блиску князеві Романови, що стояв на молитві і лежав хрестом, і сказав; „Устань, вийди з окопів, пічни битву і побідиш; молитва твоя вислухана“. На сей наказ зарасінько 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 пам'ятку 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 пресвітлого дому Яблоновських“ (за сим іде запись монастиреви сьв. Василя В.)

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

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

снимъ 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 збудоваль церковь Успенія 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 збудоваль 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 йому знати,  
Куда буде утікати,  
Гей, на, на,  
Буняка!

Ей, беруться 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 йому імя шолудивого (solodywego) Буняка“.

Три наведені вище оповідання: народній, Галятівського та „Krajowej Tabuli“, се очевидячки варіанти тої самої теми, при чому властиво два книжні простіші і через те й старші від устного. Пісенька наближаєся 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 кievскаго цикла“. Д. Халанський признає сим переказам і пісеньці серйозне історичне значінє (ор. cit. 39). Д. Голубовський у рецензії на книжку д. Халанського („Кievск. 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 видаєся 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 піснї (Ізопольський, Срезневський, Максимович і инчі). Далі, такі літературні способи, як „кажуть, его череда“ й инші, не вживаються в устній піснї; нарешті фінали куплетів пісеньки зовсім чудні. По сим ознакам пісенька Гарасевича видаєся нам виробом грамотія, коли не самого Гарасевича, на тему прозаїчного переказу, поданого вище. Сей же переказ є відгуком оповідань Га-

лятовського та Krajowej Tabuli, хоть може самі ті книжні оповідання були вже редакцією ще старших оповідань. В усякім разі сі 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 Галичині<sup>1)</sup>, а по-третє, Роман Мстиславич сам нападав на Половців у їхній землі, а не вдержував їх облоги в Галичині.<sup>2)</sup>

В оповіданю, що передає Галятовський, 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 Максентієм<sup>3)</sup>.

Імя св. Николая (буквально — побідник народа) дало причину до перенесеня сего оповідання і на лийський єпископа, про котрого в давнім руськім оповіданю, очевидно переробленим із болгарського, як відгук грецького<sup>4)</sup>, читаємо в описі мандрівок св. Николая по Азії такий епізод: и дошедь Кесаріи Филипповы, жилъ три лѣта... Въ тыя лѣта придучися брань, пришла рать поганыхъ до Кесаріи, и всѣ христіане грекове побѣгли въ подгорія тѣсныя, а св. Николай, видѣвъ поганыхъ рать велику, иже не мощи противитися людемъ христіанскимъ противу поганыхъ, въ той часъ св. Николае прослезися и падъ

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

<sup>2)</sup> 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 Рустии князи на Половци, Рюрикъ Кієвскій, Ярославъ Всеволодовичъ Переясловскій, Романъ Галичскій Мстиславичъ и иніи князи, и бысть же тогда зима люта, и бысть Половцевъ тягота велика, и взяша князи Рустии полонъ много, и стада ихъ заяша, возвратишася во свояси съ полономъ многимъ“. Пор. Лаврент. коп. р. 6713. Тут не ма нічого й в далека похожего на наведені вище оповідання.

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

<sup>4)</sup> Ключевського, Древне-русскія житія святихъ, какъ историческій источникъ, ст. 219—220.



на землі моля ся Богу за христіани.. И воставъ отъ землі и простеръ руцѣ на небо и молитву исполнивъ, и прилетѣть къ нему съ небеси голубь, глаголя: дерзай, Николае, избранниче Божій! услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языцы поганстіи. Тогда Николае прійде въ рать христіанскую, не могъ его видѣти никтоже, зане облакъ свѣтель покры его, и начатъ глаголати христіаномъ: учините знаменіе 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 христіане вси какъ единѣми усты воскричали гласомъ великимъ: Боже святаго Николы! помози намъ. И знаменоваша лица своя знаменіемъ честнаго и животоворящаго креста и удариша на рать поганыхъ: силою Божією и молитвою св. Николы побиша гражане поганскія пришедшія языки.. И въ тотъ день царіе христіанстіи и князи гречестіи и вельможи и вси людіе того града мужи, жены и чада ихъ почали искати св. Николы<sup>1)</sup>....

Се оповіданє, де історія появи Христа Константину повторена вже окремо від усяких реальних історичних умов (війна поганих с царями христіанськими і князями гречеськими серед римської імперії!) має всі ознаки звірця, по котрому зложена займаюча нас галицька легенда. Подібні легенди могли повставати тим легше, що в життях сего святаго находимо такі слова передсмертної молитви: „Коли хто поставить церкву в імя мого, то дай ему, Господи, поміч над ворогами видимими й невидимими.“

<sup>1)</sup> Там-же ст. 454.

Не дуже відбиваючи ся від нашої народньої словесности, ми вкажемо ще примір, як імя св. Николая було причиною до зовсім противного історичним фактам кінця великоруської пісьні про козацьку сидінку в Азові у 1638—1643 рр. Як відомо, вона скінчила ся покиненням Азова, тим часом як пісьня оповідає, що коли козаки помолили ся Миколі чудотворцю, то

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

До речі, істнованє сеї великоруської пісьні (Гільфердінг, Онежскія быличы, ст. 174—176) може вповні закінчити суперечку, що веда ся на

Такого рода легендарне спільне місце взяли складачі оповідання в Tabulі, і се оповіданє, завважаємо, то вступ до акта, що мав леталізувати монастирську ґрунтову маєтність і був зроблений уже після заведеня унії, та обставлений зовсім самовільно нашіпанними іменами князів і такого-ж рода хронольоґією. 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 отворенем, від 1659 р., а один чернець Зосма ще в 1563 р. (Сводная лѣтопись, 130, 135—136). От у сям часі затемнення памяти про дійсну історію першого, руського періоду життя Галичини му-сіли повстати, на підставі схематичної церковної легенди, початки оповідання про стичку місцевого князя с Татарами, 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 повторене монастирського оповідання, в 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 сьвіті монастирських легенд анальоґічного характера ми вважаємо потрібним нагадати тут оповіданє про сьв. Дионізія, легендарного першого паризького єпископа, могилу котрого показують у славнім аббатстві St. Denys під Парижем; оповіданє се може послужити за тип повстаня топоґрафічних легенд, як займаюча нас галицька. Відповідно до французької легенди, виложеної в-перше Гельдуїном, аббатом у St. Denys у IX ст., сьв. Дионізію (котрого благочестивий старший сьміє ідентифікувати з Дионізієм Аеропагітом не вважаючи на те, що інші давніші писателі кла-

сторанах „Кіевскої Старини“ 1881 р. і потвердити думку про те, що українська пісня про здобуте міста схованими в чумацькі вози вояками 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 сьвятинь, що там стояли, *Mons Mercurii*, котру по тому почали звати *Mons Martyrum* (Montmartre). По сій легенді разом з єпископом Дионізієм покарано на смерть і пресвитера Rusticus'a й диякона Eleutherius'a, котрих тіла кинено в Сену. Тіло Дионізія само встало, взяло свою голову й пішло, в товаристві ангела і серед сьпіву небесних хорів, до самого місця, де тепер стоїть аббатство і де була власність набожної жінки Катулї, що й поховала тіло мученика<sup>1)</sup>. Легенда ся сильно спопуляризувала ся дякуючи купі викладів у прозі й віршах, та артистичних наслідувань, що роблять ся й доси. Але історична критика сеї легенди показує її не лише не народне, але й відносно пізне повстанє. Порівнянє 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 Монмартрі<sup>2)</sup>. Ся гора ще за Фредеторія (VII ст.) називає ся лише *Mons Mercore*<sup>3)</sup>. Не досить того: зупиняючи ся на іменах сьвятих легенди, бачимо, що два з них *Dionysius* (*Διονύσιος*) та *Eleutherius* (*Ἐλευθερεύς*), се епітеги Бакха (*Eleuthereus* відповідає латинському *liber* — визвольник від турбот); *Rusticus* певно теж епітет Бакха відповідно до его сільських празників, що по грецьки називали ся *κατ' ἀρούρης*, 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; B. Casp. Sagittarii, De Martyrum Cruciatibus (1696), 132 (тут сьв. Дионізий сам віддає голову Катулї). Подібне й про инчих сьвятих у Франції та Швайцарії: Sagittarius, 131—133; A. Maury, Essai sur les legendes pieuses du moyen âge, 208; Eusebe Salverte, Des Sciences occultes, I, 67—69. С тих легенд особливо згадуємо оповіданє про Урею та Віктора й 64 инчих 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 Ронї, голова сьв. 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 Frigidaine, II, 463—4.

нізія *'Auroikos* <sup>1)</sup>). Таким чином треба думати, що шановане католицьких святих повстало мало-по-малу на місці по за-міській, побіч Лютеції Паризійв, святині або вілтаря клясичного 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 звисних або здогадних релігійних переслідувань II і III ст., але при тому так, що й доси годі розчовпати противенства, як будоби нпр., як би ми почали історично порядкувати свідощтва та мудрованя 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*, *Monmarcre* переіменено на *Monmartre*, *Mons Martyrum*, і тут покладено місце мук святаго та его товаришів, а потім обі святі місцевости звязано оповіданєм про чудесний перехід голови Дионізія з одної гори на другу<sup>2)</sup>).

Сей процес повстаня паризької легенди може нам пояснити й повстане завалівсько-погоньської легенди. В остатній з імени свв. 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 вплела ся готова в церковних легендах подробиця про перенесене голови, як вплела ся в епізод про побіду готва-ж подробиця про нічну появу святаго віщуна побіди.

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

2) Саме повстане легенди про несене голови поясняє ся північним прийнятем у буквальноім розуміню символістичного представлення мучеників із головами в руках. Пор. у А. Маурю і и.

Цікаво, що в західно-руській церковно-легендарній літературі є оповідане, котре з одного боку представляє близькі аналогії з західно-європейськими легендами, в роді історії St. De-pus, а з другого має нові точки стичности з галицькими оповіданнями про смерть Буняка-Батія. 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. Буслаєвим<sup>1)</sup>, 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 „народньою“ й признає за давніщу, бо вона простіша від инчих по стилю й трохи фантастичніша по подробицям, 2) по канону сьв. Меркурію та похвальним ему 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 „народню“, що коли він писав свої досліді, то межі вченими панувала ще думка, що в разі схожости в чім небудь писаної словесности з устною (як напр. в сій пригоді 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 Римлянин (по инчим редакціям туземець у Смоленську). Коли напали на Смоленськ „нечестиві Агаряне“, варвари, котрих славословія називають і Татарями, але частіще Печенігами, з їх „лютим богоборцем царем Батієм“, Меркурію наказав образ Богородиці: „Рабе мій, Меркуріє! йди убий сильного велитня, а злочестивого царя Батія й поганих Агарян прожени“. Меркурій сповнив наказ: побив велитня й сина его, 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

<sup>1)</sup> Смоленская легенда о св. Меркуріи и ростовская о Петрѣ царевичѣ ордннскомъ (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 Богородицѣ заступленіе и святому отъ нея поможеніе“. Батий-же, покинувши Смоленськ, сам швидко погиб: „восточную страну плѣнилъ и на запади изратова, и тамо пріялъ, яко Каинъ, мечь отъ Бога, мечное сѣченіе отъ угорскаго самодержца Владислава, и тако злий кровопійца животъ свой злѣ предалъ со всѣми вои своими“.<sup>1)</sup> Мабуть уже пізніший додаток до смоленської легенди переносить тіло сьвятого в Київ, куди воно „приплыло в домовині“ Дніпром<sup>2)</sup>. Час остаточної редакції смоленських славословіи сьв. Меркурію д. Буслаев означає 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 пам'ять 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<sup>3)</sup>, 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. Буслаева, 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 гибель Батия на сказано.

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

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

ше західницькі, але й уніятські змагання, що появили ся в західно-руських країнах, починаючи 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 затемненю памяти про дійсні історичні події часів боротьби руських країн із поганими Половцями та Батигевими 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 Голіятами. С такого матеріяла, при явній підмозі книжних церковних легенд, повстала і смоленська легенда таї елементи тих галицьких, що ми виложили вище<sup>1)</sup>.

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.

<sup>1)</sup> Зачепивши смоленську легенду, ми не можемо пропустити нагоди вказати на схожість тої частини її, де Богородиця відгоняє Батия від міста, зо звісною почаївською легендою, що викладає ся і в лірницькій піснї (Мордовців, Малор. Сборникъ ст. 188—9; Stecki, Wołyń, т. I, ст. 109—111; Безсонов, Калѣки перехожіе, т. I, ст. 680—690; Лисенко, Збирникъ украин. писень, т. I, нр. 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 видко, 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 Тереховельського 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 слово-словія: „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 лѣтопись, ст. 175—176).

## II.

Легенда у ке Садока Баронча та Семеньського 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 первовірці. Відгуки сих остатніх ув Азії та Европі: у буддистів, мусульман, Жидів, християн. Відносини славянських відгуків (сербських, болгарських, чехо-моравських) 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 пізніщі історичні особи на Україні: Довбуша, Шевченка. Паралєля з великоруськими оповіданнями про Стеньку 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, przysłowia i pieśni na Rusi* (2 wyd., Lwów, 1886, ст. 76—80).

Оповіданє се цікаве багато 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, щó се за звірюка, 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 усадати 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 Олені і наказавши підняти собі повіки вилами, він поглянув на звірюку в склянному слоїку і сказав: „Ото чудо! та се-ж вош!“

„Цариця засумована, що мусить узяти собі за мужа такого гідкого 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, щó тягнуть ся від Львова до Київа, на-



сипала цариця Олена проти Буняка. Нарешті опинивши ся в Підгірцях, окопала ся вона не далеко міста Плесниска. 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 нападника. 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 світ із військом, наказав тобі держати ся праведної дороги, коли ти не хочеш погубити себе і військо.“ Налякана цариця хотіла с королевичем і его 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 закликав їх ось якими словами: „Ти, царице, в своєю палатою, касою й людьми западеш ся; лише раз у рік, у ночі перед Великоднем, і то лише на мінутку, ти виходити меш на верх землі с твоєю 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? відповість: „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 его військом запала ся<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> L. Siemieński, Podania a legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1854 р., на ст. 39 оповідає: В околиці Зборова на Подільщині нарід покажує вал, що тяне ся с перервами і називає ся валом Ольги. Тота княгиня, тікаючи від Батия, ватажка Татар, перекинула ся в мш і йшла попід землею; скрізь, де вона рила, насипав ся такий вал. Певне пристановище вона найшла аж у городищу, що називає ся Плесниско, коло Підгорець, де, замкнувши ся в замку, відбила татарські орди. На сїм місці тепер видко скілька могил, а не далеко стоїть монастир Василян. 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 багатого 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 багатого, 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 вернутися 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 акафісти 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 сидіти 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 в військом, увільнить Польщу, а того, хто его спасе, зробить королем, або королевою, як до того, чи то буде мужчина, чи женщина. Але весь усьпіх сеї справи залежить від того, аби не налякати ся, як Василянин, котрий знав про те добре і хотів сказати: „Вже пора“, але во страху сказав: „Іще не

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

Для наручності досліду ми поки що полишимо на боці початок наведеної вище легенди про сватанє Буняка, а звернемо ся до другої її половини, про замкненє королевича під землею. Ся частина від разу кидає ся в очи своїм близьким свояцтвом із славною німецькою легендою про сплячого в горі імператора, звісною тепер усею літературно-просвіченому світові з патріотичного обробленя її поетом Ріккертом (1813). Давніщі вчені, подибуючи варияти сеї легенди в оповіданях ріжних 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 <sup>2)</sup>.

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 Шлесниска, 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 Шлесниско. 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 Володимирови Галицькому й Перемиському визволяти ся с під власти великого князя Київського Із'яслава II, котрого разом з угорським королем, імовірно Гейвою, побив на голову під Черемішлем. У Черниці під Бродами є останок рова що тягне ся від російської граиці через Шоникву; нарід називає єго „Буняків шлях“. Вагилевич (Berda w Urzyczu 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 єго піднимали на єго наказ золотими вилами, і з отвореним черевом“... Ст. 166: „Татари в першій грізній нападі на Русь під проводом 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 р., ст. 903 далі, де зрештою зведено до купи материял, котрий тепер можна пояснити і в инчій розуміню, та Grohman, Sagenbuch von Böhmen und Mähren, I, Prag, 1863 р., 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-космотонічних 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 Илия в Жидів, але по тому пробудить ся або верне ся, по-бідить ворогів-невірних перед остатнім приходом божественного Мессії, Христа <sup>1)</sup>. 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 Гоіом і Магоіом. Сі народи, як казали, проявлять ся перед кінцем сьвіта. Всі сі легендарні елементи, що різнородно сплели ся mezi 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. <sup>2)</sup>. Особливо сі остатні заставили східних християн нагадати про замкненого Гоа й Магоа, 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.

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

<sup>2)</sup> Авторитетні вчені ставлять час остаточної редакції сих об'яв у VIII ст. (Гутшмід коло 718) або в XI ст. і Деллінгер, котрого статя „Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit“ у Histor. Taschenbuch Равмера, що вів далі Ріль, V, дуже важна для сеї справи.

Із сих 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. Веселовський з великою докладністю обробив жерела німецької легенди в цілому й частинах у „Откровенияхъ Мееодія“ та анальоічних їм византийських писанях і їх західних наслідюванях, — у статях „Опыты по исторіи развитія христіанскої легенды“: I) Откровение Мееодія и византийско-германская императорская сага; II) Легенда о возвращающемся императорѣ; III) Легенда о скрывающемся императорѣ (*Журналь Минист. Нар. Просвѣщ.* 1875, IV і далі). На жаль, на українські відгуки сих легенд російський академік не звернув уваги<sup>1)</sup>. 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 попів, як гріб Господень від Турків. За реформації тай далі, в часи конфлікту германських імператорів австрійського дому с Турками, котрі встигли 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 різних замків, нарешті в середині гір, при чому легенда почала локалізувати ся: в Унтербергу (коло Зальцбурга) або Кіффгайвері (в Туринтіі, 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 різних инчих імен, і давніших (Фрідріха Барбаросси, через

<sup>1)</sup> 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 (*Götting. gel. Anzeigen*, 1882 р., ст. 1466—1472), ся праця похожа на працю д. Веселовського, і своїми ідеями, і поясненням 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 просвіченому світови і до котрої близький і наш варіант, себ-то тоту, в котрій образ сплячого імператора зільяв ся з образом замкненого під землею війська, в додатку обставленого дорогими річами, можна схопити аж у памятках такого пізного часу як XVI—XVII ст.<sup>1)</sup> 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 Кіффагвайзерській горі сидить імператор Фрідріх у глибокому сні; борода его спускає ся далеко на землю зо стола, за котрим він сидить на лавці. Так найшов его раз пастух, котрого привів до него карлик. Імператор устав і зачитав 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 пшеницю<sup>2)</sup>.

Устні оповідання, записані в околицях Кіффагвайзера (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 маркграфу Ганса) в печері, обставленого скарбами „золотом, вином, кіньми“. Коло него деякі оповідання містять его 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 ключця 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 Goldknotten<sup>3)</sup>). 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-

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

<sup>2)</sup> Там-же.

<sup>3)</sup> А в тім нагадаємо, що й Методієвою об'явою при цареві мессії „объявлятся вси кладове въ царствіи его, иже отъ Адама сокровенны суть. Царь же Михайль начнетъ давати людемъ богатство всякое...“

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

Ще в 1849 р. звісний зендіст Фр. Шнителъ у статі *Die Sagen vom Säm und das Sämnahme* (в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, III. В. 245—261) мимохідь звернув увагу на схожість німецької кіффагвайзерської 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 памятках, частинах Зендавести, Сам являє ся одною з відмін Кересари, іранського Геракла, що воює во змїями й инчими плодами бога зла. Єго побито в боротьбі, але він живий і тіло єго стережуть 99,999 духів, фравашів.

Пізніщі памяткы, зредатовані в епоху Сассанідів (III—VII ст. після Р. Хр.) і зараз опісля, але з давних материялів, рисують нам Сама та єго обставини в образах, що в багато де чому нагадують імператорів, післанців „Откровенія Мессодія“ 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, свого рода антихрист. Бундегеш (книга про початок, творене, битие) 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, *Bahma-yasht* і *Jamaspanâta*, що представляють у формі розмов (у першій сам Заратустра з Оромуздом, у другій Ямаспа, єго сучасник, із царем Гудаспою) долю сьвіта, головно — 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 перемаже, 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 студїнь 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 сего свого рода антихриста встане, на росказ вищого бога, Сам, котрий наверне самого Дагака на віру Созіоха; настане загальне воскресеніє мертвих, очищенє людей в огни і вони дістануть нове тіло і щастє<sup>1</sup>).

