

ДР. ІВАН ФРАНКО

ПІСНЯ

ПРО

ІРРАВДУ І НЕПРАВДУ

ЛІТЕРАТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ НАРИС

(ВІДБИТКА З LXX-го ТОМУ „ЗАПИСОК
НАУКОВОГО ТОВА. ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА“)

UKR RES
DUPLICATE

ЛЬВІВ, 1906

СЛАДОМ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка
під зарядом К. Беднарського.

25 FV



UKR RES
DUPLICATE

ПІСНЯ ПРО ПРАВДУ І НЕПРАВДУ.

Десь іще перед 1845 роком записана була коло Білої Церкви київської губ. лірницька пісня, якої тема — протиставлене правди і неправди. Ця пісня, недрукована в своїй часі, в копії зробленій Кулішем, із паперів Максимовича дістала ся до М. Драгоманова і була ним опублікована аж 1885 р. в другім розділі першої частини „Політичних пісень українського народу“ (Женева 1885, ст. 221—222) як шестий варіант в числі інших пісень на сю тему. Друкуємо сей, на думку Драгоманова „найцільніший і найбільш церковний духом своїм“ варіант тут уповні.

- 1 Ой сей сьвіт, ой сей сьвіт великая зрада,
Що по всьому сьвіту настала неправда!
- 2 Чи ти правдо вмерла, чи ти заключена,
Що тая неправда увесь сьвіт зажерла?
- 3 Бо тепера правда стоїть у порога,
А тая неправда сидить кінець стола;
- 4 Бо тепера правду під нозі топтають,
А тую неправду трунком наповають;
- 5 Бо тепера правда сидить у темниці,
А тая неправда з панами в сьвітлиці;
- 6 Бо тепера правда сльозами вмиває,
А тая неправда з панами гуляє.
- 7 Нема в сьвіті правди, тільки рідна мати!
Ой де би її могли в сьвіті позискати?
- 8 Ой де-б її могли в вічі увидіти,
Орловими крилами могли-б ми летіти.
- 9 Бо тепера сьвіту кінець приближив ся:
Хоч рідного брата тепер стережи ся.

Записки Наук. Тов. ім. Шевченка т. LXX.

1

MM

- 10 Він з тобою їсть, пє, а враз бесїдує,
А на серці злість має, неприязнь готує.
11 Хто по правді судить, то того карають,
А хто не по правді, того поважають.
12 Ой хто буде правду в сьвіті визначати,
Зошли єму Господь що день благодати!
13 Сам, Господи, правда, що хвалшує зраду!
Перед страшним судом усі вбачим правду.

Як бачимо, пісня розпадається на кілька уступів, які можна роздивляти окремо; для вигоди сього розбору я числю куплети (пари віршів), а не рядки, бо в кождім куплеті думка більше менше закінчена. Зміст усеї пісні можна розділити ось на які льогічні частини:

1. вступ, загальна характеристика сьвіта (купл. 1);
2. поклик до правди, чи вона вмерла (купл. 2);
3. контраст у теперішнім сьвіті між пониженим становищем правди і панованєм неправди (купл. 3—6);
4. порівнянє правди з рідною матір'ю (купл. 7);
5. вислов охоти летіти орловими крильми на шуканє правди (купл. 8);
6. заповідь наближення кінця сьвіта, що пізнаєть ся по зрадливості навіть рідних братів (купл. 9, 10);
7. схарактеризовано загально неправду в суді (купл. 11);
8. обіцянка ласки божої тому, хто шанує правду (купл. 12);
9. заповідь побіди правди перед страшним судом (куп. 13).

В 60-их, 70-их і 80-их роках XIX в. було записано ще декілька варіантів сеї пісні, а власне в Кулішевих „Запискахъ о Южной Руси“, т. II, ст. 101—102 надруковано текст буцім то з записів Льва Жемчужнікова, записаний від „кобзаря Остапа“ (Вересая) одначе відмінний від записаного пізнійше Вересая, коротший (15 куплетів), записаний невідомо де і з деякими, на мою думку, поправками в тексті, dokonаними самим Кулішем (Драгом. ст. 39); пізнійше в Сокиренцях прилуцького пов., полтавської губ. від кобзаря Остапа Вересая записано десь у р. 1860 найширший із відомих доси (19 куплетів), надрукований у Драгоманова під ч. 2, а уперве надрукований у Основі 1861 р., книжка за окт. ст. 85—96; в Запискахъ Черниговскаго Губ. Статист. Комитета з р. 1866, т. I, ст. 177—178 надруковано варіант записаний у селі Локотках, глухівського пов. чернігівської губ. священником Іваном Танським від сліпого старця, що співав з маленькими

дочками, варіант коротший від попередніх (11 куплетів), надрукований у Драгоманова під ч. 1. Дуже гарний варіант записав 1876 р. П. Мартинович у Лохвиці від кобзаря Івана Кравченка Крюковського; він такий же просторий, як і Вересаїв (19 куплетів) і надрукований у Драгоманова під ч. 5. Нарешті два варіанти записав д. В. Горленко, один 1883 р. від неназваного лірника в роменському повіті полтавської губ. (надрукований у Київській Старині 1883, августь, ст. 769—770), а другий від кобзаря Павла Братиці в селі Терешках ніжинського пов. чернігівської губ. (надруковано в Київск. Стар. 1884, січень ст. 48); і ці варіанти поміщені у Драгоманова, один під ч. 4, а другий під ч. 7. Взагалі пок. Драгоманов любив сю пісню, часто цитував її і звертав на неї увагу також сторонніх людей¹⁾, і при кінці своєї збірки політичних пісень укр. народу помістив усі її доси відомі варіанти як ефектовний фінал, давши їй історичне витолюванє, про яке скажемо ще далі. Якими думками кермував ся Драгоманов при впорядкованю варіантів сеї пісні, містячи варіант чернігівський із 1866 р. на першій, а найстарший на шостій, другий по ній (Кулішів) на третій місці і т. д., сего я не можу зміркувати, тим більше, що сам Драгоманов навіть не пробував студіювати відносин тих варіантів одних до других, думки про давність одного а новість иншого лишав без детального мотивованя і зовсім не задавав собі питання, який міг бути оригінал пісні і в яким відношеню до нього стоять відомі тепер варіанти: чи се парості ріжних редакцій первісного оригіналу, чи може новіші перерібки якоїсь одної редакції?

По р. 1884 нових варіантів сеї пісні, скільки знаю, не записано, з виємком одного записаного д. В. Боржковським від селянина Димнича в с. Гушинцях (див. Київская Старина 1889, сент. ст. 682—683). Деякі куплети нашої пісні війшли також у лірницьку пісню про страшний суд, записану тимже Боржковським від лірника Александра (друк. тамже ст. 694). Взагалі треба сказати, що на правім березі Дніпра ся пісня тепер мало розширена, в Галичині крім деяких відгуків, про які буде мова далі, зовсім не відома, а держить ся головню на лівім боці Дніпра в репертуарі деяких лірників та кобзарів²⁾.

¹⁾ Вона була перекладена Альфредом Рамбо на французьку мову і поміщена в його книзі *La Russie érique*.

²⁾ У праці проф. Сперанского „Южнорусская. пѣсня и современные ея носители“ (Київ 1904, ст. 10—25), де вказано репертуар 15 бандуристів і 20 лірників полтавської, чернігівської, харківської, херсонської, київ-

А тепер приглянемо ся ближше всім відомим доси її варіантам. Для легшого перегляду подаю тут у табличці зіставлене головних мотивів у всіх варіантах, при чім основою взято висше поданий білоцерківський текст (БЦ), далі текст Куліша (К), Вересая (В), Чернигівський (Ч), Мартиновича (М), Горленка перший (Г¹) і другий (Г²) і нарешті Боржковського (Б). Цифри в рубриках означають куплети в тім порядку, як вони надруковані у Драгоманова, згідно (остатній текст) у Київской Старинѣ:

Мотиви	Б. Ц.	К.	В.	Ч.	М.	Г ¹	Г ²	Б.
1	1	1	1	1	1	1	1	—
2	2	6	—	2—3	6	6	—	—
3	3—6	2—5	2—8	4	2—5, 7	2—5, 7	2—5	9—12
4	7	7, 10	9—12	5—7	8, 10, 11	8—10	—	—
5	8	8—9	13—15	—	9, 12—13	11—12	13—14	—
6	9—10	11—12	16—17	9	14—16	13—15	11	—
7	11	13	—	8	—	—	6—10	—
8	12	14	18	10	17—18	16—17	15—16	—
9	13	15	19	11	19	18	17	—

Вже з самого погляду на сю цифрову схему можемо перекопати ся, 1) що найстарший відомий нам варіант пісні про правду дійсно найповніший, хоча деякі інші мають більше куплетів. Що до багатства мотивів і їх гармонійного сполучення сей варіант перевищує всі інші; натомість жаден інший варіант, крім варіанта Боржковського, про який буде мова далі, не має ніякого іншого мотиву, який би не був порушений у білоцерківським варіанті. Інші варіанти задовольняють ся тим, що пропускаючи або переставляючи поодинокі мотиви, оброблюють деякі з них ширше.

Придивімо ся тим відмінам спеціально.

ської та подільської губерній, пісня про правду входить у репертуар шістьох бандуристів (Братиці, Вересая, Кравченка, Бутенка, Древченка і Гашченка) і лише чотирьох лірників (Приходька з чернигівської, Дуброви з полтавської, Зозулі з харківської і Мороза з херсонської губ.). Розуміється, ті цифри не дають повної картини, бо репертуар деяких лірників та бандуристів не розвіданий докладно, тай певно не мало ще є таких людських співаків і окрім тих, про яких зібрав відомости проф. Сперанский; та все таки можна сказати, що пісня про правду навіть у лірницькім кружі не дуже розширена. Зрозуміємо се, коли згадаємо, що висші верстви суспільности тай поліція дивлять ся на неї дуже кривим оком.

1. Вступний куплет являєть ся нам у двох типах. Той ефект-товний окрик, що здобув пісні таку широку популярність серед сучасної інтелігенції: „Нема в світі правди, правди не зискати“, окрик, яким починають ся всі варіанти з висмком білоцерківського, оказуєть ся не первісним, а пізнійшим, мабуть продуктом другої, спеціально лівобережної редакції; рядок, яким починаєть ся БЦ, де світ представляєть ся як „велику зраду“, у всіх лівобережних редакціях пропущений і являєть ся тільки неясним відгуком у 8 куплеті варіанта Боржковського (також правобережнім):

Бо тепер на світі така вийшла кара,
Що по всему світі то вже єсть неправда —

де вже сам рим говорить, що в першій рядку стояла первісно не „кара“, а „зрада“.

2. Поклик до правди, чи вона вмерла, „или заключена“, в трьох варіантах стоїть не на другім, а на шестім місці, а в двох варіантах, в тім числі і в многословнім Вересаєві, його зовсім нема. Се вже очевидно традиції різних кобзарських чи лірницьких шкіл. Чернігівський варіант із 1866 р. має ампліфікацію сього мотиву — по самім розмірі видно, що новішої фабрикації:

Чи ти правдо вмерла, или заключенна,
Чи ти од нас, правдо, тепер одлученна?
Чи ти, правдо, в царя домі,
Или живеш у доброй волі?

Драгоманов (ор. cit. 221) висловлює здогад, що сей остатній двостих „можна прийняти за слід надій, які збудили в черні на Гетьманщині царські заходи проти старшини в часи Полуботка“ — здогад звязаний з його теорією про повстанє сеї пісні коло 1720 р. в окруженю Полуботка — здогад, як побачимо далі, дуже слабо умотивований.

3. Контраст у теперішнім світі між пониженням становищем правди і пануванєм неправди, се найвдячнійший мотив нашої пісні і при тім такий, що найліпше надаєть ся до ампліфікацій. Найстарший варіант малює сей контраст у чотирьох куплетах, коли натомість варіант Вересаєя присвячує йому аж сім, отже крім тих, що в БЦ. читаємо тут:

Уже тепер правда в панів під ногами,
А щира неправда сидить із панами.
Уже тепер правда в панів у недолю,
А щира неправда у добрій волі,

Уже тепер правда, правда умирає,
 А щира неправда весь сьвіт пожирає.
 Уже тепер правда, правда вже померла,
 А щира неправда увесь сьвіт пожерла.

Сей остатній куплет мусів входити колись у первісну редакцію пісні, бо варіант БЦ має другий його рядок приклеєний не дуже відповідно до запитання, чи правда вмерла? Комбінуючи вар. БЦ з Вересаєвим та Мартиновичевим (купл. 6 і 7) можна висловити здогад, що в первісній редакції пісні замість теперішнього 2 куплета були два:

Чи ти правдо вмерла, чи ти заключена,
 Чи ти рідна мати од нас одречена?
 Уже давно правда, давно вже умерла,
 А тая неправда увесь сьвіт зажерла.

Найпізніший варіант (Горл. 2) замість 6 куплета тексту БЦ має два ось які:

Стоїть правда у порога, да слізно ридає,
 А тая неправда з панами не-гуляє.
 Стоїть правда у порога, да тайненько сьмієть ся,
 А тая неправда за гроші береть ся.

Для вияснення сього другого куплета Драгоманов (op. cit. 223) завважує, що „правда „тайненько сьмієть ся“, мов провидить, що хоть покись візьме гору неправда, то колись усе инакше повернеть ся“.

4. Дуже інтересний для зрозуміння нашої пісні і пізнійших її варіантів семий куплет тексту БЦ, який без сумніву належав до її первісної редакції. Щоб схарактеризувати рідкість правди в суспільних відносинах, автор пісні ужив відомої народної приказки: Нема правди, як рідна мати. Та він мабуть почував, що ся приказка мала первісно спеціальне цивільно-правне значінє і відповідає загальному правному прінципови при пошукуваню роду: *mater certa, pater incertus*. От тим то автор і не зупиняв ся довше при тій картині, але порівнявши правду з рідною матірю та вдаривши мимоходом у струну глибокого почутя — синівської любови до матери — висловляє далі свою тугу за нею запитанєм: де-б її шукати? Пізнійші кобзарі та лїрники, ігноруючи первісний змісл сього куплета, а при тім обдаровані добрим нюхом на те, чим можна порушити розжалоблені серця слухачів, залюбки розширюють той мотив темами зовсім не належними до початкового

пляну пісні. Отже в Чернігівському варіанті, в супереч інтенції первісного тексту читаємо: „Тільки в світі правди, що отець і рідна мати“, а в різних варіантах як показ неправди на світі мають ся доля сиріт, що не можуть забути своїх померших родичів.

О горе тим діткам, що остають ся сиротами!
Вони плачуть завжди і живуть між бідами.
Не можуть вони родителів забивати,
А деби могли вони їх увидати,
Орлиними крилами раді-б к ним літати.

Взагалі ся тема про сиріт, де головне горе лежить зовсім не в неправді світових відносин, а в природі людського життя, являєть ся пізною і зовсім зайвою ампліфікацією нашої пісні, досить невдатним відгуком иншої, дуже популярної лірницької пісні про сирітку.

5. Для психології кобзарської творчости інтересний також 8 куплет тексту БЦ. Характеризуючи тугу сучасних собі людей за правдою, автор говорить поетично, що коли-б знати, де побачити правду, „орловими крильми могли-б ми летіти“. Сей поетичний вислов дуже подобав ся кобзарям, а очевидно також і публиці. Ми бачимо, що в чернігівському варіанті автор вставки про сиріт до них прикладає сей зворот і каже, що вони раді би летіти орловими крильми до своїх померших родичів. Для инших і сього було мало; в варіанті Вересая вже бачимо ангельські крила:

Хотя-б то ми мали ангельські крила,
То ми-б полетіли, тебе увиділи,

А картину тих душ, що орловими крилами летять шукати правди, пересолено так, що вже сама правда називаєть ся „орлицями“ (В, К, М). В инших варіантах висловлюєть ся бажанє крім орлових крил мати ще й соколові (переплутано на солов'їні) очи:

Коли-б то нам Господь дав солов'їні очи,
Ізнялись ми-б, полетіли до отця-неньки хоч серед ночі
(Горл.¹).

Все се певно поетично, але очевидно пізні вставки, що розширюють первісний текст ефектовними, але неналежними до нього мотивами.

6—7. Пара куплетів (у БЦ 9—10), у яких пророкуєть ся близький кінець світа на тій підставі, що тепер навіть від рідного брата годі надіяти ся вірности, належить очевидно до пер-

вісної редакції пісні, бо стрічається майже без зміни у всіх варіантах (крім В). Інтересний куплет мають перший варіант Горленка і вар. Мартиновича:

Бо він хоч і рідний брат, то правди не міє,
Він тільки устами як перами віє —

незвичайно поетично символізоване облесне, а облудне балакане в образі орієнтального холодження лица в спеку пір'яним вахлярем. Здається, що той куплет сягає досить давнього часу, а може належав навіть до первісної редакції, бо в білоцерківському варіанті між 10 і 11 куплетом видно немов прогалину, брак органічного зв'язку: від характеристики зрадливого брата відразу пісня пере-скакує до характеристики судової неправди; численні варіанти (В, К, М, Г¹) мають тут ще один куплет, пропущений у БЦ, а потрібний для установа логічного і психологічного зв'язку з далішим куплетом про неправду в суді.

Із ним (себто братом) у суд стати — правди не зіскати,
Тільки сріблом-золотом панів наситити.

Головно ці куплети пісні про правду і неправду послужили Драгоманову підставою — віднести зложені цієї пісні до часу між 1710—1720 роками, „коли якраз на Україні і з низу і з гори багато було розмови про судову неправду і коли доволі різко виділилось серед козацької громади панство“. Драгоманов згадує про таких панів-здирців, „як полковник Милорадович з його панією, котра й сама робила суди“, та як генеральний судія Черниш, згадує про „велике незадоволенє між народом на судову й у загалі панську неправду“, цитує указ царя Петра В. з р. 1722, яким цар заводив „Малоросійську колегію“, в якій буцім то говорить ся про сю судову неправду „словами дуже близькими до нашої пісні“. Наведу маркантні уступи з того указу: „Въ судѣхъ генеральныхъ чинятся ради взятковъ и великихъ накладовъ многія неправды, отъ чего бѣдныя козаки, кому больші наложитъ нечего, и съ правдою обвинены бывають. Полковники полковъ своихъ какъ козакамъ, такъ и посполитымъ чинять оне тягости потомужъ не-правыми судами изъ великихъ же накладовъ, отнятіемъ грунтовъ и лѣсовъ, мельницъ“ і т. д. А при кінці ще раз з натиском додано: „Оная (Малоросійская коллегія) учинена не для чего иного, токмо для того, дабы Малоросійскій народъ ни отъ кого какъ не-праведными судами, такъ отъ Старшины налогами утѣсняемъ не

быль“¹⁾. Сказати по правді, інших слів сього указу згідних зі словами піснї крім загальної фрази „неправда по судах“ годї побачити, а сї слова занадто загальні, щоб можна було на них опирати датованє піснї. До того треба додати, що ті слова і жалоби на „неправду по судах“ Петро певно нераз уже знаходив у тих українських скаргах, які доходили до нього від козаків, посполитих і міщан; се з давен давна, як побачимо далі, ще майже від князївських часів була на Руси утерта фрази, тай надто ще вона зачерпнена зі сьвятого письма. Так що будувати на ній датованє піснї як раз на час між 1710 і 1720 рр. нема ніякої підстави. Се очевидно не виключає можливости, що пісня повстала власне в тім часі, але від можливости до певности ще дуже далеко.

8—9. Кінцеві куплети всіх варіантів (крім Б), се звичайні лірницькі, або коли хочете, церковні формули: хто держатиме і берегтиме в житю правду, тому Бог пошле свою ласку. Натуральна річ, що пізнійші ампліфікатори не проминули нагоди, щоб осьвітити діло і з противного боку, отже перший варіант Горленка додає:

Котрий чоловік буде неправду хвалити,
То буде душа пеклом карана, а тіло горіти —

додаток спільний з варіантом Мартиновича. Остатній куплет білоцерківського варіанта в першім рядку має якийсь незручний вислов, що Господь „хвальшує зраду“ — правдоподібно в первіснім тексті стояло якесь инше, може церковне слово, якому співак популяризатор без успіху старався підшукати рівнозначне народнє. Цікаво також, що рішучо виявлене в остатнім рядку того варіанта есхатологічне дожданє, що „Перед страшним судом усі вбачим правду“ в інших варіантах якось немов замазане, заступлене більше церковно-правовірною формулою, що

Сам Господь правда, і смирить неправду,
Сокрушить гординю, вознесе сьвятиню.

