

ПОЭТИКА СЮЖЕТОВ

ВВЕДЕНИЕ

Поэтика сюжетов и ее задачи¹

Задача исторической поэтики, как она мне представляется, — определить роль и границы предания в процессе личного творчества. Это предание, насколько оно касается элементов стиля и ритмики, образности и схематизма простейших поэтических форм, служило когда-то естественным выражением собирательной психики и соответствующих ей бытовых условий на первых порах человеческого общежития. Одномерность этой психики и этих условий объясняет одномерность их поэтического выражения у народностей, никогда не приходивших в соприкосновение друг с другом. Так сложился ряд формул и схем, из которых многие удержались в позднейшем обращении, если они отвечали условиям нового применения, как иные слова первобытного словаря расширили свой реальный смысл для выражения отвлеченных понятий. Все дело было в ёмкости, применимости формулы: она сохранилась, как сохранилось слово, но вызываемые ею представления и ощущения были другие; она подсказывала, согласно с изменившимся содержанием чувства и мысли, многое такое, что первоначально не давалось ею непосредственно; становилась, по отношению к этому содержанию, символом, обобщалась. Но она могла и измениться (и здесь аналогия слова прекращалась) в уровень с новыми спросами, усложняясь, черпая материал для выражения этой сложности в таких же формулах, переживших сходную с нею метаморфозу. Новообразование в этой области часто является переживанием старого, но в новых сочетаниях. Я уже выразился при другом случае, что наш поэтический язык пред-

¹ Статья, воспроизводимая ниже, найдена нами среди заметок и отрывков, вложенных автором в папку *Сюжеты*. Ввиду того, что по содержанию своему она может служить как бы *Введением в историю поэтических сюжетов*, мы помещаем ее в начале книги. [*Прим. редактора акад. издания.*]

ставляет собою детрит; я присоединил бы к языку и основные формы поэтического творчества.

Можно ли распространить это воззрение и на матерьял поэтической сюжетности? Дозволено ли и в этой области поставить вопрос о типических схемах, захватывающих положения бытовой действительности; однородных или сходных, потому что всюду они были выражением одних и тех же впечатлений; схемах, передававшихся в ряду поколений, как готовые формулы, способные оживиться новым настроением, стать символом, вызывать новообразования в том смысле, в каком выше говорено было о новообразованиях в стиле? Современная повествовательная литература с ее сложной сюжетностью и фотографическим воспроизведением действительности повидимому устраняет самую возможность подобного вопроса; но когда для будущих поколений она очутится в такой же далекой перспективе, как для нас древность, от доисторической до средневековой, когда синтез времени, этого великого упрости-теля, пройдя по сложности явлений, сократит их до величины точек, уходящих в глубь, их линии сольются с теми, которые открываются нам теперь, когда мы оглянемся на далекое поэтическое прошлое — и явления схематизма и повторяемости водворятся на всем протяжении.

Слово «сюжетность» требует ближайшего определения. Недостаточно подсчитать, как то сделали Гюг, Шиллер и недавно Польти,¹ сколько — и как немного! — сюжетов питали античную и нашу драму, недостаточны и опыты «табуляции» сказки или сказок по разнообразным их вариантам; надо наперед условиться, что разуметь под сюжетом, отличить мотив от сюжета, как комплекса мотивов. Под *мотивом* я разумею формулу, отвечающую на первых порах общественности на вопросы, которые природа всюду ставила человеку, либо закреплявшую особенно яркие, казавшиеся важными или повторявшиеся впечатления действительности. Признак мотива — его образный одночленный схематизм; таковы неразлагаемые далее элементы низшей мифологии и сказки: солнце кто-то похищает (затмение), молнию-огонь сносит с неба птица; у лосося хвост с перехватом: его ущемили и т. п.; облака не дают дождя, иссохла вода в источнике: враждебные силы закопали их, держат влагу взаперти и надо побороть врага; браки с зверями; превращения; злая старуха изводит красавицу, либо ее кто-то похищает, и ее приходится добывать силой или ловкостью и т. п. Такого рода мотивы могли зарождаться самостоятельно в разноплеменных средах; их однородность или их сходство нельзя объяснить заимствованием, а однородностью бытовых условий и отложившихся в них психических процессов.

¹ Georges Polti, *Les 36 situations dramatiques*, Paris, 1894.

Простейший род мотива может быть выражен формулой $a + b$: злая старуха не любит красавицу — и задает ей опасную для жизни задачу. Каждая часть формулы способна видоизмениться, особенно подлежаит приращению b ; задач может быть две, три (любимое народное число) и более; по пути богатыря будет встреча, но их может быть и несколько. Так мотив вырос в *сюжет*, как формула лирического стиля, построенная на параллелизме, может приращаться, развивая тот или другой из своих членов. Но схематизм сюжета уже наполовину сознательный, например, выбор и распорядок задач и встреч не обусловлен необходимо темой, данной содержанием мотива, и предполагает уже известную свободу; сюжет сказки, в известном смысле, уже акт творчества. Можно допустить, что, совершаясь самостоятельно, развитие от мотива к сюжету могло дать там и здесь одинаковые результаты, то есть что могли явиться, независимо друг от друга, сходные сюжеты, как естественная эволюция сходных мотивов. Но допущенная сознательность сюжетной схематизации указывает на ограничение, которое можно выяснить на развитии мотивов «задач» и «встреч»: чем менее та или другая из чередующихся задач и встреч подготовлена предыдущей, чем слабее их внутренняя связь, так что, например, каждая из них могла бы стоять на любой очереди, с тем большей уверенностью можно утверждать, что если в различных народных средах мы встретим формулу с одинаково случайной последовательностью b ($a + + bb^1b^2$ и т. д.), такое сходство нельзя безусловно вменить сходным процессам психики; если таких b будет 12, то по расчету Джекобса¹ вероятность самостоятельного сложения сводится к отношению 1 : 479,001,599 — и мы в праве говорить о заимствовании кем-то у кого-то.