Ми підчеркнули вище в викладі об'яв Јамаспапате епізод про вихід із Вара (саду) мешканців єго з Іємом. Епізод сей Шпітель чомусь то не наближає до Кіффаггайзерської легенди, а тим часом вказує на такі іранські представлення, котрі в багато дечому ще більше схожі з сею легендою, ніж самі представлення про Сама, і при тому, бодай частина їх, виложені в книзі так давній та авторитетній у звісному крузі, як Авеста. В другій главі тої частини її, що називає ся Вендідад, оповідав ся про долю Іімі (потім Ієм, далі Джем, Ііма Кшеста, Ііма цар, Джемшід новоперсидської книги царів Фірдусі). Особа ся, Ііма в Ведах, належить іще до спільних переказів східно-арійських народів, і в індійських Ведах зберегла ще ясні риси сонячного божества, котре зрештою вже стало й першим чоловіком (у купі с сестрою своєю Іімі), але рівночасно яко „першим, що переправив ся в країну темряви смерти“, і царем підземного сьвіта тай предків. У спеціяльно іранській пам'ятці, Авесті, Ііма вже відділив ся від космічних образів і виходить лише першим із людей, с котрими вступає в безпосередні зносини Агурамузда (Ормузд). Ііма, слухаючи бога, став опікуном, годувальником і дбачем сьвітів, у котрих не було ні холодного вітру, ні спеки, ні гнитя, ні смерти, і котрі наповнили ся худою, людьми, собаками, птицями і червоним горючим огнем. Се царство раз-у-раз розширяло ся, від молитви Іімі, при помочи золотої списи, що дав єму Агурамузда; але нарешті бог дав єму знати на перед, що настане зима з її бідами, і наказав єму нарисувати на землі чотирикутник, обвести єго стінами та зібрати туди найбільші, найліпші, найкращі зьвірюки кожної породи і замкнути ся з ними. Ііма так і зробив, і живе в тім саду (вара), де сьвітить своє сьвітло, де нема ані суперечок, ані неприязни, ошуки, бідности, слабости, довгих зубів,

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



ані нічої непомірности, ніяких ознак того, що зробив людям Агромайнїус (Аріман). Там сьвітить своє сьвітло, рік рахує ся за день, а птиця Каршіпта навчає мешканців сьвятого закону<sup>1)</sup>. Наведений вище вирибок з Авести не означає місця, де ховає ся Іама; але Мінокерід поміщує его вар під землею, а Бундегеш під горою Демкан<sup>2)</sup>. 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 Спігнура після того розрубє Ііму. Але й тут відлітанє 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 Вендіадам. Коли в-друге величність відлетіла від Іама, тоді її ймив Трастаона (Ферідун у Шахнаме), що й побідив змїя Дагаку, сотвореного лихим богом, ворога Ііми і людей<sup>4)</sup>.

Авеста дійшла до нас уже в виритках, 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 его рай. Але ми бачимо, що в пізніших іранських релігійних книгах переважувало таке представленє, 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 его ворог — змій Дагака, побитий, але, по сїм пізнішим 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, повстати і в кожній инчій країні<sup>4)</sup>, але вони розроблені спеціально в іранських віруваннях, згідно з ідеями дуалістичними, котрі, хоть находять ся майже в усіх релігіях, але з найбільшою льюїчністю 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 оповіданя бачить Іію (Sagnet om Holger Danske, ст. 76—77) навіть у Мексиканців у віруваннях про Фвецалькоатля. 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 розширене стало тим більше можливим, що Іран за Сассанідів 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 Сассанідів<sup>1</sup>).

Навіть у індійських буддистів, котрих віруваня й оповіданя самі так далеко розширили ся на захід, можна побачити відгук займаючої нас іранської легенди в оповіданю про першого ученика Будди-Сакіамуні, Кассіяпу, що пішов у гору Кукката-Пада та лишить ся там, аж поки не появиться ся новий Будда, Майтрея<sup>2</sup>).

В передній Азії відгук подібних вірувань пережив навіть войовничий напір ідей ісламізму. Різні магометанські секти, головно шітські, зберігають у себе віруваня про сьвяті імами, що буцім то не вмерли, а живуть у чудесних печерах, відки вийдуть у свій час, аби знищити нечестивість і достачити триумф у цілім сьвіті правдивій вірі пророка<sup>3</sup>). С таких вірувань для нас особливо цікаве те, що йде до імама Алі, котрий, коли его переслідували вороги, обернув ся до бога, був підхоплений небесною силою, перенесений за Йордан і схований від людей до рішучого часу<sup>4</sup>).

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

---

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

<sup>1</sup>) Див. про се між инчим у Шпіреля, *Avesta*, т. I. ст. 23—26. Тоді були християне, що клали Зороастра межи передтечами Христа. А в тім, іще давніше певна симпатія християн до Ірану відбила ся в оповіданю про матів, що поклоняли ся дитині Христу.

<sup>2</sup>) Spiegel, *Avesta*, т. I. ст. 37—38.

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

<sup>4</sup>) Pio, *Sagnet om Kolder Danske*, ст. 75.

особливо образи, котрі находимо в книзі 1001 день, в оповіданню про демонів, замкнених у середині гір Соломоном, на котрого у теперішніх мусульман загалом перенесено чимало вірувань про найстарших героїв<sup>1</sup>). Ми ще будемо мати нагоду вернути ся до сих образів. Тепер завважаємо, що вони мусіли мати вплив і на повстанє образів про замкненє 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 пізніших 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 жертві, поховані в Єрусалимі, й Ілія та месся, син Давидів, жити муть у сїм місті тисячу років, після чого настане друге воскресєнє мертвих і страшний суд<sup>2</sup>). Сильно нагадують іранські пророцькі книги і богато місць у книгах жидівської Сивельї, засвоєних потім і християнами<sup>3</sup>).

Порівнюючи Откровенія Мееодія з названими вище іранськими книгами, годї не висказати здогаду, що й ся пам'ятка византийського письменства натхала ся безпосередно або посередно іранськими об'явами, то й передала іранські представлєня 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

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

<sup>2</sup>) Avesta, Spiegel, т. I, ст. 36—37.

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

собою устною дорогою. Такий рух мусів між инчим помагати переміні в устних європейських оповіданнях, узятих ними з византийського письменства, антипатичних образів замкнених Александром Македонським нечистих народів на симпатичний образ товаришів спячого, національного месії, котрих прототипом треба вважати тих 99,999 духів, що стережуть тіло Сама. Деякі полуднішно-славянські редакції теми, посвяченої з кіффагйзерською 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 стільки, що люде й коні плавали в крові, підняв руки до неба і сказав: „Боже, що 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 зїдає пашу; коли шабля висуне ся зовсім, а кінь ізвість усю пашу, Марко вийде знов на світ<sup>1)</sup>. 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 роді самовіл = самодив = вид, лише лютіші та страшніші) та змїями, котрі всі приносять ему звістки з усюди і служать ему, сповняють его волю<sup>2)</sup>. Сей вірець нагадує Джемшіда в представленю Шаг-наме, по котрому іранський цар з'умів піддати собі демонів, що служили ему до его прогрішення, гордоців<sup>3)</sup>. Може й ті гірські птиці, що літають коло пристановища німецького імператора, не що инче, як відгуки сих слуг Джемшіда та Марка.

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

<sup>1)</sup> 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 вброю, котрою й „остатня дрібниця може вбити юнака“, се півніща поблекла варіяція старої теми.

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

<sup>3)</sup> Livre des rois, trad. par J. Mohl, 1876 p., т. I, ст. 33.

даня про короля Венцеля, що живе в горі Блянїку<sup>1)</sup>). 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 Гої-Маїої, але воно прихильне Мораві, бо звеличить її<sup>2)</sup>).

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 оповіданє чинить посередню форму межи найстаршими азіатськими та византийськими варіантами та сими західними? Ми не зважуємо ся 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-

<sup>1)</sup> 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 шию 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 дістав старі підкови, котрі, як показало ся, коли він вийшов на сьвітло, 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 Сьвята 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 сьміливець, що пішов у гору, пробув там 100 років.

<sup>2)</sup> Чеські та моравські легенди див. у Grohmann'a, *Sagen-Buch von Böhmen und Mähren*, ст. 13—61. Henne am Rhy, *Die deutsche Volkssage*, ст. 527, 528 (із Vernalecken, *Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich*) та Пю-й Веселовского.

дувати ся, що подібне оповіданє 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 оповіданє переробило ся на варіант Баронча, може зильявши ся із зайшлими до нас инчою дорогою легендами про пробуток під землею національного мессії<sup>1)</sup>. В користь такого здогаду промовляє й істнованє надрукованого у Чубинського (Труды экспедиції въ юго-западный край, т. I. ст. 3) колись то „воїнства 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 его царство вменчено та усунено від решти сьвіта. Але в устних редакціях оба сї варіанти мусіли годити ся, бо в пізніщих іранських об'явах 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 переслїдувань 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 найстрашніщий плід лихого бога, змій с трьома головами, трьома ногами, шістьома очима, — в пізніщих редакціях трохи з'антропоморфізований. У Фірлусі, 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

<sup>1)</sup> Уважасмо 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 Українці часто звуть українську Київську губернію Польщею, при чому дуже добре відріжняють її мешканців від Поляків.

і в усякім разі головним ворогом Джемшіда, що втратив право на райське царство за свої гордощі та нехтоване пошани бога<sup>1)</sup>. 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 Фір-дусієвою редакціях сеї легенди мусіла істнувати така, по котрій Джемшід сховав ся під землю перед Зогаком. Від подібної редакції, звісно, усної, 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 віруване, по котрому „походжене могил надає ся якомусь воїнству Буняк, що пройшло увесь сьвіт і на місцях свого пропочинку робило могили, насилаючи при тому землю своїми чобітьми“. Ся, дуже вже з'антропоморфізована і не дуже повна звістка нагадує по-дробіці в виложених у Баронча легендах про Буняка, по котрим насипала гори цариця Олена, тікаючи від Буняки; 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 спеціально гори повставали після того, як Аріман, розлючений успіхом творива Орімузда, зарив ся під землю<sup>2)</sup>. Таким чином віруване про сотворенє гір і могил Бунякою мусить бути частиною тих українських дуалістичних представлень про сотворенє сьвіта, що так відомі в етнографічних збірників (див. остатню примітку), в праць Буславва (Истор. очерки I, 438 і далі), Афанасьєва (Поэт. воз-

<sup>1)</sup> Livre des rois, trad. p. J. Mohl, т. I, ст. 37, 41 і д. Значимо, що в Фірдусі Джемшід перед прогрішенем являє ся збирачем скарбів: пор. царя Михайла у Мееодия, німецьких імператорів і нашого королевича.

<sup>2)</sup> Der Bundehehesh, übers. v. Justi, гл. VIII. Пор. друге українське віруване про те, що гори повстали на місці боротьби чорта з архангелом Михайлом (Чубинський, Труды т. I, ст. 39—40), або що гори зроблено є частин землі, украденої Сатаною, коли Бог післав его добути в 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).

р'вня славянъ на природу, II, 459 і далі), Пишіна (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 наліємо ся показати в окремім досліді) іранського походження і зайшли до нас не лише через болгарських богумилів, котрі самі були не що инче, як парослі іранського маніхейства, але й через посередництво турецьких племін, у котрих вони те-ж існують<sup>1)</sup>. Буняка в сїм віруваню первісно по-просту став на місце Сатани і чорта инчих повніщих оповідань<sup>2)</sup>. 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 копала 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, відгукми досить невиразними та запутаними, 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 тепер<sup>3)</sup>. Нарешті тепер звісно, що політичний і торговельний вплив іранського царства Сассанідів 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 (створенє сьвіта). ст. 285 створенє чоловіка, собака й чорт; пор. у Драгоманова, Малор. нар. преданія ст. 91.

2) Далі ми побачимо инчі приміри пототоженя чорта з Бунякою.

3) У Київській губернії Чигиринського повіту є село Осота, де між инчим найдено ріжні металічні річи і в тїм числі статуетку пріапічного характера (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 розпросторенє Осетинів у бассейні Дона і навіть в околицях Ольбії в скитську епоху див. у д. Вє. Міллера, Етнографическіє слѣды иранства на югѣ Россіи, в Журн. Мин. Нар. Пров. 1885 р., окт.



нім пристановищем старо-іранської культури, навіть і тоді, коли головні іранські землі завоювали мусульмане. Отже в тоту 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 Буняку чинять частину сего здобутку.

Образи сих 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 тота печера така глибока, що багато з тих, котрі з захланности хотіли добути Довбушеві скарби, погибли в ній. Окрім того Довбуш сам затягає до себе кожного, хто наближаєся до его жита, і не випускає назад. Такими бранцями він скріпляє своє військо, з котрим, коли мине час сили чарів его любки, він вийде на світ і пімстить ся на тих, що его ошукали. Иноді 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 Довбуша<sup>1)</sup>.

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 своїх<sup>2)</sup>.

Цікаво порівнати єї два українські перекази з великоруським про Ст. Разіна, що подав Костомаров у звісній монографії<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> 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 Сокильську гору (коло Кутів), де він сидить із своїм військом, а довкола літають соколи („Дѣло“, 1886 р., нр. 38). В загалі треба на ново перевірити перекази про Довбуша.

<sup>2)</sup> „Дѣло“, 1886 р., нр. 38.

<sup>3)</sup> 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, антимессії.

По сему переказі Росіяне, вертаючи ся з полону, ішли через Персію та побачили раз діда, котрий спитав їх: чи не засвічують на Русі в церквах лійових 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 Русі буде більше гріхів, люде стануть Бога забувати і засвігять лійові свічки замість воскових перед образами, тоді Стенька знов піде по сьвітї і буде бушувати 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... чужоложство царювати ме скрізь, що дня люде переступати муть присягу, їсти свинину, пити публично вино, жєнщини 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 ієнії, с котрих один знов наклав на него пута, а другий ударив єго сталевим молотом і сказав: „Сиди, сиди, проклятий... твій час іще не прийшов!“<sup>1)</sup> Додамо ще, що образ Стеньки, котрого ссуть змії, аналогічний з образом Зогака в Шаг-наме, де він уже представлений чоловіком, у ко-

<sup>1)</sup> Ласгоіх, оп. сит. ст. 412—413.

трого від поцілунку Арімана вирости на плечах два змиї, що вічно поновляють ся, коли їх відрізати, і годують ся людськими мозками<sup>1)</sup>.

Надіємо ся, що ся нова паралеля між іранським і великоруським переказом іще раз потвердить і давніші наші здогади про перехід инчих славянських переказів, що більше безпосередно підходять до нашого предмета<sup>2)</sup>.

### 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 першовзір 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 східньої частини середньо-морського басейна. Случайність звязи сего мотива в оповіданєм про Буняку і приставки єго до легенди про королевича під землею. Казково-епічний характер імени царіці Олени.

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

2) Для повноти нагадаємо тут і великоруське віруванє про схованє від Батия місточка Б. Китежа, що буде невидне до страшного суду (Сказаніє, див. при книзі Кірэвського-Безсонова, Пѣсни, т. IV, 2 від СХLIII і далі, та Гацїського „У невидимаго города Китежа“, Древн. и Нов. Россія, 1877 р., нр. 11). В основі сего оповіданя лежить мабуть давній культ озера Сьвітлояра та оповіданє про пальові будівлі (див. Майнова, На нангскомъ конгрессѣ и въ Бретани. („Знаніє“, 1876 р., марот, ст. 16), але єго потому переіменили роскольницькі книжники, приклали до нападу Батия та до мессяністичних ідей; через те ми тут єго й згадуємо. Богатом подібним оповіданям в Європі надано закраску біблійного оповіданя про Содому та Гоморру.

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

Звертаємо ся 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 с самою легендою. Саме такий вступ ми находимо в початку казки, записаної д. Франком у Галичині (в с. Нагуевичах 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 видавали ся 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 влюбив ся в неї. Він перебрав ся 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 зрік ся всякого богатства і повів жінку в свою батьківщину, де далі грав вибрану ролю, оселивши ся в бідній хатчині край столиці. Тут він заставив жінку заробляти на хліб ізразу шинкарством, а коли вояки випили горівку, побили судину таї не заплатили, то казав їй продавати горшки на ринку. Але й тоті горшки побили вояки. Тоді чоловік посилає 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 видно. 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?“ Показує ся, що се й був її шолудивий бідак<sup>1)</sup>.

1) Д. Франко зближає сю казку з основою Шекспірової комедії „Вговкане самовільної (The taming of the shrew) і розширене сеї основи слідить, за вказівкою твору Сірока: „Die Quellen des Shakespear“, по новелях ріжних народів, даючи перед відносній гуманности української новелі. Справді виложена вище казка зовсім не належить до одної теми в новелю, що стала основою комедії Шекспіра. До сеї теми належать у нас нічі, 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 паролів сеї-ж теми належать у нас кобзарські пісьні про вговкане жінки й теці (напр у Зап. Юго-зап. отд. имп. р. геогр. Общ. I, Матеріалы, ст. 35-41 і в „Кіевской Старині“, 1884 р. т. XI, Савраджка), що вяжуть ся з німецькими ре-

В заграничній народній словесности нам звісні отсі казки с таким початком як у передущій: 1) альбанська (Dozon, Contes albanais, ст. 26 — 33, Le pou), де царівна находить вош у бороді батька, котрий бачить тут чудо й каже берегти звірюку, що на решті виростає до величини цапа, і потім обіцяє свою доньку тому, хто пізнає, що́ се таке (инчий вариянт 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 вариянтів; 3) італіяньська (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälsch-Tyrol, нр. 31, Die Frau des Teufels; вариянт, поміщений ще в XVII ст. в неаполітанському збірнику Джіамбатісти Базіля, Pentamerone, г. II, п. 5 Lo Polece, 5, замістьць воші кладе блоху) та 4) іасконська (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, замістьць блохи — блощиця).

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

Подібний початок подибуємо і в казках паралельних і в частині посвоячених із передущими. Напр. у казці сицилійській розбійник, що мав голову відьми (під 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, нр. 22). В румунській казці про царську доньку та лошатко (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, що́ 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,

дакциями сеї теми. Дуже нечемний обхід із жінщинами в усіх отих вариянтах, окрім Чубинського, нр. 33, відбирає майже всяку силу патріотичним виводам д. Франка.

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

Звівши до купи сії казки, бачимо, що більшість їх (1—4) безпосередно належить до одної теми, а то про людей с чудесними прикметами. Розробленє й розширенє сеї теми в Азії та в Европі 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 пять історій упира“ (про него ми скажемо в дальшій главі). В сій індійській казці, Магадева, донька першого міністра, просить батька віддати її лише за такого жениха, що володіти ме якимось найліпшим даром. Батько здибає ся з браміном, що владив повіз, котрий може літати в повітря, тай обіцяв ему доньку. Тим часом старший брат дівчини обіцяв її другому брамінови, 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) поніє 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 знанє стоїть вище від инчих прикмет — запопадливости, мужности, терпіння, сили, мудрости й хоробрости“.