З сього детального розбору всіх мотивів нашої піснї у всіх її доси відомих варіантах можна, здається, не вдаючи ся в передчасні хронологічні комбінації, вивести ось які висновки: всі

¹⁾ Драгоманов, *op. cit.* 217—218, пор. *Источники Малороссійской исторіи собранные Д. Н. Бантышемъ Каменскимъ. Москва 1858, стор. 307—8, 321, а також Іван Джиджора, Реформи Малороссійської колегії на Україні в 1722 рр. (Науковий Збірник присвячений проф. М. Грушевському, Львів 1906, ст. 353—4).*

відомі тепер варіанти пісні виплили з одного оригіналу, який ще в першій половині XIX в. мусів держати ся в досить чистій формі, коли найстарший варіант, записаний у 40-вих роках, підходить до нього ближше, ніж інші, записані троха пізнійше; лівобережні варіанти з огляду на порядок мотивів і куплетів виявляють щось похуже на окрему редакцію, що могла одначе повстати не дуже давно, може в першій половині XIX в., ледви чи давнійше; та друга редакція ампліфікувала ся з часом чи то розширенням даних уже в оригіналі мотивів (контраст між правдою і неправдою в суспільности, неправда в судах), чи то приплутанням нових мотивів (мотив дітий сиріт). О скільки пісня на правім березі Дніпра дійсно забувається, а також чи її популярність на лівім березі росте, чи меншає, цього на підставі зібраних доси відомостей не можна сказати рішучо.

Роздивимо ся ще в тих відгукках, які полишила наша пісня в інших піснях лірницького репертуару. Я згадав уже і зачислив навіть до варіантів пісні про правду і неправду ту лірницьку пісню, яку записав д. Боржковський у Гуцинцях і надрукував у К. Стар. (1889, сент. 682—683) пз. Правда і неправда. Та вже з нашого зіставлення мотивів пісні можна переконатися, що сей текст Боржковського належить до варіантів нашої пісні тільки по часті, своїми куплетами 8—12. Решта 9 куплетів сеї пісні, се зліпок куплетів із ширшої лірницької пісні про дітей, що не шанують своїх родичів; найповніший варіант її записав В. Гнатюк мб. у Шужниках¹⁾ (23 куплети, з яких декілька має по три рядки); менше повний варіант Вересая, надрукований у Записках Югозап. отд. И. Р. Геогр. Общ. т. I, Матерялы ст. 23—24; сей варіант, значно поплутаний, має тільки 11 куплетів. Перші 7 куплетів варіанта Боржковського відповідають майже вповні першим шістьом куплетам Гнатюка; один Гнатюків куплет поповнений лірником поправляє текст Боржковського. У Гнатюка читаємо:

Бідная мати плакала, вилівала:

Сину-ж мой, сину, кров йим проливала, горко-м годувала,
Йа з тебе, мой сину, потіхи ни мала.

У Боржковського правильнійше, хоч також з пропущенням остатнього Гнатюкового рядка:

Бо старая ненька дітки годувала,
Дітки годувала, ночи не доспала;

¹⁾ Етнографічний Збірник II, ст. 55—56.

Ночи не доспала, то кров проливала,
То кров проливала, дітки й годувала.

Варіант Вересая відбігає ще далі в бік:

А мати старая із жалю умірала:
Діти-ж мої, діти, я вас годувала.

Так само остатні два куплети варіанта Боржковського взяті з тої самої пісні: у Гнатюка майже дословно, тільки в оберненім порядку купл. 14 і 15, у Вересая також оба кінцеві. Одиноке, що не взято з сеї пісні, ані з відомих нам варіантів пісні про правду, се куплет 12, доданий до характеристики пониженої в світі правди:

Бо тепера правда, правда скрізь закрита,
Тільки єсть приміта на хресті прибита.

Христос прибитий на хресті як символ (приміта) понівеченої та затемненої в світі правди, се вже зовсім не суто-матеріальний рисунок тої правди, що стоїть біля царського порога, плаче або стогне в кайданах; се показує зовсім инший лет народнього духа. Я вважав би сей куплет витвором найновішої доби, навіяним тим релігійним ферментом серед нашого народу, що вплив ся в раціоналістичних сектах штунді та мальованщині, у яких власне характерна риса та, що вони події, записані в святих писемі, трактують і толкують не як історичні факти, а як символи етичних правил, як „приміти“ та вказівки для сучасного релігійного та ідейного життя.

Отсей подих нової рефлексії, який більш або менше виразно вяже ся з мотивами пісні про правду і неправду, бачимо і в инших її відгуках. Найвиразнійше виступає він у вступі до записаної д. Гнатюком (Етногр. Збірник II, 47—50) лірницької перерібки думи про вдову та її сина, який вигнав матір із дому. Вступом до оповідання про сю важку тему служать ось які рефлексії, що являють ся короткою, але ядерною галицькою перерібкою української пісні про правду:

Зле у світі, зле чувати,
Типер правди ни видати.
Типер правду бют, карают,
А ниправду вилічают.
Типер правду бют, катуют,
А ниправду гоноруют.

Типер правда хліба просит,
 А ниправда сьребло носит.
 Типер правда край порога,
 А ниправда koniec стола;
 І не правда гирке пиво,
 А ниправда зиле-вино.
 Типер правда є в болоті,
 А ниправда ходит в злоті.

Порівнюючи сю перерібку з її оригіналом — українською піснею про правду — бачимо, що оскільки тут форма коротша, лекша і більше вигладжена, о стільки зміст блідійший і менше конкретний. Нема згадки про темниці та про неправду в судах, тай загалом контраст між соціальним положенням бідних і богатих малюється тут загальнішими рисами. До иншого мотива з пісні про правду навіязує тзв. Воянцка пісня, записана мною 1887 р. у Львові в часі задушного дня від невідомої жєбручої баби, що співала її перед входом Личаківського кладовища у Львові, і друкована 1888 р. в Кієвскої Старинї (декабрь ст. 143—148). Другий варіант сеї пісні записав від лїрника Дорохтея Карнаухого в Винниці д. Боржковський і надрукував також у Кієвскої Старинї 1889 (декабрь, ст. 637—640) пз. На війнах сьвіт настає. І тут маємо лїрницьку компіляцію ріжних старших, головно козацьких пісень (два брати поранені умирають серед поля, їх розмова між собою і з орлом, сестра або мати провозає брата чи сина на війну і запитує його, коли верне, сїяне піску на камені), попереджене загальними рефлексіями на тему ворожнети між людьми і навіть між ріднею:

Нема добра тай не буде,
 Була війна тай ще буде.
 Брат на брата ворогує,
 Сестра сестрі смерть готує,
 Донька матку зневажає,
 Отець сина проклинає.
 Нема добра тай не буде:
 Була війна тай ще буде,
 Бо на війні сьвіт настає,
 На війні ся й закінчає.

Варіант Боржковського розмальовує картину декуди детальнійше:

Чом на сьвітї нема добра?
 Нема добра, нехай¹⁾ буде,

¹⁾ Очевидна помилка зам. тай не буде.

Бо син отца не шанує,
Дочка матку зневажає,
Мати дочку проклинає,
Дочка во віки щастя не має
Тай у пеклі пропадає.

Варіант Боржковського пробує, знов за старими взірцями
(Дума про Олексія Поповича) представити страховища війни як
наслідки сліз родичів на провини їх дітей:

Тож не стріли нас постріляли,
Не шаблі нас порубали,
Тільки отцеві слова покарали.
Отцеві слова лагідненькі,
Материни сльози все дрібненькі,
Тож то вони не в кал впали,
Нас нещасних покарали.

Ті слова повторяє потім з докором і „орел чорноперий“, ви-
їдаючи братам очі. В моїм варіанті сих рефлексій нема, та за те
він кінчить ся характерною і варіантови Боржковського незвісною
молитвою:

Виведи нас, моцний Боже,
Із чужини далекої,
Із неволі турецької,
Із службоньки цісарської!

II.

При кінці своєї розвідочки про нашу пісню Драгоманов спра-
ведливо звернув увагу на подібність деяких мотивів у варіантах
сеї пісні, особливо в найпізнійшій (другім Горленковім) з велико-
руською віршою про Правду і Кривду та їх боротьбу, вміщеною
в простору віршовану тзв. Голубиную книгу. Особливо нагадували
Драгоманову сю московську віршу ось які рядки Горл.²:

Що хоч правда маленька, так вона важненька:
Пішла правда нижче, а неправда повище.

На скільки сї рядки нагадують московську віршу, се можна
буде осудити, коли придивимо ся тій вірші троха ближше. Як

відомо, тзв. Голубиная книга, се віршована ладом великоруської биліни розмова двох царів (найчастіше Володимира або Волонтомана) Володимировича з мудрим, всезнаючим царем Давидом Евсевичем на різні космологічні та морально-філософічні теми. Між иншим Володимир оповідає ось що:

Возговорить Володимиръ князь,
Володимиръ князь Володимировичъ:
„Ой ты гой еси, премудрый царь“,
Премудрый царь Давыдъ Евсевичъ!
Мнѣ ночесъ, сударь, мало спалось,
Мнѣ во снѣ много видѣлось:
Кабы съ той страны со восточной,
А съ другой страны со полуденной,
Кабы два звѣря собиралися,
Кабы два лютые собѣгалися,
Промежду собой дрались-билися,
Одинъ одного звѣрь одолѣть хочеть“.

Возговорить премудрый царь,
Премудрый царь Давидъ Евсевичъ:
„Это не два звѣря собиралися,
Не два лютые собѣгалися,
Это Кривда съ Правдой соходила ся,
Промежду собой бились-дрались:
Кривда Правду одолѣть хочеть.
Правда Кривду переспорила:
Правда пошла на небеса,
Къ самому Христу, царю небесному,
А Кривда пошла у насъ по всей землѣ,
По всей землѣ по свѣтъ-Русской,
По всему народу христіанскому.
Отъ Кривды земля всколебалася,
Отъ того народъ весь возмущается;
Отъ Кривды сталъ народъ неправильный,
Неправильный сталъ, злопамятный:
Они другъ друга обмануть хотять,
Другъ друга поѣсть хотять“¹⁾.

¹⁾ Безсоновъ, Калики перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе. Т. I. Москва, 1861, стор. 365.

В інших варіантах сеї вірші Володимирови снили ся „кабы бѣлой заецъ, кабы сѣрой заецъ“, і вони зводили з собою завзяту боротьбу, а Давид толкує сеї сон знов подібно :

И не два звѣря соходилися,
Промежду собой подиралися.
И то было у насъ на сырой земли,
На сырой земли, на святой Руси,
Соходилися Правда съ Кривдою :
Это бѣлый заецъ — то-то Правда есть,
А сѣрая заецъ — то-то Кривда есть ;
Правда Кривду передала і т. д. (ibid. 375).

Ще інші варіанти замість двох звірів кладуть двох юнаків :

Кабы юноши соходилися,
Два молодые подиралися.

Як бачимо, схожого між малюнком московського „стиха“ і нашою піснею нема майже нічогосінько. Алегоричний образ боротьби двох звірів, зайців чи юнаків, що творить головний зміст стиха, не має в українській вірші ніякої аналогії; натомість та кривда, якої панованє на землі змальоване так зворушливо і такими многими контрастами в укр. пісні, в московськїм стилі майже не виходить поза рами холодної алегорії. Правда, деякі варіанти стиха про Голубиную книгу силкують ся також конкретними деталями характеризувати панованє „Кривди“ між людьми. Та якаж ріжниця між сею характеристикою і характеристикою нашої пісні :

Селилась (Кривда) на сердца, на тайныя,
Кто дѣлаетъ дѣла тайныя.
Отъ того стали суды неправыя,
Какъ бы всиѣмъ грѣхамъ прощенья есть.
Треѣмъ грѣхамъ великое, тяжкое покаяніе :
Кто блудъ блудитъ съ кумой крестовыя,
Кто во чреви симиѣна затравливаетъ,
Кто бранитъ отца со матерью ;
Хоть и есть грѣхамъ тѣмъ покаяніе,
Приложитъ труды надо великіи
Самому Христу, царю небесному.
Кто же скулитъ святаго Духа Божія,
Тому грѣху нѣтъ покаянія
Ни въ семъ свѣти, ни въ будущемъ (ibid. I, 298).

Безсонов друкуючи сю віршу, а за ним і Драгоманов циту-ючи її (ор. cit. 225) кладуть по словах „суды неправыя“ точку, і се надає вірші хоч у тім однісінькім рядку вигляд рефлексії на соціальну тему. Тимчасом придивляючись уважнійше дальшому рядкови, що має форму не самостійного, нового речення, а реля-тивного, залежного від попереднього, мусимо дійти до того, що по словах „суды неправыя“ має стояти не точка, а протинок, а в та-кім разі слова „суды неправыя“ набирають зовсім иншого значіння. Се вже не „ungerechte Gerichte“, як розумів мабуть і Драгома-нов, а „unrichtige Meinungen“, згідно, еретичі погляди. Для роскольника, автора московського стиха, панованє кривди в сьвіті маніфестуєть ся головно тим, що в людських серцях повстають еретичі думки про те, буцім то всі гріхи можна спокутувати, коли натомісь він твердо держить ся „правої віри“, що такі гріхи, як блуд з кумою або затроєнє плоду в лоні матери можна споку-тувати тільки тяжкою покутою, неможливою без спеціальної божої помочи, а деяких гріхів і зовсім ніяк не можна спокутувати. На-віть те, що на думку Драгоманова найбільше нагадує московський стих, властиво має собі в тім стисї не подібність, а просте про-тивенство. Бо коли в українській піснї панованє неправди над правдою в сьвіті поясняєть ся образowo так, що правда покладена на вагу оказала ся важкою і пішла в низ, а неправда, як легка, підняла ся в гору, то в московській вірші зовсім навпаки, Правда перемігши Кривду підіймаєть ся в гору, до неба, і лишає добро-вільно Кривді панованє на землі.

Та не вважаючи на ті глибокі різниці в концепції та оброб-леню обох творів, різниці, що поясняють ся по часті різницею сьвітогляду авторів, різницею часу та обставин, серед яких повстали ті твори, а в значній мірі також різницею жерел, про що все буде ще мова далі, — не вважаючи на те маємо в московськїм стисї також деякі дійсні подібности та схожости з нашою піснею, на які варто звернути близшу увагу. Меншу вагу прикладаю до закінчень обох творів, що сходять ся декуди майже дословно. Мо-сковський стих ось як формулує моральний змісл своєї алегорії:

А кто станетъ жить у насъ правдою,
Тотъ наслѣдуетъ царство небесное,
Но избавленъ злой муки превѣчныя.
А кто станетъ жить у насъ кривдою,
Отрѣшенъ на муки на вѣчныя. (Кал. Пер. I, 279).

З огляду, що наша пісня і московський стих — твори лір-

ницькі, а такий фінал, оснований на однакових у нас і в Московщині церковних формулах, можна до певної міри вважати за поетичний *locus communis*, я, повторяю, не признавав би великої ваги тій схожості. Далеко важнішою видасться мені коінциденція мотиву кінця світа і страшного суду з остаточною перемогою правди в обох піснях. Ми бачили вже, як мотив про близькість страшного суду спільний майже всім варіантам української пісні, бачили далі, як найстарший її варіант заповідає перед самим страшним судом перемогу правди. В деяких варіантах московського стиха про Голубину книгу, і спеціально в його епізоді про боротьбу Правди з Кривдою, маємо споріднене з сим пророковане про близький кінець світа і про те, що остаточною перемогу правди мусить попередити загальне пановане кривди на світі:

При последнемъ будетъ при времени,
 При восьмой будетъ при тысящи
 Правда будетъ взята Богомъ съ земли на небо,
 А Кривда пойдетъ она по всей земли,
 Отъ того пойдетъ велико беззаконіе.

Певна річ, в українській пісні про правду чується немов тільки легкий відгук сього пророкування; автор тої пісні зайнятий далеко більше соціальними та етичними проблемами, ніж догмами та пророцтвами, та проте віра в критичність хвили, яку переживає людство, і в можливу близькість страшного суду не чужа йому і мусіла живою луною відкликати ся також у тих співаків та в тої української публіки, що переховали ті згадки та натяки пісні аж до наших часів. Що деінде, при відповідній нагоді, ся віра і у нас висловлювала ся виразніше, на се маємо доказ у гуцульських піснях, де також заповідається недалекокий кінець світа і натякається на легенду про „тисячу Петрову“, себто осьму тисячу, яку буцім то випросив для людського роду св. Петро в хвилі, коли по скінченню семої тисячі мав уже наступити кінець світа¹⁾.

¹⁾ Віра в те, що світ від сотворення до кінця має стояти сім тисяч літ, себто стільки тисячоліть, скільки днів тривало його творення, властива численним святим книгам і апокріфам, у нас ширилася особливо тзв. Книгою о последнихъ дняхъ, розширеною в рукописах у Галичині і в Угорській Русі, якої значні уривки та варіанти див. Памятки т. IV, стор. 292—326. Читаємо там: Мнози бо теологиове дешкируют і оповѣдают о кончинѣ свѣта і о дни судном розно а rozmaито. Єдны мовят так: Колко было лѣтъ от сотворенія свѣта до рождества Христова, толко будет лѣтъ от рождества Христова до страшнаго его суда і пришествія. А инные описуют, коли ся исполнит осм

Скільки то з приводу таких стихів, як „Голубиная книга“, в тім числі й з приводу отсєї алегорії з двома зайцями чи двома звірями нафантазували ся московські славянофіли та народники, невчені й учені! Скільки наговорили ся про старинність та самородність тих творів та про істотну глибину тих алегорій! На думку Безсонова „въ стихѣ о Голубиной книгѣ не только вся основа древнѣйшая, языческая, но и черты представленій и творческій складъ близкъ тождественны съ древнѣйшими религіозными пѣснопѣніями Грековъ“¹⁾. Та Безсонов іде ще далі і саме істнуванє таких стихів уважає спеціальним привілеєм православної віри, яка на його думку „никогда не препятствовала развитію творчества народнаго“ (тамже ст. VI); от тим би то в західній Європі і загалом у неправославних народів „стиховъ въ томъ видѣ какъ у насъ даже почти не было и не могло быть“ (тамже ст. VII). Навіть Буслаєв, зацитувавши в однім із своїх нарисів отсєї епізод із Голубиної книги і порівнявши його з мотивом малюнків страшного суду, де читаєть ся напис: „Да тутъ же Правда Кривду стрѣляетъ, и Кривда пала со страхомъ“, бачить у тім малюнку немов другу часть, докінчене картини змалюваної в вірші, і не пробуючи навіть вияснити, як же се так стало ся, що вірша говорить про одно, малюнок про щось инше, і обоє доповняють себе, завважає філософічно: „Такъ многозначительны, такъ полны глубокаго смысла художественныя произведенія, когда они проникнуты творческою силою народной фантазіи!“²⁾ І далі Буслаєв зовсім не до річи порівнює віршову алегорію з різьбою на тзв.

тысячій лѣтъ от сотворенія свѣта, и тогда будетъ страшный судъ божій и кончина вѣка сего“ (Памятки IV, стор. 309). Отсєя віра відгукаєть ся в гуцульській пісні, вложеній десь 1848 чи 1849 р., в якій читаємо:

Йикас инша нам буде смерть від Господа Бога,
 Бо сесе си наближила тисѣча Петрова.
 А уже сми уступили в тисѣчу Петрову,
 То так всі махнемо разом, йик лист від морозу.
 Ой йик лист тот від морозу, а попіл від вітру,
 Бо велика та ненависть повстала по сьвіту.

(Головацкій, Нар. пѣсни Гал. и угор. Руси, Москва 1878, т. II, ст. 462, пор. т. III, ст. 11).

¹⁾ П. Безсоновъ, Калѣки переходіе, Сборникъ стиховъ и изслѣдованіе. Москва 1863, т. II, ст. IV.

²⁾ О. Буслаєвъ, Историческіе очерки русской народной словесности, С. Петербургъ 1861, т. II, ст. 152.

Корсунських вратах у Новгороді, що представляє Кентавра, який стріляє з лука, бож нічого подібного до боротьби двох зайців тут нема.

Всяким таким фантазіям зробила кінець новіша школа вчених, що взяла ся студіювати в звязку етнографію, історію літератури та штуки порівняною методою. Всі фантазії на тему старезної старовини, таємничої народної творчости і самотності руського народа та містичної виключности православія серед иньших вір розвіяли ся як дим перед точною аналізою фактів та цілими рядами історичних свідощів і аналогій. Уже Тихонравов у своїй рецензії на виданє Безсонова „Калѣки перехожіє“ вказав історичне тло, на яким могли повстати завязки стиха про боротьбу Правди з Кривдою і про тимчасову перемогу Кривди. При кінці семої тисячі (по византийському численню, по нашому коло 1490 р.) великоруський народ переживав тяжку кризу: старі московські республіки, Новгород, Псков і н. тратили свою свободу; в нових московських порядках почувало ся переляканим людям зароджене царства Антихристового. Внутрішні відносини в Московщині були страшенно прикрі. „У намѣстниковъ и у ихъ тиуновъ и у дьяковъ великаго князя правда ихъ, крестное цѣлованіе, взлетѣла на небо, а кривда въ нихъ начала ходить, и много было отъ нихъ зла“¹⁾. Той же Тихонравов, тай перед ним іще Буслаєв виказували й инші книжкові жерела Голубиної книги, а головно апокріфічні розмови „Бесѣда трехъ святителей“ та „Бесѣда Іерусалимская“, „Откровеніє Іоанну Богослову“, де спеціально можна знайти жерело алегорії про правду і кривду в питанню поставленім у формі загадки: „Стоить щить, а на щиту заецъ, прилетѣ соколъ и взя зайца, потомъ и сова пришла“, на що дасть ся відповідь: „Заецъ правда, а соколъ ангелъ, а сова вниде в мир кривда“. Та про те й Тихонравов уважав конечним робити концесію старому напрямови і заявив, що „нельзя не согласиться съ мнѣніемъ Безсонова, что въ стихѣ этомъ вся основа — древнѣйшая языческая“²⁾.

