

П'яницьке чудо в Корсуні.

Причинок до історії староруської легенди.

Подав Др. Іван Франко.

Давно було піднесено, що разом з християнством у житє руського народа війшов етичний елемент як регулятор відносин між людьми і як основа релігії, замість давнійшого чисто фаталістичного погляду¹⁾. Той етичний елемент — почутє обовязку супроти Бога й ближнього і почутє відвічальности за поступки свої, а подекуди навіть чужі, швидко вироджує ся в аскетизм, який спеціально групує людей по монастирях і надає свою за-краску найбільшій частині памяток староруського письменства. Людність по селах і містах дальших від головних центрів політичного життя і християнської проповіді довгі віки ще держала ся поганських звичаїв і вірувань і тільки звільна встигала присвоювати собі бодай зверхні форми християнства; навіть по більших центрах і у висших верстов християнство довго ще було лише зверхнім покостом, під яким жили давні поганські привички, давній спосіб розуміння життя і людських відносин²⁾. Се було жерело староруського тзв. двоєвіря, під яким розуміли власне те формальне, зверхнє християнство, що не проникало в глѹб душі і етики, але преспокійно згоджувало ся з поганськими привичками, обрядами і віруваннями. Через

¹⁾ Н. Хлѣбниковъ. Общество и государство въ домонгольскій періодъ русской исторіи. С.Петербургъ 1872, стор. 336—337.

²⁾ М. Грушевський, Історія України-Руси, т. III, стор. 401—403.

ую староруську літературу мов червона нитка тягнуть ся до-кори аскетів та моралістів, звернені против ріжних обявів того двовіря¹⁾).

Як сказано, староруське письменство — звісно, ті його частини, що дійшли до нас — по найбільшій части закрашене християнсько аскетичним духом. Ми розуміємо дуже добре історичну вартість того явища, та про те історик побуту й письменства мусить жалувати, що воно так стало ся. Аскетизм, се відвертанє від житя і його явищ, зневажливий погляд на дійсність, нетолеранція до всього, що суперечить його улюбленому ідеалови. Для письменника-аскета ідея — спасенє душі — одиноко важна і гідна уваги річ; дійсне жите в його очах — гріховне багно, погань, якої він як найменше повинен переймати в свої писаня. Хоч і як багато горячого чутя, запалу, самовідреченя вкладали аскети в свої писаня — нам сьогодня читати їх правдива мука, такі вони пусті, безбарвні, без змісту. Колиж аскет бере ся оповідати про жите і діла иньших людий, а ще таких, яких він уважає сьвятими, тоді його писаня для історика являють ся найприкрійшою лектурою: замісь дійсної правди, дійсних відносин, характерів і фактів він при близшім досліді побачить самі пусті фрази, шабльони, механічне повторюване усьвячених традицією взірців, сьвідому чи несьвідому брехню, хоч може й подиктовану дуже сьвятими мотивами.

Так мусіло бути і з староруськими церковними леґендами, особливо з тими, що були писані або перероблювані аскетами по монастирях. Про північно-руські леґенди говорить спеціальний їх дослідник проф. Ключевский, що „біографічні факти служать тільки готовими формами для виявленя ідеальної фігури подвижника. Автор леґенди бере з дійсного житя тільки такі риси, які надають ся для його мети, — тай тоті риси в житю узагальнюють ся так, щоб індивідуальна особа щезала в них за рисами ідеального типу“²⁾. Не о много користнійше висловлюють ся дослідники й про південно-руську атіографію. „Хоча автори житий — пише Яковлев — задля своєї моралізаційної мети, при сильній перевазі дидактичних вимогів, в значній мірі

¹⁾ И. Тихонравовъ, Слова и поученія противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ (Лѣтописи русскої литературы и древности, т. IV, Смѣсь, стор. 82—112).

²⁾ Ключевскій, Древнерусскія житія святыхъ какъ историческій источникъ. Москва 1871.