В сім рішинцю змісл байки зложеної, індійськими філософами. Змісл сей затемнив ся в парослях байки в инчих народів, у котрих вона стала казкою, що розробила фантастичні подробиці<sup>1)</sup>. Окрім того в дальшій своїм руху на північ (до

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

Монголів, у котрих вона є в перерібці історії Упира, звісної під іменем Шідді Кур) і на захід (від Ірана до західної Європи включно) парослі сеї казки переплелися з парослями инчих теж індійських казок, особливо казки про те, як простий чоловік, ткач, став мужем царівни, доставши 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 безпосередних парослів сеї казки, виданих описля, 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, оповідання іранські, напр. у Нізамі, персидського поета XI ст. (виклад див. у Hagen'a, *Gesammtabenteuer*, нр. LXIII, зам.) і в „1001 день“ оповідане 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.; оповідане се, як відомо, переробив у XVIII ст. Італіянець Іоцці на драму, котру Шільлер переклав на німецьку мову<sup>1)</sup>). Разом отей парослі чинять групу, дуже розпросторену у ріжних народів<sup>2)</sup>. З виїмкою вступу про чудесну блоху, казка, записана д. Франком, належить до тих парослів сеї групи, де змальовано

<sup>1)</sup> Окрім сего в 1001 дни є скілька оповідань на тему про царівну, що не хоче виходити за муж і лякає женихів, напр. основне оповідане про царя Гормозу, що входить до царівни, котра зачарує розуми, в подобі шолудивого садівника (день 121 і д.). До сеї-ж, або в усякім разі посвояченої теми мусить належати й оповідане 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 пережме (*Spiegel, Eranische Altherthumskunde*, I, 534—555, Mohl, *Livre des rois*, I, Préface LXIII), Але ся поема надрукована в калькутських виданю *Шах-Наме* (Malcolm), недоступна для нас, бо вона не переведена на європейські мови. Вона певно дуже цікава для порівнянн'я і з відомим оповіданем про сватанє Зігфріда та Брунегільди, боя Дуная з Настасією Королевішною та тими європейськими казками, де нававоди в загадках заступлено нававодами в силі жениха (або світла) 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.

<sup>2)</sup> З богатої літератури сеї групи, окрім названих вище, вкажемо тут лише варіянти важніші або такі, при котрих можна найти инчі вказівки: *Oesterley, Gesta Romanorum*, с. 70 (в руській перекладі *Римскихъ 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 італійських казок у Jahrbuch f. die Romanische und Englische Litteratur, 1866, 30—36 (тутже й жидівський варіант про чудесних братів) і Goeting. gelehrte Anzeigen, 1868, ст. 1383—4 (про італійсько-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, Nouvelle 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 похожими західними, д. Веселовский у статі „Повѣсть о Василии королевичѣ ватовласомѣ 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 меньшій 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 Сученка, похожий на Летючий корабель) і 269—278 (Про трьох братів, що ходили до батька на могилу ночувать, Про царівну, що сѣдила на скляній горі, Про дурня Терешка, Глена царівна). Із сих українських казок „Летючий корабель“ належить до круга казок про чудесних людей; инчіж інтєресно порівнати в один бік з аварською (Schiefner, Avarische Texte, nr. IV), а в другий із пром XIII Contes populaires de Lorraine, Cosquin (пор. там-же, при X, XI, XII). Зазначимо осібно варіанти, де тема про царівну, що завдає загадки, зібляла ся є темою про дівчину, піддану злому духови, що чинить між инчим основу нашого Вія, котра те-ж вийшла в 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 переплетені поеми про наречену із загадками є темою про кровосумішку, що вийшла в новоевропейських оповіданнях з історїї про Едіна (також з загадками) відтягдо би нас далеко в бік, то ми обмежимо ся лише вказанєм єго в казці ментонської (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 відміни дає неаполітанська казка (у Базіде день IV, новеля 10, *La superbia castegata*) та сицилійські (*Gonzenbach*, нр. 18; *Pitré, Fiabe, nouvelle e racconti siciliani*, нр. 105)<sup>1)</sup> і в) середньоєвропейську, в котрій більше і при тому саморідно, розвятий мотив покарання царівни невдатними й понижаючими заняттями; приміри сеї відміни 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*<sup>2)</sup>).

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

<sup>2)</sup> До сих німецьких казок, особливо Грімівських, причеплені французькі (*Sebillot, Contes pop. de la Haute Bretagne*, I, нр. 23, *La deaignasie punie*; *Cosquin, Contes pop. de Lorraine*, нр. 44, *La princesse d'Angleterre*) та ірландські (*Kennedy, Firesidy 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. Absjörnson und Moe, deutsch v. Bresemann*, II, нр. 15 і *Grundtvig, Gamle danske Minder*, III, 1, у д. Веселовского). Інча норвезька казка (*Bresemann*, II, нр. 8.) разом зі словацькою (Божени Немцової, *Sebrané spisy*, VII, 213 і н. у д. Веселовского) і нр. 14 *Simrock, Deutsche Märchen*, що заводять чудесні предмети, в роді скатерти самобранки, котрими герой приймає царівну, чинять третю відміну, північно-східну, котра посвоячена в один бік із великоруськими казками (у Афанасьєва, нр. 136 і 133, у Рибнікова, П'єси, т. III, нр. 57) та зо староруським оповіданем О Василю королевичі, 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. Веселовского). Початок заги 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 посвоячені 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 Резії, котра зааморочує розуми мужчин своєю красою, та котру потому саму Гормоза очаровує співом і танцем, хоть тепер у 1001 дни кінець сеї казки змінений, підладжуючи ся до инчих мандрівок сего царя<sup>1</sup>). Перехідна форма межі 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 вівці, 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 Сході<sup>2</sup>).

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

бля". Нарешті в старонімецькій вірші *Der Jungherr und der treue Heinrich*, де лицар іде з слугою, як у названих великоруських і українських казках та ісландській заві, здобувати (на турнірах) наречену, доньку кипрського короля, лицар, доставши 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.

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

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

варіантів. А що сі остатні вийшли з італіянських і танець царівни мотивує ся старим німецьким звичаєм танцю на важнім весіллі жениха с кухаркою та нареченої с кухарем (Kuhn. op. cit.), то треба признати, що галицька казка є паросль німецької<sup>1)</sup> Сей паросль, рушивши в Галичину з заходу, притяг до себе початок одного с парослів посвояченої казки про людей с чудесними прикметами та про наречену з загадковою комахою, що зайшов у Галичину с полудня.

Подібним чином причепив 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 групи казок про претенсiональну наречену де небудь у басейні 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 перерібною 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 влячних звірів, 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, перемінивши єго в рожу, котру продав царівні та заткнув їй у волосє. Зеркало не могло відкрити секрета і царівна мусіла вийти за свинопаса<sup>2)</sup>. В другій казці там-же, 184—193, nr. 17, (Juliana Kosseschana) добути примховату наре-

<sup>1)</sup> Завважаємо й те, що редакция казки д. Франка пропускає спільний італіянським і німецьким варіантам мотив упереднього висьміяня царівною героя і через те не добре мотивує єго перебиранє.

<sup>2)</sup> Цікаво, як тут давніший хапун нареченої, ракшаза індійської казки, дивний велитень (Uogso) неаполітанської, перемінив ся в помічника женихови. Так само в данській казці „лісовий велитень“ помогає принцови, перебраному за садівника виграти царівну побідами на турвірах (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 женихови 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 воші<sup>1)</sup>. Ми думаємо, що така подробиця в дальшій своїй розвитку дала причину до повстання мотива про дивоглядну комаху, котру цар або донька его виставили на загадку женихам, а сей мотив зроблено початком декотрих парослів казки про претенціональну царівну<sup>2)</sup>. 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 випадково. Причиною до сеї звязи міг бути який небудь рис у первіснім українським варіанті, в роді подробиці грецького та альбанського варіанта, де дивоглядного

введено вже трьох велитнів, котрих убиває герой-пастух і котрих зброй він уживає на турнірі. Цікаво бачити, як фантазія казкарів, при всіх самовільних літянях, 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 его в вош, ховає его межі свої зуби. Розуміє ся, що се подвоєне мотива, не зовсім зручне, але воно часто подибує ся в казках, особливо через зільяне двох варіантів. Цікаво бачити, як зміняє ся образ ховання в міру віддалення варіантів від Чорного моря: у трансильванських Німців жених ховає ся ще в волосє царівни в подобі морського зайчика (Haltrich, D. Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 3 Ausg., nr. 39), у хорутанській казці (Valjavec, Narodne pripoviesti, 77—78) він ховає ся в волосє у кобили, у великоруських — ув однім у книжку, в подобі шпильки, у другім по просту за зеркалом (Афанасьєв, nr. 130) а в третім під ліжку (Рибніков, Шѣпи, т. I, ст. 452). Рівночасно в грецьким варіанті проявляє ся гумористичний настрій, і жених підкопує ся попід землю до крісла царівни і коле її шпилькою в задницю, поки вона розшукує его в чарівне зеркало (Hahn, I, nr. 61). Тут іще раз бачимо, що подібність казкових образів сходиться ся зовсім не з племінним свояцтвом народів (як було би, коли би казки були спільним добром племін 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 появляє ся бідний, дістає милостиню й каже їй, що вона буде рада. Але зараз показує ся в дупла

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 Юліані.

#### IV.

Оповідане про людоїда Буняка та его секрет. Попсоване его у польського хроніста Юзефовича і за ним у Енгеля та Костомарова. Давні риси в варіанті Юзефовича. Пояснене оповідання у дд. Голубовського і Халанського. Его схожість із монгольським оповіданем у Шідді Кур і класичною казкою про Мідаса. Парослі остатньої в Греції, Сербії, кельтицьких країнах і в Азії. Питане про походжене та розпросторене казок про Мідаса. Новоазиятське жерело нашого переказу про секрет Буняка. Его 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 чого розказують. Найлучче, як би ви спи-

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 дни 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 его сховки, і залізши по тім у рот дівчині, відповідає на всі запити демона. При всій кумедности обробленя і згрупуваня подробиць сеї казки, все-ж таки ясно, що взято їх із тих середземноморських казок, котрими 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 повисипувані, 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 всі боялись; найстрашнійший же він був ось через що: їв людей. Отак таки справді їв: оце, кажуть, зведить було, щоб до його привели що найкращого хлопця, та візьме та і ззість. І так кожного: що приведуть, то й зітне. 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, замісила 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 ззів; отцім ти мавш 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 умісне і став так їсти материні періжки, щоб Буняка побачив. Той побачив, тай питаєть ся: „що се ти їси?“ „Це, каже, мені мати дала, виряжаючи в остатню дорогу“. „А дай лиш, каже Буняка, покоштувати, що там воно таке!“ Хлопець оддав

йому періжки, а той і поїв їх. Як же наїв ся Буняка тих періжків, зараз і почув, яка в їх заправа була. „Ну, каже, хлопча, дякуй 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 сьвіт 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: заподію нашому ворогові таке, щоб він не тільки мене, але і нікого більше не міг безвременно на той сьвіт заганяти!“ Ото і zostав 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 пропав! <sup>1)</sup>.

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 Міропілям, 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 Міропілям поставили корчму, вона і тепер стоїть і теж зветь ся Настиною <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Чула Ольга Косачева від селянина села Деревичі, Новоградволинського повіту.

<sup>2)</sup> Чула від селянина в містечку Міропіля 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 с тими частинами розроблених у передущій главі переказів, котрі кладуть Буняка в конфлікт із жінчиною<sup>1)</sup>. Ми не хочемо далі обговорювати сего оповідання, поки не найде ся инча, повніща его редакция, — зазначуємо в нім лише подробицю про „печінки на версі“, котра зближає его с першою з тільки що наведених легенд, інтересною багато де в чому.

Сю легенду ще перше виложив Костомаров в оповіданню про повстанє волинської черні за Богдана Хмельницького у 1648 р. „Лиходійства волинських повстанців, каже славний наш історик, лишили ся в народній пам'яті й тепер у дико-фантастичнім образі Шолудивого Буняка: се ім'я 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 рудягав 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 звів. „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 пропав у першій стичці. Пам'ять 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 страшена епоха повстаня козаків<sup>2)</sup>.

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-*

<sup>1)</sup> Подібно цариці Олені в варіанті Баронча, й ім'я Насті в сїм варіанті теж певно епічне. Настася Прекрасная в наших, як і в великоруських казках стоїть намість Єлени Прекрасної (див. у Драгоманова, Малор. нар. преданія и рассказы, 286, 299; Чубинського, II, 308; Афанасьєва, при 178, 179) і и.

<sup>2)</sup> Богданъ Хмельницькій, вид. 1884 р., т. I, ст. 342.



reichs Halitsch und Wladimir, Halle 1796, 155—157) нема ніякої вказівки на могилу Буняка; очевидно, сю вказівку взяв Костомаров із іншого жерела, може з власних споминів про поїздки по Волищині. В самім тексті Енгеля 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 хибам козацької товпи, цянству та ворожбитству. На скільки остатне, в купі з ріжними инчими забобонами, вживало ся у грубих вояків, показує пригода при облозі Замосця“ (тут Енгель оповідає пригоду з невдатим 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 Енгель 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 вечері своїм дітям, у головному часі воєн їх батьків с польською шляхтою, герой, на імя Шолудивий (*Solodiwi*) Боняк, чоловік незвісного походження, с 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 ему атаманство. Той чоловік, котрого не чіпала ся 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 заклят“, убили Буняка. Але духи й доси гніздять ся в домах і замках, де він жив. „Із сего видко, виводить Енгель, що декотрі шибеники підпікали козаків проти Поляків, навіть пускаючи чутки про невразливість, а коли вони все-таки вмирили, то люде вміли піддержувати віру в сю невразливість ріжними байками“.)

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

ста польського писателя, у котрого він найшов байку про Буняка, що ми зараз і зробимо.

Рукопись Юзефовича ми маємо в польським перекладі<sup>1)</sup>, 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 Буняка в такій формі: „В часи сего походу, або може в часи инчих, трохи давніших (!!), упав, як кажуть, у боротьбі з нашими і ватажок козаків, Шолудивий Буняка, найбільший неприятель Поляків і підпалач 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 оповіданє, 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 лютощами 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 реєстрових вояків, котрого сам же після купання вбивав, задля того, аби той не оповів, що він, окрім лица, рук, ніг і смердячих тельбухів, не мав на собі ні м'яса, ні тіла живучих людей, а лише шкуру та кости, як бачимо на трупах, або на образах, що представляють смерть“. Оповівши далі звісну вже нам історію с коржилом і про смерть Буняка, перше невразливого, канонік кінчить: „коли сего й не можна взяти за правду, хоть козаки вірять у подібні чари, то нехай воно послужить читачам бодай для розривки. Але варто завважати, що, як кажуть, усі ті місця, де той Буняка проживав, страшні і небезпечні для людей і через те доси там не сидять. Нехай вірять, хто хоче оповідачам. Декотрі думають, що під іменем Шолудивого Буняка розуміє ся Болеслав Хоробрий, найвизначніший в тих сторонах польський король“.

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

<sup>1)</sup> Kronika miasta Lwowa 1634—1690 napisana spoločnie w języku 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 діяльності та смерти свого героя і, кладучи смерть его під 1663 р., додає: „а може й швидче“. Порівнявши-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 козаякою 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, оповіданє 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 людодіство 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 порівнанєм оповіданя нашого з посвяченими 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 татарь“ (III, Дополненіе) кладе із за него таку теорію зросту подібних оповідань.

„Въ 20 того же мѣсяца день пятокъ, въ часъ 1 дне, приде Бонякъ безбожный шолудивый, отай, хищникъ, Києву...“

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 черві... 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 тамка 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 поради, значить, той ворог мав якусь чудодійну силу. На такій стадії розвитку народній переказ не зупиняє ся. Розробленє его йде у народу далі; верстви 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 окремиий чоловік) і подій; память про боротьбу з ворогом зливає ся все більше й більше в память про до-історичну боротьбу з силами природи, котрі оперсоніфіковані вже у народу в образ велитнів і зміїв. Під сими загальними образами появляють ся потім і всі вороги, по більшій частині цілі племена, с котрими осіла людність мусіла бороти ся довго й криваво. 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 чужо-народніх оповідань. Але очевидячки д. Голубовский, стоячи на становищі про виключно ірунтове, національне походженє наро-

дніх оповідань, зовсім не мав на думці навіть можливості таких напливів<sup>1)</sup>. Про сю можливість згадує сим разом Халанский у книжці „Великорусскія былины кіевскаго цикла“. (Варшава, 1885, ст. 34—37), але шукаючи ориґаналів нашої легенди про Буняка, він не найшов доброї дороги. Д. Халанский порівняв сю легенду з оповіданнями пятигорських Татар і інших сусідніх з ними кавказьких племін про богатирів-нартів і дивоглядну жінку велитку, меґен, особливо з оповіданєм про одружене нарта Алаутана з донькою Еметени. Богатир виратував себе від Еметени тим, що, підкравши ся з заду, попівсав закиненої на плечі цицьки велитки і таким чином став її молочним сином<sup>2)</sup>. Д. Халанский 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 Буяку одно з оповідань, що ввійшло до монгольської книжки Шідді-Кур<sup>3)</sup>. Ся книжка — перерібка індійської *Vetala rantsa vinçati* (25 оповідань упира), зложена певно

1) Побудувавши так еволюцію казки про Буняка, д. Голубовский подібно конструує 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 Вѣстникѣ“ 1873 р., грудень, ст. 722 — 725 і в примітці до українського оповіданя Илья Швець і змії, 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 признати в Ірані, а не в Вавилоні, як думає д. Буслаєв. На Вавилон Іранці лише перенесли місця прожитку свого змія потім, а від них прийняли сю локалізацію Жиди (апокріф про Даниїла).

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

3) Покидаючи паралєлю д. Халанского для инчої, як побачить читач, близької, ми зауважаємо, що представлений у зацитованих д. Халанским кавказьких оповіданях спосіб розбросня дивовижної жєнщини не належить виключно кавказьким оповіданям. Ми подибали напр. у північно-африканській казці Кабілів, незвичайно походить і на європейські казки про трьох братів та про добуване молодшим жар-птиці, коня й чудової дівчини таке-ж саме розбросєне (Riviere, Recueil de contes populaires de la, Kabylie du Djurdjura, 239). Рівночасно ми подибуємо в великоруській казці того-ж цикла образ баби-яги, що лежить у хатчині „изъ угла въ уголь

при посередництві тибетської редакції первісного індо-буддйського оригінала, досі ще незвісної вченим<sup>1)</sup>.

У 22-гій главі монгольської редакції труп оповідає героєвни (тут царевичеві Сайн Амулючану) ось яку історію: „Давно колись жив у чорнокитайській країні, на сході Індії, цар, на імя Дантбонт, 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 волосе, він убивав его. За багато років повбивав він отак чимало молодців, аж нарешті дійшло до сина одної баби. Коли черга розчісувати волосе царевни впала на сего молодця, мати его засмутила ся думкою про его смерть. Вона надягла на сина нову одержу, замісила тісто на молоці своєї груди та зробила бохончики, котрі сховала ему за пазуху та наказала ему так: „Як будеш чесати волосе царевни, їж отсі бохончики, то він тебе не вбє“. Хлопець пішов до царя і коли став розчісувати ему волосе золотим гребенем, показало ся, що у царя осяччі вуха. Ось

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

<sup>1)</sup> 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 вміне 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, принаджений 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 Vetālaranśavīcātī*, Gōerz, 1875). Повний переклад другої санскритської редакції, заведений до величезного збірника казок Сомадєви, зроблено в англійському перекладі сего збірника: *Kathasaritsagara*, transl. by Tawney (Calcutta, 1880—1884). Із перекладів найновіших індійських редакцій найважніший переклад Osterley, Baital-Pachisi, Leipzig, 1873 (hindi), через докладні порівняні примітки. Монгольську перерібку перекладено на російську мову в *Етнографич. 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 волосе 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. Ізівши, цар сказав: „Запах і смак мені подобають ся; щб 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 осяччі 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 волосе цареви, по давньому вбивано. Всі чудували ся, що бабин син був такий щасливий. Кождий питав ся его, щб 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 хоробу, 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 хоробі 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 лізли 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 таки 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 подужаєш.“ Син пішов і найшов нору бурундака (рід горностає) тай крикнув туди: „У нашого хана осяччі вуха!“ Викрикнувши так чотири рази, хлопець подужав. Але бурундак, що був у норі, почув сі слова, поніс 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 питанє 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 сі 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 в обох боків голови, аби сховати вуха, тай надягни її. Всі що до тебе приходити муть, будуть із чужности появляти ся у тебе в шапках“. Цар похвалив пропозицію. Всі 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 богатіти та множити ся<sup>1)</sup>.

Схожість першої половини сего оповіданя 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 оповіданє сходить ся з клясичним оповіданєм про Мідаса, царя фрігійського, що дійшло до нас у найповніщій формі в XI книжці *Метаморфоз* Овідія, зараз після другої, также дуже розширеної в клясичному світі, історії про сю-ж особу. Історія ся буде нам потрібна для з'уваг про мандрівки займаючого нас оповіданя, то ми нагадаємо тут коротко зміст їх обох.