Твердше поставив питанє на історичнім і порівняно-літературнім ґрунті проф. Ал. Веселовский, присвятивши хоч невеличку обємом, але важну студію сій частині „Голубиної книги“ в своїй

¹⁾ Полное собрание русских лѣтописей т. IV, ст. 282 і д.

²⁾ Н. Тихонравовъ, 33-е присужденіє учрежденныхъ П. Н. Демидовымъ наградъ, ст. 204—205, передруковано в Сочиненія, Москва 1898, т. I, ст. 338—340; пор. Буслаевъ, Историческіе очерки, т. I, ст. 144, 455; т. II, ст. 18.

розвідці „Слово о двѣнадцяти снахъ Шахайши по рукописи XV вѣка“, надрукованій у додатку до 34-го тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ 1879 р., ст. 14—17. В першій сні царя Шахайші оповідаєть ся ось що: „Бидѣхъ столпъ златъ ѿ зѣмля до нѣсе стоящъ“. Філософ Мамер толкує цареві сей сон ось як: „Ѿ црѣю, прїиде время то злое ѿ вѣстока до запада, ѿ по вѣсмѣ градомъ зло много боудеѣ, ѿ мѣтежъ вѣ вѣхъ члѣцѣхъ, не боудеѣ права сѣдца ни мысли, ѿ бжѣи заповѣди не сѣхранѣть. Дроугъ дроугоу боудеѣ врагъ, а князъ боудеѣ на князѣ, ѿ старѣишины такожъ. ѿ вѣ то время злое не боудеѣ кто добра смыслити ни сѣтворити; ѿзыкоу глѣть добро, а вѣ сѣдци мысли зламъ. ѿ пакы врази боудоуѣ мнози, многа зла сѣтворѣтъ, а добра мало. Законоу боудоуѣ оучители, а сами по законоу не творѣще, — инѣхъ оучѣтъ, а сами не творѣтъ; времена налагаютъ, а сами ѣдинѣхъ перстоу не прикосноутъ. вси боудоуѣ бжѣи, а оучащаго сѣ нѣтъ ѿверѣсти. ѿ боудоуѣ гладъ, стихѣи премѣнѣтъ ѿмычѣи своѣ, ѿсень престолупиѣ на зиму, а зима оупадеѣ на весноу, среди лѣта зима боудеѣ, ѿ хотѣи сѣяти сѣмена, сѣлазницѣи нѣ время... (пропускаемо декілька рядків недоладних віщовань)... любѣи престанеѣ тогда, чада ѿца ѿ мѣре не почтѣтъ ни рода ни ближикѣ... вѣтхѣи ѿмычѣи престанеѣ ѿ вси велможѣи боудоуѣ крамолници, которници. вѣтхѣи соудѣ престанеѣ, ѿ соудити ѿмоуѣ по мздѣ, с праваго сѣ поутѣи сѣвратѣтъ а неправѣи прїимоуѣ“. По ряді дальших пророковань, між якими є й такі, що „звѣзда хвостата ѿвѣи сѣ“, автор кінчить тим, що „лѣта ѿ мѣци сѣкратѣтсѣ ѿ потомѣи изгубнеѣ мирѣ“ (ор. cit. 5—6). Роздивляючи оповідане про першій сон Шахайші само для себе, воно, як бачимо, не має майже нічого спільного зі стихом про Правду і Кривду крім загальної рамки — сну. Нема ані алегоричних звірів, ані натяку на боротьбу правди з кривдою, ані згадки про побіду сѣи чи тої. Натомісь відкинувши сю рамку бачимо в самім змісті викладу філософа Мамера багато дечого спільного з нашою піснею про правду, тільки те, що тут висловлено як віщованє про далеку будучину, в українській пісні малюєть ся як важка дійсність. Тай ще з тою ріжницею, що коли в викладі Мамера помішано астрономічні, метеорологічні та агрономічні явища безладно з соціальними та політичними, українська пісня всі інші явища лишає на боці, а розмальовує рядом сильних контрастів саму тільки соціальну неправду.

Оповіданє про дванацять снів Шахайші вяжеть ся одначе з московським стихом про Правду і Кривду другою, пізнійшою

редакцією, дуже популярною серед великоруського простолюду, особливо серед роскольників, що має звичайний титул „Слово о снѣхъ Мамера царя“. Сон царя в тій другій редакції виглядає ось як: Від землі до неба золотий стовп, а на стовпі голуб; стовп розвалив ся, голуб полетів до неба, а на його місце злетів ворон і почав дзюбати золото; прийшли дикі звірі, ящірки та гадюки. Виклад: настануть лихі часи, люті години; від сходу до заходу діятиметь ся багато лиха, буде бунт по всій землі, не буде правди і доброї думки, люди будуть ворогувати один на одного і проллється кров людська; батько встане на сина, суддя на суддю, сусід на сусіда. І не буде добра між людьми: язиком будуть говорити добро, а серцем думати лихо. (Веселовскій op. cit. 10). Маємо тут уже початок звірячої символіки — голуб летить до неба і ворон кидаєть ся на землю та дзюбає золото, але все таки до образів змальованих у стисї ще досить далеко. Новим огнивом, що зв'язує сю другу редакцію оповідання про 12 снів з великоруським стихом є на думку проф. Веселовського вставлене в Палею оповіданє про царя Соломона, якому цар Дарій прислав ось яку загадку: „Стоитъ щитъ, а на щитѣ заецъ. и прилетѣкъ сокоъ взмъ заецъ, ѿ тоу сѣдѣ сова“. За відгаданє сеї загадки Дарій обіцяє Соломону „три кади сребра“. Соломон при помочи бісів відгадує загадку: „щитъ земля, а на щитѣ заецъ — правда, а ѿже взмъ сокоъ заецъ, то взмъ ангѣлъ правдоу на небо: ѿ тоу сѣдѣ сова — сирѣчь крикда. правда же бытъ взята на небо, а на земли остала сѣ крикда“. З сею загадкою зовсім безпосередно вяжеь ся як проста копія те питанє ѿ відповідь у „Бесѣдѣ трехъ святителей“ про білий щит, білого зайця і сову, цитоване мною вище.

Який же заходить генетичний зв'язок між усіма тими текстами і яке світло з їх порівняннє паде на повстанє стиха про боротьбу Правди з Кривдою? Проф. Веселовскій не ставить собі таких питань і не пробує відповісти на них. Він тільки принагідно (стор. 14) з приводу першої і другої редакції оповідання про 12 снів кидає питанє, чи деталі про голуба і ворона, які маємо тепер лише в другій редакції, були первісно і в першій, чи се пізніші вставки? Але ѿ на се питанє він не дає ніякої відповіді.

Не вияснив сеї справи, а ще більше заплутав її остатній дослідник, що займав ся нею, д. В. Мочульский, у своїй розвідці „Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ“ (Варшава 1887), що присвятив епізодови про боротьбу правди з кривдою спеціальний розділ своєї праці (ст. 187—219). Д. Мочульский заняв ся особливо символікою великоруського стиха і погнав

ся — уживаючи анальоґічного вислову М. Драгоманова — ловити голубів, соколів та зайців по різних сьвятих книгах, писаннях отців церкви та середньовікових мініятюрах та іконах. Виходячи з апріорного і на мою думку хибного погляду, що правда в стиці — сам Христос, а боротьба двох зайців, се боротьба Христа з Сатаною, д. Мочульський натурально нав'язує дослід до євангельських слів: азъ есмь путь и истина и животъ, до Пилатового запитання Христу: що таке правда, та до апокаліптичних образів боротьби Христа з діаволом. Нагарбавши з різних писань цитатів в роді того, що відомі слова псалма „камень прибіжище заяцем“ були часто толковані, що камінь — Христос, а заяць — християни, які шукають у нього захисту, або що в якомось швайцарським селі в костелі Мати божою змалювана в виді заяця, він кінчить тим самим висновком, що був його вихідною точкою, а власне, що „апологъ о Правдѣ и Кривдѣ въ стихѣ о Голубиной книгѣ въ основѣ своей заключаєть библейское изображение борьбы Христа съ діаволомъ, каковою мотивъ развитъ Евангеліями и главнымъ образомъ Апокалипсисомъ“ (ст. 219). Розуміється, в такім разі всі пізніші хронольоґічні вказівки, такі як вислов псковського літописця, не мають ніякого значіння; се було черпане з загально всім доступного жерела; великоруський апольоґ так само добре міг повстати в X, XI, як у XV чи XVI віці.

Мені здається, що оба шановні вчені, громадяни та комбінуючи матеріяли далекі та слабо зв'язані з великоруським стихом, або й зовсім не зв'язані з ним, за мало звернули уваги на матеріял ближший, загально відомий у старій Руси, який дав би їм можливість поставити твердше на історичнім ґрунті питанє про ієнезу стиха та його жерел. При помочи такого матеріялу можна було зараз рішити, чи уступ із роскольніцької редакції повісти про 12 снів належав до первісної форми тої повісти, чи повстав пізнійше, можливо на руськім ґрунті. І як з одного боку нема сумніву, що віднайдений пр. Веселовским у тибетській сьвятій книзі Канджурі уступ про боротьбу чотирьох буйволів, які „поревівши, пошумівши розійшлись не бивши ся“ (ор. сіт. 29), вяжеться з великор. стихом про Правду і Кривду через посередництво Слова про сні Шахаіші, так з другого боку не бачимо ніякого зв'язку між стихом, Апокаліпсою та пізанськими і швайцарськими іконами. Дивно, що ані д. В. Мочульський ані проф. Веселовський не підозрівали існування української пісні про Правду, а бодай не вважали потрібним згадати про неї, а також минули мовчанкою деякі інтересні, загально відомі пам'ятки староруського письменства, що моглиб до-

вести дослід до точніших висновків. І коли теорія д. Мочульського, буцім то білий заяць або лютий звір великоруського стиха є не хто иньший, як Христос, шпотається зараз на найблизшій рядку того самого стиха, де кається, що „Правда пошла на небо кь самому Христу“, то порівнянє великоруського стиха з українською піснею та її книжними жерелами могло-б було довести його до реальніших результатів.

III.

А до тих жерел, що обіцявали инші, з літературно-історичного боку цікавіші результати, д. Мочульський був досить близько. На ст. 207 своєї розвідки, плутаючи ся в безладних комбінаціях про те, о скільки символи правди і кривди старші, а їх виклад пізнійший (як коли-б се взагалі було можливе! Адже-ж символи без викладу зовсім не символи і в кожній притчі виклад, себто основна ідея — річ первісна, старша, ніж конкретні образи, в яких вона символізована!¹⁾ він пише: „Символы голубя-Правды и ворона-Кривды древнѣе символовъ зайца-Правды и совы-Кривды. Эти символы ближе стоятъ кь своему библейскому прототипу, чѣмъ символы „Бесѣды“. Относительно же толкованія, встрѣчающаго ся въ древнѣйшей редакціи сказанія, должно замѣтить, что оно несомнѣнно позднѣйшее. Представляя очевидно дальнѣйшее развитіе библейскаго символическаго толкованія встрѣчающаго ся въ позднѣйшей редакціи сказанія, это толкованіе напоминаетъ нѣсколько собою то „Слово св. отецъ о правдѣ и неправдѣ“, которое встрѣчается въ нашихъ русскихъ сборникахъ XIV и XV вв.“ У нотці до сих остатніх слів поклик на Ізмараїд у рукописі Троїцької Сергієвої Лаври ч. 202, з XVI в. — і анї слова більше. Що се за Слово, чим воно зближене до „пізнійшого“ толкованя сну, яке передає „ранійшу“ традицію — в те д. Мочульський не входить. Він задовольняється висловляючи свою особисту думку про повстанє оповідання (про сн. Шахаші), яке буцімто „по существу своему находится въ тѣсной связи съ апокрифическими сказаніями о Соломонѣ и если не составляетъ собою простого отрывка изъ этихъ сказаній, то несомнѣнно принадлежитъ кь одному и тому же

¹⁾ Див. про се мою розвідочку в праці Притчата за єднорога и нейнять български вариянтъ (Сборникъ за нар. умотворения т. XIII), ст. 7—8 окремої відбитки.

разряду сказаній, и при томъ въ основѣ своей, какъ и сказанія о Соломонѣ, имѣетъ прототипъ восточный“ (ст. 208). Автор сього „личнаго мнѣнія“ очевидно не дочитав до кінця розвідки проф. Веселовского про сні Шахаші, бо инакше був би бачив, що ніякого „личнаго мнѣнія“, а до того ще й хибного, висловляти не було потреби, бо проф. Веселовский ясно і виразно вказав буддійський прототип повісти про 12 снів і вказав її шлях із Індії до Європи й на Русь — як раз незалежний від головного циклю Соломонівських легенд.

Та се лише мимоходом, а головне ось у чім. Що се за „Слово св. отець о правдѣ и неправдѣ“, про яке згадав і нічого не сказав д. Мочульский? Думаю, що замість усяких зайвих міркувань найліпше буде зараз навести його в повнім тексті, тим більше, що д. Мочульский не потребував шукати його аж у рукописнім Ізмараїді Троїцько-Сергієвої Лаври, а міг знайти його в старім і загально доступнім виданю „Памятники старинной русской литературы, издаваемые графомъ Кушелевымъ-Безбородко“, выпускъ четвертый, С. Петербургъ 1862, стор. 213. А коли-б д. Мочульский заглянув понад се ще і в який рукописний Ізмараїд, то був би переконав ся, що в старій Руси були відомі що найменше дві редакції того Слова і що в звязку з иншими пам'ятками староруського письменства, про які буде мова далі, се Слово позволяє нам сказати дещо точнійше про повстанє і української лірницької пісні і великоруського стиха, як венецькі мініатюри та швайцарські ікони. Попробуємо-ж заповнити сю люку в дослідях російських учених.

Як сказано, „Слово о правдѣ и неправдѣ“ маємо перед собою в двох редакціях, із яких одна містить ся в староруській збірці Ізмараїді, а другу опублікував М. Костомаров із якоїсь близше неозначеної рукописної збірки XV в., що зберегаєть ся в Кирилівській бібліотеці під ч. 6/1083 під днем 6 цвітня, і яка війшла також у наші Прологи. Для показу подібностей і ріжниць обох текстів друкую їх тут en regard, кладучи обік себе текст Пролога (рукоп. перемиської капітульної бібліотеки sign. LI, С. 5, писаний 1632 р., текст ласкаво перейсав для мене проф. Д. Коренець; до нього виписую варіанти з видання Костомарова, яке задля транскрипції з кирилиці на гражданку зістало значно змодернізоване) і текст Ізмараїда, взятий мною із рукописного Сваричівського Ізмараїда, що зберегаєть ся в бібліотеці Народного Дому у Львові в рукописній збірці о. Петрушевича під ч. 1, к. 138,

Текст Перем. Пролога 1632.

Слово ѿ правдѣ и ѿ¹⁾
неправдѣ. И прѣла в ѿ.
день. Прѣвѣ²⁾ сътворена
высть Бѣгомъ правда въ члѣ-
цѣхъ, и потомъ кося не-
правда ѿ непрѣзнина бѣма.
и начаша сѣ брати³⁾ въ члѣ-
цѣхъ⁴⁾. и прѣша члѣци не-
правдоу, а правдоу ѿкрѣгоша,

и ѿстакѣ ѿ правда въ ско-
лоа⁵⁾ ходити, да ѿставъ по-
гиблютъ⁶⁾, ѿкоже изколѣше⁷⁾.

Вѣста бо на дѣвѣство
блѣудѣ и погубѣи дѣвѣство;
вѣста скверна на чистотѣ и по-
губѣи⁸⁾, а⁹⁾ лютость на кротость,
и¹⁰⁾ бѣста [гнѣвъ на]¹¹⁾ тихость,

¹⁾ К. вас. ²⁾ К. Первое ³⁾ К.
нача бороти ся ⁴⁾ К. въ чловѣцѣ
⁵⁾ К. въ свои воли ⁶⁾ К. да поги-
бають ⁷⁾ К. изволиша ⁸⁾ К. вас.
⁹⁾ К. вас. ¹⁰⁾ К. вас. ¹¹⁾ Прол. вас.,
те що в скобках, доповнено із К.

Текст Сваричівського Ізмарагда.

Слово сѣмъ ѿцѣ ѿ
правдѣ и ѿ неправдѣ.
кѣсви ѿч. Оубо прѣвѣе вы-
ства Бѣгомъ сотворена въ
члѣцѣхъ, потоже ѿ непрѣзни-
на дѣиства неправда вѣста.
и прѣша члѣци неправдоу и
възлюбѣша ю, а правда ѿста-
ви ѿ въ свои ходити коли.
самовластни ко есмы, своєю
волю погубѣе, а ѿставляе
ко правдѣ злѣи творѣ; кѣ-
дѣи и истинѣ, но не творѣ
ѣи, аже ко и краде, бѣи-
димъ, ѿсоудѣе грѣхы чюжи,
закидѣ. грабимъ, по мздѣ
соуди и многы ины неправды
дѣемъ, ѿже на пагоубѣ дѣимъ
наши соутъ. прѣша ко не-
правдоу члѣци ѿ дѣволска
бѣма, и ѿстави ѿ ходити ѿ
въ своей коли, да погибнутъ,
ѿкоже сѣи и золиша. всакъ ко
волю своєю ли погубѣетъ, ли
спѣетъ сѣ. самовластни ко
ѣсмы, да ѿко и золи, то тво-
ри, ли рѣи, ли мѣкоу ѿбра-
щѣмъ¹⁾ сѣбѣ

Вѣста бо на дѣство блѣуд,
и погубѣ дѣство; вѣста на
чѣтотоу скверна, а на кротость
гнѣвъ и лютость, грѣдѣсть
на смиренѣ и на люковъ нена-
кѣсть. вѣста несмытность на
постѣ, а на трѣзвѣнѣ пѣан-
ство. вѣста бѣида на брѣство

¹⁾ В рукоп. мабуть помилкою:
ѿбращѣть.

и на любовь ненависть, въста на постъ нескытость, а пїанство на трезвость. въста ѿвѣда на смиренїе и разбой на братолюбїе. въста скоупость на щедрость и немлсрдїе на млсть. въста безаконїе на храненїе¹⁾ закона, и нна вса въсташа неправеднаа [на праведнаа]²⁾ дѣлеса. Тѣмже велико есть намъ требѣ въздержанїе; хотѣшимъ бо правды искати, вѣже дойти жизни кжїа, да са ѿвергоуть³⁾ сѣа временныа [и] ѿко чжжїи ѿвѣггають. Разжмѣи, члѣскїи роде ѿкогыи, ѿко повѣждень єси неправдою; ѿвѣжъ ѿ⁴⁾ нїѣ, кто силенъ⁵⁾, бж ли илїи врагъ, грѣхъ ли илїи законъ, тѣло ли илїи⁶⁾ дшїа?

Ще ли помыслишь бжїови ѿгодити и свою дшїоу спїсти, том вражїа прелести ѿвоемъ сж⁷⁾, грѣхъи стѣрѣшашеши.

О несмыслыныи роде члѣскїи, ѿко сконъ невѣрствоъ кониши сж⁸⁾ грѣхъа,

а не ѿпованїи правдою! Ини-когдаж бжї не ѿставитъ члѣка

¹⁾ К. сохраненїе ²⁾ Пр. вас., допвнено в К. ³⁾ К. отвергнут ⁴⁾ К. вас. ⁵⁾ К. кто есть силенъ ⁶⁾ К. или ⁷⁾ К. то врага убоявъ ся ⁸⁾ К. не боиши ся.

татѣа же и разбой на тихость, и на млсрдїе скѣпость; въста на щедрость неподанїе и нехраненїе закона на гнѣа заповѣди; вса неправеднаа въсташа на бл҃гам дѣла. соупротикъ тѣм, братие, много нам исправленїе требѣ, вѣже бжїа иискати правды, мнози бо неправѣдѣ дѣючи погыбоша злѣ. Разоудѣи, члѣчъ роде ѿбѣгыи, ѿко повѣждень єси неправдою. ѿвѣжъ, и члѣче, ѿ нїѣ ѿвѣжъ, кто силенъ, бж ли вѣ или дѣавшъ, врагъ всѣхъ, и расмотри, что лоуче ест, грѣхъ ли погыблѣа, ли законъ спсашїи; доврѣ ѿвѣжъ, тѣло ли неплѣн-но, ли дшїа? и что доврѣе, рїци ми, правѣда ли, илїи лѣжа, раи илїи моука?