исували біографічний матеріал, то все таки вони не могли та й не потребували замазувати ті риси народнього життя і поглядів, яких багато против їх волі попадало ся в життя¹⁾. Ще різче висловляється про нашу агіографічну літературу проф. Грушевський: „По формі вона переважно визначається сильною шаблоновістю, залежністю від форм, тона, манер візантійських житий. Що до свого літературного приготування наші агіографи належать переважно до низшої школи, і се ще ратує їх по часті від перспективи — зовсім утонуті в риторичній балаканині“ (М. Грушевський, ор. cit. 461). І справді, у всіх тих кількадесятьох житиях руських святих, що переважно ввійшли в Печерський Патерик, не говорячи вже про північно-руські жития — ми можемо знайти дуже небогато дрібниць для характеристики реального життя тих верстов, із яких виходили ті святі (див. про се Яковлевъ, ор. cit. 69 і далі; М. Грушевський, ор. cit. 461—464).

Тим важнішими мусять бути для нас ті небагато легенди, де аскетичний дух відступає на другий план або й зовсім зникає, а натомість виступає більше або менше виразно фізіономія давнього Русина з його поверховим розумінням християнства, його напів варварською вдачею, наївною вірою, сильними пристрастями і неглибокою рефлексією. До таких легенд я зачислив би звісне чудо св. Миколи з Половчином, а також ту невеличку легенду про паницьке чудо в Корсуні, якій хочу тут присвятити кілька уваг і яка, на скільки мені звісно, доси не була відома спеціалістам.

Отся легенда, приточена до минейного життя св. Козми і Даміяна, знаходиться у Львові в двох копіях: в рукописі університетської бібліотеки I, F. 15, стор. 371—2 і в рукописі бібліотеки Оссолінських 38, карта 338. Обидва рукописи зладжені в XVI в.; перший належав у XVII в. до церкви в Полоцьку, пізніше до василиянського монастиря в Замості, і показує в язиці більше північних, білоруських рисів; другий писаний десь на Україні - Руси, може навіть у Львові. В обох копіях легенда оповідає ся в головному згідно, та про те з ріжницями в деталях, які велять нам догадувати ся, що вона була значно розповсюджена і обидва наші копісти мали перед собою

¹⁾ Вл. Яковлевъ, Древнекіевскія религіозныя сказанія. Варшава 1875, стор. 15.

ріжні взірці. Ось текст легенди по замойському рукопису і варіанти львівського :

Чюдо ѿ.¹⁾ в братчинѣ йже в Корсоунѣ градѣ²⁾. Повѣдають нѣци, іако єдиною³⁾ бѣ во градѣ Корсоунѣ шєчина⁴⁾ гостиннаа оу моужа єдиного⁵⁾. людіє же пивше⁶⁾ днѣ ѿ.⁷⁾ и при-йдоша пити на шємѣ⁸⁾ днѣ. и рече гдѣрь⁹⁾: „Братѣа, нѣсть оу҃же питѣа“¹⁰⁾ шни же на и҃гроу рекши: „Въземѣ¹¹⁾ съсоуд великѣ пол'нѣ воды!“ и воставъ поп¹²⁾ и дастъ всѣмъ¹³⁾ по скланици¹⁵⁾ воды, и самъ прѣимѣ¹⁵⁾ чашю¹⁶⁾ начатъ глѣти¹⁷⁾ тропарѣ сице¹⁸⁾: „Бѣаа безмѣздника и чюдотворца Козма и Даміанъ“¹⁹⁾ и мѣтвѣ оу҃поустноюю, іакоже всегда тропарѣ глѣть²⁰⁾. и се²¹⁾ бѣ чюдо прєслава²²⁾: и шєрати сѣ вода въ медѣ сладокѣ. шни же чюдо видєвшє²³⁾ и прославиша Бѣа и сѣоу²⁴⁾ Козмѣ и Даміанѣ²⁵⁾. и пиша весєлаще сѣ всѣ градѣ вѣ. днѣи, а сосоудѣ не пречєрпашѣ ни-колиже бл҃гдѣти²⁶⁾ вѣѣю и чюдєсь ради сѣоу безмѣздникоу и врачю²⁶⁾. єгдажє²⁷⁾ безоумнѣи члѣвци начаша молвити скєрнаа²⁸⁾ словєса и всє нєлѣпѣє творити, и сєго ради погыбѣ медѣ ѿ нихъ²⁹⁾ іако рай ѿ ѿдлама, и бѣ пакы вода в сосоудѣ тѣмъ³⁰⁾ и в чашахъ. Бѣоу³¹⁾ нашємоу слава съ ѿцѣмъ и сѣымъ Дхѣомъ нѣкѣ —

Варіанти Львівського рукопису: 1) Чюдо четвертое 2) vas. 3) vas. 4) шєчина 5) нѣкогого 6) пиша 7) три днѣ 8) четвертій 9) господин 10) „Нѣсть ничто питѣа“ 11) взєм-ше 12) ієрей 13) даст им 14) полстѣ скланици 15) а сам прѣим 16) vas. 17) молвити 18) vas. 19) Даміана 20) и прочєє до конца 21) vas. 22) предвєно 23) чюднша сѣ 24) сѣго 25) Даміана 26—28) vas. 27) не єгда 28) глѣти скланица 29) vas. 30) в сосѣдѣхъ 31) Відси до вѣнца vas.