1) B. 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 фрійських пастухів, що повели его до Мідаса. Той, знаючи вже бакхічні містериї, 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 вскочив у біду. Пан пішов з Аполлоном навзаводи в музиці, і Мідас, супроти Тмоля і всіх сьвідків, волів дудку Пана. ніж цитру Аполлона. Дельосьський бог не втерпів, аби такі грусі вуха мали людську форму, тай протяг їх, покрит 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 вістку 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 говіркою молодця, як се можна думати й через те, що у давнього мітольога Гігіна розказано про Мідаса лише перший епізод<sup>1</sup>). Се оповіданє про царя зо звіврячими (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:

<sup>1</sup>) *Hygini Fabulae*, ed. M. Schmidt, Jaenae, 1872, CXCIX Rex Midas, CLXV Marsyas. Тут лише Мідас сам розсуджує конкурс Аполлона з Марзьясом. Схоліаст до Аристофана 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 пятьма 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 в'н 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 сербським варіанті также досить добродушний, але на инчий лад: цар, переконавши ся, що земля нічого не може сховати, простив цирюлика і почав пускати кожного голити его.

3) Ірляндський, 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 Ірляндії цар Loga Lanschne (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 конкурє арфістів при всіх королях і шляхті Ірляндії, на котрий кликано охочих до навзаводів із Крафтіном, арфістом фатального короля. Крафгін 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 Крафтїна заставили грати знову, арфа єго просьпівала: „Кінсьькі вуха має Labhradh Loingseach!“ Змішаний король хапає руками за голову, скидає завязки, відкриває свої вуха і падає без чутя. 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 єму 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 англійським 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 єго, як і в двох передущих редакциях, *Craftine*.

4) Подібне оповіданє було дуже розширене в кінці минулого столітя в Бретані; про се каже *Cambrau (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 кінсьькі вуха. Раз випало голити єго 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 тростинки, барди зробили з них частини (*des hanches*) гобоя, що повторяли: „Порцмарш, король Порцмарш має кінсьькі вуха“<sup>1)</sup>.

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

<sup>1)</sup> *Revue Celtique*, II, 507 — 508. Треба нагадати, що *Mark* по кельтському — кінь. Епівод про короля *Маркес* із кінсьькими вухами находить ся і в одній із старо-французьких поем про *Трістана* (*W. Grimm, Götting. gel. Anzeigen*, 1824, I, 118; *De la Villemarque, contes populaires des anciens Bretons*, I, 99). По словам *Вільмарке*, поже оповіданє істнує й у Кельтів *Уельса*.

Мідаса дійшло до нас не с перших жерел. Усі класичні вказівки ведуть нас у Малу Азию, Фригію чи Тракію, яко в країни, де виступав Мідас і де повинні були істнувати різні оповідання про него<sup>1)</sup>. 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 писателів, дуже важко відновити спеціально-фрігійський образ Мідаса й оповідань про него. Декотрі відомости, як напр. представленє Мідаса похоче на грецького бога місяця (*Μην*)<sup>2)</sup>, котрого роги могли дати повід до епізода про вуха, або увага Фільострата, що Мідас був із роду Сатирів<sup>3)</sup>, вказують на те, що імя Мідаса належало в Малій Азії первісно божеству. Але з сего ще зовсім не виходить, аби всі подробиці казок, що ми тепер маємо про Мідаса, мали значіне релігійне і належали до споконвічних мітів, як се намагають ся доказати вчені школи Гріммів і М. Міллера, що бачать у казках витвори споконвічної старини та певну плівку давних релігійних вірувань. Таке релігійне значіне подає в оповіданю про Мідасові вуха Бахофен (*Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 375 і ж.) та д. Де Губернатіс (*Mythologie Zoologique*, I, 387 — 388, 403 і д.). Перший бачить в ослячих вухах Мідаса вказівку на телюричне значіне сего бога, бо осел, мовляв, символ полові сили плодючости. Таке саме значіне має, по Бахофену, й виростанє тростини з ямки, куди слуга Мідаса проказав свою тайну<sup>4)</sup>. Д. Де Губернатіс бачить у Мідасі-ослі бога сонця, опираючи ся головно на двозначности в санскритській мові *gardaarbha* — осел

<sup>1)</sup> 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 нальятим у криницю вином. Павзаній (*Descriptio Graeciae*, ed. Dindorf, I, cap. IV, 5) каже про ключ називаний Мідасовим в Анкірі (в Малій Азії).

<sup>2)</sup> Pauli, *Real-Encyclopaedie der klassischen Alterthumskunde*: Midas.

<sup>3)</sup> Philostrati *Tyanensis Apollonii vita*, VI, 27.

<sup>4)</sup> По правді важко сказати, як у такім толкованю одна подробиця виже ся з другою, бо в остатній пригоді родить тростину не Мідас, а слуга, що не має ослячих прикмет. Але мітологістів сеї школи не збивають 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! Істноване 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 істноване сеї казки і в народній словесности балканського пів-острова та Кельтів пояснило би ся, як і в инчих подібних пригодах тим, що устна словесність зберігла найдавніший 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 пояснити схожість певного рода байок у різних 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 оповідане має за собою доконче споконвічну давність і мітологічне 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 лєвовій (в Індії — тигровій) шкурі, то славний індіяніст Вебер, оборонець теорії руху езопівських байок до Індії з Греції, зовсім не висловив сумніву про сї відносини казки про вуха Мідаса до байки про осла в лєвовій шкурі, а лише побачив у сих відносинах піддержку своєї теорії: „Коли під сею казкою, каже Вебер, згідно з Бахофеном, заховані певні мітологічні відносини, то грецька байка дістає через те повну значіня підставу“, се-б то виходить дуже давньою<sup>1)</sup>. Лібрехт, прихильник теорії індійського походження апольогів і казок європейських, также не виступає проти погляду Бахофена на казку про Мідаса, лише завважує, що і в Індії осел має значінє символа творчої сили<sup>2)</sup>.

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 упира нема нічого похожего<sup>1)</sup>. Сам Т. Бенфей думає, 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 упира взяла собі, окрім індійських, іще й заграничні матеріяли<sup>2)</sup>. 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 Тибета, де мабуть повстала редакція оповідань трупа, с котрої зроблено монгольську, не є нічим неможливим.

Далеко підставніше можна допустити індійське походжене инчих казок про Мідаса, нпр. історії про те, що він зловив Сілена і дістав дар від Бакха, котрого, завважаємо, і класичний переказ вяже з Індією. Зловлене підпоєного Сілена справді нагадує підпоєне демона (Веталя) Вікрамадітією в другій казочній історії сего царя „Тридцять дві повісти трону“<sup>3)</sup>. В золоторобнім дарі Бакха Мідасови можна бачити подобу сідді Вікрамадітії<sup>4)</sup>. Можна побачити й відгук буддизму в песимістичній теорії життя Сілена, виложеної в его словах до Мідаса, в відривку Арістотеля, збереженім у Ціцерона (*Tusculan. I, 48*) і в Плутарха (*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 (Ізъ історіи літературнаго 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 Веталя в Асмодея, зловленого по наказу Соломона, потому в Сатира-Китовраса-Мерліна вказано в російській науці в звітній праці д. Веселовского *О Соломонѣ и Китоврасѣ.*

4) В книжці *Eug. Lèvéque, 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 покої его сина були золоті) і з поміщеною тамже байкою про птиці, що й сьпівають 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 Геляду<sup>1)</sup>. 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 его вуха мала яке небудь символічне значіне 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 типа, в роді Марсіяса або Пана, в користь котрих Мідас, по варіантам казки, голосував у їх музикальних навзаходах з Аполлоном, то грецька казка про его вуха буде найшвидче сусідським насміхом побережних Гелленів, з їх антропоморфічним богом-музикантом Аполлоном, над Фригійцями, їх богом і музикою<sup>2)</sup>.

Таким чином вийде, що ся казка відносно пізна, що вона не має нічого спільного з доісторичною давністю індоевропейських народів, а розпросторене її від Ірляндії до Монголії мусить 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 ослячі, як в Овідія та Гігіна, а козячі; се ближче до Фільостратових слів про Мідаса, що він належить до роду Сатирів, і мабуть сходиться ся з давніми грецькими устними варіантами казки. Розпросторене клясичної 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 клясичної культури.

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

<sup>1)</sup> Така вона вже в натяку в Арістофанеса (Plutus, V, 286—287).

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

тах. Таке в усіх новіших варіантах убийство цирюликів (у нас лазника), а в ірландському, монгольському і українським виратоване молодого цирюлика матірю, намість котрої в сербським варіанті покладено діда. Ся схожість подробиць в оповіданнях народів так віддалених дає підставу догадувати ся, що щось похоже на них мусіло істнувати вже в їх грецьких оригіналах, не повно, значить, зрезюмованих Овідієм і Гігіном. Порівнюючи спеціально український варіант із усіми инчими, 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 одноплемянних нам Сербів. Очевидячки, се можна пояснити лише тим, що ся казка зайшла не просто з Європи, а вже з Азії, через посередництво тої сумішки племін, котра йшла в середні віки нашими степами<sup>1)</sup>.

Нам лишає ся тепер доповнити повище порівнане 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 находять ся в сучасній редакції, записаній д-кою Косачевою. Тепер читачеві ясніше, що редакція Юзефовича ближча до казки про Мідаса і до всіх її, виложених вище, царослів, 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 варіанті д-ки Косачевої він і стер ся, і через те й чергове чоловіковбийство Буняка, нічим тепер не мотивоване, скажемо, згіпертрофувало ся і перейшло в людодство, на котре по черві ставляли ся молоді люде. Таким чином се людодство виходить найпізнішим рисом у ембріотенії

<sup>1)</sup> Зрештою наш варіант сходить 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 істнував варіант оповідання про Мідаса с такою розвязкою, — проти чого зрештою говорить те, що в усіх инчих варіантах розвязане щасливе, — або що трагічна розвязка істнувала в тих азиатських царослях 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 скілько самостійне наше народне твориво в вишуканю сих ріжниць образу Буняка від Мідаса та его азиатської копії? На се питанє, в усякім разі тут другорядне, ми тепер не можемо дати рішучої відповіді, то обмежимо ся поки що лише зведенєм до купи всего матеріяла, що у нас є.

По перше, ще раз нагадаємо, що межі представленєм 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 представлення про Буняка. Сей самий образ се загально європейське

1) Pompeiо Gener, *La mort et le diable*, 145, note 1. „У XIV ст. християнський світ був переконаний, що смерть се дійсна й реальна особа. Її представляли в формі скелета, с косою в одній руці та пісковим годинником у другій. Найшов ся містичний писатель, котрий запевняв дуже серіозно, що він бачив її в сім образі побіч ангела-нищителя над зачумленим 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 сего боку вінетки 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 представлення смерти в подобі сухореброго мерця в лехко зазначеному дірку на животі (pl. VIII, IX, X, XV, XXIII, XLVI); на однім же рисунку, нюренбергським (pl. XXVII, ст. 141—142) дірки великі і з них висять кишки; на рис. XVI, що представляє боротьбу смерти з вояком, перша представлена в подобі узброєного трупа з відкритими з заду ребрами. Польські й західно-руські представлення мусли лишати ся два столітя позаду західно-європейських. У великоруським 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 пізнішій інтермедії про Авіку воіна смерть уже називає ся „мякниное брюхо“, — натяк на его гнилість (Ровінский, *Русскія народныя картинки*, текст V, 178; на жаль, атласа д. Ровінского ми не маємо під рукою).

середньовікове представленє демона смерті<sup>1</sup>). Наша „народня“ фантазия зразу по-просту взяла сей образ і для свого упрямчорта Буняка, а по тому вже мусіла, паралельно до розвитку сего образу в церковній штуці і під впливом инчих подібних образів, переробити его в фігуру чоловіка з відкритими з заду тельбухами.

Що до сего образу, то ми подибали его 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 его, треба поглянути ему на плечі; плечей у него нема і тельбухи лежать на верха в грудній скриночці, як у кориті“, і далі подає переказ, як чорт таким способом показує ся одній козачці 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 женщин<sup>1</sup>). Представленє 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 книжники далеко більше, ніж властивий нарід, маси.

Образ Буняка скелета, та ще вмираючого лише тоді, коли відкривають его секрет, нагадує нам іще один образ казкової істоти, на котру ми мусимо звернути увагу читача тим більше, що одно з его імен у руській країні має деяку звязь і з Половцями. Се Костій безсмертний наших казок, *Kościej* польських, Кощей, Кош і навіть Кот великоруських. А в тім, треба сказати, що сей образ і імя частіше подибуємо в казках великоруських<sup>2</sup>), ніж українських, із котрих поки що надруковано лиш одну в іменем Костія (у Чубинського, т. II, відд. 1, нр. 64). У великоруських казках Кощей виходить по більшій частині хапуном красунь, а безсмертним він називає ся через те, що

<sup>1</sup>) Gener, op. cit. 524.

<sup>2</sup>) Афанасьєв, 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 качка в заяці, а заяць у скрині, скриня на дереві й т. п. Красуня встигає випитати про секрет Кошця, герой добуває фатальне яйце і Кощей помирає<sup>1</sup>). Українська казка з іменем Костія належить до іншої фабули (Іван Богодавець, мандрівки чудесно родженого сина довго бездітних родичів, котрий між инчим сам захоплює дочку Костія). Тут Костій називає ся 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 Кощей особу національно-руського або темно-славянського Олімпа, рід Плутона або бога зими<sup>2</sup>). При докладнішій досліді казок різних 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 Індустана до Шотландії, та від Арабів і Каблів до сибірських Турків і Лопарів, особливо любий у казках Індії, відки най-

<sup>1</sup>) Імя Кощей подибує ся в великоруських казках і другої фабули, в подобі звичайного змія без фатального яйця (напр. у Афанасьєва нр. 94 і Ерванлейна, 2-е вид. 1882 р., ст. 8—91). Із польських нам звісні лише дві казки з іменем Kościej nieśmiertelny: одна тої самої фабули, що великоруська Афанасьєва нр. 93, друга окремої (про запроданого чортови 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. 1, 109—128). Без імени Кощей, але те-ж образ істоти з захованою далеко смертю подибує ся і в инчих руських казках, напр. у білоруській у Афанасьєва нр. 95 (змія) і в великоруській, там же 97. Ув одній великоруській казці в Афанасьєва (т. II, ст. 393) любов „царь-дівниці“ 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 вилізи на скляну гору та заволодіти царівною, коли вбе змія, котрий живе в озері у батька царівни: „въ томъ зміѣ сундукъ таить ся, въ сундукѣ заяць, въ заяцѣ утка, въ уткѣ яичко, въ яичкѣ сѣмячко“. „Коли ты убьєшь змія, каже царівна, да достанешъ то сѣмячко, въ тѣ поры можно хрустальную гору извести и меня избавить“. Із сих примірів видно, до якої міри калейдоскопічно представляють ся образи в казках навіть одного племені і як мало казки мають органічної звязи в своїх частинах, супроти думки їх товмачів мітологічної школи!

<sup>2</sup>) Tkany, Mythologie der alten Deutschen und Slaven, I, 158—159; Hanusch, Die Wissenschaft des Slavischen Mythus, 334; Афанасьєв, Поэтические воззрѣнія славянъ на природу, т. II, ст. 594—604.

швидче й вийшов<sup>1</sup>). Звісно, ідея про замкнене душі певної істоти або простого чоловіка далеко від его тіла, належить до найдавніших вірувань, котрі тепер називають анімістичними<sup>2</sup>). Дуже легко може бути, що й першовзір історії, з котрого вийшли азіатські, а по тому й європейські казки, в роді руських про Костія-Кощея, повстав у дуже давню давнину,

Сему поглядowi піддали ся й новіші дослідники: Ralston, *The Songs of the Russian people*, 164—166, *Russian Tales*, 109—115, і навіть L. Léger в его тверезій праці *Essai sommaire de la mythologie slave*, 18. Мітольоги сего напрямку виводять імя Кошей-Костій від костевіти в розуміню діяльним: той, що наводить заковтєніє, себ то холод, зиму; але се етимологія зовсім не добра, вона перекручує розуміне закінчення **кй, ій**, котре при іменниковім корени значить достаток; кост — ій = кост — истый; пор. українські назви: губій, чубій, і т. п. Анальогія зо словом Палій зовсім тут не належить. Цікаво, що нічі товмачі казок, также мітологічного напрямку, кажучи про казки про Кощея та подібних ему инчих 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*, нр. 10 (Ухоплена цариця); M. Frere, *Märchen aus der Indischen Vergangenheit*, нр. I, — усі чотири одной фабули з пром 93 Афанасьєва; нічі подібні індійські, котрих ми тепер не маємо під рукою, вказані у Cosquin'a, *Contes populaires de Lorraine*, нр. 15, у кулі з масою варіантів инчих 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 нр. 50, Brueyre, *Contes pop. de la Grande Bretagne*, при XI—XII, *Orient und Occident*, II, 100—103, *Folks-Lore Journal*, 1884 p., X, *Philosophie of Punchkine*. У французьких казках істота відповідна нашому Костію називає ся также бездушною (*corps sans âme*), у декотрих північно-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, се єгипетська казка про двох братів, де житє одного брата, після его смерти, зберігає ся в его серці-фалььосі 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 предстваленю відповідає казка про царівну, котрої душа була в яйці (Чубинський, *ор. cit.* нр. 6). З другою половиною єгипетської казки (про хитрощі жєнщини) безпосередно звязані наші казки, в роді Невічній царенко (Рудченко, I, нр. 49, пор. Драгоманов, *Малор. народ. пред.*, ст. 297—99), як через устні варіанти, так і через давнє руське оповіданє Обь Іванѣ Пономаревичѣ (Костомаров, *Памяти. стар. русскої литер. т. II*, ст. 319—322).

але с сего ще не виходить, аби самі сї остатні казки істнували в Европі і спеціально 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 зверхніх ріжниць. Але в декотрих індійських казках, котрі є підстава вважати більше оригінальними, прототипи нашого Костїя виходять ракшазами, се-б то демонами-людоїдами, котрі в індійських представленнях зливають ся і з веталями, се-б то упирами або демонами, що засїдають у трупах<sup>1)</sup>. Значить, сї образи трохи нагадують прикмети, якими рисує ся Буняка в легендах Юзефовича та д-ки Косачевої, й могли мати вплив на повстанє сих прикмет. Імовірно, с подібними прикметами рисував ся дивовижний герой в тих найближчих індійським варіантах, із котрих вийшли й первовзірці славянських казок про Костїя-Кошцеїя, коли й тепер, як ті прикмети стерли ся в сих казках, усе-ж таки герой їх називає ся Костїй, се-б то скелет. Повторяємо, таких казок тепер певно не багато на Україні та в Польщі; але в Великоросії вони дуже розпросторені і певно великоруське слово Кощей є не що инче, як перерібка Костїя — Кошцеїя, котра поза сим своїм первовзірцем на стілько не значить нічого, що декотрі великоруські варіанти змінюють се незрозуміле для них імя на Кош і навіть Кот<sup>2)</sup>; очевидно, що се імя мусїло зайти в Великоросію з полуднішнього заходу, де воно вимовляло ся в формі, етимологічне розумінє котрої було ще ясне.

Цікаво, що слово Кошїй, Кошїй, Кощей подибує ся в давніх руських памятках в окремім розуміню в звязи з Половцями. Так у Слові о полку Ігоревім се імя подибує ся тричі. Після опису полону північного героя:

1) Ту Игорьъ князь высѣдѣ изъ сѣдла злата а въ сѣдло кошїево.

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

1) M. Frere, op. cit., ст. 384.

1) Тепер у звичайній мові слово кашей вживає ся немов би похідне від романського касса, себ то воно значить скупця. Таке значіне має Кашей і в великоруських лубочних образках (Ровінский, Русскія народныя картинки, I, 248; Mélusine, III, 173).

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

Слово чага в другій виписці поясняє ся, згідно з уживанем его в літописи, яко невільниця<sup>1)</sup>, 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 рівані (коло 20 коп.)<sup>2)</sup>. Відповідно до розуміння сего місця поясняють ся і два другі.