О несмысленїи роде члѣчъ,

почто неправды дѣлаа погыблѣте самїи, а правдоу єсте ѿставили, вѣю же спїсти сжїи възлюбилїи єсте злобѣ, пїанство, лѣжю, татѣоу, гордость, скѣпость и прочаа неправды, а не ѿпованїе правдою спїсти сж. Никогда бо не ѿставитъ бж члѣка къ правдѣ живоуца.

праведна, хотіли милости;
і токо члѣкъ помислитъ съ
вѣрою къ Бг҃оу, и Бѣ вселитъ
[са] въ срдце ѳго разу́мныи
свѣтомъ, іако сн҃це сіла и
просвѣщала думъ ѳго и житіе
ѳго¹⁾.



Тѣмъ же л҃кно на²⁾ єст дрѣ-
жати³⁾ правды іи поискати³⁾
мл҃сти бж҃їа. велика сила Хр҃ска
могуща ны сп҃сти. да аще Бѣ
добрѣ вк҃сте іи хоцете мл҃сти
ѳго, то⁴⁾ вражїа прелести бонте
са, и ни сеа жизни брежете⁵⁾,
правдою дрѣжа⁶⁾ іи съ вѣрою
сп҃сете са. Нѣсе ко бывшее
сеа жизни⁷⁾ красно и сладко:
богатыство іи слава, [честь]⁸⁾,
пища іи питіе, ѿдежда іи
сласть⁹⁾, [раба]¹⁰⁾, села іи вино-
грады [и добріи храми, всакїи
сладости]¹¹⁾. вѣсе добро¹²⁾, іи
азъ рекоу: добро¹³⁾, но въ малъ
го¹⁴⁾; но аще бы¹⁴⁾ велии людо

Правда бо праведнаго ѿ
см҃рти ізбавитъ. вл҃женъ члѣкъ
въ істиннѣк пребываетъ. л҃че
нищъ хода въ істиннѣ, не-
жели бг҃атъ л҃живъ. творачи бо
істиннѣ ѿ Бѣк живеть. гл҃тъ
бо Генадїи патріархъ: „Три
нравы вѣзненавидѣ дша моа:
бг҃ата л҃жива, стара бладива,
дубѣга хоупава“.

Тѣмъ же, братіе, л҃кно ны
єст правдѣ дѣюче мл҃стину
бж҃їа просити.

Смотрите сѣбо кса іаже соутъ
в житїи сем красна іи славна
іи сладка: бг҃атство іи питіе
и различїе ризъ, села и вино-
грады,

1) К. вас. 2) К. ны 3) К. про-
сити 4) К. ни 5) К. брезѣте 6) К.
правдѣ же держаще ся 7) К. су-
щее въ жизни сеи 8) Пр. вас. 9)
К. вас. 10) Пр. вас. 11) Пр. вас.
12) К. вас. 13) К. И азъ реку: вся
си добранъ 14) К. да аще и.

ны естъ¹⁾, но ѿ нехотаще въсе-
то ны ѡстави [есть]²⁾.

Да поноудимъ сѧ³⁾ прежде
сѣмрти ѡстави [сѧ]⁴⁾, ѿ-
мѧмы⁵⁾ того причастити⁶⁾,
ѣже доволѣеть къ спсѣнію. а
то въсе даимъ ницнѣ, иже про-
даю⁷⁾ ежѣю мѣсть, ѿ да коу-
пи⁸⁾ вѣчною жизнь ѿ полж-
чи⁹⁾ ѡставленіе грѣховъ ѿ ѿз-
бавленіе мѣки вѣчныа. мѣсти-
нію бо ѡ Бѣ мѣсть прїимемъ
ѿ въ скѣтѣ славы⁷⁾ въселимъ сѧ.
Сего ради добріи призрѣтъ
[сѧ]⁸⁾ жизнь ѿ правдою ѿ-
щю⁹⁾тъ вѣчныа жизни⁹⁾.

но вѣсѧ си ѡставляше ѡмрети
ѿмѧ⁵⁾; аще ны ѿ велѣми е^{ст}
любо, но ничто вѣзмоуще ѡ-
ходи⁷⁾ ѡ ни⁸⁾. Тѣмъ, братіе,
поноуди³⁾ сѧ прежде сѣмрти въ
правдѣ пожити ѿ добраа дѣла
творити и мнѣстныю, да по-
лоучи⁸⁾ вѣчную жизнь ѿ поми-
лованье ѡ Бѣа. Бѣоу ѿшемъ
слава ѿ дрѣ⁷⁾.

Не входячи ближе в те, що се за рукописна збірка XV в. з Кирилівської бібліотеки, з якої взяв свій текст Костомарів, із самого супротивствлення обох текстів нашого Слова можемо бачити, що проложний текст треба вважати більше первісним, ніж ізмараїдівський. Проложний текст, що правда, повнійший при кінці і має речення та звороти, що виявляють у собі всі признаки старшого оригіналу (прим. „нищимъ, иже продають божію милость“), — за те Ізмараїдів текст багатший у початковій часті, робить ся під кінець більше куций і пропускає дещо таке, що первісно могло належати до прототипу. Ізмараїдів текст виявить ся ще скупіишим, коли вилучимо з нього деякі вставки, про які буде мова далі, а які могли бути зроблені аж тоді, коли сей твір влучено до Ізмараїда.

Порівнюючи спеціально оба тексти годі не завважити поетичної гри контрастів: „въста бо на дѣвство блудъ“ і т. д., що нагадує поетичну персоніфікацію Слова о полку Игоревѣ: „Въстала Обида въ силахъ Дажьбожа внука“ або в иншім місці „уже снесе ся хула на хвалу, уже тресну нужда на волю“ і т. д. Та головна різниця обох текстів лежить у тих паралельних уступах, де текст

¹⁾ К. любѧ ны суть ²⁾ К. но не хотяща вся та оставити ны естъ.
³⁾ К. да понудимъ сѧ ⁴⁾ Пр. вас. ⁵⁾ К. и малы ⁶⁾ К. причащати сѧ ⁷⁾ К. Христовъ ⁸⁾ Пр. вас. ⁹⁾ К. ищуть оной жизни вѣчныа, иже буди полу-
чити намъ.

Пр. рекомендує усувати ся від житя, відкидати від себе все часове, роздавати все добро немаючим крім мінімум потрібного до житя, а текст Ізм. натомість говорячи про шуканє правди, не бачить у тім іще зовсім аскетичного ідеалу, але навпаки, пропускаючи з тексту Пр. всі такі уступи, що жадають від чоловіка аскетичного способу житя, резюмує свої постулати в словах „**поноудим сѧ къ правдѣ пожити ѿ добра дѣла творити**“. Сим противенством у тенденції обох редакцій Слова пояснюють ся в значній мірі відміни і пропуски, які виявляє текст Ізм. супроти тексту Пр. І так коли текст Пр. говорить, що для правдивого житя „великое есть намъ требѣ въздержаніе“, то текст Ізм. заступає се остатнє слово дуже характерно словом „исправленіе“; отже не абнегації і втеки від сьвітових справ потрібно, а направи того сьвітового житя. І задержавши слова прототипа про „исканіе правды“ текст Ізм. зараз же викидає заховані в тексті Пр. слова „**да отквергнѣт сѧ крѣпныя** (scil. жизни) **и яко чѣждемъ отѣкляють**“ і заступає їх загальником „**мнози бо неправдоу дѣючи погыбоша**“, що певно не належав до прототипа.

Можна добачити ту саму тенденцію і в показї на контраст того, що важнійше в житю, чи гріх чи закон. Текст Пр. кладе самі ті два слова; текст Ізм. додає до них інтересні епітети: „грѣх ли погубляѣй, ли законъ спасаѣй“. Можна сумнівати ся, чи сї епітети були в прототипі, з якого вплив текст Ізм.; для Ізмараїдового оброблення вони дуже характеристичні власне задля підкреслення тої думки, що спасає чоловіка не втека з під житєвого ярма, а „закон“, себто кермована висшим, етичним законом праця між людьми. Слова тексту Пр. „**ѡце помыслиши Бѣоу оугодити и свою дѣшю спасти, то врага оуболевъ сѧ грѣхъ совершѣши**“ в тій формі не зовсім ясні; при слові „врага“ бракує нам ближшого пояснення: кого розумів автор під сим ворогом? Не помилю ся мабуть у догаді, що редактор тексту Ізм. мусїв тут читати якийсь повніший або троха відмінний текст, у яким мабуть добачив аскетичну тенденцію і для того пропустив те реченє. Дуже цікаво, що він зараз же в дальшій реченю пропустив докір людському роду, „яко своимъ невѣрствомъ не боиши ся грѣха“, чи то вважаючи його також не зовсім ясным, чи може з якої иншої причини. За те в тексті Ізм. бачимо тут вичисленє гріхів, якими автор докоряє людям; се „злѡба, пѣнство, брѣхня, крадіж, гордість і скупість“ — як бачимо, або загально-людські гріхи (3 перші), або тісно звязані в практичній житєвій суспільній та економічній; спеціально чернечого гріха анї одного.

Незвичайно цікаво й те, що автор тексту Ізм. пропустив далі речення тексту Пр., згідно прототипу, де сказано, що „только человекъ немыслитъ съ вѣрою ко Бѣгу, и Богъ къснитъ ся въ сердце его размысливъ скѣтомъ“. Се-ж власне була головна основа аскетичної моралі, яка головною метою життя і терпіння вважала „розумне просвітління“, екстазу, безпосередню стичність чоловіка з Богом і звязану з тим актом неземну розкіш. Для редактора тексту Ізм. таке ставлене питання моральної реформи життя було очевидно не на місці і він пропустив те речення. Щоб заповнити люку з тих пропусків, редактор Ізм. вставляє тут декілька афоризмів про „истинну“ (тут переважно в протиставленню до „лжи“, отже в далеко тіснішій значінню, ніж має „правда“ скрізь у тексті „Слова“). Сі афоризми набрані з якихось посторонніх жерел; один узятий із патріарха Геннадія, мабуть із його відомого „Слословца“, себто сотні таких мудрих речень; тогож Геннадія нагадує й другий афоризм поданий без зацитування жерела, а власне слова: „Лѣше ницѣ ходѣ къ истинѣ, нежели бѣгѣ лѣживѣ“; сі слова нагадують речення, яке знаходимо часто в наших рукописах у статі Слово сѣго Генадіа патріарха вселенскаго дѣсполезное (у мене в Літманівських рукописі XVIII в. стор. 325—330), де між иншим читаємо: „Лѣше еѣ жити к' хлѣбниѣ съ правдою, нежели к' покапленнѣ храмѣ съ нечистѣмъ“ і сей афоризм являєть ся закінченням цілого ряду речень, де змальовано контраст між багатим і бідним. Як докладно редактор тексту Ізм. обдумував кожне слово, щоб тільки скрізь провести свою тенденцію діяльного життя в протиставленню до контемплативного, се видимо хоч би з того, що в уступі „Тѣмже лѣпо ны еѣ держати ся правды“ він перемінює занадто на його думку пасивне „держати ся правды“ на „правдѣ дѣлюче“. З тої самої причини він пропускає далше речення прототипу, де упоминаеть ся вірних „ни сея жизни не брезѣте, правдѣ же держаще съ вѣрою спасете ся“, і хоча й нагадує далі згідно з прототипом минуцїсть „красних і славних і солодких“ земних річий, то все таки з того не виводить, так як Пр., потребу покинути все се перед смертю, але стоїть на постулаті „къ правдѣ пожити и добра дѣла творити“.

Думаю, що всього сказаного досить, щоб виробити собі погляд, що текст Пр. являєть ся коли не просто прототипом Ізм., то все таки старшим зразком прототипу, а текст Ізм. пізнішою його перерібною, зладженою спеціально для Ізмараґда. З того виходило-б, що прототип Слова був зложений незалежно від Ізмараґда, давнійше від нього і з иншою, більш аскетичною тенденцією. Коли

приняти усталену д. Яковлевим дату зложення сього Ізмараґда на кінець XIV віку¹⁾, то ми мали би рівночасно дату не першого зложення нашого Слова, а тої його перерібки, що містить ся в Ізмараґді.

Що до самого прототипу, то поперед усього виринає питання, чи можна вважати його твором оригінальним, староруським, чи може се переклад із грецького? Деяку вказівку дає нам знов Ізмараґдова редакція. В ній се Слово має титул „Слово святихъ отецъ“, отже сей твір стоїть у ряді тих досить численних безіменних творів, у яких дослідники поперед усього шукають продуктів староруського пера. В самих Ізмараґдах, простудіюваних д. Яковлевим, маємо слів з таким титулом до 30; деякі з них по порівнянню різних текстів показують ся виривками чи то з Кирила Турівського (Ізмар. 1 ред. сл. 33 „о покаяніи“), чи з ніби-Теодосієвої статі „О казняхъ божіихъ“ (Ізм. 1 ред. сл. 24); деяких грецькі оригінали удало ся віднайти (Ізмар. 2 ред. сл. 112 „о житіи чловѣческомъ“), та найбільша часть тих слів (у Ізм. 1 ред. сл. 21, 34, 56, 77, 79 і 145 у другій ред. сл. 13, 24, 28, 57, 66, 79, 84, 121, 123, 133, 135, 136, 150, 150, до сих додати ще псевдепіграфічне сл. 162, про яке далі буде мова) стоїть перед нами доси як загадка; для деяких можна догадувати ся грецьких жерел, хоч доси й не вдало ся знайти їх; інші треба вважати коли не цілком, то в значній часті оригінальними²⁾. До таких в основі своїй староруських, хоч і чужими вставками пристроєних творів належить мабуть і наше Слово о правдѣ и о неправдѣ. Одну таку вставку вказує сам текст, цитуючи приказку патріарха Геннадія „Три нравы възникаху дшѣ мѡѡ: вѣгата лѣжка, стара владика, вѣгѣа хѡупака“. За сим цитатом редактор сього слова не далеко й мусів шукати, бо збірка таких Геннадієвих афоризмів, відома в літературі під назвою „Слословецъ патр. Геннадія“, входила в склад першої редакції Ізмараґда, хоч була виключена з другої.

Другий цитат, хоч не вказаний виразно автором, узятий із тогож Ізмараґда другої редакції, із Слова Івана Златоустого о самовластіи.

¹⁾ В. А. Яковлевъ, Къ литературной исторіи древнерусскихъ сборниковъ. Опытъ изслѣдованія „Измараґда“. Одесса 1893, стор. 171.

²⁾ Се не парадокс для тих, що знають троха ближше наше староруське письменство і тямлять, що многі староруські твори, особливо тав. вишого стилю, отже такі як писання Кирила Турівського, Клим Смолятича, Данила Заточника, митроп. Іларіона та інших складають ся в значній часті з цитатів та виривків із письма свв. та отців церкви, цитованих нераз зовсім несвідомо, з пам'яті.

„Богъ и муку проповѣдалъ и царство обѣщаль — читаємо в тім слові — да еже изволимъ себѣ или рай или муку. Самовластны Богомъ сотворены есмы, или спасемся или погибнемъ волею своею“¹⁾. Пр. Архангельский подає сіє виписки з тексту, що по троха підходить до тексту нашої статі, але не заглядає до грецького оригіналу, на скільки там текст повніший від того церковно-славянського, що був ще в Болгарії сирепарований для Златоструя, а відси перейшов до Ізмарагда. Рефлексії на тему „самовластія“, себто кажучи новочасним науковим терміном, „свободи волі“ в тексті нашого Слова о правдѣ и неправдѣ ширші, як у статі цитованій пр. Архангельским, а про те видержані зовсім у дусі і в стилі Івана Златоуста.

Не менше цікаві для нас ті уступи, що вяжуть наше Слово з иньшим безіменним твором староруської літератури, хоч і прикрашеним у титулі іменем одного із старозавітних пророків. Се поміщене в Ізмарагді другої редакції (у Яковлева під ч. 162) „Пророчество Исаино сына Амосова, иже пророчествова со риданіємъ о послѣднихъ днѣхъ, провидѣвъ духомъ святымъ хотящихъ быти на ны“. Вже Іорский і Невоструєв, описуючи Ізмарагд Синодальної бібліотеки (Описаніє рукоп. Синод. библиот. отд. II, ч. 3, ст. 80) завважили, що се слово — апокріф, але не має нічого спільного з тим старохристиянським апокріфом, що присуджуєть ся пророкови Ісаї і оповідає його вихід до неба. Поміщене в Ізмарагдах і переписуване також окремо аж до XVIII в. (в моїм посіданю є копія з XVIII в. в рукописі Георгія Білявського) воно навіть не апокріф у звичайнім значіню слова; воно не говорить про Ісаїю нічого такого, що перечило-б Біблії, а тільки вкладає в його уста ряд нарікань, упізнень та погроз навіяних думкою про близький кінець світа. Читаємо тут між иншим: „Бѣдетъ на вы гнѣвъ мой к' послѣднимъ днѣмъ, зане неправда многа въ васъ бѣмножитъ сѧ и смиреніе отвержено, зависть и лѣсть и гнѣвъ жироуєтъ въ васъ, погыбе истина, лѣжа покры землю“. Автор грозить людям між иншим і такими нещастями: „Дѣти не стыдѣти сѧ начнутъ родители своихъ, а бѣчители ихъ запонци и лицемѣри бѣдоуѣтъ, а чернцы срамословцы и кощунъники бѣдоуѣтъ, а кнѣзи немлстивѣи, соудѣи неправедни, не бѣдоуѣтъ избавляи хощущихъ из роукы силеныхъ“. Грозить ся людям „многымъ ради неправды“ полоном чужоземців і змалювавши страховища того полону, автор знов додає: „оумножисте ко злѣмъ и неправдоу възлюбисте“²⁾.

¹⁾ А. С. Архангельскій, Творенія отцовъ церкви, т. IV, ст. 28.

²⁾ Іван Франко, Памятки укр. руської мови і літератури, т. IV, стор. 249, 250.

Можна-б підібрати і з інших творів XIV—XV в. цитати, які доказують, що вже й тоді, під вражінем татарського погрому та спричиненого ним захитання основ суспільного ладу на Русі оті наріканя на загальну неправду, а спеціально на неправду в судах, були дуже розповсюджені по Русі. І так у посланію новгородського та псковського архієпископа Серапіона, прогнаного з престолу і висланого на заточенє, до московського митрополита Симона, він жалуючи ся на несправедливість засуду говорить: „Се ваша правда въ неправду воистинну, по богоотцу Давиду: любяй неправду ненавидить свою душу“, і кінчить патетичним запевненєм: „Мнѣ же послѣдному не буди сотворити, якоже тебѣ обѣщах ся, еже повинovati ся неправдамъ, а за правду дайже ми Боже пострадати“¹⁾. У безіменнім „Наказаніи княземъ, иже дають волость и судъ небогобоинымъ и лукавымъ мужемъ“, читаємо: „Честь царя — судъ любить, и правда съ небеси приниче... Князь любя судъ и правду, небо есть земное“. Та далі докоряєть ся князям: „И вы въ себе мѣсто поставляете власти и тивуны, мужи небогобойны, язычны, злохитры, суда не разумѣюще, правды не смотряще, пьяны судяще“. Автор обертаєть ся до князя словами: „Сдержай истину въ неправдѣ и не боя ся небеснаго серпа молвишь: „Како судилъ (scil. тиунъ), на его душу“. А не ты ли пустилъ яко неистова пса на Христовы овцы?“ І кінчить загальним реченєм: „царю неправедну — всѣ слуги подъ нимъ беззаконны суть“ (Памятники стар. р. литерат. IV, 184).

Сю саму думку розвито в коротенькім поученю Семена єпископа Тверського до князя Константина полоцького, прозваного Безруким. Князь запитав Семена: „Владыко, гдѣ быти тивуну на ономъ свѣтѣ?“ Семен відповів: „Где и князю“. Вражений сим князь реплікує: „Тиунъ неправду судить, мзду емлетъ, люди продаетъ, мучить, лихое все дѣлетъ, а азъ что дѣю?“ На се відповів Семен: „Аже будетъ князь добръ, богобоинъ, жалуетъ людей, правду любитъ, избираетъ тиуна или коего волостеля мужа добра и богобойна, страха божія полна, разумна, праведна, по закону божію все творяща и судъ вѣдуща, — и князь въ рай и тивунъ въ рай. Будетъ ли князь безъ божія страха, христіанъ не жалуетъ, сиротъ не милуетъ и вдовицами не печалуется, поставляетъ тивуна или коего волостеля — человекъ зла, Бога не

¹⁾ Памятники старинной русской литературы IV, 210, 212. Пор. богатий вибір цитатів у М. Грушевського, Історія України-Руси, т. III, друге вид. у Львові 1905 р. стор. 390—392.