Отсе невеличке оповіданє викликає кілька питань, на які ми бажали-б дати відповідь. Коли і де могло воно повстати? Які відносини малює воно і якими поглядами подиктоване? Придивім ся-ж текстови і попробуємо поперед усього видобути з нього ті вказівки, які він дає для відповіді на наші питання.

Роздивляючи оба варіанти нашого тексту і бачучи деякі різниці між ними ми мусимо поперед усього поміркувати, який характер мають ті різниці і чи не можна з них видобути деякий висновок про форму первісного тексту? Текст замойського рукопису виглядає повнїйше: він має спеціальний титул легенди, кінцеву доксолєюю і одну половину речення в середині, яких нема в львівському рукописі. Є надто різниці в цифрах: у Зам. оповіданє записанє третім, у Льв. четвертим чудом; у Зам. чудо наступає по семидневній, у Льв. по тридневній п'ятиці в общині. Зрештою оба тексти різняться ся хіба маловаж-

ними словами та язовими і правописними відтінками. Та всі три роди тих відмін не дають основи до твердження, що буцім то повніший текст Зам. заразом ближший до первовзору. Бож ті слова і реченя, які має Зам., а не має Льв. — конвенціональні вставки, без яких текст так само добре зрозумілий, як і з ними. Що до цифри 7 днів у Зам. а 3 дни у Льв., то радше можна припустити, що Льв. має первісну форму, бо ж по тридневній п'ятиці швидше можна припустити у людей на стілько тямки, щоб могли жартувати і співати тропарь, ніж по семи-дневній.

Се міркуване має свою вагу для того, бо власне в однім із таких додатків Замойського рукопису, яких нема у Львівськім, себ то в титулі, зберегло ся слово, що при сконстатованій інтегральній приналежності його до первісного тексту могло би служити вказівкою на місцевість, де була записана наша легенда. Се староруське слово „братчина“, яке стрічає ся досить часто в північних письмених пам'ятках XIII — XV в., особливо новгородських, у значіню конфраaternії зложеної для якоїсь спеціальної цілі; инколи воно значить щось подібне до пізнійших південно-руських церковних братств (прим. у новгородській билині „братщина Никольщина“ — братство при церкві св. Миколи), то знов щось подібне до ремесницького цеху¹⁾; але найчастійше значіне сього слова — весела компанія для устроювання складкових, гуртових пирів і п'ятик²⁾). Цікаво, що найстарша згадка, в якій являє ся се слово, знаходиться власне в українсько-руській пам'ятці, в Іпатській літописі під р. 1159, але й тут говорить ся про братчину на півночи, в Полоцьку³⁾).

Але інтегральна належність сього слова до тексту нашої легенди, значить, і її північне походжене досить сумнівні. Одно те, що слово „братчина“ знаходить ся тільки в однім варіанті і то тільки в титулі, який міг бути доданий самим копістом. Друге те, що в обох варіантах у самім тексті замість братчини згідно стоїть „община гостинная“ — понятє таке саме, яке Новгородець чи Полочанин ви-

¹⁾ И. Срезневскій, Матеріали для словаря древне-русского языка. Т. I, (СПб. 1893), ст. 174.—5.

²⁾ Ө. Буслаевъ, Историческіе очерки русской народной словесности и искусства. СПб. 1861, т. I, стор. 106—107.

³⁾ Лїтопись по Іпатскому сп. вид. 1871 р., стор 340.