Але слово кощей подибує ся і в літописях. Найважливіші з літописних місць із сим 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 исъ Киева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощѣя отъ Гаврилкова отъ Иславича, оже идуть на нѣ князи Русии... Братья же вси пожаловаша на Мьстислава, оже утаивъся ихъ, пусти на воронъ сѣдельники своѣ и кощѣѣ“... З остатньої фрази виходить, що кощії то були якісь 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 близькі<sup>3)</sup>. Можна думати, що й сѣдѣльники й кощії то були групи людности, ріжні і занятєм і походженєм, мішаної національности, половецько-руської, від бранців і клієнтів Русинів у По-

1) Літопись по Іпатск. копії (вид. 1871 р., ст. 369), 1170 р. „князи русьти... увѣдавше, оже половцы побѣгли... гониша по нихъ... и толико взяша полона множество, якоже всемъ рускимъ воємъ наполнити ся до изобилья и колодники, и чагами, и дѣтьми ихъ, и челядью, и скоты и конми; хрестьяны же отполонивше пустили на свободу вси“.

2) Максимович перекладає по українськи:

По ногатѣ бѣ полоняникѣ,  
По рѣванѣ бувъ бы рабѣ.

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

3) Іпатск. літопись під 1172 р. (ст. 376): Тогда же Глѣбъ пусти половци въ вежѣ, и шедше сташа за Васильевымъ (Юрьевымъ) у сѣдѣльниковъ, съжидающе дружины своея; Василько же Ярополчичъ (сын Ярополка Изяславича) увѣдавъ ѣ изъ Михайлова и ѣха на нѣ ночь... за утро, солнцу всходящу, удариша на нихъ. Половцы же, съвѣкупившеся съ сѣдѣльники, бишася съ 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 зважуємося думати, що імя кощ'їй ледви чи можна вивести від славянського кореня; перекладчики та товмачі Слова о полку Игорев'ї виводять се слово від кость, кощ'їй, кощ'їй, але се не пояснить нам розуміння слова: раб, полоняник, бо з якої речі називати раба скелетом? Чи не пошукати кореня сего слова в азіатських мовах, подібно тому як поясняє ся слово чага в арабській мові: куплена? Слово-ж кощ'їй могло зблизити ся з кощ'їй, уже готовим, через той процес наївної етимологізації, по якій і тепер називають кощеєм скупаря, що дрожить над касою, по якому давні книжники зближали імя росе'яне з дієсловом розсе'яні. 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 видиці, або худий стан, сталий або після голодованя зимою досить звичайний у кочівників<sup>1)</sup>. З імени таких сусідів, та ще своїх ворогів, наші предки могли насміватися ся, роблячи з него люту двозначність, кощ'їй — кощ'їй, тим більше що й само се імя могло вимовляти ся зразу кош'їй (щ — шт). За таким здогадом промовляє й 3-тя з наведених фраз Слова о полку Игорев'ї, де не бранця, але побідника хана половецького Кончака названо поганим кощеєм, — фраза характера загального й очевидячки лайливого. Можливо, що прозвище кощ'їй причепило ся і до Буняка, про котрого наш нарід памятав, і що імя „Кост'їй-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 туловища. 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 Кост'їя-Кощея та імени Кощ'їй с Половцями, і подаємо покладені нами питання на дальший розсуд літературної публіки.

<sup>1)</sup> Пор. в Іпатьск. літоп. під 1060 р.: „Торци... помроша б'ѣгающе... одни отъ зимы, другіе же гладомъ, инни же моромъ, судомъ Божиимъ“.

Ми скінчили порівняний огляд усіх опублікованих доси українських оповідань і переказів, звязаних 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 знаня 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 оповіданнях<sup>1)</sup>. Окрім того бажаємо, аби народню словесність племін на полуднішній схід від нас: ріжних степовиків, Кавказців, Іранців і т. п., 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 поясненя.

Сі оповіданя 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 холовецькому ханови наша літопись. Усі-ж подробиці сих оповідань належать до матеріялів казкових і заграничних, що вже давно стали межинародніми та настряли 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

<sup>1)</sup> Ся Єлена нагадала нам переказ, звязаний 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 оповіданнях навіть про таку особу нема нічого місцево-національного. В инчих дослідях ми маємо надію показати, що подібний межинародній елемент сильно бере участь в оповіданнях нашого народа навіть про особи далеко ближчі до него тай пізніші, ніж старий половецький 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 кольонізацію фенікійську, то в усякім 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 интернаціональними. Взаімний 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 питанєм 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 значіня, окрім зібраня та зшитя матеріялів. Усякіж проби теоретичного їх осьвітлення та взагалення, чи то є чисто науковою, чи є практичною суспільною метою, по за межами названих вище ідей та відповідного до них метода, можуть бути лише вправою в льогічних будинках або навіть у виливах почуть і фантазий, 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.

І. В „Кіевской Старинѣ“ за 1887 р. серпень — жовтень, поміщено дослід д. П. Кузьмичевського „Шолудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ“. У тім досліді між инчим розбирано одно оповіданє, надруковане у Драгоманова „Малорусскія народныя преданія и рассказы“, 224, про те, що у Буняки тельбухи були на верха і що ему приводили гарних хлопців, котрих він извідав. Раз черга прийшла на сина одної вдовиці, і вона прибагла як виратувати сина: спекла ему коржики на своїм молоці. Буняка спробував їх і потому, дізнавши ся, що то за коржики, не зважив ся звісти юнака, що став ему молочним братом, але за те юнак убив его. Варіант отсего оповіданя, переданий іще в XVII ст. одним польським хроністом, що робить із Буняка сучасного ему козацького ватажка, заступає людодіство 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 азіатськими, що виложене вище українське оповіданє, се відгук оповіданя про царя фрігійського Мідаса, що розказано між инчим у Овідія та Гііна і лишило по собі усні 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 его ввійшов у монгольську книжку Шідді-Кур (В. Jülg, 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 осячі 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 осячими 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 Берtrandу 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 списание на болгарското книжовно дружество, 188, III, 71).

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

А в тім, усе те варіанти оповідань, розпросторених у пуднішній та західній Європі і трохи відмінних від українських. Але в III кн. „Живой Старини“, в справозданю з засідань петербурського Нео-філологического общества з 1890 р. подибуємо тибетське оповіданє в викладі 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 епізод з історії побудованя Лябрана, резиденції найстаршого церковного слуги в Ляссі. Ось се оповіданє по викладу „Живой Старини“.

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

але забувають на бика, котрий ображує ся і мстить 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 в роду, Ляндарма карає на смерть усіх юнаків, котрі его голять. Але один із них виратував ся, хитрощами: він дав цареві покушати коржиків, приладжених на молоці его матери, і таким чином став молочним братом царя; остатній дарує ему жите, під острим 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 зв'їрям і незабаром стало загально звісно, що у Ляндарма на голві бичі роги. Якийсь Баль-Доржі задумав стратити царя і перебравши ся за танцюра, сховав у рукав лук і стріли; танцюючи перед царем він поцілів его стрілою й почав тікати. За Баль-Доржім післано погоню, але юнак ратує ся перепливши ріку, при чім его кінь, закрашений первісно на темно, побілів після переправи, так, що їздця не пізнали". (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 оповідане буде особливо близьке до українського. А в тім, і без того воно ближче до него ніж книжне монгольське оповідане, де історія кінчить ся щасливо для царя. Чи не найде ся варіант, посередній межи тибетським і українським, напр. у Калмиків?

II. 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 бажане 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 іх паша, недовірок, Буньо. Прийшов він у наші краї з вели-

дикими ордами, та під Заваловом стяв му князь Роман Галицький голову. Голова упала у один бік, а тулуб у другий. Тогди стала голова котити ся. Брови у тої голови були такі довгі, що очи скрізь них дивити ся не могли. Та як раз підняли залізними вилами ті брови на стятій голові, голова подивила ся із Могилок на Городище, то ціле те місто запало ся. Тогди ще Тисьмениці (міста) не було, єї аж вибудували, як Городище запало ся. Голова котила ся усе далі та далі. Козаки гнали за нев. 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 пнячка, за полком позалу, та зігнав бабу в місяц, 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 світу 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!“

Гугмен о. Коржинський показав д. Окуневському скільки старих рукописей і межі 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  
Pancratium 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 Pohoniam.

Monaster ten Pohonia nazwany, iak dawno, od kogo, dla jakiej przyczyny, świadczy xiążka Ruska in quarto w klasztorze naszym Zawałowskim najduiąca się autore A. R. P. Galatowski <sup>1)</sup>. Ejus loci Hegumen circa annum X-ti 1600, który opisuiąc pustoszenie kraiu tuteyszego od xiążęcia czili króla węgierskiego<sup>2)</sup> wzmiankuie o Pohoni w ten sposób: iż ten nieprzyjaciel poruynowawszy wiele miast y zamków na Rusi przystąpił nad miasteczko Zawałów, woysko uszykował na górze, na które teraz nasz klasztor stoi, od zachodu słońca, ex opposito zamku Zawałowskiego, który na drugiey górze za miastem od wschodu słońca, przybyciem tego straszneho gościa mocno strwożony przy małej liczbie ludzi w zamku zostający xiążę Jabłonowski<sup>3)</sup> 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 wygraney we śnie upewniony y upomniony, aby na miejscu zwycięstwa honor jego był promowany. Stało się nazajutrz, że spędził nieprzyjaciela z góry xiążę<sup>4)</sup> Roman, za pomocą Boską, woysko iedno pobił, drugie pobrał w niewolę, trzecie w rozsypkę poszło, y gdy ścigał Pryncypała lasami uchodzącego do Dniestru y dalej 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) pokazuje. Podle tej mogiły kaplicę małą na honor matki Bożej<sup>5)</sup>, której teraz znaki tylko okopane i zarosłe widzimy, przy którejże mnisi nasi mieszkali, ex tradicione nominum constat, drzewa także rodzayne 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 ściغانego y dopędzonego tu onego pustoszcyciela 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 инчою рукою: с u i titulo — No-voie nebo czili Cuda Matki W.

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

3) Написано над сим словом инчою рукою: Halickiego.

4) Написано над сим словом инчию рукою: Halicki.

5) Написано над сим словом инчою рукою: Halicki.

remu wyszedł z Węgier król węgierski Władysław, a od Zawałowa był wziął xsiążę Roman Halicki — dopiero zabity od węgierskiego króla Władysława. N. B. czytay 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 konkluzyi 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, серпень. 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 журналь“, з нагоди появи українських легенд во збірці 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 материял. 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 pâtres Slaves, Paris 1864. Книжка ся стала тепер бібліографічною рідкістю<sup>1)</sup>. 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

---

<sup>1)</sup> Скільки років тому проф. Ходзько видав книжку перекладів українських історичних пісень і дум во збірника дд. Антоновича і Драгоманова, але додав до них піснї латишські 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 Монье (*Monnier*) надрукував у книжці *Récits et monologues* віршований виклад двох легенд зо збірника д. Драгоманова, по дословному перекладу, що достатчив ему один Українець<sup>1)</sup>.

У 1883 р. д. Енс (*Eugène Hins*), що жив 8 років у Росії яко педагог, а тепер є професором класичних мов у королівському Атенею 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 pauvre* 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 зрезюмовано д. Драгомановим у *Mélusine*, паризькій 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' Oukraine*). Переклад д. Енса досить докладний, але поясненя его 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,

<sup>1)</sup> Певно сам пок. Драгоманов, що тоді жив у Женеві. Єго-ж руку видко і в усіх инчих перекладах, про котрі тут говорять 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 отсих 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, адепти порівняного метода звернуть ся до пунктів ріжниць і, досить переконавши себе в спільности декотрих людських рисів, (инчі в сім не сумнівають ся), здержать свої головоломні екскурсії по лицю земної кулі“.

По перше „дух народніх понять і представлень“, коли він і існує справді, не представляє, як і все на сьвітї, чогось нерухомого та відокремленого, ані навіть однородного, а по друге, адепти 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 адептів усе мали на оці вказувати не лише на схожість, але й на ріжницю в студіюванім 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), Конець 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, с котрого він перекладає: про сотворенє гір, лісів, звівів і рослин богом і чортом, про собаку при сотвореню чоловіка, про первісну пшеницю та про походженє ріжних звівів і рослин (свиня, медвідь, черепаха й т. и.), про винайденє горівки і т. д. Певно, его збила с толку класифікація д. Драгоманова, котрий очевидячки, 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 походженя“. — Декотрих із сих легенд доторкнув ся д. Сумцов у своїй праці про апокріфічні оповіданя в українській народній словесности, надрукованій у торічній „Кіевскої Старинї“, але доторкнув ся лише з легонька. При тім же д. Сумцов у цілій своїй праці обмежив своє порівнанє української народної словесности з друкованими славянськими апокріфами, а не взяв до порівнянє 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 порівнанє з українськими оповіданями напр. латинського, патарсько-богумильського єванґелия св. Івана (*Liber S. Joannis*) або єванґелия про дитячі роки Христа (*Evangelium Infantiae arabicum* у Thilo, *Codex Apocryphus N. Testamenti*), та хоть тих мусульманських і раббінїетичних 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, щб́ таке самі писані апокріфи, в яких вони відносинах до вірувань не лише народніх у християнських країнах (щб́ 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, Індусів і т. и., тай до народної словесности на Сходї, особливо в передній Азії. Отже й тепер, при трохи обширнішім порівнаню ніж те, яке робить ся звичайно, можна твердити, що ані офіціальна релігійна література, ані писані апокріфи, особливо славянські, зовсім не були виключними провідниками певних релігійних (космогоніч-

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 спеціально про апокріфи, дістали ся з ріжних каналів сеї течії навіть у пізніщі писаня апокріфічні і навіть ув офіціальні церковні. З огляду на се й треба би бажати по змові повного виданя в перекладах на західно-європейські мови наших народніх вірувань і оповідань, бо се втягло би той материял межи 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 повніщий) 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 спеціальній викликала цікаві доповненя гербраїста 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 близькі 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-

мудрими казуїстами східних деїстично-фаталістичних релігій, мають у собі багато старинних рисів, був би дуже корисний для вченого, котрий би заняв ся повною історією викладу й розпростореня таких оповідань в Азії та Європі.

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

„Кіевская Старина“ 1888, серпень. Підпис П. К-ий. Тутже подано французький віршований переклад М. Монья двох українських легенд — про сотворенє 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 появили ся ще нові французькі переклади й витяги з названих оповідань, через те ми вважаємо потрібним доповнити нашу замітку.

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

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

Перепета й Перепетиху, про Змиїв Вал, Кожемяку і нарешті казки про богатирів Сучу та Илию (Муромця). Перед сим матеріалом є вступ, де попадають ся такі чудасії, як запевненя, 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 матеріал, 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 биліни про Илью Муромця на мандрівну тему про боротьбу зо змиєм. Європейські вчені, звісно, не полакомлять ся на такі погляди д. Де Порадова, але в усякім разі будуть ему вдячні за те, що він зробив для них доступною частину з багатого казкового й легендарного українського матеріала. Подякуємо ему за се й ми і при сій нагоді наведемо зо збірника Рудіковського, 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 потопу.

Бог задумав знищити нечестивих велитнів, котрі заселяли землю, але не знав, як се робити, поки ему не порадив двоголовий цар инчої землі навести на землю потопу. В сій потопі 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 узяв ему 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 очевидячки належить до останків дуалістичної легенди про творене, 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 с чортом про саме сотворене світа. 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 єзиди, с 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 єзидів є всі елементи колядок про сотворене 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 *Méhusine, 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 с примітками д. М. Драгоманова. Поки що появил ся (у 9 і 10 нр.) переклад і поясненя легенди про сотворене світа (Богом і сатаною) та викуп его (Сином Божим). Ся легенда, що представляє в своїм роді повну біблійну історію—то рід популярної редакції апокріфа св. Івана (латинського, що лишив ся від катарів і надрукований у Thilo в его *Codex Arosgraphus Novi Testamenti*) або славянського Слова о зачатіи неба и земли (найповніща 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 творене землі, про козу та бжолу, про зачатіє 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 вастереженем, з епізодом її про творене 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 твореннє нічого спільного, окрім епізода поринання злої істоти, і належить очевидячки до іншої теми, либонь чи не до тої, котра лежить в основі іранського оповідання про замах Афразіяба захопити царську величність (три сьвіти) Джемшіда, (див. Darmesleter, Etudes iraniennes, II, 225—229).

А в тім, відки би не пішла основа сего сербського оповідання, а цікаво, що відгук его є й на Україні. Се один із багатьох примірів свояцтва українських оповідань із балканськими, через котрі иноді сі оповідання своячить ся з середземноморськими; се дає підставу зачисляти Українців до ряду народів, котрі належать культурно до племен середземноморського 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 сям зерклом для своїх цілей. Особливо рідкі досліди правних понять різних народніх мас 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 найбагатших народньою словесністю, особливо піснями. Музикальне і в загалі естетичне значіне сих пісень давно вже оцінено і аматорами і спеціалістами. Є чимало вчених праць і про історичне значіне українських пісень. Але може головну вартість сих пісень чинить богатство та виразність психологічного аналізу, що роблять часто сі прості мужицькі пісоньки 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 пісня 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 карими очима; риси лица виразні й досить регулярні. Син „заможної“ сім'ї, дїставши від брата половину батьківського ґрунту, він лєхко міг би найти собі наречену „по своїй волі, по своєму серцю“, 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 его 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 межи подружем — незвісно; в усякім разі вони були холодніщі одно до одного, ніж сего було можна ждати в такій молодій і гарній парі. Взаїмна охолода дійшла до того, що після півтора-річного спільного життя Семен пішов на службу до пана, а Варка цілком осіла ся у батька. У пана служила жінка солдата, що десь пропадал 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'ятох років розлуки Семена з Варкою, батько сеї остатньої, не бачучи кінця службі Семена у пана, почав натискати, аби зять его знов зійшов ся зі шлюб-

ною жінкою. Сею справою головню займав ся брат Семена; він навіть потяг брата перед суд громади, котра загрозила Семенови, що коли він не покине розпущеного житя, не верне ся до шлюбної жінки, то за негарне житє его вишлють у Сибір. Брат грозив, що коли він не послухає громади, то не віддасть ему половини батьківської землі. Хоть як упирав ся Семен, але на решті повели его й Варку до сьвященника на напимненє. Скінчило ся тим, що Семен покинув службу й осїв 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 сквапною роботою. Під поверховним спокоєм, миром і згодою подругів захована була поважна драма, яку годі підозрівати серед простих, грубих, майже первісних людей. Пристрасть ув Українця-селянина безперечно притуляє ся важкою працею та бідністю, але вона в нїм живе й иноді проявляє ся зовсїм незвичайно і незрозуміло для постороннього ока. При всїх даних до щасливого подружного житя, ані привичка, ані обовязок не стануть за любов. Українська пісьня — се зеркало народньої душі, ось в якїм 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 лїнива.

Ой хороша, і вродлива  
І робоча, не лїнива.  
І хороша, і прекрасна,  
Тільки доленька нещасна.

Коли Варка любила виливати в піснї свій сум-тугу, то їй певно мусїла приходити на тямку отся сумна подільська піснь, бодай вона скілька разів жалувала ся Собковії, що Семен сумує, відвертає ся від неї, а иноді на постели без усякої причини плаче. „Він не сварить ся“, — казала Варварка, — не бє мене і не дає, 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 спокоем, який замічаємо перед бурею. Така буря вдарила над Варкою в ночі на 22 червня. У вечір подруги вертали ся мирно з роботи на бараківїї 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, що з ним, відповіді не було. „Я знала, що це така його звичка і заснула“. Далі образ тої ночі можемо прослідити з признань Семена Деркача.