бояща ся а закона божія не вѣдуше и суда не разумѣюще... князь въ адъ и тивунъ съ нимъ во адъ“ (Памятники IV, 185).

Всі ті паралелі показують досить ясно, якими міцними нитками Слово о правдѣ и неправдѣ звязане зі староруською книжною традицією XIV—XV віків і яка правдоподібна думка про його староруське походжене. А з другого боку нема сумніву про звязок того Слова та покровного йому Ісаїїного пророцтва з нашою лірницькою піснею про Правду. Ідейний підклад, освітлене житєвих фактів, поодинокі явища наведені для характеристики, поетичні форми, навіть поодинокі вислови близькі аж до ідентичности. Правда — сьвята, вона — сам Господь; правда бореть ся з неправдою і підлягає їй задля людської слабости; вона тепер понижена в сьвітї, занедбана, потоптана, щезла з людських відносин крім хиба таких найінтимніших, як відносини матери до дітий; неправда панує в судах, сидить за столом у панів, пожирає весь сьвіт. Сироти плачуть, брат брата влещує словами і кривдить у судї. Отсе основні погляди однаково і староруського Слова і нової пісні. Навіть такі деталі, що в новій пісні видають ся зайвими, okazують ся належними до її основи, вирослими зі старого пня, тільки затемненими і скривленими лірницькою памятю. До таких деталів належать піднесені мною висше рядки про сирітське житє. І справді, в тій формі, в якій вони співають ся тепер, вони в пісні про Правду видають ся зайвими; лірницька память забула їх первісний звязок і викривила їх на взір новійшої пісні про Сирітку. Але коли ми в старім Пророцестві Ісаїїнім читаємо слова: „И вѣсплачють сѧ к'дѡмы ѡ сироты не ѡмоуцѣ застоупника, зане кѡзи не смирают' властий, а властели не с'жалат' сѧ моуцацѣ хоудыи“, то нам зараз стане ясно, який звязок мусіла мати первісно згадка про сиріт з основною темою пісні про правду. Не залишив автор нової пісні і того характерного упізнання: „много нам исправленіе трѣбѣ, іже вѣжѣм искати правды“, і розвинув сей мотив у прегарнім образі: „Орловими крыльми до неї летѣти“.

Щож до великоруського стиха про Правду і Кривду, то всі отєї староруські писання хиба в дуже загальних рисах могли вплинути на його сформоване. Крім жерел, указаних російськими вченими, я вказав би хиба ще одно, що могло дати почин до сформовання картини про вознесенє правди на небо. В апокріфі, зложеним у Византії десь у VI—VII в. і вчасно перекладеним на церковно-славянську мову пз. „Послѣднее видѣніе святого пророка Данила“ читаємо на початку як перший признак суду божого над землею: „Тогда поклѣк Гдѣ вседержителѣ единомуу ѿ дѣгль

сконхъ глѣ: „Єниди ѥ въз'ми ѥстинноу ѥ миръ ѿ землѣ ѥ сътвори, да снѣдѣтъ члѣвци дроугъ дроугѣ плотъ ихъ“¹⁾, що зовсім відповідає грецькому текстови: *κατέλθε καὶ ἄροι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ποίησον, ἵνα φάγωσιν οἱ ἄνθρωποι ἀλλήλων τὰς σάρκας αὐτῶν*²⁾. Коли обік сих слів византийського апокріфа покладемо слова староруського „Наказанія княземъ“ про те, що коли князь судить праведно, то „правда съ небеси при-ниче“, то будемо мати образ того круга ідей, із якого вишили картини великоруського стиха про Правду і Неправду та підпис під малюнком страшного суду, де „Правда Кривду стріляє“, і будемо мати певність, що в тих картинах маємо перед собою не останок доісторичного поганства, а відгуки книжної традиції, яка сформувала ся в означенім історичнім часі, не пізнійше XV в. та не о много швидше XIV в. Коли ся книжна традиція вийшла в ширші народні маси на стілько глибоко, що могла вилити ся в форму лірницьких вірш та пісень, се не легко означити, та все таки ледви чи помилимо ся, кладучи початок великоруського стиха на XVI, а української пісні найдалі на XVII вік. Може дальші пошукування та знахідки рукописів позволят іще ближше означити сей час.

IV.

Нема в світі правди! Неправда бореть ся з нею, поборює її! Але-ж сей окрик не був льокальний, руський анї в XIV, анї в XVII, анї в жаднім иньшій віці. Хоч у нас він мав біблійну закраску, але був далекий від усякого догматизму. Се був дуже інтернаціональний і старий окрик, що лунав давно перед написанєм Апокаліпси. Можна сказати, що він так старий, як загалом рефлексія над моральними та суспільними справами. Ще в п'ятім віці перед Христом грецький теній плястично змалював сю боротьбу в притчі про Геракля на роздорожу. Першу літературну форму тій притчі дав письменник Продік із Кеоса, який оповідає, що вийшовши з дитячого віку Геракль опинив ся раз на відлюдному роздорожу і не знав, куди йому повернути ся. Нараз побачив, як до нього наближали ся „дві жєнщини надлюдської подобі“ — одна Чеснота, а друга Роскіш. Кожда за чергою почала намовляти його,

¹⁾ Див. мої Памятки т. IV, стор. 255, пор. В. Истринъ, Откровение Мееодія Патарскаго, Москва 1897, стор. 269,

²⁾ Vasiliev, Anecdota graeco-byzantina, Mosquae 1893. ст. 43.

аби йшов за нею, обіцяючи йому на своїм шляху те, що на її думку було добром. Перша промовляє Роскіш, обіцяючи йому легке і веселе житє, повне роскошів і вигод. По ній говорить Чеснота, обіцяючи йому величність ціною важкої праці та заслуг. „Коли бажаєш, щоб боги були ласкаві для тебе, то покоряй ся богам; коли хочеш бути дорогий своїм друзям, будь щедрий супроти них; коли бажаєш почеси від горожан, будь корисний горожанам; коли вважаєш добром, щоб усі Греки подивляли твою чесноту, старай ся послужити всій Греції“. Гераклъ, звісно — півбог і герой, вибирає шлях чесноти; але Ксенофонт, який простими словами переповів „препишну“ Продікову притчу, дає пізнати, що для звичайного чоловіка легший був вибір противного шляху. Оригінал Продікового твору не дійшов до нас, але Арістотель у своїй „Схолії на Гермія“ заховав нам мабуть, як думають дослідники, уривок того твору, гимн до чесноти. „Чесноту, мето праці смертного роду, найвисша мето людського житя! За твою красу, о діво, зносити непохитно найтяжші муки, навіть умерти, отсе в Греції доля гідна житя. Такою любовю ти надихаєш, такі безсмертні плоди приносиш, плоди коштовніші від золота, від батька й матери, від сну, що солодко затулює очи! Для тебе Гераклъ, син Зевеса, для тебе сини Леди перетерпіли все, своїми подвигами голосячи твою могутність. З замишування до тебе Ахіль і Аякс вступили в Гадесову домівку“¹⁾. На тексті сеї притчі, як його переповідають Ксенофонт, Ціцерон і Максим Тирський, можна слідити, як контраст між тими двома суперечними силами заострює ся, як фігура Чесноти набирає чим раз більше соціальної закраски, а натомість фігура її супірницї із *ἡδονή* (роскіш, фізична насолода) ступнево перемінює ся на моральну *κακία* та *κακοτή* (злість, неправда). Справедливо піднесли дослідники, що сеї контраст первісно не був властивий Грекам і що Продікова притча мусить мати орієнтальне жерело. І справді, в Зендавесті віднайдено прототип грецької притчі: „Слуги Агура-Мазди і деви (злі духи) силкували ся перетягти його духа на свою сторону, мовлячи: „О Маздо, дай себе під наш провід, прожени тих, що ненавидять тебе!“ Агура Мазда, що царює добрим духам, силою своєї влади, що творить його суть, відповів їм згідно з Правдою, своєю щасливою і блискучою товаришкою: „Вибираємо вашу Армаїті (мудрість) сьвяту, бездоганну, нехай вона буде з нами“ (Avesta т. II, 114; Levêque, op. cit. 235).

¹⁾ Див. Eugène Levêque, Les mythes et les l' Inde et la Perse. Paris 1880, стр. 232—239.

Супроти сього оптимістичного, житерадісного погляду яким же сумом віє від пізнійших мітів та легенд! Не довго перед Христовим різдвом римський поет Овідій виспівав найстаршу відому нам і найбільше безнадійну пісню про перемогу кривди над правдою у вступі до своєї мітольоґічної поеми „Metamorphoses“. Людський розвій іде чим раз до гіршого; по первіснім золотім віці, повнім справедливості і радощів, настав срібний вік, потім спижевий, а нарешті залізний.

Protinus irrupit venae peioris in aevum
Omne nefas: fugere pudor verumque fidesque,
In quorum subiere locus fraudesque dolique
Insidiaeque et vis et amor sceleratus habendi.

Запанував грубий матеріялізм, появило ся „шкідливе залізо“ і ще шкідливіше від нього золото; вибухли війни й розбої.

Non hospes ab hospite tutus,
Non socer a genero, fratrum quoque gratia rara est.
Imminet exitio vir conjugis, illa mariti;
Lurida terribiles miscent aconita novercae;
Filius ante diem patrios inquit in annos.
Victa jacet pietas, et virgo caede madentes
Ultima caelestum terras Astraea reliquit.

„Зоряна Діва“ — справедливість, що остатня з усіх богів покидає кровю заплямлену землю, отсе на мою думку перший взірєць тої Правди великоруського стиха, що переможена Кривдою летить до неба до самого Христа; ріжниця хиба та, що Овідій нічого не знає про її будучий поворот і перемогу, а християнин надієть ся її підчас страшного суду.

Регенераційна сила християнства була головнo в тім, що воно, в основі своїй не менше песимістичне від поганської філософії, зуміло знайти для неї противвагу — віру в загробове житє, суд та відплату за гробом та загальний суд і перемогу добра і справедливості при другім приході Христа. Особливо ся друга віра була дуже жива в перших віках християнства; Христового приходу надіяли ся швидко по часах Нерона, при кінці першого століття, а далі із століття на століття, при кінці першого тисячоліття. Та швидко стало ясно для всіх віруючих, що хоч і як глибоко змінила християнська наука моральні погляди людей, хоч як багато сплodiла високих прикладів самовідречення, любови до людей і релігійного запалу, все таки в загальній сумі обичаї між

людьми змінилися мало, суспільні відносини не то що не поліпшали, а з упадком римської держави та її порядків не в однім і погіршилися, і нарікання на зовсуть та неморальність у лоні самого християнства лунають з новою силою.

Neu quam parva fides reperitur nunc apud cives,
Cum frater fratrem iam linquit, filia matrem! —

нарікає незугарним леонінським віршом якийсь середньовіковий книжник.

Та особливо в часах гуманізму, коли людська думка при помочи новопізнаних пам'яток греко-римської культури здужала вирвати ся з пеленок церковного авторитету, нарікання на упадок вірності і правди на сьвітї набирають надзвичайної остроти і епіграматичної колючости. Німецька вірша з XIV або XV в. Von der trew und untrew¹⁾ виводить іще Правду (Treue) в розмові з Неправдою і майже як переможця. Неправда запрошує Правду до свого дому, обіцяє їй розповісти всі свої діла і просить у неї поради, як здобути прихильність загалу. Правда відповідає сердито: „Не хочу мати з тобою ніякого діла. Хто йде з мною, тому я дам честь“. Неправда хвалить ся панською ласкою:

Mir seint die herren holt,
Ich bin ir golt.

Правда грозить неправедним ганьбою в житю і пеклом по смерті. „Sich umb dich, werlt!“ — кличе вона. „Ere muss entweichen, untrew wil ir an gesigen“ і грозить божою карою, війнами.

Die zeyt nympt ab
Von tag zu tag.
Gott, sich, der zurnet sere:
Vns nohet enderistes zeit.
Das kint tregt dem vatter neit...
Der singer straffen hilffet nit
Vnd der pfaffen lere.

(Час коротшає з дня на день, Бог загнивав ся дуже. Наближає ся час Антихриста. Дитя завидує батькови. Нічого не помагають казаня діаконів ані науки попів). Далі вірша спеціально

¹⁾ Adelbert von Keller, Erzählungen aus altdeutschen Handschriften. Stuttgart 1855, ст. 630—633.

обговорює невдячність дітний супроти родичів і звертає на инший мотив — неминучу смерть, ілюструючи його рядом прикладів.

Та яке-ж віддаленє від сеї досить іще млявої вірші до тих навіяних гуманізмом саркастичних стріл на весь суспільний лад, в роді прим. отсеї латинсько-німецької вірші, що появляється мабуть у XV в.¹⁾

Iustitia ist geschlagen todt,
Veritas leidet grosse Noth,
Fallacia ist hoch geboren,
Fides hat den Streit verloren.
Spes ist schon gestorben,
Charitas ist gar verdorben.
Patientia lieget gefangen,

Obedientia ist untergangen.
Nequitia ist jetzt im Land,
Pietas ist nirgends bekannt.
Prudentia hat den Preis verloren,
Stultitia ist Meister worden,
Consuetudo ist übers Feld gezogen,
Invidia hat das Land betrogen.

Що така чи дуже подібна вірша мусіла вже в XV в. бути популярна в Німеччині, на се маємо доказ у латинсько-чеській вірші, яку знайшов Ганка в однім рукописі з XV в.²⁾ і яку передрукував Файфалік у своїй збірці старочеських пісень та віршів XIV і XV в.³⁾. Ось її текст:

Veritas umřela smrti,
Justitia velikú nůzi trpi,
Falsitas sě jest narodila,
Viera boj stratila.

Málo viery na světě,
Slušiet' mudru býti:
Pravda nohu zlomila,
A vieře dno vypadlo.

Друга половина сеї вірші, а особливо остатні два рядки виглядають навіть не як переклад, а як відривок якоїсь оригінальної чеської сатири або як народня приказка. Та вже в другій половині XV в. ся тема стає в Німеччині дуже популярною. Райнгольд Келер опублікував 1873 в часописі *Germania* (XVIII, 460) інтересну віршовану розмову, яку позволю собі тут передати в перекладі на нашу мову. Келер дав своїй розвідці титул „Ein Gedicht von der Gerechtigkeit“⁴⁾

¹⁾ Надрукована в брошурі *Wieder erneuerte Lustige Gesellschaft*, gedruckt MDCLIX, ст. 10 — сам титул показує, що се нове виданє давнього твору.

²⁾ *Vaclav Hanka*, *Starobylá skladanie III*, 262 i d.

³⁾ *Feifalik*, *Altböhmische Leiche, Lieder und Sprüche des XIV und XV Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der historisch-philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften. Wien 1862) ст. 736.

⁴⁾ Передруковано в виданю *Reinhold Köhler*, *Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters*, Berlin 1900, стор. 73—79.

Nuncius.

Жінко, чи не відомо вам, де поділа ся правда?

Mulier.

Друже, ось вам уся моя відповідь: з правдою у мене нема ніякого діла.

Nuncius.

Добрий селянине, скажи мені щиро: чи бачив ти коли правду?

Rusticus.

Коли я хоч чув що про правду, то хай мене зараз убють.

Nuncius

Міщани, дайте мені добрий звіт: чи знайду я у вас правду?

Cives.

Ні, товаришу, в отському краю правда у заставі у Жидів.

Nuncius.

Жиде, до мене дійшло, що ти взяв правду в застав.

Judeus.

На Бога живого скажу тобі: правди не знайдеш у мене.

Nuncius.

Ви, рицарі і ви, браві вояки, чи ви заховали правду?

Milites.

Шановний пане, ми чули, що вона зайшла в цісарський двір.

Nuncius.

Пане цісарю, маю надію, що знайду правду у вашім дворі.

Imperator.

Післанче, відси її вигнано і вона лишила ся у папи.

Nuncius.

Найсвятіший отче христіянства, чи знайду правду у вас?

Papa.

Правду вислав я ученим у христіянський світ.

Nuncius.

Ви доктори і вчені, чи маю ждати правди від вас?

Doctores.

Ми прочитали всі книги; правда мабуть є у старих.

Nuncius.

Шукав я багато минулих літ; скажіть вірно, чи знайду правду у вас?

Seniores.

Товаришу, сього не можемо тобі сказати, бо сьогодні власне її ховають.

Келєр не дошукував ся старших жерел сеї вірші, яких певно

треба шукати в середньовіковій латинській поезії, але за те подав багату збірку пізніших її перерібок та варіантів. Ще 1484 на сю тему безуспішного шукання правди зложена була в Любеці запустна гра „Van der rechtverdicheyт“, що дала якомусь малярови тему до намальовання шістьох образів з римованими підписами в любецькій ратушевій залі. В р. 1500 видано в Любеці нову перерібку фарси пз. „Henselyn oder van der rechtferdiheyт“, де представлено, як три брати на розказ батька і в супроводі слуги-штукаря Іванка (Henselyn) ідуть у сьвіт і в людей різних станів (папи, цісаря, князів, шляхти, вояків, селян, духовних, паниць, жінок і черців) питають за правдою.

Та особливо в XVI в., в часі реформації, сей мотив пониження правди та пановання неправди зробив ся дуже популярний. Його обробляють у Німеччині Іанс Сакс („Die unterdrückt Fraw Wahrheit“ та діяльот „Gesprech mit einem Waldbruder, wie Frau Treu gestorben sey), драматург Матвій Крайц, письменниця Магдалена Еккард, памфлетист Антін Шор і інші. Приказки в роді цитованих нами висше повторяють ся на різні лади ріжними людьми. В дуже популярній сатири „Straffpredigt über alle Stand“ читаємо :

Virtus und Lex ist schier verschmacht,
Fides und Spes geringt geacht,
Charitas beynahe gestorben,
Veritas allenthalb verdorben,
Pax ligt in Kranckheit gross,
Honor mit allen glidern bloss,
Justitiam find man nicht mehr,
Aequitas bey ydermann leer,
Probitas wird sehr belogen,
Innocentia zum öfftern betrogen.

Та швидко ся гуманістична латино-німецька вірша зкинула латинську душпайку, одягла чисто німецьку одежу і війшла в уста люду ; на се маємо докази в старих збірках приказок Лемана, Петрі й иньших із XVI—XVII в., де стрічаємо ось який варіант висше наведеної вірші :

Treu und Glauben ist geschlagen todt,
Gerechtigkeit ligt in grosser Not,
Gottesfurcht ligt im Stro,
Demut schreit Mordio,

Hoffart ist auserkoren,
 Gedult hat den Streit verloren,
 Wahrheit ist gen Himmel geflogen,
 Zucht und Ehre über Meer gezogen,
 Frömmigkeit lässt man betteln gohn,
 Tyrannis sitzt auf dem Thron,
 Missgunst ist worden loss,
 Die Lieb ist kalt und bloss¹⁾.

В р. 1586 збунтували ся селяни в Альзації і вирушили руйнувати панські замки, несучи перед собою хоругов, на якій були написані ось які вірші:

Die Wahrheit ist gen Himmel geflogen,
 Trew ist über Meer gezogen,
 Gerechtigkeit ist vertrieben,
 Betrug und Falsch ist in der Welt blieben,
 Jedoch Gott nehr
 Deme, der Ihne ehrt²⁾.

На запитанє, чом же се правда щезла з поміж людей, відповідали жартливим чотиростихом:

Da die Treue war geboren,
 Da kroch sie in ein Jägerhorn;
 Der Jäger blies sie in den Wind,
 Daher man keine Treue findt. (Wander IV, 1309).

Або вказували на її від'їзд до чужого краю:

Die Treue ist in Flandern:
 Sie ist weder bei diesen, noch bei andern. (ibid.)

Варіанти сеї приказки уміщувано навіть як написи на домах. Такі написи знайдено ще в XIX віці в Фрізляндії, Швайцарії, Тиролю; навіть у семигородських Німців знайшов Гальтріх віршик:

Die Liebe ist erfroren,
 Die Gerechtigkeit hat sich verloren,
 Die Ungerechtigkeit wird täglich geboren³⁾.

¹⁾ K. Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon, т. IV, стовпець 1312.

²⁾ Stöber, Alsatia. Bd. I, 254; пор. Wander, op. cit. IV, 1752.

³⁾ R. Köhler, Kleinere Schriften II, 78.

Сліди розширення цього мотива маємо також у Франції та в Англії. Автори французьких фарс та сатир XIV—XV в., що правда, брали річ більше матеріялістично. Те, що у Німців була *Rechtfertigkeit* або *Wahrheit*, Француз називає *Bon temps* (добробут) або *Credit* (вірність), і ось маємо з тих часів цілий ряд віршів про „Небіщика Добробута“, про „Воскресене Добробута“, про „Вигнане Добробута“¹⁾, „Смерть Кредиту“ (*Köhler op. cit.* 79) і т. д. З Англії маємо поки що записану лиш одну пісню чи віршу пв. „Justice is dead“ (Правда вмерла), надруковану в *Folklore Journal* II, 309, недоступну мені.