словлював більше привичним для нього словом „братчина“, та яке очевидно було зрозуміле ширшій, також українсько-руській громаді. І ся назва досить близько підходить значінем до німецького „цеху“, який первісно мусів бути інституцією дуже анальотичною, бо-ж німецьке „zehen“ і доси значить піячити, „bezecht“ — паний, „die Zeche“ — піяцька компанія, а далі те, що випито і вартість випитого. Та про те не треба думати, що організація новгородських „братчин“ і анальотичних їм „общин“ та „гостинних общин“ по иньших руських містах мусіла конче залежати від німецького впливу. Історія питя і шинкового діла на Русі, на скільки ми знаємо її з документальних памяток, показує, що такі інституції могли й мусіли повставати у нас від прадавніх часів зовсім саморідно, силою місцевих відносин.

Головні напої, яких уживали давні Русини, були крім вина імпортованого з півдня („заморського“) — мід і пиво, варене з солоду з додатком хмелю. Варене пива і сичене меду було вільне; князі і загалом зверхність (монастирі, бояри, єпископи) брали дань тільки від сирих продуктів і продуктами, отже медом, хмелем, декуди солодом. Як не було спеціальних заводів для фабрикації напоїв, — так само не було (до XV в.) й спеціальних шинків для їх продажі. Запаси напоїв держали хіба заможнійші, зверхники — князі, монастирі, єпископи, бояри. Біднійша людність по селах і містах пила тільки в певних сезонах, у осені, в великі празники, коли в запасі було стілько матеріалу, що можна було приступити до варки, або коли трапилось якесь загальне угощене, прим. з нагоди настаня нового князя. Такі загальні угощення, де частовано з княжих пивниць кожного, хто прийшов, бували пам'ятними днями і їх записувано навіть у літописі¹⁾. Незаможні селяне й міщане лучилися до купи, щоб спільно варити напій, і очевидно потім спільно й випивали його. Нема сумніву, що сей звичай існував на Русі ще до заведеня християнства. Можна догадувати ся, що як варене напоїв, так і випиване їх стояло під патронатом якогось божества і було сполучене з певними церемоніями, які по заведеню християнства прийняли християнську закраску. Підставу до такої здогадки дає нам от хоч би й наша легенда, яка в веселій компанії констатує присутність попа як діло зовсім зви-

¹⁾ Ив. Прыжовъ, Історія кабаковъ въ Россіи въ связи съ історією русскаго народа. Москва 1868, стор. 29 і далі.

чайне. Ще важнійшу підставу дає той дивовижний староруський звичай, про який згадують деякі письменні пам'ятки руські з XII—XIII в., а також і наша легенда — звичай співати тропарі при п'ятиці. Проти сього звичаю нераз повставали староруські моралісти; про нього говорить ся між иньшим у приписанім сьв. Теодозієви слові „о питіи и чашахъ тропарныхъ“, а також у псевдонімнім „Словѣ великаго Василия о томъ, како подобаетъ въздержати ся отъ пьянства“. „Піай вино съ трепари — читаємо в тім „Словѣ“ — кую ползу иматъ? егда оупіет ся, не помнить трепаріи, и тако ти начнетъ ползати на колѣну, и лице окалялъ валяя ся въ грязѣ, и блюя хочетъ пересѣсти ся... И кде суть трепарева тїи створеніи къ чяшамъ, да быша избавили отъ бѣды тоя бѣсящихъ ся своею волею? Того ради святїи отци не повелѣша трепаріи пѣти всегда, но токмо въ нарочитыя праздники, понеже трепарь плача не ражаєть; аще и въ церкви поємъ и въ трезвѣ оумѣ не ражаєть плача, въ питіи же творимъ трепарь что ражаєть? не грѣхъ ли? не муку ли?“¹⁾

Як виглядав устрій таких „общин“ чи „братчин“, про се може нам дати деяке понятє захований декуди по наших селах звичай „братського“ суканя церковних свѣчок. Ось як відбуває ся те суканє в Нагуєвичах. Раз до року, звичайно в осени або в початку зими, коли „братське свѣтло“ в церкві вже значно спалило ся, в братській скрині набиравало ся досить недогарків, а в скарбоні грошей, старше братство визначає день суканя свѣтла, а також хату, де се має відбувати ся. Звичайно се хата „старшого брата“, або й иньша не надто далеко від церкви і досить простора. Перед означеним днем братчики спільним коштом роздобувають віск: або купують за гроші з братської скарбони, або складають чи збирають добровільні жертви. В означений день сходять ся до установленої хати і поперед усього складають ся на горівку, до якої господарь хати обовязаний дати закуску: хлѣба, сира, вареників. Старший брат іще з кількома братчиками йдуть до церкви з міхом по недогарки і запаси воску; иньші братчики й сестрички в хаті беруть ся тимчасом сукати шнурки на іноти з ладінок прядива, які кожде повинно було принести з собою. Приносять із церкви віск, а з коршми горівку. Тоді всі стають і відмовляють ко-

¹⁾ И. Срезневскій, Извѣстія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, LVIII, стор. 324.