Сюжеты — это сложные схемы, в образности которых обобщились известные акты человеческой жизни и психики в чередующихся формах бытовой действительности. С обобщением соединена уже и *оценка действия*, положительная или отрицательная. Для хронологии сюжетности я считаю это последнее обстоятельство очень важным: если, например, такие темы, как Психея и Амур и Мелюзина, * отражают старый запрет брака членов одного и того же тотемистического союза, то примирительный аккорд, которым кончается Апулеева и сродные сказки, указывает, что эволюция быта уже отменила когда-то живой обычай: оттуда изменение сказочной схемы.

Схематизация действия естественно вела к схематизации действующих лиц, типов.

Несмотря на все смешения и наслоения, какие пережила современная нам сказка, она является для нас лучшим образцом такого рода бытового творчества; но те же схемы и типы слу-

¹ *Folk-Lore*, III, стр. 76 след.

жили и для творчества мифологического, когда внимание простиралось на явления внечеловеческой, но очеловеченной природы. Сходство очертаний между сказкой и мифом объясняется не их генетической связью, причем сказка являлась бы обескровленным мифом, а в единстве матерьялов и приемов и схем, только иначе приуроченных. Этот мир образных обобщений, бытовых и мифологических, воспитывал и обязывал целые поколения на их пути к истории. Обособление исторической народности предполагает существование или выделение других, в соприкосновении или борьбе между собою; на этой стадии развития слагается эпическая песня о подвигах и героях, но реальный факт подвига и облик исторического героя усваивается песней сквозь призму тех образов и схематических положений, в формах которых привыкла творить фантазия.

Таким образом сходство сказочных и мифологических мотивов и сюжетов протягивалось и на эпос; но происходили и новые контаминации: старая схема подавалась, чтобы включить в свои рамки яркие черты события, взволновавшего народное чувство, и в этом виде вступала в дальнейший оборот, обязательный для поэтики следующих поколений. Так поражение при Ронсевале могло стать типическим для многих «поражений» во французских *chansons de geste*, образ Роланда для характеристики героя вообще.

Не все унаследованные сюжеты подлежали таким обновлениям; иные могли забываться навсегда, потому что не служили выражению народившихся духовных интересов, другие, забытые, возникали снова. Такое возвращение к ним более постоянно, чем обыкновенно думают; когда оно проявляется оштом, оно невольно возбуждает вопрос о причинах такого спроса. Как будто у человека явилась полнота новых ощущений и чаяний, и он ищет им выхода, подходящей формы и не находит среди тех, которые обычно служили его творчеству: они слишком тесно срослись с определенным содержанием, которое он сам вложил в них, неотделимы от него и не поддаются на новое. Тогда он обращается к тем образам и мотивам, в которых когда-то давно отлилась его мысль и чувство, теперь застывшие и не мешающие ему положить на эти старые формы свой новый чекан. Гёте советовал Эккерману обращаться к сюжетам, уже пытавшим воображение художника; сколько писали Ифигению, и все различны, потому что каждый смотрел по-своему.¹ * Известно, какое множество старых тем обновляли романтики. Pelléas и Mélisande Метерлинка еще раз и наново пережили трагедию Франчески и Паоло.

До сих пор мы представляли себе развитие сюжетности как бы совершившимся в пределах одной народной особи. Построение чисто теоретическое, оно понадобилось нам для

¹ Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, под 18 сент. 1823 г.

выяснения некоторых общих вопросов. В сущности мы не знаем ни одного изолированного племени, то есть такого, о котором мы могли бы сказать достоверно, что оно когда бы то ни было не приходило в соприкосновение с другим.

Перенесем нашу схему эволюции сюжетности на почву общения народностей и культурных сфер и прежде всего поставим вопрос: всюду ли совершился переход от естественной схематизации мотивов к схематизации сюжетов? На почве сказочной сюжетности этот вопрос, по видимому, решается отрицательно. Бытовые сказки дикарей не знают ни типических тем, ни строгого плана наших сказок, нашего сказочного матерьяла; это ряд расплывчато-реальных или фантастических приключений, без органической связи и того костяка, который дает форму целому и ясно проглядывает из-под подробностей, отличающих один вариант от другого. Варианты предполагают основной текст или сказ, отклонение от формы; бесформенность не дает вариантов. И среди этой бесформенности сказочного матерьяла вы встречаете знакомые нам схематические темы, сюжетность европейских, индийских, персидских сказок. Это — заходные сказки.

Итак: не все народности доходили до схематизации сказочной сюжетности, то есть до той простейшей композиции, которая открывала путь к дальнейшему, уже не механическому творчеству. В матерьяле бесформенных рассказов схематические сказки остаются пятном, не расплывшимся в общей массе. Отсюда заключение: там, где рядом с такими сказками не существует сказок без формы и плана, развитие дошло до схематизации, и если не создало сказки, то поэтические сюжеты могли переселяться из одной среды в другую, пристроиться к новому окружению, применяясь к его нравам и обычаям. Так восточные сказки, проникшие к нам в средние века, пришли по плечу насажденному церковью мизогинизму; так иные восточные рассказы питали эпизодически фантазию шпильманов. Усвоение бывало своеобразное: наш Дюк Степанович прикрывается не зонтиком, а подсолнечником, что, по видимому, не смущало певцов. Непонятый экзотизм оставался, как клеймо на ввозном товаре, нравился именно своей непонятностью, таинственностью.