Ідея шукати правди і справедливого соціального та політичного ладу в чужих, далеких краях належить до найпопулярніших і найбільш улюблених літературних тем XVII та XVIII в. Одні оброблювали її серіозно, веліли своїм героям знаходити краї з ідеальним устроєм десь далеко за морями — сюди належать Морусова „Утопія“, Кабетова „Атлантида“, ідеальна держава Мореллі і т. и. Інші з далеко більшим успіхом оброблювали сю тему гумористично та сатирично, — досить тут буде згадати Вольтерового „Кандіда“ та Свіфтового „Гулівера“. Відгуком цього напрямку в польській літературі треба вважати крім „*Doświadczyńskiego*“ Красіцького та покровних йому повістей також гумористично-сатиричну віршу „*Gdzie prawda?*“ зложену десь під кінець XVIII в., але перед поділом Польщі, популярну й доси серед міщан у Галичині, особливо в східній. Віднайшов її для науки д. В. Гнатюк, надрукувавши в львівській часописи „*Lud*“ за р. 1898 варіант записаний ним від одного кушніра в Бучачі. Другий варіант, записаний у зах. Галичині був надрукований у тімже *Ludzie* 1900 р. У мене є варіант записаний д. Кривецьким від його діда в Жидачові і старший рукописний, що містить ся в рукописнім альбомі зладженім десь у 30-их роках XIX-го віку. Сей остатній, найстарший із відомих доси варіантів, я й друкую ось тут.

Wiersze o prawdzie.

W portamencie niebieskim empireyskie nieba!
 Powiedzcie mi ludzie, gdzie prawdy szukać trzeba?
 Już prawdy niema, już prawda nie żyje,
 Ustąpiła z Polski w insze nacyje.
 Ponoś prawdy niema w całej Europie
 Jak w panie, tak w żydzie, tak i w prostym chłopie.

¹⁾ Anatole de Montaiglon et James de Rothschild, *Recueil de poésies Françaises des XV-e et XVI-e siècles*, t. XIII, 122.

Puszczam ja się do Niemców, do Szląska, do Prusa,
 Aż i tam ta sama co i tu pokusa.
 „Gutt Morgen, Herr Bruder! Cziś nie widział praŋdi?“
 „Ne bil tu, Mospan Polak, i ne będzie zaŋdi.
 Bo kto praŋdi kocha, wenig się z bogaca;
 Kogo okpić, oszukać, to u nas popłaca“.

Puszczam ia się do Węgier, czy tam prawda żyje?
 Może się zabawiła, dobre winko piie.
 „Zdrów bądź, Mospanie Węgrzynie, dobre winko macie,
 Może wy tu u siebie i prawdę chowacie?“
 „Dakuł meliana teremtete, iak Wuhry nastali,
 U sobi prawdy nigdy nie chowali“.

Puszczam ia się do Moskwy, iak z Polski stupali,
 Może oni ze sobą i prawdę zabrali.
 „Zdrast, wasza miłost, sztol paŋiłajesz?“
 „Sztoł ty, durny Polak, u nas paszukaiesz?
 Net u nas prawda, do swita ne żyie,
 Bo w całey Rossyi same zołodyie“.

Puszczam ia się do Rzymu, aż tam pielgrzym idzie,
 Nic nie gada o prawdzie, lecz wszystko o bidzie.
 „Zdrów bądź, Mospanie pielgrzymie!
 Czy macie prawdę w waszym Rzymie?“
 „Roma est benedictus, sed populus maledictus,
 Po łacinie gadaia, lecz prawdy nie maia“.

Puszczam ia się na morze, czy tam prawda żyje?
 Może się zabawiła, co tu nie popłynie.
 Wpadam na okręty,
 Aż y tam wykręty:
 Żeglarze — łgarze,
 Nikt prawdy nie skaże.

Stoiąc ia u portu
 Czekam raportu,
 Aż slysę głos z nieba: „Szkoda, bracie, ciebie!
 Prawda tylko w Bogu na wysokim niebie.
 Niech ci się nie plecie —
 Niema prawdy w świecie“.

Sic fac, skończyło się tak.

Віршів на подібні теми мусіло бути в Польщі XVIII в. більше. В часі перед першим розділом і потім, аж до третього розділу в Польщі аж роїлося від різних проєктів „*paragwy Rzeczypospolitej*“, із яких деякі просто мали претензію завести в Польщі „правду“. До таких належить прим. писаний біблійним стилем памфлет „*Prawda w Polsce z Izraela*“, де оповідається історія Польщі від смерті Августу II, якого автор величає як короля дуже справедливого, а час його пановання малює як якийсь золотий вік, — аж до Станіслава Понятовського, і кінчить проєктом реформ і пророцтвом, як то чудово буде виглядати Польша по їх переведенню. Сей памфлет, інтересний і з літературного боку, був написаний десь перед р. 1770, бо рукопис Куропатніцького (Ossol. 569), де поміщена його копія, був докінчений 1771 р. Зрештою крім титулу сей памфлет з нашою віршею не має нічого спільного.

V.

Із того, що сказано досі, можна, здається, вивести такі висновки. Мотив боротьби правди з кривдою в людському житті, хоч дуже давний і слідний уже в клясичних релігійних віруваннях, у середньовіковій Європі набуває пластичних форм боротьби двох алегоричних фігур або кількох пар таких фігур, поразення правди і тріумфу кривди з перспективою однак її остаточної перемоги. Поняття правди і кривди не скрізь однакові і часто перемішуються. Під правдою розуміється раз справедливість та вірність у соціальних відносинах, то знов загальний добробут економічний, то нарешті психологічна правдивість чи правдомовність у протиставленню до брехні. Що до самого способу розуміння і представлення тих явищ зібраний нами матеріал розпадається на кілька груп відповідно до національних відмін: французький *Bontemps* або *Vieux Bontemps* якимсь слабо вяжеся з німецькою *Rechtfertigkeit* та *Warheit*, коли тимчасом руська група стоїть осторінь. Найпівнійша парість — польська вірша, зближається своїм складом до німецької групи, хоча й переносить гру контрастів із суспільних верств на різні національності.

Чи маємо припускати якусь спільну літературну основу для всіх цих груп? Ми бачили спеціально що до великоруського стиха, що майже всі його головні мотиви містяться в занесених із Візантії на Русь апокріфах (Бесѣда Іерусалимская, Бесѣда трохъ святиителей, Последнее видѣніе Даниїла), а ідейний підклад лише

ледви помітною ниткою вяже його зі старим Словомъ о правдѣ и неправдѣ, яке вірнійше відбило ся в українській піснї. Але відки у нас узяло ся те Слово, серед яких обставин і з якого імпульсу було зложено, про се поки що нема докладної звістки. Деякі вказівки дає нам тут інтересний твір, що притикає до нашої теми і відкриває перед нами нову і цікаву перспективу.

Скрізь по Європі, від скелистої Бретанї до Урала і Стамбула, від Фінляндії до Сицилії та Греції записано в XIX віці багато варіантів казки, якої зміст складається з отсих головних подій: 1) Чесний чоловік доводить ся злобним товаришем (братом) до того, що за дрібну користь (шматок хліба, троха збіжя і т. н.) дає собі виколоти одно око, потім друге, по чім злобний товариш покидає його в відлюднім місці.

2) Осліплений підслухує непомічено розмову злих духів, відьом або віщих звірів, довідується з неї різних секретів, в тім числі й того, як йому відзискати зір, і при їх помочи не лише робить ся знов видющим, але добивається великих маєтків, а також руки царівни.

3) Його злобний товариш здивається з ним, а довідавши ся, як він дійшов до свого щастя, іде на те саме місце і гине там від розсерджених демонів чи звірів, що метять ся за зрадження своїх секретів.

Ми не мали-б нагоди займатися тут сею казкою, хоч і як вона цікава, як би не одна обставина. Деякі варіанти сеї казки мають вступ, у якому ставить ся питання: що важнійше в життю, правда чи неправда, закон чи беззаконне? Від дебати приходить до закладу, в яким прихильник правди програє і тратить свій маєток, а найчастійше очі; чудесне відзискане зору і соціальне вивисшене того чоловіка являється реабілітацією принципу правди і законности; кінцева катастрофа, яка постигає сторонника неправди, се немов показ, до чого доводить таке становище в життю.

Вважаю зайвим наводити тут увесь фольклорний матеріал, зібраний для сеї теми вченими, головно Катаною (*Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn* II, 38, 159), Келером (*Jahrbuch für romanische Litteratur* VII, передруковано в *Kleinere Schriften* I, стор. 281—290) та Коскеном (*E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine*, Paris 1886, I, 84—94). Зазначу лише, що як і слід європейським ученим, вони ігнорують увесь славянський фольклорний матеріал, який не був перекладений на якусь західно-європейську мову, і що, значить, їх бібліографію треба значно доповнити. І так у всіх тих працях зовсім зигноровано польські та

українські варіанти і всі російські з висемком одного Афанасьєвського, якому поталанило попасти в переклади Ральстона та Гольдшміда¹). Келер у своїй розвідці, яка має тільки бібліографічний характер, навіть не пробує ґрупувати матеріал річево і подає в суміш варіанти з моралізаційним вступом і без нього, тай не пробує віднайти в них якусь еволюцію, а навіть досить рішучо відкидає думку Бенфея, який іще в своїм класичнім вступі до Паньчатантри (I, 370) писав: „Ich will schon jetzt bemerken, dass dieses Märchen buddhistisch ist und wahrscheinlich durch die Mongolen nach Europa gelangt ist“. Бенфей указує як на остатню для нас доступну форму на одно оповіданє в тибетській збірці Дзанглун, перекладеній пізнійше на німецьку мову Шіфнером (Schiefner, Indische Erzählungen u Mélanges asiatiques видаваних петербурською Академією, т. V, стор. 673); Келер заявляє одначе, що в тім оповіданю не бачить нічого більше спільного з європейською казкою понад те, що тут злий царевич Дідон у дорозі осліплює свого брата Іедона, обдирає його і покидає в лісі; дальший перебіг казки, як Іедон відзискує зір і які пригоди переходить опісля, зовсім відмінний. Інших індійських паралелі Келер не дошукував ся, а що й Бенфею не довелось вернути до сеї теми, то справа так і лишилася, доки до неї не підійшов Коскен з новим матеріалом і в значній части не справдив Бенфееву думку.

Коскен у своїй розвідці зараз звернув увагу на характеристичний вступ одної части казок сього типу. Він пробує розділити оба типи географічно, але поділ не виходить виразний. І так моралізаційний вступ мають казки сербські, венецька, російська (один доступний Коскенови варіант), серболужицька, один варіант німецький, фінська, португальська, катальонська, один варіант бретонський; у норвеськім варіанті тільки назви обох героїв казки, Вірний і Невірний, нагадують його приналежність до сеї групи. Коскен показує далі, що варіанти нашої казки власне належні до сеї групи з моралізаційним вступом були відомі і популярні в Європі вже в XVI в.; один із них знаходимо в виданій 1519 р. збірці новель і оповідань вихреста-монаха Івана Паулі из Schimpf und

¹) Славянські варіанти зведено в примітках до українських казок на сю тему, див. Етнографічний Збірник т. I, ч. 19, ч. III, ч. 36 — тут через помилку між літературою подано: Веселовскій, Разысканія V, 77, де нічого подібного нема. Див. надто старанні бібліографічні покажчики проф. Полівки. друкovanі в Zeitschrift für oesterreichische Volkskunde.

Ernst (гл. 464), збірці, що в XVI і XVII в. мала в Німеччині більше як 30 видань. Старший варіант, бо аж із XIV в. знайдено в Еспанії в тзв. Libro de los Gatos. Дуже важною вказівкою був факт, що в відомій арабській збірці „Тисяча і одна ніч“ знайшовся також, хоч дуже виблідлий варіант нашої казки, в якому однак назви героїв (Абу-Ноут, себто Ласкавий, і Абу-Ноутін, себто Ошуканець) свідчать про його належність до групи з моралізацією. Та всякі сумніви що до азійського, спеціально буддистського походження цієї казки і то власне того типу, що починається моралізацією, розвіяло віднайдення цілого ряду її варіантів, далеко повніших від європейських, на всьому просторі середньої Азії від Бенгалу до південної Сибірі та Кіргізьських степів. Це не тільки вказало здогадну вітчину нашої казки, але також головні шляхи її мандрівки на захід: шлях письмової традиції через Персію, Арабію, Візантію та Еспанію в VIII—XIII віках, і шлях усної передачі через степові орди північно-західної Азії в Московщину, Фінляндію та на Україну в XIV—XV віках та пізніше.

Оце головні, хоч самим автором не висловлені так виразно здобутки праці Е. Коскена. Для такого вислову про спільне і то буддистське жерело всіх варіантів нашої казки (д. Коскен в однім місці досить виразно дає пізнати, що варіанти без моралізаційного початку — пізніші парості, в яких моралізацію, що була колись основою і метою казки, забуто, і полишився сам кістяк дивних пригод) бракувало одної дуже важної річчї — старих книжних варіантів у старих буддистських книгах. Дивним дивом Коскен не звернув на них уваги і навіть не заглянув до варіанта Дзанглана, згаданого Келером.

Попробуємо тепер розлити ся в матеріалі вказаному д. Коскеном, вибираючи з нього те, що належить до нашої спеціальної теми та доповнюючи його невідомими Коскенови матеріалами, головною славянськими, а також такими, що були записані і опубліковані вже по виході його книги.

Як уже було сказано, Коскен знає лиш один російський варіант нашої казки і то власне зовсім нецікавий. Тимчасом у самій збірці Афанасьєва маємо вісім варіантів, із яких найцікавіший власне третій, записаний на жаль невідомо де і ким; передрукуємо його тут слово до слова:

„Однажды спорила Кривда съ Правдою: чѣмъ лучше жить, кривдой или правдой? Кривда говорила: „Лучше жить кривдою“,

а Правда утверждала: „Лучше жить правдою“. Спорили-спорили, никто не переспорить. Говорить Кривда: „Пойдемъ къ писарю, онъ насъ разсудить“. — „Пойдемъ“ отвѣчаетъ Правда. Вотъ пришли къ писарю. „Рѣши нашъ споръ!“ говоритъ Кривда. „Чѣмъ лучше жить, кривдою или правдою?“ Писарь спросилъ: „О чемъ вы бѣте ся?“ — „О ста рубляхъ“. — „Ну, ты Правда проспорила; въ наше время лучше жить кривдою“. Правда вынула изъ кармана сто рублей и отдала Кривдѣ, а сама все стоитъ на своемъ, что лучше жить правдою. — „Пойдемъ къ судѣ, какъ онъ рѣшитъ!“ — говоритъ Кривда. — „Коли по твоему, я тебѣ плачу тысячу рублей, а коли по моему, ты мнѣ должна оба глаза отдать“. — „Хорошо, пойдемъ!“. Пришли онѣ къ судѣ, стали спрашивать: „Чѣмъ лучше жить?“ Судья сказалъ тоже самое: „Въ наше время лучше жить кривдою“. — „Подай-ка свои глаза!“ — говоритъ Кривда Правдѣ. Выколола у ней глаза и ушла куда знала. Осталась Правда безглазая, пала лицомъ наземъ и поползла ощупью. Доползла до болота и легла въ травѣ. Въ самую полночь собралась туда невѣрная сила. Набольшой сталъ всѣхъ спрашивать: „Кто и что сдѣлалъ?“ Кто говоритъ: я душу загубилъ; кто говоритъ: я того то на грѣхъ спустилъ; а Кривда въ свой чередъ похваляется: „Я у Правды сто рублей выспорила и глаза выколола!“ — „Что глаза!“ — говоритъ набольшой. — „Стоитъ потереть тутошней травкою — глаза опять будутъ!“ Правда лежитъ да слушаетъ. Вдругъ крикнули пѣтухи, и невѣрная сила разомъ пропала. Правда нарвала травки и давай тереть глаза: потѣрла одинъ, потѣрла другой — и стала видѣть по прежнему. Захватила съ собой этой травки и пошла въ путь-дорогу. Въ это время у одного царя ослѣпла дочь, и сдѣлалъ онъ кличъ: кто вылѣчитъ царевну, за того отдастъ ее замужъ. Правда приложила ей къ очамъ травку, потѣрла и вылѣчила. Царь обрадовался, женилъ Правду на своей дочери и взялъ къ себѣ въ домъ...¹⁾

Я назвав сю версію найпримітивнішою не в тім значіню, як коли-б вона найближше підходила до здогадного буддийського першовзору; зовсім навпаки, буддийські оповідання сеї категорії повні конкретних фактів, імен, і доктрина часто являєть ся немов механічно приточена до них. Примітивність отсеї версії полягає в її схематичній і до крайности упрощеній будові; казковий елемент ще мінімальний, герої казки ще зовсім не індивідуалізовані

¹⁾ А. К. Афанасьевъ, Народныя русскія сказки, книга I. Москва 1873, стор. 223—224.

і являють ся простими персоніфікаціями етичних принципів, між якими йде боротьба; казковий елемент механічно і неорганічно причеплений до принципіального спору і доходить до явної недовладности в остатнім реченю, де Правда женить ся з царівною і йде жити в царський двір. Тут бачимо близький зв'язок оповідання зі староруським „Словомъ о правдѣ и неправдѣ“.

Із інших варіантів Афанасьєва треба виключити ч. 5 і 6 (I, ст. 226—230), де зовсім нема дискусії про правду і неправду тай загалом нема мови про виколюванє очий, а натомість повводжено інші мотиви. Полишимо на боці також четвертий варіант (I, ст. 224—226), де два кравці сперечають ся, а потім розпитують стрічних про те, чи можна прожити без божої помочи, чи ні. У вар. 1 перечать ся два мужики „бідні-пребідні“: один був „гараздъ на обманы, и приворнуть ево было дѣло, а другой-ятъ шолъ по правдѣ, кабы, знашъ, трудами векъ пражить“ (I, 215). Вони перечать ся, запитують суду у мужика панщизняка, купця і панського прикащика, і від усіх чують, що неправдою жити лекше. „Криводушний — не наслідком спору, а пізнійше, коли правдивому не стало заробітків, вибирає йому очі за шматочки хліба і покидає його. Ведений голосом із неба сліпець іде в ліс до „grimучої криниці“, відзискує зір, підслухує в ночі розмову нечистих духів, лічить хору царівну чудесним образом Смоленської Матери божої і женить ся з нею, іде з нею відвідати рідне село, здібає „криводушного“, оповідає йому свої пригоди і радить пробувати такого самого щастя. „Криводушний“ гине від нечистої сили. Казка оповіdana широко і пририта дєкуди до місцевих обставин.

Другий варіант (I, 221—223) немов безпосередно навіязує до третього, покладеного у нас на першім місці. Тут оба противники — купці і називають ся один Кривда, другий Правда. Вони бють ся о заклад за те, чи краще жити кривдою, чи правдою. У трох судців Правда програє і тратить усі свої кораблі. Про осліпленє нема мови. В лісі в якійсь хатчині він підслухує розмову злих духів, вилічує царівну і женить ся з нею. Кривда почувши про його щастє йде в ліс до тої хатчини і гине від злих духів. В четвертім томі своєї збірки (IV, 68) Афанасьєв надрукував ще один варіант, зближений до попереднього, записаний у бобровських пов. вороніжської губ., де противники вправді названі мужиками, але у них є кораблі, про осліпленє правдивого також нема мови; під деревом, на яким ночує осліплений, збираєть ся „нечиста сила“.

Вже тут, на великоруськім ґрунті (на жаль, у Афанасьєва

він не досить докладно обмежений, бо найважніші варіанти подані без означення місця, тай записані „літературним“ язиком, отже не так точно, як би треба бажати) можемо визначити ось які три редакції казки інтересного для нас типу:

1. Перечать ся Правда і Кривда; наслідком закладу програного через триразовий осуд Правда тратить масток і очи. Підслухавши розмову злих духів вона відзискує зір, вилічує царівну і женить ся з нею. Кривда виходить безкарно (Афанасьєв, I, вар. с).

2. Перечать ся два купці прозвані Правда і Кривда; наслідком закладу Правда тратить масток. Підслухавши розмову демонів Правда вилічує царівну і здобуває масток. Кривда йде підслухувати демонів і гине (Афан. I, вар. b і IV, ст. 68).

3. Перечать ся два мужики, ремесники (кравці), заклад, триразовий суд випадає на користь Кривди; сторонник Правди тратить очи, підслухує голос з неба або трьох старців, відзискує зір, вилічує царівну, женить ся з нею. Сторонник Кривди не являється (Афан. вар. g), або гине так, як у попередніх редакціях (вар. a).

4. Четверта редакція, де героями виступають два брати, де осуд на сторону Кривди видає чорт перемінюючи ся раз по разу в різних людей, ледво зазначена в варіантах Афанасьєва e і d, в яких оповіданє комплікуєть ся іншими мотивами, а основний мотив — суперечка між Правдою і Кривдою, майже зовсім забутий.