ротку молитву, старший брат промовляє кілька слів і кінчить звичайним благословенством „Господоньку, дай чьис добрий“. Потім при всіх важуть недогарки і віск і скидають у великі залізні баняки, які приставляють до печи, щоб віск топив ся. Поки віск розтопить ся й остигне, в хаті сучуть іготи, частують ся, закусують, співають побожних пісень, та сей спів чергується веселою розмовою, жартами і щораз новим круженням „порції“. Коли віск перетоплений і остиг на стілько, що його можна уробляти в пальцях, старший брат набирає його на вагу рівно по фунтови, чи кілька там має важити сьвічка, і роздає братчикам і сестричкам, щоб „ліпили пеленички“. Вони мнуть віск у руках, розпліскують його на столі і виробляють на подовжні тонкі плячки значно коротші, ніж має бути сьвічка. Се й є найвеселіша часть роботи; церковні пісні замінюють ся веселими сьвітськими, частованє йде далі, підохочені робітники роблять одні одним усякі збитки, псують виліплені вже палянички, так що їх треба ліпити на ново і т. д. Тимчасом старший брат крає іготи під одну міру і приложивши такий ігніт до краю воскового плячка, звиває його в трубку докола ігота, по чім знов роздає виправнійшим, щоб на столі тачали сьвічку доти, доки віск не покриє цілого ігота і сьвічка не буде готовою. Ся робота при веселій забаві, п'ятиці і жартах іде не дуже живо. Коли віск у баняку занадто прохолоне, треба знов розгрівати його; не одна сьвічка підчас ліплення попсує ся, зломить ся і треба роботу починати на ново; таким робом сукає тягне ся і два й три дні, а братчики й сестрички від сього занятя вертають домів пізно в ночі і нераз у дуже веселім настрою.

Висше цитоване „Слово великаго Василя“ не говорить, хто властиво співав тропарі над чашами. Певна річ, їх не співала ціла компанія неписьменних людей, із яких певно не кождий умів і отчешаш, а не один може не вмів і перехрестити ся гарзд. Наша легенда подає цінну вказівку, говорячи, що співав чи промовляв тропарь піп, який знаходив ся також в п'яницькій компанії. І се не повинно так дуже дивувати, коли пригадаємо, як близьке до народнього життя і до їх звичаїв було руське, особливо низше, сільське духовенство ще в XVII в. Лишаючи на боці те, що на основі сучасних документів говорить Костомаров про московське духовенство XVI—XVII в., досить буде пригадати, що ще 1687 р. львівський єпископ О. Шумлянський у своїй Метриці гримав на п'янство сьвященни-

саждаєть будущій твари, отъ Бога бо питіє данно єсть умнымъ на веселіє, а несмыслнымъ, иже часто ся упивають, на избытність, то злый грѣхъ. не глаголетъ бо писаніє, еже не пити, но не упивайте ся, и до п'янства да не піють. симъ подобаєть пити, иже можетъ п'янство съкрыти во себѣ и злая словеса въ устѣхъ дръжати. иже бы безумный упилъ ся да не блудилъ, то могли бы ся и мрѣтвіи подивити. но не токмо безумніи блудять, но и разумніи блудять, иже оупивають ся". (Ізмараїд, рукоп. Н. Т. ім. Шевченка, ст. 30). Значить, по думці автора, не само п'янство, хоч би й непомірковане, було гріхом, а той параліж людської волі, до якого воно доводить, зовсім у душі нашої народньої приповідки: не йде гріх у рот, але з рота.