Но если одна из пришедших в столкновение народно-культурных сфер опередила другую в понимании жизни и постановке идеалов и в уровень с ними выработала и новый схематизм поэтического выражения, она действует на более отсталую среду заразительно: вместе с идеальным содержанием усваивается и выразившая его сюжетность. Так было в пору введения христианства с его типами самоотреченного подвижничества, так в меньшей степени, когда французское рыцарство вменило Европе, вместе с своим мирозерцанием, схематизм бретонских романов; Италия — культ классической древ-

ности, его красоты и литературных образцов; позже — Англия и Германия — любовь к народно-архаическим темам. Всякий раз настаивала эпоха идейного и поэтического двоеверия, и шла работа усвоений; восприятие классических сюжетов иное в *Roman de Troie*, * чем, например, у Боккаччо и французских псевдоклассиков. Уследить процессы этих усвоений, их технику, разобраться в встречаемых течениях, сливавшихся в разной мере для новых созданий — представляется интересной задачей анализа. Чем проще состав скрестившихся элементов, тем легче его разнять, тем виднее ход новообразования и возможнее подсчет результатов. Так могут выработаться некоторые приемы исследования, пригодные для анализа более сложных отношений, и в описательную историю сюжетности внесется некоторая закономерность — признанием обусловленности и эволюции ее формальных элементов, отзывавшихся на чередование общественных идеалов.

ГЛАВА ПЕРВАЯ¹

Мотив и сюжет

В какой мере и в каких целях может быть поднят вопрос о истории поэтических сюжетов в исторической поэтике? Ответ дает параллель: история поэтического стиля, отложившегося в комплексе типических образов-символов, мотивов, оборотов, параллелей и сравнений, *повторяемость* или и *общность* которых объясняется либо а) единством *психологических* процессов, нашедших в них выражение, либо б) *историческими* влияниями (сл. в средневековой европейской лирике влияние классическое, образы из *Физиолога* и т. д.). Поэт орудует этим обязательным для него стилистическим *словарем* (пока несоставленным); его оригинальность ограничена в этой области либо развитием (иным приложением: суггестивность) того или другого данного мотива, либо их комбинациями; стилистические новшества приурочиваются, применяясь к кадрам, упроченным преданием.

¹ Возвращаясь в одном из последующих курсов к поднятым ниже вопросам и резюмируя их вкратце, автор предпосылает своему резюме несколько общих соображений, касающихся вопроса о поэзии и поэтике. Приводим их здесь. [*Прим. редактора акад. издания*].

¹) *Задача исторической поэтики*: отвлечь законы поэтического творчества и отвлечь критерий для оценки его явлений из исторической эволюции поэзии — вместо господствующих до сих пор отвлеченных определений и односторонних условных приговоров.

²) *Определение поэзии со стороны объекта и психологического процесса*.

а) *Красота составляет ли объект поэзии = искусства?* Имманентна ли она природе, или является категорией наших ощущений? Красота, как чувственно-приятное; общность некоторых его категорий (ритм, симметрия, волнистая линия, известные цвета, золо-

Те же точки зрения могут быть приложены и к рассмотрению поэтических сюжетов и мотивов; они представляют те же признаки общности и повторяемости от мифа к эпосу, сказке, местной саге и роману; и здесь позволено говорить о словаре типических схем и положений, к которым фантазия привыкла обращаться для выражения того или другого содержания. Этот словарь пытались составить (для сказок — v. Hahn, Folk-Loqe society; для драмы — Polti, *Les 36 situations dramatiques*¹ и т. д.), не ответив требованиям, несоблюдение которых объясняет недочеты и разногласия при решении вопроса

тое деление и т. д.) и разнообразие их народных и исторических применений (контрасты и диссонансы; история цветов — до увлечения блёклыми; переживание древних критериев приятного и нарастание новых; история идеала природы); вопрос эволюции вкусов.

б) *Красота*: допустить ли ее природную имманентность, или понять ее как чувственно-приятное, преобразующееся в искусстве: искусство (живопись, скульптура) дает тот лишек, который отличает ее от фотографии; мы можем говорить об этом лишке и в искусствах, не вызывающих идею подражания. В чем он состоит?

с) *Безобразное, невидное, обыденное* — как объект искусства производит на нас эстетическое впечатление. *Эстетическое обнимает и красивое, и безобразное.*

д) *Под эстетическим* мы разумеем тот акт *восприятия* нами объектов внешнего мира, который посредствует между разбросанностью массовых впечатлений и тем аналитическим усвоением явлений, которое мы называем научным. В эстетическом акте мы отвлекаем из мира впечатлений звука и света *внутренние образы предметов, их формы, цвета, тьмы, звуки, как отдельные от нас, отображающие предметный мир.* Они отображают все это *условно*: предметы схватываются интенсивно со стороны, которая представляется нам *типической*; эта типическая черта дает ему известную цельность, как бы *личность*; вокруг этого центра собираются по смежности ряды ассоциаций.

Типичность условная: эстетические типы = внутренние образы — не научные; сл. эстетические типы языка: содержательный анализ *корнеслова*, как и разнообразие *эпитетов*, указывает на *разнообразие типических восприятий, удерживающихся в народно-исторической традиции, развивающихся путем тех же ассоциаций.* — *Переживание этих внутренних образов и групп ассоциаций вызывает вопрос об условиях и законах их эволюции.*

Чем далее образ или ассоциация образов удерживается в предании человечества, тем более мы вправе заключить об их эстетичности.

е) *Эстетическое восприятие* внутренних образов света, формы и звука — и игра этими образами, отвечающая особой способности нашей психики: *творчество искусства. Его материалы в области поэзии: язык, образы, мотивы, тьмы, сюжеты — и вопрос эволюции.* (Сл. к вопросам здесь поднятым Гроос, *Введение в эстетику*, пер. Гуревича (Киев-Харьков, Иогансон) стр. 21—3, 17, 30, 33, 39, след.; 62 след.; 68 след.; 124, 126—7, 128, 132—3, 177 след.; 186, 192—3).

¹ Сл. *Этнографич. Обзорение*, кн. LXI (1904), стр. 1 сл.; Владимиров, *Введение в историю русск. слов.*, стр. 156 и след. (сказочных сюжетов насчитывают всего 41?).