Роздивляючи ся в матеріалі зібранім Коскеном бачимо, що оповідання зазначеної нами першої редакції він не знає ані одного. Відгуком другої редакції можна вважати норвежську казку в збірці Асбернзена (II, 166), де виступають два брати, з яких один має прозвище Вірний, а другий Невірний; що правда, тут забуто вже про суперечку за правду і неправду, а Невірний видовбує Вірному очи за те, що той докоряв йому якимось спроневіренєм. Найбільша часть західно-європейських варіантів (італійські, грецький, фінський, португальський, каталанський) відповідають третій або четвертій редакції великоруських варіантів; до четвертої належать також сербський варіант (Вук, ч. 16) і словацький (Dobšinský I, 31—40), Подаю тут у перекладі вступ того варіанта, невідомого Коскенови.

„В однім хозяйстві виховав раз один батько двох синів, а потім умер. Скоро батькови закрили очи, захотіли сини зараз робити кожний по своєму, тож швидко поділили ся всім, що лишило ся по батькови. А поділили ся як рідні брати порівно:

дістало ся їм по тисячі золотих. Поділивши ся пустили ся в сьвіт. Ідуть, ідуть один біля другого і все перемовляють ся один з одним, раз про се, то знов про те. Далі зійшла річ на те, чи є правда в сьвіті?

— Брате мій золотий, — каже молодший, — годі вже про се, правда мусить бути в сьвіті, бо инакше сьвіт би розлетів ся.

— Та вже чи розлетів ся-б, чи ні, — каже старший, — але правди нема, вона давно загинула.

— Не загинула!

— Ні, загинула!

— Їй Богу загинула.

Брати бють ся о заклад, о тисячу золотих, стрічають багатого пана з червоною бородою і сей рішає спір так, що правди нема. Молодший програв свої гроші, але незабаром суперечка починаєть ся знов. Старший твердить, що правда загинула, молодший, що не загинула і вкінці додає: „Ну, коли правда загинула, то ось маю дві оці, то й ті дам собі виколоти за неї“. Старший бере його за слово — суперечку рішає св'ященник, також рудоволосий, і старший брат вибирає молодшому очи, висьміває його і покидає під шибеницею. Тут сліпий підслухує розмову чортів, відзискує вір, видобуває заткану чортом воду, але зрікає ся гроший і стає попом. Раз йому доводить ся сповідати на смерть старого жебрака, в яким він пізнав свого колишнього товариша і виявив йому його гріх; під вражінем сього оповідання жебрак умирає.

Як затемнює ся основна тема казки — спір між правдою і неправдою — в міру посування сеї теми на захід, се бачимо найкраще на бретонських варіанті (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, t. II, стор. 111—125), де суперечка між двома братами купцями, що переходили власне льондонський міст, заходить власне за те, чи справді той міст „три рази довший, як ласка божа“. І в найстаршій європейській варіанті, а власне в єспанській, поміщеній у Libro de los Gatos (Котячий книжці) суперечка йде не про правду в суспільнім життю в загалі, а про те, чи ліпше чоловікови брехати, чи говорити правду. Зазначу ще, що в відомих мені польських варіантах (Ciszewski, Krakowiacy I, 131—136, чотири варіанти, Chelchowski, Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza, t. I, 194; Świętek, Lud nadrabski I, 340—341; Udziela, Lud polski w pow. Ropczyckim y Zbiór wiad. do antrop. kraj., t. XVI, часть 1, стор. 50—54) зовсім нема питання про правду і неправду. Так само нема того питання в стамбульським оповіданню записаним

і перекладенім Куношем (Dr. Ignaz Kúnos, Türkische Volksmärchen aus Stambul, Leiden, 1905, стор. 231—234); сей варіант найближше підходить до варіанта е у Афанасьєва.

Я навмисно лишив на боці українські варіанти сеї казки, бо на них ще ліпше як на російських видно різнородність редакцій, у які зложила ся та казка, а зглядно перехрещуване західних впливів зі східними. В наших збірках народніх оповідань маємо доси записаних вісім варіантів сеї казки, а власне один із Галичини (Етнографічний Збірник I, стор. 69—76), один із Угорської Руси (Етногр. Збірник III, 229—233), один записаний у Батурині Чернигівської губ. (Черниговскія губ. Вѣдомости 1860, N. 15, передруковано у Рудченка, Народныя Южнорусскія сказки, Кієвъ 1870, т. II, ст. 156—158), два варіанти у Чубінського (Труды т. II. Петербургъ 1878), один із Волинської губ. (II, 45—52), а другий із Харківської губ. (II, 386—399), один у Манжури (И. И. Манжура, Сказки, пословицы и т. и. записанныя въ Ека-теринославской и Харьковской губ. Харьковъ 1890, ст. 73—74), один у Гринченка (Б. Д. Гринченко, Этнографическіе матеріалы собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ. Черниговъ 1905, т. I, стор. 177—179 із сумського пов. харківської губ.) і один записаний Мартиновичем від Кирила Сайка з Вереміївки полтавської губ. (Кіевская Старина 1904, кн. за цвітень ст. 163—191). Роздивляючи ті варіанти бачимо, що угорський, галицький, волинський і харківський не мають ані сліду дискусії про правду і неправду і підходять до польських варіантів, та надто наближають ся до визначеної нами висше четвертої редакції тим, що скрізь тут виступають супірниками два брати, тільки що теоретична суперечка за правду і неправду тут заступлена соціальним контрастом між богачем і бідним.

Другий варіант Чубінського (Труды II, 386—390) наближаєть ся потроха до ред. 4, хоча суперечники тут не брати, а богач і його братанич. Але своїм укладом сей варіант ближший до другої редакції, бо хоча в початку оповідання й говорить ся старим звичаєм: „Жили колись два брати, один багатий, а другий такий бідний, що й не сказати“, то все таки далі говорить ся, що син того бідного бєть ся о заклад з дядьком за свою худобу і програє її. Також тим підходить сей варіант до Афанасьєвського вар. b, що й тут „дядько“ задовольняєть ся самою худобою і не вилупує братаничови очий.

Варіант Манжури підходить до четвертої редакції тим, що й тут суперечку тричі розсуджує чорт, перекидаючи ся раз по разу

в різних людей. Супірники тут не брати, а мандрівники неозначеної близької сусільної верстви. Осліплений тратить надто жінку і все господарство, які забирає той, що осліпив його. Осліплений залазить у чортівську баню, підслухує розмову чортів, відзискує зір натираючи очи камінцем із чортівської печі і вертає міщанам воду, за що й дістає тисячу рублів. „Тоді забрав свою тисячу і пішов до того, що казав: нема правди. „А що, — каже, — ось же єсть на світі правда“. Зараз забрав свою жінку, усе своє господарство, а йому видрав очи і прогнав; так він і пропав десь“. Як бачимо, і переведення і закінчення досить общипане.

Варіант Мартиновича „дуже собі довгий“, 28 сторін друку, скомпілюваний масою побутових деталей, та надзвичайно інтересний тим, що тут — і се одинокий випадок у відомім нам матеріалі — мотивується суперечка обох вандрівників за правду і то мотивується досить оригінальним способом. Два товариші, вбогі сільські парубки, ходять по заробітках. Завдяки прозорливості і зручності одного з них, Івана, їм щастить дуже і на риболовстві і в морях. Вони заробили багато грошей і ділять ся ними. Вертаючи до дому вони гуляють, та один із них, власне не той, що найбільше причинив ся до успіху, тратить свою пайку, яку в нього краде весела дама. Іван другого вечера підступом відбирає не лише ті гроші, але ще значну суму, накрадену тою дамою у інших подорожних. Дійшовши до ліса Іван віддає товаришеви його половину, але тими дальшими грошми, яких його товариш „не заробив“, не хоче ділити ся з ним. За се товариш і докоряє йому неправдою і на цьому між ними доходить до суперечки, а далі до закладу. Іван програє три рази: за першим разом тратить усі гроші, за другим коня, за третім очи. Вночі він підслухує чотирьох чортів, відзискує зір, добуває людям воду, гатить греблю, вилічує царівну і стає її мужем, потім їде відшукати свою матір, угощує всю громаду і тут же демаскує свого лукавого товариша та своїм прикладом повчає його, що ліпше жити по правді. Зрештою він не мстить ся на ній, але за пару місяців грім запалює його хату, він тратить усе багатство і кінчить жебраком. Сей варіант найближче підходить до визначеної нами третьої редакції, хоча деякі мотиви взяті з інших редакцій, а власне мотивоване і виражене переведення суперечки про правду і неправду ставить його з усіх європейських варіантів найближче до згодного прототипу.

Не менше цікавий для нас варіант Рудченка, що являється другим зразком тої редакції Афанасьєва, яку ми поставили на першім місці. І тут, як у Афанасьєва, зустрічаються Правда з Не-

правдою, але суперечки між ними нема, тільки Неправда робить Правді пропозицію: „Як будем у місті їти, дак сперва твоє будем їсти, в тоді моє“. Правда пристає на се, але коли її провіянту не стало, Неправда за троха страви виколює їй з разу одно око, потім друге, і покидає її. Правда ночує на дереві. Під тим деревом гуляють парубки з дівчатами і говорять, що „на тім дереві така роса, що як помазати сліпому очи, дак він і дивиця стане“. Правда чує се і жде ранку, щоб упала роса; по відході дівчат злізає з дерева, знаходить їх недоїдки та недопивки і покріпляється ними, рано маже очи росою і відзискує здоров'я. Вечером вона знов лізе на дерево і знов підслухує гулящих парубків та дівчат і чує, як хтось оповідає, що в такім то царстві є сліпа царівна, та якби її очи помазати росою з сього дерева, то вона провиділа-б. Правда набирає у флящину роси і йде в те царство до того царя. Подаю дословно закінчене казки:

„Довго вона ішла у той город, де жив сам царь із сліпою дочкою. Тут зараз донесли царю, що у його город прийшла така молодиця, що берецци вилічить дочку його. Царь зараз велів позвать її. Прийшла у хату до царя, коли дивить ся, тут і Неправда.

— Се й ти тут, сестро? — питає Правда у Неправди.

— Еге, коли-б ти знала, я вже і сьвіт увесь пройшла, — одвічає Неправда. — А тиж чого тут?

— Того да того, — каже Правда, да й розказала, чого вона прийшла і що з нею було. Послі сього помазала вона цілющою росою очи царівні — і ся стала бачить усе так, як би не була і сліпа.

Царь же бачить, що Правда з Неправдою розказує так, як давняшня знайома, да й питає у її:

— Де ти із нею бачилась і що і коли? .

Правда й розказала царю усе по правді: як вони ішли у двох, як Неправда її очи виколювала, як вилічилась; сказано: усе розказала, як було. Царь, як скінчила Правда розказувати, ізвелів узяти Неправду, привязати її коню до хвоста да й пустити його на волю, щоб розніс її.

— Оттак, — сказала Правда, — прошла вона сьвіт, назад не вернулась.

Порівнюючи отсей варіант із великоруським у Афанасьєва бачимо, що український варіант, хоч очевидно вплив із того самого жерела, що й великоруський (коли він у загалі є великоруський), виявляє деякі інтересні відмінні. Поперед усього інте-

ресне те, що Правда і Неправда тут жінки, через що й відпадає епізод женячки Правди з царівною. Ми бачили, що варіант Афанасьєва так заставляє Правду женити ся з царівною і також не говорить нічого про покаранє Кривди. Се не говорить нічого за більшою примітивністю українського варіанта; навпаки, бачимо тут зразок консеквентного прикрасєня казки, де первісні антагоністи були мужеського роду, до їх нових імен на мові, що надає тим самим словам женський рід. Із того виходить, що варіант Афанасьєва, який не вважаючи на неодоладність робить Правду мужчиною, мусить бути ближший до оригіналу, як український. За тим самим промовляє також неодоладність епізодів варіанта Рудченка про побут осліпленої Правди на дереві і про гуляне під деревом дівчат і парубків, які оказують ся свідущими таких секретів, яких не знає Правда і які їм самим було-б далеко простійше використати (виліченє царівни). Також у самім початку український варіант обкросений, бо не знає нічого про суперечку Правди з Неправдою при їх стрічі. Натомість інтересне закінченє нашого варіанта, з артистичного боку краще від Афанасьєвого, що Правда застає вже Неправду в царськїм дворі і там демаскує її перед царем.

Та ми маємо ще один український варіант сеї казки, тим цікавіший, що записаний іще в XVIII в. в однім руськїм рукописі, привезенім д. Гнатюком із села Літманової на Спішу в північно-західній Угорщині.

Ось його текст:

Притча ѡ правдѣ ѿ кривдѣ.

Два дръга ѿдоша въ пѹть далекий, ѿ тѣмъ ѿдѣлихъ много время, ѡмалѣ брашна въ лденію, единъ во ѡ ныхъ много лда все свое брашно похѣ, дръгий же въ малѣ жива самъ въздѣржа еденъ хлѣбъ мѣмѣный, ѿмже ѿ ѡнаго насытнаго въспита ѣ. дни. позавидѣвши емѹ насытныи ѿлѣпи семѹ ѡчи ѿ вземъ ѡ него хлѣбъ ѡшедъ ѡстави дръга. слѣпый же не вѣдаше, ѿли дѣнь ѿли ношѣ, ѿ тако въ пѣстины страждѹще многи часы прилѣчи самъ емѹ внити въ пѣстиѣ дворѣ, ѿде же шедъ въ храмѣны сѣдѣше. вѣ же тамо соборище вѣсковское, на неже сошедше самъ вѣксы повѣдаша предъ величайшимъ вѣсомъ, что ѿ гдѣ ѿ шкое зло сѣтворили. ѡ тѣхъ еденъ рече: „ѿзъ вѣхъ той ноши въ градѣ Індѣнскомъ Ѳарсѣ ѿ видѣхъ тамо, шко ѡ единого ѿсточника воднаго веѣ градъ живеть. и вергохъ в него камѣнъ велѣи, ѿже ѿ каплѣк воды не ѿмѣтъ граждане, а ѡ томъ камени ни еденъ не вѣсть (мѣсто предъ вѣксы нарекъ), ѿ дали би много злата ѿ сре-

кра, дабы їмъ сїе кто повѣлъ“.

Другїй вѣсть рече: „Язъ в' мимошедшѣ днѣ сѣтворихъ, ѿже дщерь недѣлюючи црѣа кипрѣскаго причасты ѿзбави, ѿ то паде под помость ѿ жаба зѣсть є ѿ вѣдетъ титы, а дѣница сѣхнеть. ѿ аще бы кто сїе црѣви повѣлъ, былъ єи первый по црѣ в' земли тѣи“.

Іинїй вѣсть рече, ѿко подюсти друга на друга, ѿже ѿ еденѣ хлѣбъ ѿчи ємѣ ѿзавни ѿ взем' хлѣбъ ѿнде. но аще бы вѣдавъ слѣпый ѿ зелїи, еже недалече ѿ зде растеть, ѿ помаститъ бы їмъ мѣста ѿчи, в той часъ заразы прозрѣлъ бы. ѿ ѿныхъ много сѣтворенныхъ злостїи повѣдаша. Слышавъ же сїе слѣпецъ шныи, нача ползати по травѣ средѣ града того ѿ травѣю ѿ зелїемъ мѣста ѿчїи мастити. ѿ тако много ползый мѣа сѣ Бѣѣ ѿверкѣе малое зелїе, ѿ потерши їмъ ѿчи прозрїть. ѿ воздавъ хвалѣ Гдѣ Бѣѣ ѿде ѿ тої пѣстыни, ѿ пришедъ въ гради їмѣащыа люди пыла сѣ къ Фарсѣ Індїйскому. к немѣ же ѿдѣше видѣ възвѣстихъ водѣ за д. миль. ѿ вѣпроси, ѿвѣдаѣ сѣтъ ѿ чего ради тѣю водѣ възвѣтъ, ѿ оуѣде ѿ ныхъ ѿде с ными вѣсѣдѣа, что бы дали, ѿже бы повѣлъ, како їмъ вода погнѣе. ѿ тѣи рекоша: „Індїе нашїи много бы дали їмѣнїа, аще бы кто привернѣлъ градѣ водѣ, ѿко юж третїа част' людїи оумре вѣз' воды, ѿ прочїимъ разыйти сѣ приходитъ“. Пришедшѣ же ємѣ въ Фарсѣ възвѣстиша ѿ немъ вѣз'шый вѣдѣа гражданомъ, ѿ тѣи шедше к немѣ молиша єго, дабы їмъ повѣлъ ѿ погнѣели воды нхъ ѿ дабы ю привернѣлъ їмъ, ѿвѣщающе многы дари дати ємѣ. ѿ той повелѣ вѣсѣмъ людемъ ѿти во слѣдѣ сѣе ѿ показа їмъ камень лежащїи великій, ѿже вѣ ѿторгнѣлъ сѣ ѿ скалы, лежащїи на ѿцѣ вѣдроа, єгоже лѣдва р. ѿзбранныхъ мужїи ѿвернѣти могли. ѿ вѣ той часъ поїде вода въ градъ, ѿкоже вѣсть ѿ прежде. ѿ за тоє дали ємѣ колесницѣ пол'нѣ злата ѿ сѣбера, ѿ коней шест', ѿ повелѣша єго ѿвести въ Кипрѣ сѣ мно҃гоу честїю.

ѿ тамо пришедъ прослави сѣа пред црѣмъ кипрѣскимъ, ѿко велїе врачество въ Фарсѣ людемъ сѣтвори. ѿ вѣпрошенъ бысть ѿ црѣа ѿ недѣзѣ дщери єго, аще бы могла єи врачевати. ѿ той ѿвѣща: „Надеждѣ їмѣю въ Бѣѣ, ѿко ѿ сїе поможетъ ми“. ѿ повелѣвъ поднати помость въ храминѣ при недѣлюющей црѣвнѣ, ѿ ѿверкѣе тамо жаѣ велики ѿтилю ѿ свѣщѣа пред нею горѣщю, ѿ оуразумѣвъ, ѿко в ней сѣа сѣтъ, повелѣа призвати сѣїеника ѿ сохрѣанно ѿзнати ѿз' жаѣи сѣа ѿ причастити дѣцѣ. вѣгда сѣтворїиа тако, в тож время ѿпѣсти недѣгъ ѿ по маломъ часѣ

здрава висть дѣица. ѿ сѣтвори его црѣь перваго по сѣбѣ, ѿко же прежде ѿвѣща, ѿ въ полатахъ своихъ дасть емѹ жити.

По многом же времени ѿздыше той съ множествомъ воарѣ ѿ слѣгъ своихъ ѿ стрѣте дръга своего, ѿже емѹ ѿздыши ѿчи за хлѣбѣ. ѿ той не познак его просиетъ млѣтыня. сѣй же повелѣетъ емѹ ѿти за собою в' полаты, ѿ възъвавъ его дасть емѹ хлѣби ѿ рече: „Єдинѣ дѹко шедъ дай кривдѣ, а дръгѣй правдѣ, ѿ паки здѣ прыдѣй“. ѿнѣже ѿвѣщавъ рече: „Гѣди, развѣмѣю, ѿко кривда азъ емѣ, ѿ правдѣ же не вѣмѣ, гдѣ живѣтъ“. ѿ той рече емѹ: „ѿще не вѣси ѿ правдѣ, дай томѹ, ѿже вси ѿчи ѿздыши за хлѣбѣ“. сѣй же дѹкомъ сѣ велми паде на нозѣ его ѿ рече: „Гѣдѣ мой, прости ми, ѿко виждѹ, ѿко ты правда єси ѿ тѣбѣ азъ зло сѣтворихъ“. Тогда дѹмилосерднѣ сѣ правда надъ кривдою ѿ ѿпѣстнѣ емѹ содѣянное зло ѿ милостиню емѹ давъ безъ вреда ѿпѣсти его.

Отсе оповідане в своїй цілості і в деталях значно відмінне від усіх чотирьох редакцій того типу нашої казки, який ми назвали моралізаційним, та про те своїм закінченням виразно маніфестує свою належність до того типу. Початок нашої притчі — брак диспути між мандрівцями про правду, брак закладу і суду та мотивоване вилуплення очий одному мандрівцеві другим, усе те зближує притчу з тими відмінами нашої казки, які ми виключили зі свого огляду власне через те, що в них забуто первісний основний мотив — боротьбу правди з кривдою. Середня частина притчі зближається до третьої редакції, та закінчення — стріча з кривдником, який став жебраком (цей мотив є у Добшинського), дароване йому царем-прихильником правди двох хлібів — з тим, щоб дав один хліб правді а другий кривді, викликане сим признання кривдника до вини і прощення його царем, усе те риси оригінальні, яких не зустрічаємо в інших варіантах нашої казки (остатній зрештою є у Мартиновича). Тим цікавіше було би вислідити жерело, з якого взяв її невідомий компілятор Літманівського рукопису. Бо вставлені в притчі назви Індії, Тарса і Кипру можна вважати доказом на те, що автор не взяв цього оповідання з уст місцевого люду, але мав перед собою якийсь писемне жерело, що виразно вказує на Грецію і Візантію, або принаймні на середньовікову латину. Назви Тарсу і Кипру свідчили би про традицію хрестових походів, а приплетену до них не до ладу Індію можна би вважати глухим відгуком якоїсь старшої традиції про індійське походження притчі. Все се очевидно мої догадки, — оригінал нашої притчі треба-б відшукати, а поки що сю притчу мусимо лишити як ерратичний камінь, Бог зна яким випадком

і звідки занесений на наш ґрунт.