„Коли громада заставила мене зійти ся з жінкою, Ксеня скілька разів казала мені, „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 венути 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 мені 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 почувала крик Варки „ой!“ і вийшла до сїней. Рівночасно на зустрїч їй вискочив Семен, і на запит сестри, чого Варка кричала, відповів, що вона хора. Собкова увійшла в хату Семена зо свїчкою й, побачивши обкровавлену Варку, налякала ся й побігла кликати сусїда Чорного. Увійшовши 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 верхку, а три в околиці лївого

чолового горбка. Рани були тяжкі й грозили небезпекою життя, але здорова Варка витримала 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 йому причини своєї появи без одіжи, він зажадав штанів і шапки. Одягнувши ся, він пішов у ліс. Блуdiv він у лісі цілий день. На другий день рано Семен, коли вірити его оповіданню, 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 свідощтво 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 йому. 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 тайти 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 плекала другу. Два тижні перед розправою 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 волоссю, нагадує видцеві, що ся красуня півроку тому буда жертвою кривавої драми. Тепер вона є переляком і зачудованєм, але спокійно дивила ся на суд, мало тямлячи що тут діє ся. Всі свідки без виімку впевнили, що подруги Деркачі люде чесні, вірцеві, гарні робітники. Сварок і бійок межі ними не було. Варка і за час п'ятилітньої розлуки є чоловіком поводила ся чесно. Свідки нічим инчим не

можуть пояснити їх подружньої незгоди, лише „чарами“. Без сего Семен не покинув би молодій, гарній та взірцевій жінки задля негарної Ксені, котра старша від него на два роки та ще й з дітьми. Покинувши Варку, він тратив ґрунт і мусів пропадати на службі. Ксеня мабуть дала ему чогось винити або ззісти. Таке переконанє виробило ся певно й у більшости присяжних, межи котрими було десять селян. Вони признали Семена винним у замасї 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 виroku 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 висилають на каторгу і вона може вийти за муж за инчого, слези 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 „нешастя“ та обсервувати їх психологічні прояви.

Між инчим се вже давно робить устна або народня українська словесність. Огляд скількох таких пісень покаже, що в процесї 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 экспедиції, 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, найближчий 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 здуріла,  
 В чистім полі стіжок спали, скажи, що згоріла!“  
 Прийшла сусідонька із третїї хати,  
 Питаєт ся малих дітей: „А де ваша мати?“  
 „Поїхала наша мати до роду в гостину,  
 Забула ся, покинула малую дитину“.  
 Закувала завуленька на вишневому прутї:  
 Ведуть, ведуть Якимуня в залізному путї<sup>1)</sup>.  
 Прийшов Яким до корчмоньки: „Помагай-бі, (люде),  
 Через дурну удівоньку біда мені буде“.  
 Прийшов Яким до шинкарки: „Дай квартиру горілки!  
 Через дурну удівоньку позбув-им ся жінки<sup>2)</sup>“.

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 першім, інтереснішій варіанті Головацького, вдові надано більше демонічний характер. Вона каже:

„Я забила чоловіка, а ти забий жінку,  
 Обое'сьмо молоденькі, підем на вандрівку“.

Але свого рода леді Макбет, удова сего варіанта не вдержує, і після проступку лякає ся голубленя убійника-любяса. Жінці перед убійством надано тут іще більше вражливий характер:

<sup>1)</sup> Бачить ся, сі два вірші повинні би стояти в кінці. Але народня пісьня иноді квапять ся вповісти фінальну кару.

<sup>2)</sup> Тут пісьня, бачить ся, натякає на те, що фатальна вдова — шинкарка; се сказано просто в инчім варіанті, котрий наведемо далі. В такім раві виходить, що Яким тутже перед винною та селянами сам признає ся до проступку.

Катеринка, як возулька, 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 сів у куточку :  
 „Нема-ж мой Катерини випрати сорочку !“  
 Прийшов Яким до домочку, сів си кінець стола :  
 Нагадав си Катерину, аж му тече в 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 страшеної правди. Ось подрібніший варіант із Харківської губернії, Богодухівського повіту, с. Морафи, що записав невтомний збирач д. Ів. Манджура від жінчини :

А в Яківця молодого  
 Каренькії очі,  
 Прийшов Яківцьо до Галютини  
 Темненької ночі,  
 Тай на ногу настунає.  
 А Галютина, 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, вродлива<sup>1)</sup>,  
 А жаль мені, серце Яківцю,  
 Що доленька нещаслива.  
 Не жаль мені, серце Яківцю,  
 Що я молодая,  
 А жаль мені, серце Яківцю,  
 Що дитина мала!<sup>4</sup>  
 А на річці, на дубовій кладці,  
 Прийшла, прийшла її мати  
 Та білого білля прати,  
 А сусідочки та добрії люде  
 Стали їй говорити:  
 „Годі-ж тобі, та старая мати,  
 Свого плаття 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 любими,  
 А що це ви вробили?  
 На що це ви малих діток  
 Тай посиротили?!“<sup>2)</sup>  
 А в неділю рано пораненько  
 Та всі дзвони задзвонили,  
 То-ж Яківця молодого  
 В заліза забили.  
 Од Галютини та до острожка  
 Втоптана дорожка:  
 „Усни, усни, шинкарко Галюто,  
 Хоть півкварти горілки.  
 Через тебе тепера, Галютино,  
 Я лишив ся жінки.  
 Усни, усни, 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 по скуности 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 рисує покаяне убійця, котрий сам посилає за матір'ю вбитої:

Ходє милий по кімнаті,  
Білі руки ломє,  
Та все сусідоньков просє:  
„Сусідоньки, голубоньки,  
Дайте тещі знати:  
Нехай прийде, хоч приїде  
Дочку збирати“.

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, ма-буть на лівім березі Дніпра, розробили переважно остатню розмову вмираючої жінки з матір'ю. Ми наводимо її по балтському варіанту:

Іде ненька, іде старенька,  
Стала край віконця:  
Лежить її люба дочка  
Личком против сонця.  
„Дочко-ж моя, люба та мила,  
Що-ж ти провинила,  
Що твоя кров червоная  
Заліво сполинила?“  
„Мамцю моя, любко моя,  
Що ж я провинила?  
Лиха доля, нещаслива,  
Віка вкоротила!“  
„Сусідочки, голубочки,  
Дайте попові знати,  
Нехай іде люблю 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: „Пісня 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 сї відхили треба вважати за налети на типічні 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 рїзницї 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 молодой,  
Поки трохи підгодою 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 розуміню :

„Дочко-ж моя мила, любя, що ж ти наробила,  
Чи свекрові, чи свекрусї чим ти не вгодила?“

Донька відповідає так само, ухиляючи ся завинити чоловіка :

„Нічим, ненько моя мила; я всім угодила,  
Тільки своїм білим личком весь двір скрївавуда“.

Але мати не ділить її всепрощеня :

Нарядила мати дочку у білу сорочку,  
Почепила зятецькові через плече стьожку.  
„Оце-ж тобі, мій зятецьку, через плече стьожка,  
Оце-ж тобі, мій зятецьку, у Сибір дорожка!  
Та вже-ж тобі, мій зятецьку, стьожки не здїяти,  
Та вже-ж тобі, мій зятецьку, тюрми не тікати.  
Було-б тобі, мій зятецьку, чужих не любити,  
Було-б тобі, мій зятецьку, своїм не бити!“

В процесі Деркача свідки-селяне поясняли сліпу прихильність нещасного до вдови, при молодій красуні жінці, „чарами“ вдови. Се звичайний престо народній погляд на подібні, невтропні 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 чутя. Так ув одній піснї (Головацький, II, 576) удова просить сиру землю, аби взяла її молодую, коли вона вже вв'язла її господаря. Молодий хлопець, прислухавши ся жалошам пристрасної вдови, просить у матери дозволу взяти її за жінку. Мати не радить :

У вдовоньки таке серце,  
 Як зимнеє, 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 віє<sup>1)</sup>.

В середині межі сими двома сентенціями мати характеризує три дорозі:

Вдовичина — кровавая,  
 Материна — золотая,  
 Дівчинина — медяная.

<sup>1)</sup> В Косівській піснї (Галичина) мати каже :

Жени сі, синопьку,  
 Лиш бери дівоньку,  
 Та не бери удовоньку,  
 Мій мидий синопьку.  
 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 піснь (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 заздрости 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, синку Васильку, охота твоя,

Но не сватай ту вдовоньку, бо вдова біда“.

Ой ходила молода вдовонька по крутій горі,

Та збірала всілякого зілья 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 памятати, що вдова — біда“.

Ой ходила молода дівчина на крутій горі,

Та збірала трояке зілья 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 житя, а в звійній степені на останках поглядів тої епохи, коли жінку віддавано чоловікови на жите і в домовині, своєю дорогою, стають причиною попсовання 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 піснї про Якіма або Якова. Про втроене любаса вдовою, каже отся піснь, записана С. Л. Метлинським, — ми не памятаємо, аби ми здибали її де небудь у друкованім збірнику<sup>1)</sup>.

„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, молодой удівоньки“.

„Ой сину мій, синочку, і жалощі мої,

Чим тебе удова годувала?“

„Годувала, ненечко, годувала, сердечко,

<sup>1)</sup> Пор. Головацький, Нар. пїсни Гал. и Угор. Руси. т. II, 584. I. Ф.

Все рибкою із ніжками<sup>1)</sup>.

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 послули“.

„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої:  
Ой се-ж вона тебе чарувала!“

„Чарувала, ненечко, чарувала, сердечко,  
Чарувала, старенкя“.

„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,  
Які тобі старости збирати?“

„Позбірай, ненечко, позбірай, сердечко,  
Все попи старенькії“.

„Ой, сину мій, синочку, і жалощі мої,  
Які тобі бояри звивати?“

„Ой, позвивай, ненечко, позвивай, 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 пісьні, вже звернув увагу на схожість їх, при всій різнородности подробиць, схожість навіть у виразах, у збереженю імени героя, не вважаючи на те, що ми маємо діло з варіантами, записа-

<sup>1)</sup> себ то жабами, котрі вдова видавала за рибу.

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 загалї в величезній скількості українських пісень, свідчить про національну суцільність українського племені, чудову, при зв'язних політичних долях его від XIII—XIV столїтя.

„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 славянськiм сьвітi, але й поза ним. Ось чому питане про сучасне вимиране їх або псоване повинно було би звернути на себе серйозну увагу. Така річ, як поезія, простонародня, тай писана, не живе сама про себе, без психологічного ґрунту. Коли поезія вмирає чи псує ся, то значить, є щось у душі народа або суспільности, що вмирає чи псує ся, і коли при тiм утрата нічим не заступає ся, то се очевидна суспільна небезпека, *régil social*, як кажуть Французи, і конче потрібно розбирати її найсерйознішим чином. А тим часом годі сказати, аби факт нівеченя пісенного творива на Україні обговорено досить, від коли почали єго завважувати. Остатнім часом ми тямимо лиш одну статю, посьвячену сій справі, або краще одну главу в статі д. Мордовцева „Подъ небомъ Украины“ в „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1884 р., кн. XII.

Ми зважуємо ся посьвятити сій же справі отсю статю, котрої теми беремо ся ще розвити й доповнити новими відомостями, як би сего конче було треба.

Д. Мордовців вказав на факт, завважаний богатьома, а то, що українська пісня, відбите всего минулого України, її побуту і природи, починає подавати ся перед натиском великоруської пісні, головно вояцької, так що імовірно українська пісня 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 народніх пісень, а тим часом доси ся мова не щезла, а пісень зібрано цілі томи. Недавнісінько експедиція в полуднішно-західний край Чубинського збрала, при швидкій об'їзді правобічної України, скілька тисяч пісень, а рівночасно один чоловік, д. Ів. Манджура лише за два роки записав яких 800—1000 пісень, головно в одній Катеринославській губернії, тай то пісень по більшій частині прегарних і змістом і мовою<sup>1)</sup>. Д. Андр. Шевченко віддав полуднішно-західному відділові географічного товариства в 1875 р. 200 пісень, яко першу частину збірника, зладженого ним ув однім селі, Кирилівці, Звенигородського повіту, Київської губ. Відси — до щезнення пісень іще не дуже близько!

Іще не все. Український простий нарід не перестав творити нові верстви на старих піснях і навіть нові піснї, часто й політичного змісту. Декотрі з них уже встигли появити ся в друку, напр. у „Кіевской Старинѣ“ та „Кієвлянинѣ“. З них особливо цікаві піснї про польське повстанє 1863 р. та виволєне селян, цікаві тим більше, що в инчих місцях Росії доси не завважали пісень про таку подію, як скасованє кріпостного права<sup>2)</sup>. Нарешті простонародня українська пісєня всисає в себе й твори письменного творива в тій самій, що вона, мові, иноді змінюючи їх, приспособляючи їх ближче до свого характеру. В богатях місцях України збирачі записали від неписьмених селян піснї складаня Котляревського, Т. Падури, В. Забіли, Шевченка й инчих.

Навіть засвоєнє українською молодіжю вояцьких пісень поясняє ся в частині тим, що в тих піснях Українці находять

1) Збірник д. Манджури передано полуднішно-західному відділові географ. товариства і частина его ввійшла в виданє членів товариства: дд. Антоновича та Драгоманова (Историч. пїсни) і Драгоманова (Преданія и рассказы), але більша частина его лишила ся межі небом і землею, після скасованя відділу. Се найбільша праця в збираню етнографічних материялів, яку лише зробив у Росії один чоловік.

2) Д. Міхєвич, у статі „Извращеніє народнаго пїсеннаго творчества“, про котру ми будемо говорити далі, 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 пройняте 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 пісні красою мелодії: бож відомо, що національно-українська пісня більше соловья, ніж хорова.

Та, не вважаючи на всі сі обмеження, годі, по перше, не бачити в українським простім народі нахилу міняти свою пісню 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 пісня на Україні, тісно звязано с питанєм про те, що тепер починає сьпівати простий нарід і в Великій Росії. Як би в сій остатній сьпівано пісні кращі 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 нісенітниці та яке гидке болото заступає в Великій Росії місце старих народніх пісень. Тут Україна, коли хочете, навіть щасливіша від Великоросії, не лише тому, що в ній національно-побутова пісня, — естетична й тямуча, — боронить своє істнованє новими плодами і за-своєнями, але й тому, що вона, коли вже знемагає, то швидче по-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 всеєвітної 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 всеєвітна цивілізація була би поступенним ходом до випадку людскости, а не до поступу. А тим часом всеєвітна 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 прогресивної функції, а навпаки лише псує селянина, то причини сеї появи треба було би шукати не в самій суті села й міста, а в осібних 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 вжуть 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 Русі, а є лише „городскія поселенія“. Коли-ж чоловік — звів громадський, і при тому на стілько культурний, на скілько громадський, то сільський чоловік на Русі переважає міського, бо село на Русі ще існує яко громада. Міський же чоловік, особливо з простого народа, се відокремлений атом, і при тому для него міська культура у нас майже не існує: 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 найновіше пісенне твориво в російських країнах. Що-ж дивного, коли се твориво безглузде та брудне<sup>1)</sup>? Заполонивши вже значну частину людности Великої Русі, се найновіше пісенне твориво наступає тепер на Україну. Тут воно, звісно, натикає ся на певне противенство і в мові людности, і в традиціях 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, піснями і театром, із виборним духовенством, мала свою культуру. І ся культура, а зовсім не одно лише народне чує, що находить ся під властю землі, сотворила ті українські народні пісні, котрі так чарують і доси своїх тай чужих.

Але противенство, яке показує стара українська культура з її піснею новій великоруській пісенности, з багатьох причин тепер далеко більше пасивне, ніж активне і, яко таке, виходить занадто слабим.

<sup>1)</sup> В статі д. Міхневича 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 вяснено, як би хто небудь видав збірник великоруських пісень, що співать ся тепер на Україні.

А поки се буде зроблено ким небудь, ми наведемо тут лише скілька примірів старих українських пісень під новим воляцько-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 Волищині), надрукованім у Малор. Сборникѣ Д. Мордовцева (243), mezi 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 молодой.  
„Дівчинонько, пусти у господу!“  
„Козаченьку, боюсь поговору!“  
„Дівчинонько, не бій ся нічого,  
Бо я роду, роду не такого,  
Не звів з ума ні зроду нікого<sup>1)</sup>.  
Дівчинонько, збуди-ж мене рано,  
Ой так рано, що-б ще не світало,  
Щоб барабани тай не вибивали,  
Скрипки<sup>2)</sup>, дудки тай не вигравали“.  
Дівчина козака вірненько любила,  
Вірненько любила, рано не збудила ;

<sup>1)</sup> В одній піснї XVIII ст., Потьомкінської епохи, мати, випровожючи сина в похід, наказує ему :

Ой не бий, 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 !

<sup>2)</sup> В инчих вар. сурми.

Погнала корови в зелені діброви,  
 А телята у гай зелененький.  
 Кинув ся миленький, а вже світ 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. Манджура 1875 р. в с. Мурафі, Богодуховськ. повіту, Харківськ. губ.  
 Див. у Чубинського та Костомарова І. с.).

Паралельно до сеї піснї існує друга, де подія йде mezi чоловіком-уланом і жінкою та кінчить ся майже так само (див. у Чубинського, ор. сіт. 353; у нас варіант д. Манджури повніший і кращий).

Отсе-ж то дві піснї, котрі в другій своїй половині майже повторюють 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 піснї, що зільяля ся з двох згаданих вище, в такій формі:

Я люблю уланика,  
 Люблю молодова;  
 Дарю я уланику,  
 Дарю молодому  
 Коморочку нову,  
 Весь дворъ на подмостѣ.  
 Прївхаль уланикъ  
 Къ Марусейкѣ въ гости<sup>1)</sup>,

1) В инчій українській піснї с трагічним кінцем:

Ой приїхав милий  
 До милої в гості,  
 А в милої весь двір на помості.

(Костомаров, у Малор. Собрн. Мордовцева 211; Чуб. V, 30—31).

Лишь только пріѣхалъ,  
 Назадъ уѣзжаетъ,  
 Его раскрасавица,  
 Плачетъ да рыдаетъ,  
 Ночевать унимаеъ ;  
 „Ты ночуй, улань,  
 Хоть ночку со мной!“  
 „Радъ я, разлюбезная,  
 Хоть двѣ ночевать,  
 Но будутъ меня, уланика,  
 Товарищи ждаты.  
 Если я ночую,  
 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,  
 Пѣсельникъ 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 варіантом, зробив із сих віршів початок своєї прегарної перерібки другої трагічної піснї (Костом. 225; Чуб. V, 112; Голов. I, 112; II, 594; III, 43).

У тиєї 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 дочка“; вона „съ бариномъ жила“, або в „разумомъ жила“, „на ночь пускала!“ Словом, пісня набрала цинічного характеру. На решті вона появилася в ось якій формі:

Вербо, вербо, тонка кудрява,  
 Тай ще кучерява,  
 Не стой надъ рѣкой,  
 Надъ быстрой водой.  
 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  
 Солдатску дочку“.  
 Солдатска 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 Кирівці Ольгопольск. пов. Под. губ.)

Другий варіант, записаний д. Андр. Шевченком у Кирівці, більше задержав лад оповідання старої козацької пісні, не напутавши в неї скількох жінок, 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 :

Потеряв коня,  
Щей стремечко,  
Через тебе, б—ь,  
Ты мошенничко !

Друга українська пісенька перейшла зразу через вояцьку, а потому купецьку редакцію й відти ще більше набрала ся цинізму. Се пісенька про те, як донька, або жінка, сміливо признає ся батькови, або чоловікови, що в неї були гості, з котрих одного вона любить. Ся пісенька також 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 пісеньку :

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 сподобайло<sup>1)</sup>,  
Із славного Запорожя“.  
Марусенько, серденько,  
Скажи мені правдоньку:  
Чим же ти їх привітала  
Вчора без мене?  
„Ів Шевченко курятину,  
А Кравченко гусятину,

<sup>1)</sup> Ся вірша знаходить ся лише в двох варіантах: нодільській і галицькій; вона, звісно, повторяє ся в кождім куплеті.

А козак Павло Придибайло  
 З однієї миски зо мною<sup>1)</sup>.\*  
 Марусенько, серденько,  
 Скажи мені правдоньку:  
 Чим ти гостей частувала  
 Вчора без мене?  
 „Пив Шевченко горілочку,  
 А Кравченко вишнівочку,  
 А козак Павло Придибайло  
 Меди та вино<sup>2)</sup>“.\*  
 Марусенько серденько,  
 Скажи мені правдоньку:  
 Де ти гостей спати клала  
 Вчора без мене?  
 „Снав Шевченко у stodолі,  
 А Кравченко у коморі,  
 А козак Павло Придибайло  
 Оттутечки зо мною<sup>3)</sup>“.\*

Подільський варіант опісля додає з любовно-весняної піснї:

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 провожала?  
 „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,

<sup>1)</sup> Так у Лубенськїм варіанті, — в нїчих і Придибайлови подано птицю: курочку або лебедя.

<sup>2)</sup> Українська піснїя в загалі не любить накопичувати матеріальних подробиць, і через те більша частина варіантів задовольняє ся одним куплетом або про страву, або про напїток. І се і те разом находимо в однім херсонськїм варіанті.