о происхождении и повторяемости повествовательных тем. Требование это: *ограничить вопрос о мотивах от вопроса о сюжетах*.

а) Под *мотивом* я разумею простейшую повествовательную *единицу*, образно ответившую на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения. При сходстве или единстве *бытовых и психологических условий* на первых стадиях человеческого развития, такие мотивы могли создаваться самостоятельно и вместе с тем представлять сходные черты. Примерами могут служить: 1) т. наз. *légendes des origines*: представление солнца — оком; солнца и луны — братом и сестрой, мужем и женой; мифы о восходе и заходе солнца, о пятнах на луне, затмениях и т. д.;¹ 2) *бытовые положения*: увоз девушки-жены (эпизод народной свадьбы), расстана (в сказках) и т. п.

б) Под *сюжетом* я разумею тему, в которой снуются разные положения-мотивы; примеры: 1) сказки о солнце (и его матери; греческая и малайская легенда о солнце-людоеде); 2) сказки об увозе. Чем сложнее комбинации мотивов (как песни — комбинации стилистических мотивов), чем они сложнее и чем составных мотивов больше, тем труднее предположить, при сходстве, например, двух подобных, разноплеменных сказок, что они возникли путем психологического самозарождения на почве одинаковых представлений и бытовых основ. В таких случаях может подняться вопрос о *заимствовании в историческую пору сюжета*, сложившегося у одной народности, другою.

И *мотивы и сюжеты* входят в оборот истории: это формы для выражения нарастающего идеального содержания. Отвечая этому требованию, *сюжеты варьируются*: в сюжеты вторгаются некоторые мотивы, либо сюжеты комбинируются друг с другом (сказки и эпические схемы: миф о Язоне и его сказочные элементы: а) бегство Фрикса и Геллы от мачехи и золоторунный овен = сказки о таком же бегстве и в тех же условиях; помощные звери; б) трудные задачи и помощь девушки в мифе о Язоне и сказках); новое освещение получается от иного понимания стоящего в центре типа или типов (Фауст). Этим определяется отношение личного поэта к традиционным типическим сюжетам: его *творчество*.

Я не хочу этим сказать, чтобы поэтический акт выражался только в повторении или новой комбинации типических сюжетов. Есть сюжеты анекдотические, подсказанные каким-нибудь случайным происшествием, вызвавшим интерес фабулой или главным действующим лицом. Примеры: 1) камаонские сказки

¹ К *légendes des origines* сл. Friedrich von der Leyen, *Zur Entstehung des Märchens* в *Arch. f. d. Stud. d. neuer. Sprachen*, CXIV, 1—2 Heft, стр. 15 и след.

типического характера — и местные легенды. Влияние типа (своего или зашого) на сагу анекдотического характера: сказки диких бесформенны; типическая сказка дает им определенную форму, и они исчезают в ее штампе (сл. влияние сказок Перро на народные английские). Местные сказания формируются под влиянием зашого, сходного содержания, но определенного типа (к псковской горе Судоме, вероятно, примыкал когда-то рассказ о «суде»; иначе трудно объяснить приурочение к данной местности Суда Соломона). 2) Современный роман не типичен, центр не в фабуле, а в типах; но роман с приключениями, *roman d'aventures*, писался унаследованными схемами.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Важнейшие направления в изучении сюжетности

Обратимся к разбору теорий, высказанных по вопросу о происхождении и распространении повествовательных сюжетов.

1. Теория мифологическая или арийская

Ее представители: Гримм, Кун, Макс Мюллер, Шварц, Де Губернатис, von Hahn, George Cox и др. (Буслаев, Афанасьев, Потебня и др.). Мы зовем ее *арийской*, потому что она ограничила свой материал главным образом пределами арийских народностей; *мифологической*, потому что она считает миф начальной формой, из которой путем эволюции вышли сказка, легенда, эпическая тема. Макс Мюллер намечает в этой школе два направления или периода, смотря по тому, пользовались ли исследователи при восстановлении мифа средствами языка (*этимологическое* направление), либо ограничились ввиду той же цели сравнением сходных по содержанию мифов (*аналогическое* направление). Для нашего вопроса это безразлично.

Общие воззрения школы: арийцы обладали на своей прародине известным запасом мифов, олицетворявших в антропоморфических образах богов и героев явления природы. Эти мифы они унесли с собой при расселении, и они продолжали эволюционировать в каждом народе особо, до форм сказки и эпической легенды: сходство арийских сказок объясняется единством мифов, из которых они вышли, утратив по дороге значение, которое с мифами соединяли. Таким образом сказки, обычаи, поверья и т. д. являются *материалом для доисторической арийской мифологии* (до Гримма), древнейшим памятником которой являются *Веды*.

Прежде чем придти к критике этой теории, поставим вопрос о последовательности мифа — эпической легенды — сказки; богов, героев эпоса и сказки. Если миф является антропоморфическим истолкованием природных явлений схемами челове-

ческих отношений, то эти схемы должны были предшествовать их мифологическому приложению, например, бой с змеем, чудовищем и т. д. — образу небесного змеборца (Индра и Вритра), символика отворяющихся и затворяющихся ворот, понятная в отношении земного брака, — мифу о браке на небе (иначе Коробка, *Песни о Воротаре и песни о кн. Романе в Изв. Отд. рус. яз. и слов. А. Н.*, IV, стр. 629 след.). Другими словами: *схема сказки древнее натуралистического мифа и эпической схемы; не всякая сказка должна была пройти стадию мифа.*

Обратимся к критике теории.