Наша корсунська легенда—йде в тім напрямі ще значно далі. П'янство в чесній компанії, навіть далеко непомірковане, не тільки не гріх, але навіть приємне коли не самому Богу, то бодай деяким св'ятим. Співанє тропарів над чашами не тільки не профанація св'ятих обрядів, але має чудотворну силу. Св'яті Козьма і Дам'ян, за життя люде милосерні і добродушні, не перестають бути такими й по смерті і роблять преславне чудо для бідних людей, яким по 3- чи то по 7-денній гостині не стало що пити. Св'яті щедрійші від земних князів, що инколи на радощах завдавали „пир на весь мир“, угощаючи день, два або й три кожного, хто прийшов, або й ціле місто; вони завдають цілому місту безплатний частунок на 12 днів і відвертають свою ласку тільки тоді, коли наслідки перепою виступили в повній силі. Читаючи сю легенду ми тепер готові прийняти її за пародію, за витвір староруського гумору та іронії в роді звісного „Слова о бражнику“, що також п'ючи за кожною чашею величав імя Боже і на тій підставі дістав ся до неба. Але що до нашої легенди се була би помилка. Автор її далекий від іронізованя; він щиросердечно і з наївною вірою оповідає те, що чув, і кладе своє оповіданє між канонічними чудами св'ятих, а пізнійші копії без ваганя вносять його в церковні Прологи та Соборники (такий характер мають оба рукописи, де знаходимо сю легенду). Очевидно традиційний руський нахил до питя, висловлений ще в старій літописи словами „Руси же єсть веселіє пити“, видавав ся й авторови нашої легенди чимсь так природним і нормальним, що йому і в голову не приходила думка, щоб само п'ятє могло бути чимсь грішним. Так само природною була для нього й та уява, що св'яті, приближені до Бога, значно багатші і щедрійші від земних князів,

і коли князь справляє своїм підданим гостину на день, два або три, то вони потраплять гостити своїх вірних і 12 день. Се такий самий обяв навіного двоєвіря, як коли Німці в своїх євангельських поемах X і XI в. (Heliand, Krist) малювали Христа як німецького герцога, а апостолів як рицарів та вассалів.

Що наша легенда не пародія, а щирий вислов наївної віри старої Руси, показують іще деякі анальоїчні появи, заховані в староруським письменстві. І так в одній із пізнійших версій згаданого вже „Поученія о питїи и о чашахъ“, надписанім іменем Теодозія печерського, читаємо між иньшим: „Обѣдъ поставитъ ся, Христосъ Богъ славить ся, и сѣсти пити лѣпо есть. А обѣдая пустошнаго не говорити, воспоминая видѣніе Нифонта, како видѣ нѣкатораго челоувѣка съ женою и дѣтьми обѣдающа. Предъ ними стояша нѣци въ ризахъ пресвѣтлыхъ, числомъ толыкоже, яко и обѣдающихъ. И чуди ся тому Нифонтъ и моли Бога, да проявитъ ему, что знаменуеть видѣніе то. И откры ему Богъ, яко предстоящїи ангелы суть и никогда не отступають соблюдая вѣрныхъ. Когда же начнетъ ся смѣхъ или кощунство и клевета и осужденіе, отступають ангелы и бѣсъ пришедши насѣваетъ зло“¹⁾.

Що торкаєть ся до поміщення нашої легенди в Корсуні, то сам текст не дає про се місто близьких вказівок. Очевидно мова тут про грецький Корсунь, місце, де хрестив ся Володимир і відки, як голосила пізнійша легенда, вивіз різні дорогі предмети грецької роботи. Уже в XII в. для автора „Слова о полку Игоря“ Корсунь був місцевістю далекою, відрізаною від спільности з руським житєм, навіть ворожою Руси на рівні з Тмутороканським болваном. Пізнійше нагадують про него хиба згадки про різні корсунські вироби, прим. звісні корсунські ворота в Новгороді, себ то спіжеві двері Софійської церкви в романським стилю, привезені не з Корсуня, а з Німеччини. Великооруська вірша про Єгорія Храброго згадує про „Херсонські“ ворота також у Києві:

Прїѣзжалъ Егорій
Къ тому ко городу Киеву,

¹⁾ Православный Собесѣдникъ 1858, окт., див. також статю Бу-слаєва в Лѣтоп. русской литературы и древности I. Смѣсь 99 і йогож Историческіе очерки II, 129.

А на тѣхъ вратахъ на Херсонскіихъ
Сидить Чернагоръ-птица,
Держить въ когтяхъ осетра-рыбу,
Святому Егорью не проѣхать будеть¹⁾.