<sup>3)</sup> В однім варіанті, херсонськїм, зам. спав — сїв: першїй — на лавці, другий — в кімнатці, третїй — на кроватці.

Мому сердцю 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 былъ 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 уточку,  
А поручикъ-голубчикъ кушалъ рябчика со мной“.

Ты скажи, Марусенька, і т. д.  
А кого безъ меня  
Гости любяць у тебя?“  
„Генераль любить горнищну,  
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 завернену на Україну, хоть, бачить ся, поки що більше в захожий, великоруський окіл. У сій перерібці щасливий не „поручикъ“, а „купчикъ Токмацкой“, котрий уже не в Галечкою шампанське. Кінець піснї виходить у такій формі:

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 пісьня? Вважаємо потрібним застерегти ся, що ми геть обминаємо такі пісьні, котрих уже зовсім не можна друкувати, але котрі співвають ся вояками, хорами часто в присутности офіцерів, і навіть по їх наказу.

Побіч цинізму та продажности пестошів іде грубіянство. І справді, великоруські пісьні, що записують ся тепер на Україні, визначають ся грубіянством образів поведенції з жінчинами, що чинить такий контраст із ніжністю відносин полів, особливо парубків з дівчатами, у старих українських пісьнях; 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 пісьня записана селянином Ковалевим у селі Біличині Под. губ. 1869 р.

Ой у полю деревенька,  
 Ні велика ні маленька,  
 Єсть в тії деревеньці  
 Шинкарочка молоденька.  
 А у тої шинкарочки  
 Єсть 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 любила, так люби ся“.  
 А до Каті Ваня ходе,  
 Без зачоту деньги носе,  
 Хоч не руб-два то полтину;  
 Набрал 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 буду<sup>1)</sup>“.

Аби до решти з'їлюструвати той степен ь упадку певної частини української людности, який показує розпросторене в ній наведеної вище піснї (із Ростова на Дону до Подільщини), треба завважати, що на склад сеї піснї пішло скілька віршів і української піснї. Основа піснї, звісно, великоруська; вона записана напр. у Архательській губ. (Єфименко оп. сіт. 74), але кінець, що подибує ся і в инчих великоруських піснях (див. у Міхневича, 399), по своєму відбив розмову парубка з дівчиною в одній українській піснї (Метлинський, 91—92). В остатній козак приїжджає (без подарків і грошей) до дівчини

<sup>1)</sup> Образки битя дівчат — досить звичайна річ у великоруських піснях. Пор. напр. у статі д. Міхневича, в фабричній піснї:

Наливай вина осьмуху,  
 Наберемся его духу,  
 Мы ударимъ Сашу въ ухо,  
 Цѣловальника прибьемъ і т. д.

(Пор. у Шейна, 201—202).

В одній піснї (Шейн, 166—167) у парубка „Шубочка ала, душегрѣчка красна, молодцу сердце важгла“, і він „Какъ ударилъ парень дѣвку по бѣлому, по лицу, По румяной по щокѣ, По желѣзной по серьгѣ!“. У Якушкіна: „Парень дѣвку унимаєть, слезы утираєть. Не плачь, дѣвка, не плачь красна, Не плачь, расканалья! Буду дѣвку, буду больно бити при міру-наредѣ“ (Русскія народныя пѣсни, 181; ст. 117—139) і т. п. Цікаво, що таких грубіяństw у нових великоруських піснях, більше ніж у старих.

на звичайне, старо-українське, чесне, хоть і нічне, женихане, рано дівчина відправляє єго від себе і козак каже їй, звісно, без битя:

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 любиш,  
 А не любиш не горнись!  
 Коли любиш, люби двічі,  
 А не любиш, кажи в вічі!

Яка величезна різниця межи 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 лік на него. Звісно, „опустошене народної 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 скільки 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 значіне одного з загальних способів вихованя народної душі. Просьвічені люде не повинні дармувати в сім разї. Пісьні й музика певного добору повинні бути неминучою складовою частиною відчитів для народу, вистав; просьвічені люде повинні засновувати народні сьпівацькі товариства<sup>1)</sup>, 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 взірцеві збірники пісень, котрі мали би за ціль з одного боку — зберігти з теперішньої устної народної словесности симпатичний, людяний її елемент, а з другого боку — підняти і розширити сей елемент заведе-

1) Се вже подекуди й робить ся в українській частині Галичини.

нем до него справді культурного матеріяла, виробленого просвіщеніцями класами. 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 сьпіванє 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.* Статя 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 далекім Устюзі. Автор, обсервуючи псованє народньої 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 переводныя малоросійскія пѣсни“.

„Кіевская Старина“, 1893, червень. Підпис: Р. Л. Н.

---

# ПОКАЗЧИК

до тт. I і II фольклорних творів М. Драгоманова

З'явив 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.  
Авіан, звідчик байок, II, 9.  
Австрія, I, 39, 40.  
Аграмайніус, Аріман, II, 118.  
Агура, бог, I, 115.  
Агурамузда, II, 117.  
Адам, I, 153.  
Адріан, моск. патріярх, 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.  
Александр VI, папа, I, 18.  
Алекса́ндреїда, 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.  
Альфонс П., I, 200, 201, 207, 210; II, 67.  
Аміс, піп, 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.  
Апольоги, II, 10, 11.  
Апостоли, I, 202.  
Arbaud, I, 55, 124.  
Арей, I, 124.  
Аріана, II, 10.



- Аріяне, I, 28.  
 Аріман, II, 124, 125, 128.  
 Арістотель, I, 18, 155.  
 Арістов, II, 163.  
 Арістофан, II, 150, 155, 156.  
 Арміт, Антихрист, II, 120.  
 Артур, леґ. про..., II, 116.  
 Архаїчний побут, I, 97.  
 Археографічна комісія, київська,  
 I, 25, 60, 63.  
 Asbjörnson, II, 134.  
 Асколі, I, 55.  
 Астрахань, I, 28, 138, 139.  
 Атагани, 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 Гельлії, I, 153.  
**Бабич**, Яков, I, 16.  
 Бабріос, II, 6, 8, 9, 11, 12.  
 Bahma-yasht, книга, II, 116.  
 Баїлє, 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.  
 Barącz, 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.  
 Баша 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, сауїт, I, 239.  
 Белінський, Віс., I, 6—7, 60, 66,  
 84.  
 Белінський, Н., етногр., II, 54, 55,  
 59, 60.  
 Бжолі, I, 71, 120.  
 Билиці, I, 98, 100.  
 Виліни, I, 5, 7, 8, 12, 13, 67, 85,  
 88, 89, 92, 93, 94, 100, 120;  
 II, 179, 200.  
 Бистронь, Др., I, 214.  
 Вичок-третячок, 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; наріче I,  
 16; театр, I, 22, 150—152.  
 Блажівко, етногр., II, 62.  
 Блоха, I, 236; II, 130, 132.  
 Bladé, етнограф, I, 237; II, 130,  
 133, 137.  
 Блянїк, 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;  
нarti, 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.  
Богутил, піп, 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.  
Боннер, 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; київ-  
ське, I, 21; львівське, I, 21.  
Brehm, II, 23.  
Bresemann, II, 134.  
Бретань, I, 83.  
Брехня, I, 100; II, 123; видуму-  
ване, I, 246.

Брокгауз, II, 147.  
Бронський, Христофор, I, 17, 18,  
19.  
Brueyre, 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.  
Bujeaud, 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.  
Буслав, 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.  
Wase, 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.  
Василиски, I, 154.  
Василий, королевич, II, 133, 134;  
царевич, II, 135.  
Вацлав з Олеська, I, 54, 59, 70.  
Вдовичі піснї, 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.  
 Великорусси, I, 12; відносини до  
 жінщин II, 209, 210; народня  
 поезія, I, 97; партикулярїзм, I,  
 104; пісьні II, 209; світо-  
 гляд, I, 103.  
 Велитні, II, 120, 153, 154, 179.  
 Велитки, II, 146.  
 Величко, Самуїл, I, 23, 24.  
 „Вентер“, I, 40, 41; II, 38, 39.  
 Венеція, Венеціане, I, 5, 86.  
 Wenzel, етногр., I, 68, 89, 124,  
 167, 244.  
 Венцель, король, II, 122.  
 Верблюди, 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.  
 Vetala pantchavinçati, 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: жівки, I, 68; пташине I,  
 111, 124; воробця I, 124;  
 мотиля I, 124; муравля I, 124;  
 перенелки I, 124; рака й жаби  
 I, 124.  
 Весільні пісьні, I, 96—97.  
 Веснянки, I, 94, 96, 119.  
 Виговський, I, 28, 147.  
 Викуп селянських земель, I, 46.  
 Виленські історики, I, 43.  
 Вільно, 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-  
 qué), 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.  
 Вітер, I, 116.  
 Віче, I, 9, 13.  
 Вішну, II, 13, 132.  
 Волга, I, 26, 139, 140.  
 Воєнний дух, укр., I, 46.  
 Войціцький, I, 55, 148.  
 Воли, I, 10; святі 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.  
 Волошиюк, 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.  
 Ворожбит, I, 99.  
 Ворона, I, 125.  
 Ворота, золоті, I, 121.  
 Воротарь, I, 85, 225.  
 Воші, II, 109, 137, 138; панські  
 I, 44.  
 Вояки, театр. пера. 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; осліячі II, 147, 148,  
149, 150, 154, 167; цап'ячі  
II, 151.  
**G**ail, 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, 209,  
213, 214, 215, 216.  
Гаціський, II, 128.  
Гвагніні, I, 15.  
Гелетт (Guelette), II, 73, 75.  
Gener, Gomprijn, 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.  
Гере, I, 54.  
Гівель, Іннокентій, 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 землю,  
II, 122.  
Головни, 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.  
Грімми, Вілг., I, 55; II, 152.

Грімми, 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.  
Гурвіцький, 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, імп., I, 222, 223.  
Гадюка, II, 59.  
Гаївки, I, 120.  
Гайдамаки, I, 29; пісьні I, 97.  
Гакстгаузен II, 133.  
Галаган, I, 146, 148, 187.  
Галичина, I, 17, 29, 40, 49, 84, 115.  
Haltrich, етногр., I, 237; II, 137.  
Галятовський, Йоаннікий, I, 199;  
II, 97, 98, 100, 101, 171.  
Hammer, I, 201, 202.  
Гавенко, Евг., II, 191, 192.  
Гавицький, етногр., I, 130, 131,  
141, 143.  
Hanusch, II, 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.  
Гельдуін, аббат, II, 103.  
Henne am Rhyn, II, 122.  
Гераклій, імп., 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.  
 Голубовский, II, 97, 100, 138, 144, 145, 146.  
 Голяндия, I, 86.  
 Гомер, II, 8, 116.  
 Horwitz, Heiman, I, 224.  
 Гори, I, 115, 124.  
 Горленко, II, 173, 175.  
 Горюва, царь, II, 132, 135.  
 Городок, м., I, 180.  
 Горос, I, 154.  
 Горшки, побиті, I, 179, 188, 193, 248.  
 Горяча іда, I, 217, 228.  
 Грабянка, Григ., історіограф, I, 23.  
 Грамота, золота, I, 45.  
 Греки, Греция, I, 5, 13, 84.  
 Григорий, сьв., I, 86.  
 Громада I, 41, 44, 123; II, 56; віче I, 9, 13; дівоча, I 10; парубоча I, 10; старецька I, 10.  
 Громадильницькі пісні, I, 96.

Громовик, бог, I, 115, 116.  
 Гроші, I, 10.  
 „Грядиці“, I, 89, 91.  
 Гудаспа, царь, II, 116.  
 Гулак-Артемівський, I, 105.  
 Гульдріх, 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, змій, 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.  
 Деллінгер, II, 113.  
 Демодок, сьнівак, 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, B., II, 18.  
 Десятин, Грицько, етн., I, 152.  
 De-Furia, Franciscus, II, 6, 7.  
 Decharmes, II, 156.  
 Джанбудвіпа, півд. Індія, I, 206.  
 Желлал-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 пісьні, I, 97.  
 Дмитрій Фалерський, II, 8.  
 Димінський, етногр., I, 107.  
 Диоген Ляертський, II, 8, 9.  
 Дионісій сьв., II, 104.  
 Дионісій, 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; пересльїдувана, I, 168, 169; піддана злому духови, II, 133; противна кровосумішці I, 168, 269.  
 Dictionnaire d' anecdotes, II, 74.  
 Дімпа, сьв., ірландська 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.  
 Діїпро, I, 6; Славута, I, 33; чернь, I, 34.  
 Добриня, I, 68.  
 Добромиел і Лихомиел, II, 85.  
 Довгалевський, I, 22, 216.  
 Довбуш, Ол., II, 109, 126, 127.  
 Dozon, 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.  
 Донька, I, 86.  
 Дорошенко, II, 108.  
 Дош, I, 119.  
 Драбина, до неба I, 197, 198, 213.  
 Драгоманов М., Псевдоніми та криптоніми: В., К. I, 173; Г., К. II, 94; К., П. II, 196; К-ій, П. II, 178, 181; Кузьмичевський, П. I, 216, 260; П., 65, 166; Р. Л. Н. I, 172, II, 212; Т-овъ, 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; рїздвянська, I, 118, 119, 146, 187; релїгійна, I, 146; старинна, I, 148; церковна, I, 22.  
 Дружина, I, 5; пісьні, I, 97; період, I, 49; побут, I, 85, 118, 120.  
 Дроворуб, II, 21.  
 Друкарні, руські, I, 186.  
 Дуалїзм, 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; удовець, I, 92, 93.  
Duncker, M. II, 75.  
Дурні, I, 218, 223, 237; II, 86.  
Дух влий, I, 115.  
Духо-чоловіки, I, 110.  
Духовенство, богате, I, 18.  
Духовні піснї, I, 110.  
Dubois, J. V., I, 239.  
Dunlop-Liebrecht, I, 167, 200, 225.  
Дяки, I, 101.  
Евпаторія, м. I, 32.  
Европа, півд.-зах., I, 3.  
Едіп, II, 133.  
Езоп, II, 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 18, 19, 154.  
Економічні піснї, I, 96.  
Енгель, II, 138, 141, 142, 143.  
Енох, II, 113.  
Епископ, захланний, 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 Храбрій, I, 254, 255.  
Єгиптяне, I, 153.  
Євїди, II, 180.  
Євїти, I, 19.  
Єлена, II, 165; Прекрасна, II, 141; Премудра, II, 133; царівна, II, 133.  
Єлисавета, англ. корол., I, 161.  
Єрема й Өома, I, 124.  
Єрмак, I, 27.  
Єфименко, П. С., II, 201, 210.  
Єфименкова, I, 108, 113.  
Жаба, I, 124.

Жарт, I, 97, 118.  
Жах, запор. ков., I, 34.  
Желізо, Йов, почаївський ігумен, II, 108.  
Жемчужніков, Лев, артист, II, 83.  
Жених, 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, 68, 89.  
Жінчин брат, I, 109.  
Жук, I, 125.  
Жуковский, Вас., I, 57, 58.  
Журило, I, 92.  
Жюлев, II, 106.  
Забіла В., II, 198.  
Заблудів, I, 17.  
Завалів, II, 170.  
Завалішн, 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.  
Зазуля, I, 44, 69, 71, 75, 123; II, 26, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 53, 56.  
Закамє, I, 27.  
Залицяне, I, 97.  
Залізняк, Максим, I, 141, 143.  
Залюбовський, етн., I, 107.  
Замурва, I, 166.  
Запороже, I, 23, 29, 32, 34, 131.  
Запорожці, I, 20, 126, 129, 134, 136, 143; вертепні I, 148, 149.  
Заругустра, II, 116.  
Захід і Україна, I, 84, 86, 87, 147.  
Збродовичі, брати, I, 68, 89.  
Звізди, I, 9, 118, 119.  
Звук за запах, I, 217, 250.  
Здирство, I, 244.

Земля, I, 9, 117; оборона, I, 46, 47.  
 Зендавеста, II, 116, 123.  
 Зенди, I, 115.  
 Зенкевич, I, 106.  
 Зіґфрід і Брунгільда, II, 132.  
 Злидні, 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 муравлисах I, 165; у тельбухах I, 169.  
 Змій Вал, II, 179.  
 Знахорство, знахорі, I, 98, 110; II, 2.  
 Зоґака, царь, II, 123, 124, 132.  
 Золотий черевичок, I, 170.  
 Золотурнська легенда, II, 107.  
 Золя, Еміль, I, 260.  
 Зорка, Самійло, історіогр., I, 23.  
 Зороастер, II, 119.  
 Зоря, I, 70, 116, 117.  
 Мама, 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“ Сьвятослава, I, 6.  
 Изгой-князь, I, 13.  
 Ізопольський, етногр., II, 100.  
 Іма, бог, I, 117; II, 117, 118, 123.  
 Іконніков, 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 сплячий, 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.  
 Інтерлюдді, 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.  
 Іда: горяча, I, 217, 228; ідеальна, I, 217, 231—232; і безплатна, I, 260.  
 Йоґа, 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.  
 М(осач, О.) II, 56.  
 К., П. = Драгоманов, II, 196.  
 К-ій, П. = 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, народній, I, 108.  
 Каліки перехожі, I, 122.  
 Каліля й Дімна (Kalilah ve Dimnah), II, 1, 13, 14, 15, 16, 67, 85, 119, 120.  
 Калниш, 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.  
 Канівський монастир, I, 34.  
 Кантемір, історик, I, 218, 221, 225.  
 Каньовський, пан, I, 29.  
 Carpelletti, L., 226, 250.  
 Каралжіч, 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.  
 Каршпта, 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.  
 Квезалькоатль, бог, II, 118.  
 Keating, II, 152.  
 Келец, I, 36.  
 Kennedy, II, 134, 151.  
 Кересара, іранський Геракль, 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; Могиланська Академія, I, 15; Могиланський період, I, 16, 20.  
 Кирик, бідний, I, 127, 134; II, 83, 85, 93.  
 Кирша Давідов, 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.

Кіффагвайзерська легенда, II, 114, 115, 116, 117, 121.  
 Clarus Saga, II, 134.  
 Clatke, II, 152.  
 Клоустон, I, 205.  
 Ключевський, II, 101.  
 Ключник I, 68, 89.  
 Класифікація українського етнографічного матеріяла, I, 109.  
 Класицизм, вивант., I, 215, 216.  
 Knatchbull, W., II, 15.  
 „Книжне“, 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; кийівсько-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; яїцькі, I, 27; театральн. персон., I, 22; земля, I, 33; епоха, I, 13, 14; пісні, I, 97; торги, I, 37.  
 Козарянін, Михайло, I, 89.  
 Козлів = Евпаторія, I, 32.  
 Кознірович, Михайло, I, 86.  
 Кокошкін, II, 50.  
 Kohl, I, 153.  
 Коїнциденція, I, 144, 238.  
 Колішчина, 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.  
 Кольонії генуезькі 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; рідвяна, 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.
- Конопка, етн., I, 145.
- Константин Великий, II, 101, 102.
- Кончак, II, 101, 163, 164.
- Конюший, I, 78, 79.
- Корабель, летючий, II, 133.
- Согау, 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.
- Cochlo, 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.
- Крафтин, арфіст, II, 151, 152.
- Крашевський, Йосиф, I, 174, 187.
- Кремінш, м., I, 132.
- Кривонос, II, 142.
- Крилов, I, 220.
- Крим, I, 84; ханство, I, 28.
- Кровосумішка, 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.
- Кретадіа, I, 226, 249; II, 78.
- Ксенофонт, II, 153.
- Ксьовдан, театр. перс., I, 22.
- Кузьмичевський, 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 европ., 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.
- Кущелєв-Безбородко, кн., I, 73, 126, 134.
- Кущка, 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.