а) Сомнение возбуждает сходство сказок при их отдаленном генеалогическом отношении к мифам. При предположении, во всяком случае невероятном для праисторической поры, что схемы мифов были развиты, трудно представить себе, чтобы они настолько целно сохранились в сказках различных, давно разошедшихся народностей, что удержали следы первоначального сложного плана. Если же, что вероятнее, мифы ограничивались *простейшими мотивами*, которые каждая народность развила самостоятельно до схемы сказок, сходство последних в мелочах и подробностях развития не может быть объяснено одинаковостью психических процессов, самостоятельно действовавших там и здесь. Простейшие *мотивы*, как уже было сказано, могли *самозарождаться*, *серии мотивов = сюжеты* возбуждают, при их сходстве, вопрос о *заимствовании* с той или другой стороны.

б) Подрыв этой теории, как арийской, должно было сделать открытие, что и среди народностей *не арийской семьи* найдены были сходные мотивы и сюжеты. Гримму известны были *африканские* сказки, сходные с немецкими, но это не поколебало его в верности арийской теории. «Есть положения столь простые и признанные, что они объявляются всюду, как иные слова самостоятельно возникают, в одинаковых формах, в языках, не стоящих друг с другом в связи, потому что различные народы одинаковым образом воспроизвели звук природы». Замечание это совершенно справедливо, когда дело идет о *простейших мотивах*, образно выразивших апперцепции простейших физических и психических явлений; для *сложных сюжетов* остается одно объяснение их сходства — гипотезой исторического влияния, заимствования.

в) Если *мотивы* являются достоянием не одного только арийского племени, то этимологические аргументы, которыми арийская школа пыталась упрочить свои построения мифов, потеряли свой решающий характер. При ближайшем рассмотрении не все эти этимологии (Dyaus — Zeus, Tius; Varuna — Uranos, Sâgamêya = Негмеias и др.) оказались состоятельными (например, гандарвы — кентавры и т. д.); да и древность *Вед*, оправдывавшая эти построения, была сильно заподозрена (Ver-gaigne, Barth и др.): они оказались не памятником древнейшей

поэзии человечества, а искусственным произведением, возникшим в самозаклученной жреческой корпорации; не выражением арийских воззрений в пору единения расы, а специально индийским продуктом, отразившим не первые шаги мифологической мысли, а богословские идеи касты.

d) Не отличая *мотивов* от *сюжетов*, мифологическая школа толковала их одинаково, как продукт одной и той же эволюции. Толкования были различные: солнечные и звездные, грозовые, «туманные» (Ludw. Laistner, *Nebelsagen*, Штутгарт, 1879) и др. Их различия не поднимали кредита самого приема; разбор толкований не входит в мои цели; примеры дает Де Губернатис в его *Storia delle novelline popolari* (Милан, 1883):

1) Cenerentola — Золушка. По эстонской легенде Wannassi, т. е. бог неба, ежедневно приказывает Ammarik (вечернему свету) тушить огонь солнца, хорошенько прикрыв его, дабы ночью не последовало какой-нибудь беды, а Koit'e (утреннему свету) велит снова зажечь его. Ammarik прикрывает его золою (= ночное небо) и сама ее сторожит: Золушка. *Объяснение сказки*: зоря становится вечером, из красавицы — непригожей, паршивой и т. д. (от золы), и она скрывается, пока в небе не покажется сострадательное существо, освещающее ночные пути (луна): добрая фея сказки; утром, с появлением солнца, Золушка снова становится красавицей. Для Солнца она украшает небо, готовится к пляске, в которой движется быстро. Точно божественная баядерка, она приглашает к пляске Солнце, но едва оно хочет обнять ее, она быстро исчезает. Солнце преследует ее, наконец находит ее по светлым следам, следам ее ножки, подобной которой нет. — Мачеха и ее дочь в сказке = ночь; их сжигают (разумеется утро, соединение зари и солнца, удаляющее ночной мрак).

2) *Три брата* (тип Ивана Полякова: третий брат 12 лет лежал в золе, пока не встал. Иван = солнце, 12 лет = 12 часов).

3) *Дурак* (Емелюшка): умнее и сильнее братьев (солнце и зоря, тухнувшие, слепнувшие в вечернем небе, представляются беспомощными, растерянными, неразумными, пока блуждают в ночном небе, но под утро они обновляются, являясь чудесными юношами).

4) *Вор* (в тесном отношении к предыдущему №, стр. 89 след.; сл. стр. 116: злой вор похищает солнце с вечернего неба; благодетельный вор подхватывает его утром).

5) *Договор с чертом*. Когда солнце садилось, воображали себе, что оно спускается через пещеру или колодезь в ад, в преисподнюю. По дороге оно встречало благодушных советников, старика или старуху = луну. С помощью этого старика, господя, доброй феи или богородицы, юный герой избегает опасностей, находит потерянное и торжествует. Иногда освободительницей является девушка, царевна, дочь царя или чудовища, на которой юному герою предстоит жениться. В этот

скорбный период времени он представляется рабом, жертвой дьявола, обыкновенно вследствие договора, по которому он либо поступает к нему в услужение, либо должен быть им пожран (по поводу этой сказки автор переходит к сюжетам Фауста и Дон-Жуана).

6) *Сказка об игре* (стр. 166—8: светлый царь играет с царем мрака и выигрывает).

7) *Мальчик с пальчик* (*Petit Poucet* = солнце, стр. 200; ср. объяснение G. Paris'a в *Mém. de la soc. linguist.*, т. I, 1876).

8) *Сказка о великане* (стр. 215: = зима; юмористический тип великана объясняется натяжкой, стр. 226; солнечный герой, проникающий в ночь, слился с чудовищем, людоедом, царящим в ночи, и передал ему одно из своих симпатичных качеств!).

9) *Преследуемая красавица и благодарные звери* (Зоря; сл. стр. 245—8: помощные звери: небо населено фантастическими животными образами, которые являются то на стороне героев, то против них. Разновидности сказания: преследуется дочь, жена и т. д.).

10) *Психей* (о ней см. ниже).