Чи з того, що ті згадки про Корсунь лишили ся переважно в північних пам'ятках, можна виводити тверджене про північне походжене й нашої легенди? Мені не видаєть ся се конечним. Коли допустити її вчасне зложенє, в XII або XIII в. — а за сим промовляє в значній мірі той материал, який ми привели тут для її поясненя, то українсько-руське походжене легенди являєть ся коли не більше, то й не менше правдоподібним, як і північне.

Деякі інтересні вказівки дає нам розгляд питання про жерела нашої легенди. Початкові слова тексту в обох варіантах згідно стверджують, що автор узяв її з устного оповіданя. Значить, се не був витвір побожного книжника, але якась льокальна традиція, що повстала в кругах, певно християнських, але таких, де християнство було ще поверхове, зупиняло ся на вірі в чуда і співаню тропарів при п'ятиці. Основу оповіданя взято з Біблії, а власне поперед усього з євангелія сьв. Івана, де оповідаєть ся про Ісусове чудо в Кані Галилейській. Новійші теолоґи ломають собі голови, яке теолоґічне чи етичне значінє міг мати четвертий євангелист оповідаючи се чудо, про яке не знають три иньші. Адже й там властиво чудо дієть ся тоді, коли гості вже підпиті і, значить, піддержує дальше питє; не диво, що наш оповідач ничтоже сумня ся ще переперчив євангельську повість і до чуда одноразової переміни води на вино (тут замісь него покладено руський мід) додав іще мотив чудесного помноженя засобу, взятий із євангелія Матвієвого, згідно зі старозавітного оповіданя про Ілію і вдову в Сарепті. Оба ті мотиви — переміни води на вино і помноженя засобів живности — то разом, то поодинокі стрічають ся в великім числі середньовікових житій сьвятих²⁾; декуди се чудо має навіть

¹⁾ О. Буслаевъ, Историческіе очерки II, 129.

²⁾ L. E. Alfred Maury, Essai sur les légendes pieuses du Moyen Age. Paris 1843, стор. 15.

досить фрівольний характер, як прим. у житю сьв. Мавра, який на те тільки помножує засіб вина, щоб як слід угостити анжерського архидіякона (Maugu, op. cit. нота 12). Певна річ, що до фрівольности наша легенда перевисшає всі західно-європейські, з якими вона зрештою лиш о стілько звязана, що має спільне з ними жерело.

Та може природнійше було би шукати свояків нашої легенди ближше, на славянськім ґрунті? Ми знаємо, що в Польщі в XII віці перший хроніст Галль записав оповідане про Пяста, до якого прийшли в гостину два чужинці і також доконали чудесного помноження їди й напою та при постриженю семилітнього Пястового сина вернули йому, доси сліпому, зір. З приводу сього оповідання розвинула ся в остатніх роках цікава суперечка між польськими вченими Войцеховским, Брікнером, Карловичем і Потканьским. Суперечка велась головню на ґрунті виводу етимольоії назв головних героїв польської легенди, а самих мотивів торкнулась тільки злегка. Одинока паралеля, яку пригадали собі при тій нагоді польські вчені, се клясичне оповідане про Філемона і Бавциду, що гостили богів і дістали від них чудо подібне до Пястового; на можливість християнського походження сього чуда не звернено уваги. Метою дослідів було — вислідити, скільки питомо польського, чи навіть скільки історичної правди є в цілім оповіданю. Не диво, що так поставлене питанє не могло довести ні до яких певних здобуків, бо догадами і етимольоїчними виводами історика не нагодуєш. Мені здає ся, що принявши християнський початок польської легенди і її християнську тенденцію в інтересі династії Пястовичів (християнство — се просвіта — символічне просліплене Земовита, і християнство — се економічний добробут — невичерпані засоби Пяста) можна би швидше і вірнійше зрозуміти її внесенє в літопись і розширенє в народі, ніж коли разом з проф. Брікнером станемо на тім, що се видумка книжника, ad hoc зліплена по клясичним взірцям. Істнованє анальоїчної, хоч зовсім у иньшу сферу пересадженої легенди в старій Руси, утвореної певно без впливу польської, і так само певно без впливу клясичного взірця показує найліпше, що подібне було й походженє польської легенди, якою династія Пястовичів а posteriori старала ся осяяти свої первочини як перший пробіск нової, християнської культури

в Польщі, пробіск санкціонований самим Богом і зазначений подвійним чудом. Із сього погляду видно ще ліпше, ніж доси видно було польським ученим, як мало до порівняння з польською легендою надає ся чеська про Премислава і Лібушу.