- Лавровский, I, 5.  
 Лазаревський, Ол., I, 24.  
 Lacroix, II, 127.  
 Lactantius, II, 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.  
 Ланові, 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.  
 Липарі, I, 48, 87, 138; під землею II, 111, 122; українські I, 89. Далі див. Рицарі.  
 Лицьвяки = Білоруси, I, 118.  
 Личаки, I, 225.  
 Лібельлі, 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.  
 Літониси, I, 215; пам'ятки I, 14; Волинська I, 14; Густинська I, 15; Київська I, 14.  
 Літунове, рід чортів, I, 183, 190.  
 Літурґічне питань, I, 217, 258—259.  
 Ломоносов, I, 65.  
 Лоначевський, A. I., I, 95.  
 Лопухін, I, 143.  
 Льокаї, I, 118.  
 Longo, A., I, 208.  
 Лубочні образки, II, 81.  
 Лужиці-Сербія, I, 86.  
 Лукашевич, П., етнограф, I, 54.  
 Львів, I, 10, 15.  
 Львов, I. Я., II, 212.  
 Люберт, II, 147.  
 Любов, I, 97; пісьні, I, 105.  
 Любовіцький, посол, II, 1.  
 Люде: дивоглядні I, 153; чудесні, II, 134; племя II, 179; твориво, I, 171, 172.  
 Людоїди, I, 152, 153, 154; II, 139, 144, 145, 157.  
 Люкшіч, I, 67.  
 Лютня, 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, Lamaı, Lamii, Абдуль-бен-Махмуд, турецьк. поет, II, 73, 74, 75, 76.  
 Ляндарма, царь, II, 169.  
 Лясса, м., II, 168.  
 Ляссота, Еріх, I, 92.  
 Ляфонтен, I, 224, 260; II, 15.  
 Лях Бутурлак, 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, II, 131.  
 Магаден = Индра, I, 116.  
 Магомет, I, 200; II, 18.  
 Магури, I, 145.  
 Майнов, II, 128.  
 Макарев, II, 106.  
 Макіавельлі, 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.  
 Марзяс, 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 (Малий) Гірей, I, 13.  
 Менциц, етногр., II, 68.  
 Méon, I, 200; II, 71.  
 Меркурій, сьв., II, 106; Кесарійський, II, 107; Смоленський, II, 97.  
 Мерці, I, 98.  
 Мессіянізм, 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.  
 Микулічна, Василіса, I, 103.  
 Мирові, I, 44.  
 Михайл, архангел, II, 124; царь, II, 128.  
 Михайло, князь, I, 68, 89.  
 Михайлик, богатир, I, 13.  
 Михайло III, імп., 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 Конст., I, 68, 89, 124.  
 Мільєр, історик, I, 24.  
 Мільєр, Всевол., II, 120, 125.  
 Міллер, М., II, 153.

Мільєр, Орест Ф., I, 85, 88, 94, 105.  
 Мілютінович, I, 55.  
 Мінаєв, II, 161.  
 Мінневінгери, 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“, пісня, I, 111.  
 Мова, народня, I, 16, 19.  
 Мовчанка, I, 204.  
 Могяла, П. I, 3, 19, 21, 28; Академія, I, 15: період, I, 16, 20.  
 Могилы, 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.  
 Молодці, I, 10, 130, 131; с чудесним волосем, II, 135.  
 Молоко, жіноче, II, 139, 140, 147.  
 Монахи, I, 208, 238, 240, 260; вагітний, I, 249.  
 Мондаїти, II, 180.  
 Mone, I, 148.  
 Montant, Céнас, II, 130.  
 Montmartre, II, 104.  
 Монмут, I, 161, 163.  
 Monnier, Марс., II, 174, 178.  
 Мономах, 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 пани 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.  
 Мясниці 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 богатиря, 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.  
 „Народне“, 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; теольогія, 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 Королевшна, 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; бенькет на... I, 125.
- Невдячність дітей, I, 167.
- Невічній царенко, II, 161.
- Невольники, укр., I, 30—35; в Туреччині, I, 122.
- Недоля, I, 99.
- Нелюба, II, 184.
- Немирич, 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., писателъ жид., II, 177.
- Nitičástra, 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.
- Номис, 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.
- Овідий, 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; муєдзін, I, 217, 259; заповіт, II, 70, 71.
- Осетинці, II, 125.
- Оссиян-Макферсон, I, 53.
- Острог, місто, I, 3, 15, 19.

Островькі, князі, I, 15; Конст.  
 Конст., I, 3, 17, 18.  
 Отман, II, 17, 18.  
 Отроки, три, I, 186.  
 Ошука Жйда, I, 217, 250—255.  
 П., Б., етногр., I, 250.  
 П., П-К, М., I, 175, 216, 221;  
 II, 193.  
 П... въ 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.  
 Паниї, індійський грамастик, II, 12.  
 Пантеїзм, I, 96, 117, 171.  
 Панцина, 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, дивоглядий, II, 128.  
 Паралелізм, I, 136, 137.  
 Парасольоногі, I, 153.  
 Paris, Gaston, I, 237; II, 18, 177.  
 Пародії, I, 97, 118, 146.  
 Parfait, I, 146.  
 Пассиї, I, 146, 149, 186.  
 Пастухи, I, 118, 146.  
 Patrick, Kennedy, II, 134, 151.  
 Паулі, Жерота, I, 54, 92.  
 Pauli, Joh., Францішканець, I, 244;  
 II, 76, 77, 81, 82.  
 Pauli, клясик, II, 153.  
 Пахом, дядя, I, 259.  
 „Peau d'âne“, казка про дівчи-  
 ну, противну кровосумішці, I,  
 160, 166, 169, 170.  
 Пекарский, I, 185.

Пекло, I, 183, 190, 199, 201, 242,  
 243; для грішника, I, 217,  
 259, 260.  
 Pelbartus de Thèmeswar, II, 78,  
 81, 82.  
 Пергер, I, 109.  
 Перекази, I, 85, 97, 100; укра-  
 їнські, I, 48, 49.  
 Перемиський, 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.  
 Песиголовці, 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.  
 Печеніги, I, 217; II, 106, 144.  
 Піпін, А. Н., I, 57, 66, 84, 85,  
 124, 153, 172, 199, 208, 210,  
 212, 214; II, 12, 72, 125.  
 Пірґ, 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.  
 Піємонт, I, 86.  
 Підлясе, I, 86.  
 Пію, II, 118, 119, 122, 130.  
 Пірон, драматурґ, I, 167.  
 Пісьні, I, 13; діточі, I, 49; ду-  
 ховні, I, 109; галицькі, I, 72,  
 73; игорні, I, 85; колицькові,  
 I, 121; народні, I, 170; по-

- діл, I, 95—97; обрядові, I, 8; побутові, I, 97; українські, I, 6, 13, 49, 56—60, 66, 84, 85; II, 197.
- Ніст, I, 256.
- Pitrè, G., I, 55, 62, 208, 219, 237, 249; II, 133, 134.
- Платов, I, 143.
- Плесниско, II, 103, 110, 112.
- Плівій, I, 153.
- Пліско, Максим, історіограф, 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 річі, I, 217, 221—226.
- Поджіо (Poggio Bracciolini, Florentinus). I, 219, 237, 260; II, 19, 71, 72, 75, 76, 77.
- Подніпрянщина, I, 131.
- Подунав, 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.
- Політковський, I, 108.
- Політеїзм, I, 155.
- Політика, I, 98.
- Полив, I, 75.
- Половці, 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.
- Помежи дощ, I, 217, 220—221.
- Понплянкоа, барон, I, 76, 77, 87.
- Попадя: I, 101; поросла курячим пірем, II, 93.
- Попа, I, 101, 183, 190; II, 70; в козячій шкурі, II, 87; а 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, П., II, етнограф., II, 61.
- Попович, Алеша, I, 68.
- Pogadov, 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.
- Потебня, II, 180.
- Потьомкін, II, 199.
- Похилевич, П., 125.
- Поцій, I, 17.
- Правда, I, 122, 123; і Кривда, II, 83, 84, 85.
- „Правда Руська“, I, 113.
- Православіє, I, 16, 17.
- Pregel, Dr. W., I, 218.
- Преторіус, писатель, II, 115.
- Придніпрянські землі, I, 48.
- Прижов, І. Г., 1, 5, 6, 7, 9, 13, 15, 20, 23, 24, 25, 29.
- Прикарпатська земля, I, 85.
- Ргум, Е. I, 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.



- Прусак, I, 84.  
 Пряшівська сторона, I, 136.  
 Псевдоклалістен, I, 153.  
 Псевдоклясичність, I, 21, 22.  
 Псков, II, 200.  
 „Псковська судна грамота“, I, 113.  
 Пташицький, 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.  
 Пяцтво, I, 97.  
**Р.** Л. Н. = Драгоманов, II, 172, 212.  
 Равмер, II, 113.  
 Радгост, гора, II, 122.  
 Радвил Чорний, Микола, I, 17.  
 Radloff, II, 87, 125, 165.  
 Раїн, 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, алий дух, II, 136, 162.  
 Ralston, II, 85, 160, 161.  
 Рамсеніт, єгип. царь, II, 86, 87.  
 „Рассєя“, I, 141, 143.  
 Рахмани, I, 110.  
 Рационалізм, II, 142, 143.  
 Реалізм, I, 53, 62.  
 Reville, II, 119.  
 Ревтий, Симеон, етногр., II, 37.  
 Реція, 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.  
 Риба, I, 79, 80.  
 Рибніков, 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.  
 Різдва, I, 119.  
 Ріккерт, II, 112, 115.  
 Ріль, II, 113.  
 Рітбіф, Ruteboeuf, Rutebues, поет, II, 70, 71, 72, 75, 76.  
 Ровінський, I, 153, 154, 172, 196, 213; II, 72, 158, 162.  
 Роґан, 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, роскольніки, 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 = Русин, I, 210, 211.

Русалки, I, 110.

Русин, 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; Київсько-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.

Саврадима, II, 129.

Sagittarius, В. Casp., II, 104.

Sagleo, II, 105.

Сагайдачний, Петро, I, 20, 21, 22, 28.

Садовніков, I, 196; II, 147, 159.

Saint Brieuc, м., I, 78.

Сайн Амулючана, царевич, II, 147.

Сакетті, поведіст, I, 224, 225.

Сакс, 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; пісьні, 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.

Своацькі пісьні, I, 97.

Sebillot, I, 249; II, 85, 134.

Секрети, вірада..., I, 165, 166.

Сектанти, I, 101.

Секільнович, Войтек, друкар, I, 214.

Село й місто, II, 200.

Селянин, I, 200, 201; II, 12.

Селянінович, Мікула, I, 154.

Семиренко, I, 108.

Семіонц, сім..., II, 133.

Сенесе, II, 21, 22.

Сензуалізм, I, 18.

Сен-Моріська легенда, II, 107.

Серби, Сербія, I, 25, 49, 54, 86; Біла, I, 85; сербо-кرواتське плем'я, I, 84.

Середа, М., етногр., II, 63.

Сестра, I, 86; нечесна, I, 68, 89; отроює брата, I, 109.

Семенський, Л., II, 109, 110, 124.

Сеніцький, етногр., II, 54, 55.

Сила, нававоди, II, 132.

Симоновський, історик, I, 24.

Син, молодший, II, 146.

Синегуб, А., II, 208.

Сирітські пісьні, 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.

Сіпрок, 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; сонічні, I, 164.  
 Скарга, I, 19.  
 Скорина, Фр., I, 16, 216.  
 Скромність і чемність, 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; імагінована, I, 233—241; ознака, I, 239, 240.  
 Смоківниця, сьвята, I, 206.  
 Смотрицький, Мел., I, 19.  
 Сми, I, 69, 70, 73, 76, 207; гри, 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.  
 Соаіох, мессія, II, 117.  
 Соколи, I, 12, 69, 73, 122.  
 Сократ, II, 8.  
 Солін Полігістор, I, 153.  
 Соловійвка, с., поріванє польських повстанців українськими селянами, 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.  
 Сотворенє, I, 9; сьвіта, I, 110, 115, 117, 119; II, 125, 180.

Софійський Временник, I, 85.  
 Sosin, Alb., I, 236.  
 Спаситель, II, 116.  
 Spenser, II, 161.  
 Спільність народів славянських, германських і кельтських, I, 83, 84.  
 Спільно-руський період, I, 97.  
 Spineloccio, I, 124.  
 Спірітуалізм, I, 171.  
 Спітиура, демон, II, 118.  
 Справа, східна, I, 29.  
 Springer, Ant., II, 30, 31.  
 Срезневский, 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, Вас., II, 170.  
 Steel, II, 161.  
 Стенька 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.  
 Судії, 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.  
 Сученко, казка, II, 133.  
 Схід і Захід, I, 171, 172.  
 Схоласт, II, 150.  
 Схолястичність, I, 21.  
 Сьвітила, небесні, I, 50.  
 Сьвітлояр, озеро, II, 128.  
 Сьвяте письмо, популяризація, I, 16, 19; по укр., I, 65.

Сьвяті, I, 97, 110.  
 Сьвятополк, Київський, II, 96.  
 Сьвятослав, князь, I, 5; Ігоревич, I, 85.  
 Сьміх, I, 97.  
 Сьдільники, 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.  
 Танець, 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.  
 Твашґрі = 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.  
 Тиберий, 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.  
 Tütü-nâmeñ, 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; нарід, I, 25; народня поезія, I, 66, 67; пісьні про жінчин, 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.
- Унія, I, 16, 19, 21, 22; II, 108.
- Унтербергська легенда, II, 114.
- Упир, 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.
- Faraon, baron, I, 86.
- Фараон (Pharaon), етногр., I, 248.
- Fausche, H., II, 13, 15.
- Фацеції, 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.
- Федькович, 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, Шваймпольт, I, 16.
- Фірменіх, I, 55.
- Фліс, I, 189.
- Фльоренція, колекція руських видань, I, 170.
- Flögel, I, 218.
- Флямандія, 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.
- Frere, M., II, 161, 162.
- Фрідріх II, Гогенштауф, Барбароса, імпер., I, 207; II, 109, 114, 115.
- Хазаре**, I, 217.
- Халаанский, II, 97, 100, 138, 146, 147.
- Халі, II, 121.
- Ханенко, історіогр., I, 23.
- Ханство, Астраханське, I, 28; Казанське, I, 28; Кримське, I, I, 28.
- Хаос, I, 116.
- Характерництво, I, 143.
- Хемніцер, I, 241.
- Хитрий, II, 86.
- Хірург, I, 77.
- Хліборобство, 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, Юрій, II, 143.
- Хмельнищина, 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.
- Хома й Ярема, комічна пісня, I, 96, 124.
- Хомяков, I, 63, 64.
- Хороводні пісні, 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; претенціональна, 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 Джемшіда), II, 118, 181.  
 Цвінтілі, I, 19.  
 Царізм, I, 40, 45; II, 50, 51, 52, 55.  
 Цезарізм, II, 28, 29, 39, 41, 43, 44, 48, 58, 61.  
 Церква, I, 10, 98.  
 Цертелев, П. кн., етнограф, I, 54; II, 198.  
 Цвинілевич, 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.  
 Циклопи, I, 152, 153.  
 Цісарь, австр. I, 39, 40, 41, 46.  
 Ціцерон, II, 155.  
 „Цюрило“, I, 92.  
**Ч**ай, I, 101.

Чайка, I, 29.  
 Чалий, Сава, I, 29, 142.  
 Чари, I, 98, 108; чарівниці I, 164.  
 Чарненці, рід чортів 183, 190.  
 Челяковський, I, 54.  
 Чемберс, I, 53, 62.  
 Cenerentola, казка, I, 166.  
 Чепа, 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 плем'я I, 84.  
 Чечот, етн., I, 106.  
 Чигирин, I, 7.  
 Cinthio, M. Giovanbattista Gyraldus, новеліст, I, 208, 209.  
 Чоловік, убійця жінки, I, 68.  
 Чорногора, II, 126.  
 Чорногорія, 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.  
**Ш**алопути, I, 101.  
 Шанфлері, I, 55.  
 Шапка, мужицька, II, 51.  
 Шаррауы, 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, Плятон, 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 Упира), I,  
248; II, 131, 132, 138, 146,  
167.  
Schiefner, II, 85, 133.  
Шільер, II, 132.  
Шішков, I, 126, 134; II, 87, 93.  
Шішманов, Ів., II, 168.  
Школи: I, 21; руські I, 186; до-  
слідю 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; коров'яча II, 85;  
осляча I, 158, 166; теляча II,  
93; цапача, II, 87, 91.  
Шлюб, I, 113; брата з сестрою  
I, 112.  
Шляйхер, А., I, 5.  
Schleicher, етногр., I, 238.  
Шляхта, польська I, 45; україн-  
ська I, 28.  
Schmidt, Bernhard, II, 150.  
Schmidt, Fr. Wilhelm Val. I, 200.  
Schmidt, M., II, 150.  
Schneller, II, 130.

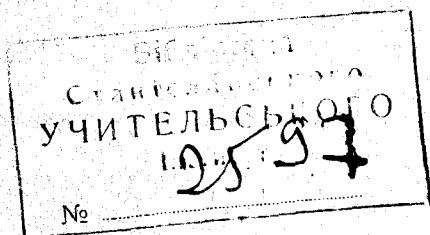
Шопка, I, 145, 146.  
Шотландія, I, 53, 54; балади I,  
53; народня поезія I, 62.  
Schott, I, 169, 244; II, 130, 136  
Шпильки, I, 164.  
Шпігель (Spiegel), Фр., II, 75,  
116, 117, 118, 120, 132.  
Шпінелет, I, 124.  
Schrober, K. Jul., I, 148.  
Штунда, I, 101; II, 94.  
Шульгин, В., I, 43, 149.  
Шуть Максимка, I, 196.  
**Щ**апов, I, 103.  
Щедрівки, I, 96, 117.  
„Щиголь“, пісня, I, 124.  
Щучин, м., I, 132.  
**Ю**да, I, 86, 202, 260.  
Юзефович, Т., II, 112, 138, 142,  
143, 144, 157, 158, 162.  
Юліяна, II, 136, 138.  
Юпітер, I, 213.  
Юрій, сьв., I, 217, 255—256; II,  
176.  
**Я**ворівське передмістя, I, 187.  
Яйце: кінське I, 217, 246—250;  
осляче I, 249; фатальне II, 160.  
Яковлев, влр. простонар. віршар,  
II, 64, 65, 198.  
Якушкін, I, 54, 68, 74, 75, 89, 125.  
Ямаса, II, 116.  
Ямасанама, книга, II, 116, 117.  
Ян Казимир, II, 143.  
Ян Усмошвець, I, 8.  
Яничаре-Турки, I, 31.  
Яриш, м. I, 30.  
Ярмоленко, Прокіп, I, 90.  
Ярославна, I, 7.  
**Z**amyad-yast, II, 118.  
Zeppa, I, 124.  
Zingerle, II, 135.  
Zündel, II, 6, 7.

## Друкарські 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 "            | всадвіл          | всаділ            |
| "  | "   | "   | " 18 "           | натрапиль рад-єс | натрапід, рад-єсь |
| "  | "   | "   | " 30 "           | у пред           | в перед           |
| "  | "   | 179 | " 16 "           | (не)             | не                |
| "  | "   | "   | " 21 "           | управіл          | вправіл           |
| "  | "   | 180 | " 11 "           | стоіте           | стойте            |
| "  | "   | "   | " 14 "           | субюу            | собюу             |
| "  | "   | "   | " 27 "           | Ідиз             | Ідиз              |
| "  | "   | "   | " 34 "           | братонькове      | братонькове       |
| "  | "   | 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      | тожє             | тожю              |



|    |     |     |    |    | надруковано             | має бути   |
|----|-----|-----|----|----|-------------------------|------------|
| I  | ст. | 183 | р. | 7  | з низу товариства       | товариша*) |
| "  | "   | 244 | "  | 13 | " Wenzig                | Wenzel     |
| II | "   | 144 | "  | 29 | з гори козаяькою        | козацькою  |
| "  | "   | 147 | "  | 5  | з низу Osterley         | Oesterley  |
| "  | "   | 150 | "  | 17 | з гори го               | го         |
| "  | "   | 160 | "  | 20 | " Ерванлейн             | Ерляввайн  |
| "  | "   | 223 | "  | 12 | з низу Костамаров       | Костомаров |
|    |     |     |    |    | зам. Jünger m. 6. Jülg. |            |



\*) Від ст. 175 до 183 — усе похибки в транскрипції Іаватовичевих інтермедій; поправки зроблено за новим екземпляром його „Tragedii“ (див. мою розвідку „Якуб Іаватович (Іават), автор перших руських інтермедій з 1619 р. (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка тт. XXXV—VI, 1900, 15 і 42).  
М. П.