2. Теория заимствования

Различие мотивов и сюжетов дает нам точки зрения на пределы, в которых приложима гипотеза заимствования. Сходство мотивов (и типов), бытовых или религиозных, в двух сказках, принадлежащих далеко отстоящим друг от друга народностям, не дает повода говорить о перенесении сказки из одной области в другую, ибо 1) мотивы могут быть общечеловеческим, самородным выражением бытовых форм и взглядов, которые существовали у всех народностей в известную пору развития; у иных вышли из практики жизни и доживают в символах обряда и сказки, у других дали формы религиозному культу. Например, мотив брака людей с зверями принадлежит к воззрениям тотемизма; встречая его в сказках европейских, мы можем предположить, а) что мотив является переживанием, *survival*, доисторических местных воспоминаний; б) что он мог быть искони крепко местной сказке, но и вторгнуться в нее, как эпизод; в) что он мог быть перенесен в составе сказки из одной местности в другую. Или другой пример. Известны сказки о превращениях, переживаниях человека в животных и растительных формах; вера в такую метаморфозу, покоящаяся, как и тотемизм, на очень древних пантеистических воззрениях, получила особое развитие у кельтов и орфики (Пифагор), религиозное значение у орфики и в Индии.¹ Мотив «превращений», встреченный нами

¹ Nutt, *The celtic doctrine of re-birth*, Лондон, 1897. Grimm Library № 6. *The voyage of Bran*, vol II.

в сказке, не дает нам повода говорить об отражении индийского мирозерцания, как странно было сопоставлять самопожертвование Будды (обратившегося в птицу, чтобы напитать голодного охотника) с темой Боккачевской новеллы, где Federigo жертвует своим любимым соколом, чтобы угостить свою милую.¹ 2) Местные мотивы заслоняют пришлые (следы приурочения: множество восточных сказок исчезает в европейских и т. п.), но вопрос, с какой стороны пошло заимствование этим не решается.

На почве *мотивов* теории заимствования нельзя строить; она допустима в вопросе о *сюжетах*, то есть комбинациях мотивов, о сложных сказках, с цепью моментов, последовательность которых случайна и не могла ни сохраниться в этой случайной цельности (теория самозарождения), ни развиться там и здесь в одинаковой схеме из простейших мотивов (теория мифологическая). Чем сложнее сказка, чем нелогичнее последовательность, тем более поводов говорить о заимствовании. Примеры: 1) Сказка о «Der getreue Johannes»;² 2) сказка о Матроне эфесской; 3) зулусская сказка об Uthlakaunyana.³

Uthlakaunyana — то же, что наш «мальчик с пальчик», попадает к людоеду, который отдает его своей матери, дабы она его сварила. Давай играть, говорит ей Uthlakaunyana, будем вариться поочередно. Та согласилась: поварился он, вышел, а когда вошла в котел старуха, он уже успел вскипеть как следует, она и сварилась. Это напоминает нам сказку у Гриммов № 15 (ведьма хочет изжарить Гретель в печи, но девочка говорит, что не знает, как войти в печь; старуха хочет показать ей, просовывает голову в отверстие, а Гретель впихнула ее туда и затворила). Посредствующие формы, с котлом вместо печи, представляют занзибарские и камаонские сказки: демон (или людоед) хочет сварить молодого человека в котле, велит ему играть в известную игру (занзибарская версия), либо ходить известным образом вокруг котла (Камаон): тем и другим он хочет воспользоваться, чтобы ненароком втолкнуть свою жертву в котел; тот догадывается в чем дело, говорит, что не знает, как взяться за дело, и пока демон показывает ему, сам втаскивает его в котел.

4) Сказка о преследовании и превращениях. В лорренской сказке⁴ молодой человек убегает от людоеда или какого-нибудь другого злобного существа вместе с его дочерью. Тот преследует их, они избегают его, превращаясь в сад и садов-

¹ Сл. мою заметку по поводу Cosquin в *Журн. М. Н. Пр.*, ч. ССЛ, отд. 2, стр. 291—3. [Собр. соч., т. XVI, 1938, стр. 212—230].

² У Koehler'a, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Берлин, 1894. I: *Über die europäischen Volksmärchen*, 31 след.

³ Сл. Cosquin, *L'origine des contes pop. européens et les théories de Mr. Lang*. Париж, 1890, стр. 10—11.

⁴ Cosquin, l. c., стр. 12—13.

ника, церковь и причетника и т. д. Последнее превращение встречается в большинстве сказок этого типа. Сл. алгонкинскую сказку: дикий кот преследует зайца; заяц кружится по снегу, воткнул в него веточку и сел под ней; является дикий кот, перед ним вигвам, в нем благообразный старец. Пробежал мимо тебя заяц? спрашивает он старика. Да их тут много бегают в лесу. Старик приглашает дикого кота к ужину и ночлегу; на другое утро он просыпается в снегу, а старика нет. Далее дикий кот попадает в деревню; видели вы зайца? спрашивает он. Ответ: подожди, пока в церкви отойдет служба. Его ведут в церковь, где он присутствует на проповеди, затем к деревенскому старшине. На другое утро он очутился в болоте.

При существовании европейских сказок того же содержания, с церковью, как эпизодом превращений, алгонкинская сказка обнаруживает свое происхождение; это такой же показатель заимствования, как, например, культурный колорит сказок типа Золушки, записанных у культурных народов, заставивший Джекобса предположить, что индийские варианты этого сюжета пришли из Европы.