Перейдімо тепер до азійських варіантів нашої казки. В самій Індії, як і слід було ждати, в устах люду заховало ся не багато і то пізних та неясних слідів її; їх давно винищено разом із буддизмом. Та все таки в Бенгалю було записане в 70-их роках минулого віку оповіданє про те, як один царевич і один син високого поліціянта мандрували по чужім краю. Раз син вояка почав докоряти царевичеві, що він усе робить добро людям. „Я волю чинити їм зло“ — додав він. Царевич почувши се не сказав нічого. Та коли дійшли до криниці і царевич терплячи спрагу просив свого товариша, щоб пустив його на шнурі в криницю, аби напив ся води, товариш пустив його, але не витягнувши назад пішов геть. Царевич сидючи в криниці чує, як на версі її збирають ся духи і розмовляють. Один говорить про королівську доньку, яку він мучить і ніхто не може його прогнати; другий оповідає, що під поблизьким деревом є п'ять горшків із золотом, яких одначе ніхто не може взяти, поки не ужиє такого а такого способу. Царевич чує все те, а рано його витягає з криниці прохожий чоловік — власне післанець, що має шукати лікаря для королівни опанованої демоном; тому, хто їївилічить, король обіцяє пів свого королівства і руку дочки. Царевич уздоровлює королівну, женить ся з нею і видобуває горшки з золотом. Його невірний товариш почувши се ховаєть ся на ніч у ту саму криницю, та демони розривають його. (Indian Antiquary, 1874, ст. 9, пор. Cosquin, Contes Lorrains I, 91).

Сей варіант, хоч заховав лише деякі сліди приналежности до того типу, що розібраний вище, цінний для нас як близька аналогія до того варіанта, який маємо в Тисячі і одній ночі. Абу-Ніют (Добродушний) і Абу-Ніютін (Зрадливий) мандрують; перший просить спустити його до криниці, другий відрізує шнур і лишає його на дні. В ночі два злі духи розмовляють біля криниці про хворобу царівни; Абу-Ніют витягнений рано з криниці йде до царя, уздоровлює царівну і женить ся з нею. Пізнійше зрадливий довідавши ся про все також ховаєть ся на ніч до криниці, але демони сердиті за відкритє їх секрету завалюють криницю камінем і Зрадливий гине.

Та в Індії лишили ся далеко виразнійші сліди нашої казки по тих окраїнах, де буддизм держав ся найдовше і властиво не був знищений до решти, на півдні біля Цейльона і на півночі у стіп Гімалаяї. Південний варіант, опублікований у цитованій уже часописі Indian Antiquary 1884, стор. 285, ось як передає

в скороченню Коскен: „Один царь мав сина на імя Субудгі, а його міністер мав сина на імя Дурбудгі. Люба девіза царевича була: „Тільки чоловіколюбність усе переможе“, а син міністра держався зовсім протилежного принципу. Одного дня оба юнаки пішли на лови, а коли царевич докоряв своєму другови за його принципи, сей скочив на нього, видер йому очі і покинув його. Царевич поволікся на помацки аж до храму, до якого йому пощастило трафити, і замкнув у ньому. Се був храм страшної богині Каллі. Богині власне не було дома, бо вийшла збирати корінь та овочі, — коли-ж вернувши застала двері зачинені, почала грозити зайді, що вб'є його. „Я вже сліпий і напів труп, — відповів царевич, — коли вб'єш мене, тим ліпше. А коли навпаки змилуєшся надімною і вернеш мені зір, то я відчиню двері“. Каллі зголодніла обіцяла царевичу вислухати його просьбу і він зараз прозрів. Пізніше богиня полюбила царевича і сказала йому, що в сусіднім краю царівна осліпла наслідком хвороби, а цар обіцяв своє царство й дочку тому, хто вилічить її. І богиня додала: „Прикладай три дні з ряду до очей царівни по троха сьвяченого попелу з мого вівтаря, а четвертого дня вона прозрить“. Царевич слухав її ради, вилічує царівну і женить на ній. Пізніше він здібав Дурбудгі, який волею долі зійшов на жебрака і якого постигає належна кара (Cosquin op. cit. 94).

Ще виразніше заховався слід розширення нашої казки і то власне в формі зближеній до нашої другої редакції, в північній Індії, в Камаоні у стіп Гімалая. Російський учений Минаєв записав тут між іншими ось яку казку: „Був раз син богача і син брагмана. Перший говорив: „Гріх панує в сьвіті“. „Ні, — відповідав син брагмана, — закон панує в сьвіті“. — „Добре, — сказав перший, — розпитаємо чотирьох людей. Коли вони скажуть, що гріх панує в сьвіті, я відрубав тобі руки й ноги; а коли скажуть, що правда панує, ти відрубав мені“. Пустилися в дорогу і здібали корову. Питають її: „Що панує в сьвіті, гріх чи закон?“ — „Гріх панує, — відповіла корова, — а закона зовсім нема. Дім мого пана повен мого потомства, а отсе мій пан не дивлячись на мою старість прогнав мене в ліс“¹⁾. Далі здібали брагмана, якого діти на старість прогнали з дому, далі медведя і льва, які жалують на, що хоч живуть собі в лісі, люди й тут

¹⁾ В Індіях, як відомо, не вільно різати корови.

²⁾ Д. Минаєв, Індійскія сказки и легенды (Журналъ министерства нар. просвѣщенія 1877 р. N. 16).

не дають їм спокою; одним словом, усі свідки potwierдили, що гріх, а не закон панує на світі. Тоді син богача обрубав синові брагмана руки й ноги і покинув його в лісі. Сей пробув тут 12 літ сидючи в дуплі одного дерева. Одного разу він підслухав розмову демона, медведя, тигра і льва, які говорили, що в верху цього дерева гніздиться птах, а його помет має таку силу, що хто помаже собі ним руки й ноги, буде здоров. А інший із розмовників додав, що під тим деревом закопані два китли повні грошей. Син брагмана помазав собі руки й ноги і вони стали знов цілі, а пару літ по тій смерті короля народ вибрав його королем, і тоді він відкопав із під дерева також горшки з грішми. Тоді син богача почувши се прийшов до сина брагмана і просив його, щоб сей обрубав йому руки й ноги і покинув його в лісі під тим деревом; син брагмана зразу не хотів, потім згодився, та в дуплі дерева знайшли його нічю ті самі розмовники і роздерли ²⁾).

Кіргізька казка, записана Радловим у південній Сибірі, зближується подекуди з тою відміною першої редакції нашої казки, яку маємо у Рудченка. Добрий і Злий мандрують разом. Спершу оба їдять засоби Доброго, але коли їх не стало, Злий не хоче Доброму дати нічого, але зразу обрізує йому за троха страви вуха, а потім видовбує очі. Нарешті покидає його в лісі. Надходять три звірі, тигр, лис і вовк. Вовк говорить, що в тім лісі є дві трепети, які вилічують у людей очі й вуха, хоч би їх у них і зовсім не було. Тигр каже, що є тут такий пес, якого кости воскрешають мертвих. Лис знає місце, де лежить грудка золота велика як голова. Добрий користується тими звістками, відзискує здоров'я, воскрешає короля, який дає йому свою дочку за жінку. В кінці здивує свого колишнього товариша, який почувши про його щастя просить його, щоб відрізав йому вуха і вибрав очі і завів його на те місце в лісі. Сей виконав його просьбу, а звірі пожерли його ¹⁾).

А сятаючи в глґб, у давнину, знаходимо ось який, також пізній і іншими елементами підмішаний варіант у санскритській збірці Дзантлун, зложений десь у перших віках нашої ери, та захований лише в тибетському перекладі в великій буддистській енциклопедії звань Канджур. Подаємо се оповідане в скороченю на основі німецького перекладу, докананого петербурським орієнталі-

¹⁾ W. Radloff, Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Südsibiriens. S. Petersburg 1866--1872, III, st. 343.

стом А. Шіфнером :

У одного царя були два сини Кшемамкара, роджений під щасливою звіздою, і Панамкара, роджений під нещасною звіздою. Коли оба доросли, вибрав ся Кшемамкара в дорогу на море, щоб купецтвом доробити ся мастку. Панамкара випросив ся у батька також у дорогу з братом міркуючи на морі при нагоді вбити брата і самому стати царем. Їх подорож була щаслива, вони зібрали на однім острові багато дорогого каміня і вертали до дому. Кшемамкара з обережності повкладав найдірожші штуки каміня у свій черес. Та ось недалеко берега корабель розбив ся. Панамкара вхопив ся старшого брата за шию і сей витяг його з тяжким трудом на берег. Та коли тут Кшемамкара тяжко стомлений заснув, ізняв Панамкара з нього черес, виколов сонному терном обі оці і пішов до дому. Осліпленого приймають пастухи, потім він ходить від хати до хати заробляючи на хліб грою на лютні. Тимчасом умер батько обох царевичів, а Панамкара розголосивши скрізь, що старший брат утонув у морі, став сам царем і захотів оженити ся з царівною, що перед тим була нареченою Кшемамкари. Царівна одначе заявила батькови, що сама хоче собі вибрати мужа, нехай батько велить „позамітати місто“ і оголосити, аби всі, хто має охоту, збирали ся на вибір. Іде туди і Кшемамкара і коли царівна почула його гру, вибрала його. Всі люди здивували ся, батько докоряє дочці і велить їй іти до того, кого собі вибрала. „Вона пішла до нього — подаю сей інтересний уступ у дословнім перекладі, — і сказала :

— Я вибрала тебе собі на мужа.

— Се ти не добре зробила, — відповів він. — А може ти думала: коли се так і отсей сліпий, то я можу забавляти ся з иншим мужчиною?

— Я не така, — відповіла вона, — щоб робити такі діла.

— А який же доказ даси на се? — мовив він.

Вона відповіла і почала божити ся :

— Коли се правда і моя божба правдива, що я полюбила тільки царевича Кшемамкару і тебе і нікого иншого, то нехай силою тої правди і божби на неї одно твоє око стане таке, як було вперед!

І зараз по тій божбі стало одно його око таке, як було вперед, і він мовив :

— Се я сам Кшемамкара, а се мій брат Панамкара поробив мені таке.

— А який же доказ — мовила вона — даси на те, що ти сам царевич Кшемамкара?

І він почав божити ся.

— Коли се правда і моя божба вірна, що хоч Панамкара виколов мені очі, я анї крихти не серджу ся на нього, то нехай наслідком сеї правди і божби моє друге око стане таке, як було вперед.

І скоро вимовив отсю божбу, його друге око стало таке, як було вперед. Тоді царівна пішла з Кшемамкарою, що вже не був калікою, до свого батька і сказала:

— Таточку, отсе й є сам Кшемамкара.

Коли цар не хотів няти віри, вона оповіла все що стало ся; цар дивував ся дуже, віддав ущасливлений свою дочку за Кшемамкару, пішов із великим військом до того міста, прогнав Панамкару з панованя і поставив Кшемамкару на царство його батька¹).

Коли Р. Келер орік, що се оповідане тільки одним мотивом, а власне осліпленєм брата братом, притикає до казок нашого циклю, то докладне порівнянє варіантів показує зовсім противне: бачимо тут немов у клубку змотані до купи ріжні мотиви, що потім являють ся окремо розвиті в ріжних західніх варіантах. Що супірники — брати, зближує оповіданє до наших варіантів четвертої редакції; що вони займають ся торгівлею і осліплений тратить також маєток, нагадує другу редакцію. Певне, спосіб, як осліплений відзискує зір і здобуває руку царівни, тут відмінний від усіх звісних у Європі редакцій, але власне закінченє сього оповіданя свідчить найкраще про його належність до сього циклю. В європейських і нових азийських варіантах праведний тратить зір через програний заклад за правду; тут він силою правди своїх слів і своєї нареченої відзискує зір. Поклик до висшої, вселюдської правди тут так само, як і в нашій рукописній притчі, з початку перенесений на кінець оповіданя і стверджуєть ся ділами.

В доступних мені буддийських оповіданях можна би набрати ще немало таких, де виступають поодинокі мотиви нашого казкового циклю. Суперечки учеників Будди за ріжні прінципи трапляють ся часто в оповіданях про жите і переродження Будди. І так у книзі *Bhadra Kalravadana* оповідає Будда, що син царя Анджана в Бенаресі, Пуняварта (Святий) зайшов раз у суперечку з чотирма синами царських дорадників за те, яка прикмета ліпша. Один стояв за мужність, другий за штуку, третій за красоту, че-

¹) A. Schiefner, *Indische Erzählungen* N. XVI (*Mélanges asiatiques tirés du bulletin de l'Académie imperiale des sciences à St. Petersbourg*, t. VIII, 1877) ст. 123.

твертий за розум, а Пуняванта за сьвятість. Для рішення суперечки вони беруть досвід: кождий із супірників іде до міста і випробовує на собі вартість даної прикмети; всі okazують ся добрі, та сьвятість найліпша, бо її захитник здобуває корону¹). В иншій оповіданню в тибетській збірці Канджурі перечать ся самі ученики Будди, і Будда рішає їх суперечку оповіданєм про Пунябаля, який також у подібній спорі став на тім, що найкраща людська прикмета — сьвятість і доказав се ділами, допомагаючи бідного чоловіка і давши раз для вратовання одного чоловіка відрубати собі руки й ноги. Силою Індри йому відростають ті члени і його вибирають царем (тамже 78, пор. Th. Benfey, *Pantschatantra* II, 535—537).

Так само мотив потирання очий чудесною, сьвятою травою дуже часто являєть ся в буддійських оповіданнях, може як відгук якоїсь символічної церемонії (Ольденбургъ, *op. cit.* 56—57); чудодійна трава називаєть ся раз Amogha, то знов Śaṅkhanabhi; потерши нею очі чоловік може спокійно глядіти на всякі страховища, яких би інакше не витривав. Так само популярний у буддистів мотив дерева, що служить житлом пустинників і аскетів, місцем глибоких роздумувань і духового просвітління Будди, а також місцем побуту або періодичних зібрань злих духів (ракшази), божеств або звірів, які в буддійських оповіданнях говорять і почувають зовсім так як люди. Тай сам мотив протиставлення Правди як першого божого твору Неправді — творови „Неприятни“, себто злого духа, не зовсім укладаєть ся в християнську догматику, по якій злий демон зовсім позбавлений творчої сили. Ми вже бачили на початку IV розділу отсеї розвідки, що жерела сього контрасту і навіть жерела його літературних оброблень треба шукати на сході, в маздейськй дуалізмі, який ставить обік себе рівнорядними творцями добрий і злий принцип, Агура-Мазду і Ангїра-Майніюса. В маздейськй „вірую“ говорить ся: „Відрікаю ся дєвів. Заявляю себе маздейцем і заратустріянцем. Усе добре признаю ділом Агура-Мазди, істоти совершенної“²). Одна з головних точок маздейської віри та, що Ангїра-Майніюс як перший свій твір сотворив Дагаку, дракона, який піддав першу брехню першому чоловікови (чи першому цареві) Імі і тим довів його до утрати „трьох ласк“, при чім перша ласка власне була правда, яку взяв від нього Мітра,

¹) Сергій Ольденбургъ, Буддійскія легенды, часть первая. *Bhadrakalpavādāna. Jatakamālā*. Спб. 1894, ст. 18—20.

²) E. Levêque, *Les mythes et les légendes de l'Inde et la Perse*. Paris 1880, стр. 235.

бог світла і правди¹⁾. В пізнійшій перерібці і в формі, яка ще більше нагадує і старогрецьку алегорію про Геракла і наше старе Слово про правду і неправду, маємо сей мотив у повісті про спокушуване Будди злим демоном Мároю, що міститься в найстарших буддійських книгах і то як південного, так і північного канону. В південнім каноні се оповідане має титул Padhana-Sutta і творить частину славної книги Sutta-Nipata, „одної з найкращих книг старого південного буддизму“, як каже один дослідник²⁾. Берлінський орієнталіст Ольденберґ доказав, що в головній біографії Будди північного канону, в книзі Lalita-Vistara, міститься те саме оповідане, майже дословно перекладене з язика палі на санскрит. Подаю тут свій переклад сеї глави Сутта-Ніпати, передаючи по змозі дословно переклад Віндіша:

Пісня про високе змагання.

До нього, що змагав до висшої мети,
над рікою Нераньджара,
що по борні тонує в задумі,
щоб досягнути супокій нирвани,
прийшов Намучі (Мара), любе слово
випускаючи із уст:

„Вихуд ти і вигляд твій мізерний,
недалека смерть твоя.

Тисяча частин уже завмерла,
лиш одна частина в тобі ще жива.

Аджеж краще жити живому!

Живши можеш ти добро творити!

От як жити меш побожно,

жертви приноси́тимеш всепальні,

набираєш добрих діл багато!

А отся борня — по що тобі?

В тій борні важкий би шлях верстати,
важко йти, ще важче до мети дійти!“

От таке вимовлюючи слово

становив Мара біля Будди.

І до Марі, що таке балакав,

ось що вимовив сьвятий:

„О легкóдуше, недобрий,
власний зиск привів тебе сюди!

Добре діло не подасть мені
ні найменшого пожитку!

Тим, кому благі діла корисні,
тим се, Маро, говори!

В мене віра є, геройська сила,
і знання у мене теж чимало, —

щож мене ти про житє питаєш,
як я так змагаюсь до своєї цілі!

Адже вітер сушить

навіть рік снх хвилі,

чомже би не мав і кров мою сушити,

поки я йду до своєї цілі!

А як кров висиха,

висиха також жовч і вся слизь;

а як мясо щеза,

заспокоють ся дух

і зміцняєть ся моя увага

і знане і міць душевна.

Оттак змагаючись дійшов я

аж до смертнóго болю,

¹⁾ Див. про се Fr. Windischmann, Zoroastrische Studien. Berlin 1863, стор. 27—29.

²⁾ Ernst Windisch, Māra und Buddha, Leipzig 1895, ст. 1.



і дух мій не глядить уже
на радощі сьвіта.
Глянь на чистоту живого твору!
Бажання, се першеє військо твоє,
друге невдоволенем зветь ся,
а третє, се голод і спрага,
четверте захланність звуть,
а п'яте, се тупість, ліниство,
а шесте зоветь ся тривога,
а семе, се сумнів, а осьме
се гордощі і лицемірство,
і зиски і слава і честь,
повага брехнею здобута,
що високо ставить самого себе
а иньших нізачо цїнує.
Отсе твоє військо, Намучі,
се чорні потуги твої! [поборе,
Ніхто, що не вдає ся героєм, його не
побідної роскоші взнать не здола!
Тьфу на жите сьогс сьвіта!
Краще нищителька смерть!
Смерть у борні мені краще,
ніж побідженому жить.
Бачу з усіх сторін військо,
Мáру у зброї, полкі на слонах, -
от і виходжу до бою,
щоб він із місця не зрушив мене.
Те твоє військо, що люди
разом з богами не можуть здоліть,

я його своїм знанєм розпоршу,
як неопалений горщик водою.
Я уярмив всі бажання,
я укріпив свою ввагу,
так помандрую від краю до краю,
всякі народи піду наvertать.
Без легкодумства, і сьвідомі ціли,
сповняючи мій заповіт,
підуть вони, хоч тобі й як се не мило,
там, де печалі нема“.

М а р а м о в и т ь :

Сім літ я крок у крок
за сим сьвятим ходив,
і не знаходив нагоди
до вважно сьвідущого як підійти.
Довкола каменя, що виглядав як сало,
ворона літала :
„Ачей я знайду тут щось дуже смачненьке,
ачей посмакую немало!“
Смачного нічого у нїм не знайшовши
злетіла ворона сьвітами...
Як тая ворона від каменя сердита,
так я лечу геть від Готами“.

Оттак пригнічений журбою
він випустив лютю з руки,
і засумований безмірно
у тій хвилині демон щез.

Цевно, в инших буддійських книгах віднайнуть ся инші перерібки сеї поемки, ще б́лизші до тих паростий, що в середніх віках зайшли до Європи; та вже й тепер, надію ся, видно досить виразно, як усі ті європейські парости коли не одним, то другим мотивом, а головню своєю ідейною основою, на скільки вона зовсім не затемнила ся по дорозі та протягом століть, показують на свою далеку індійську, буддійську батьківщину.