Заимствование предполагает встречную среду с мотивами или сюжетами, сходными с теми, которые приносились со стороны. Алгонкинцы знали дикого кота и зайца, может быть, ставили их и в известные враждебные отношения и т. д., и все это внесли в захожий рассказ о преследовании демоном убежавшего от него юноши. Происходила контаминация, следы которой видимы: 1) в остатках неприуроченных мотивов (церковь в алгонкинской сказке, моногамия в индийских сказках типа Золушки и т. п.); 2) в недостатках мотивирования и их следствиях (скомканность, недосказанность), потому что встречные мотивы не могли всегда быть настолько сходными, чтобы замена одного другим не повлияла на логическую и психологическую связь рассказанных событий. — Результаты совершившейся контаминации: 1) приурочение захожего сюжета к местным историческим отношениям (местные саги с бродячими мотивами) или к общей формуле: «в тридевятом царстве»; 2) победа формы более цельной и законченной над схематической. Это та же борьба за существование и победа сильного, как в поэтическом языке победа одних формул над другими. Вопрос в том, где сложились эти законченные формы и какие были пути их распространения?

Возникновение теории заимствования и ее главные представители. — *Обобщения:* Koehler, G. Paris, Cozquin и др.* Точки отправления: буддийская Индия; мотивы: не древность индийских версий сравнительно с европейскими, а богатство индийских повествовательных сборников, любовь буддистов к апологам нравоучительного характера, прилаженных к истории перерождений Будды (жатаки) и распространившихся по путям пропаганды. Разумеется не все сюжеты жатак * были

изобретением буддистов; они могли найти их и в местном предании, но и в преданиях египетских, персидских, ассирийских. Коскен¹ разобрал во 2-м приложении к предисловию своих лоренских сказок — египетскую сказку о *Двух братьях*, найденную в папирусе XV в. до н. э. Ее сходство не только с европейскими, но и с индийскими сказками замечательно; откуда пошло заимствование? Если из Египта, «то следует предположить, что в индийские сказки проникло известное количество египетских мотивов, что открыло бы нам совершенно новый кругозор. Оказалось бы при таком предположении, что индийский сказочный репертуар, откуда сказки и фавль растекались в разных направлениях, питался не исключительно только местными источниками, а воспринял и другие, неизвестные нам до последнего времени. Если, например, сказка о *Двух братьях* родилась в Индии, то в таком случае выводы могут получиться, как мне кажется, чрезвычайно важные: оказалось бы, что сказка о *Двух братьях* либо ее главные мотивы существовали в Индии ранее того времени, когда пиесец Еннана, современник Моисея, записал или скорее переписал ее египетский, вероятно, гораздо более древний пересказ. Это предположение отнесло бы нас в Индию к эпохе до XIV века до н. э. У каких народностей, занимавших в то время Индию, могли египтяне заимствовать схемы сказки о *Двух братьях*? Трудно предположить, чтобы то были арийцы, то есть раса, игравшая там в историческое время выдающуюся роль и создавшая литературу санскрита, ибо не доказано, что до XIV века до н. э. они занимали Индию. Но есть еще один важный вопрос: судя по их древнейшим литературным памятникам, у них еще не существовало в ту пору идеи метемпсихозы, между тем как сказка о *Двух братьях* главным образом на ней построена. Если, стало быть, уже в ту древнюю пору египтяне заимствовали у индийских народностей сказочные схемы (что, само по себе, не представляет ничего невероятного), то вопрос может идти только о народностях, живших в Индии до вторжения арийцев, народностях, обладавших, повидимому, сильно развитой культурой и, вероятно, кушитах, принадлежавших, подобно Египтянам, к великой хамитской семье. От этих-то первобытных обитателей Индии арийцы-завоеватели и получили, в таком случае, и свои сказочные схемы и, может быть, идею метемпсихозы, чуждую арийской расе, но выразившуюся в целом ряде ее сказок».²

Итак: кушитские сказки стали достоянием индийских арийцев, у буддистов получили особое значение, в применении к разным существованиям Будды. Предполагается, что эти буддистские жатаки, проникнув в другие области Азии и в

¹ См. мой отчет о его *Contes pop. de la Lorraine* в *Ж. Мин. Нар. Пр.* ССЛ, отд. 2, стр. 288 след. [Собр. соч., т. XVI, стр. 215—216].

² [Cosquin, I, стр. XXXIII.]

Европу, и легли в основу народных европейских сказок. Переход мог совершиться 1) литературным и 2) устным путем.

1) При помощи переводов восточных сказочных сборников: а) *Панчатантра*,¹ б) *Семь мудрецов*; его индийский оригинал не найден; восточные переводы: сирийский *Sindban* X в.,² евр. *Mischle Sandabar* первой половины XIII века, *1001 ночь* (1) Булакская версия; 2) перевод Habicht'a, von der Hagen'a и Scholl'я), *Sindibad Nameh* — персид. поэма XIV в., *Nachsebi*, перс. поэма XIV в.; западные переводы: *Le roman des sept sages* ed. Keller, version dérimée изд. G. Paris'ом, *Historia septem sapientum* изд. G. Paris, *Scala coeli* в *Orient und Occident* III, 397, тексты d'Ancona'ы и Leroux de Lincy, *La male marastre*,³ с) *Варлаам и Иосаф.*⁴

Из индийских источников при помощи арабских версий могли переходить литературным путем и отдельные повести, распространявшиеся в таком виде, либо входившие в состав таких сборников как *Disciplina clericalis* (*Discipline de clergie, Chastiment d'un père à son fils*) испанского крещеного еврея Петра Альфонса (сборник написан после его крещения, в 1106 г.). В иных случаях может явиться сомнение, литературным или устным путем могла проникнуть на запад та или другая восточная повесть. Примером могут служить сказки 1001 ночи:⁵ арабский (восходящий к персидскому источнику) оригинал упоминается в X веке; дошедший до нас текст при-

¹ Сл. Bédier, *Les Fabliaux*², Париж, 1895: таблица текстов на стр. 82—3: утрачен древний санскритский оригинал, из которого вышел с одной стороны сохранившийся санскритский текст *Панчатантры*, с другой — утраченный пеглевийский перевод VI века, откуда через посредство сирийского пошла арабская версия VIII века, *Калила и Димна*. С арабского сделаны были переводы: греч. (*Стефанит и Ихилит*) Симеона Сифа XI в. (от которого пошел слав. перевод XIII века) и еврейский (Joël'я, ок. 1265 г.), откуда латинский Иоанна из Капуи (*Directorium Humanae Vitae*) ок. 1270 г. — Сокращения санскритской *Панчатантры*: *Гитопадеша* и др. Сл. мой очерк истории русск. повести у Галахова, *Ист. русск. слов.*, I, § 7.

² *Sintipas*, греч. перевод Михаила Андреопула XI века; *Cendubete, Libro de los enganos*, изд. Comparetti, 1869 г.

³ Сл. таблицы у Bédier стр. 136—7; Comparetti, *Researches respecting the book of Sindbad* ed. by the Folk-lore society, Publications IX, Лондон, 1882; мой очерк у Галахова, стр. 440 след.; о славянских переводах М. Мурко, *Die Geschichte von den sieben weisen Meistern bei den Slaven* в *Sitzungsberichte* венской Академии, т. CXXII, Wien, 1896 и в Rad 1890 года: *Bugariski i srpski prijevod knjige o Sedam Mudraca*; сл. еще Ольденбург, *О персидской прозаической версии книги Синдбада в Сборнике статей по востоковедению учеников бар. В. Р. Розена*, СПб. 1897, стр. 253—78.

⁴ Сл. мой *Очерк*, стр. 422 след. и новейшая работа: Ernst Kuhn, *Barlaam und Josaphat* в *Sitzungsberichte der bayer. Akad. Wiss.*, CCXX, I Abt. München, 1893.

⁵ Сл. мое введение к переводу сказок Ю. Doppельмейер, Москва, 1890, стр. XIII след. [«Тысяча одна ночь. Арабские сказки. Новый полный перевод Ю. В. Doppельмейер, со статьею: «Сказки Тысячи одной ночи в переводе Галляна» ак. А. Веселовского», 1890. См. Собр. Соч., т. XVI, стр. 231—257].

надлежит времени после 1301 года, а между тем сказка о Гейкаре известна в южно-слав. переводе XIII в., сказка о волшебном коне легла в основу *Cleomadès Adenet'a li rois* и *Li cheval de just Giraudin'a* из Амьена, XIII века; она же дала сюжет нашей былине о «Подсолнечном царстве»; наконец, сказка о двух братьях-царях и великане, стороживших и не устеревших жены — отразилась в былине о Святогоре; у Генриха фон Мурен (XIII—XIV в.), у Сегсамби (XIV), Ариоста и в мадьярской сказке.¹

Египет как один из центров распространения сказочных мотивов и (в христианскую пору) легенд: Сл. *Revue critique*, 1901, 8 Juillet, № 27, в отчете о Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the Demotic tales of Khamues*. Oxford, Clarendon Press, 1900. — Сказания о «prince Khâmouis, Satni, fils de Ramsès II, grand-prêtre de Phtah et régent d'Égypte pendant plus de 20 ans durant la vieillesse de son père, qui eut d'assez bonne heure la réputation d'un magicien», сохранившиеся в эпоху Птоломеев и Цезарей. Текст, изданный Гриффитом, редактирован, вероятно, во второй половине I века н. э.

Следы буддизма в Мексике. Сл. *Этнограф. Обзор.*, кн. LVI (1903), стр. 163—4: в китайских летописях династии Лианг найден рассказ о буддийском монахе Уп-шене, вернувшемся из Фузанги (по-кит. = Америка) в 499 г. н. э. Из рассказа Уп-шена видно, что уже в 458 г. пять буддийских монахов были в той стране и проповедывали буддизм. Уп-шен подробно описывает страну, растения, нравы, отсутствие солдат и оружия, погребальные церемонии — все это может относиться лишь к Мексике. В преданиях сохранился рассказ о странном белокожем человеке в длинном одеянии, который учил народ воздер-

¹ К былине о *Подсолнечном царстве* сл. G. Paris, *Hist. litt. de la France*, XXXI; Chauvin, *Pacolet et les «Mille et une nuits»*, Liège, 1898, р. 19 и отчет G. Paris'a в *Romania*, т. XXVII, стр. 325: Giraudin не подражал Adenet'у. — К *Акиру — Гейкару*: Jagić и Kuhn в *Byzant. Zs.*, I; Барсов, *Чтения московск. Общ. ист. и древн.*, 1886, кн. III, стр. 1—11: серб. текст в рук. XVI в.; Веселовский, *Нов. отнoш. муромской легенды о Петре и Февронии* в *Ж. М. Н. Пр.*, 1871, апрель; его же разбор книги Драгоманова в *Др. и Нов. России*, 1876, № 2 [см. Собр. Соч., т. XVI, стр. 167—184.]; его же в *Ист. русск. словесности* Галахова, 1880, I, стр. 415 след.; Лопарев, *Слово о св. патриархе Феостирикте*, Спб., 1893, изд. Общ. любителей др. письм., XCIV; Вс. Миллер в *Ж. М. Н. Пр.*, т. 300, стр. 207 сл.: об армянской сказке и источниках истории Акира; Потанин, *Акир повести и Акир легенды*, в *Этногр. Обзор.*, XXV, 1895, стр. 105—125; Krumbacher, *Gesch. d. byz. Literatur*, 2 Ausg., стр. 297—8: Акир в связи с сказочным житием Эзопа; Архангельский, *К ист. южно-слав. и древнерусск. апокриф. литературы*, Спб. 1899, стр. 2: *Слово премудраго Акурия*; Мендельсон в *Этногр. Обзор.*, XXXII, 1 след.: Синагрон в легенде о Касьяне; Хаханов в *Этногр. Обзор.*, XVII, стр. 160 след.: Армянская легенда о Сенехериме; Swynnerton, *Indian night's entertainment*, London, 1892 и отчет в *Folk-Lore*, IV, I, стр. 95: *Sennacheribs disaster*.

живаться от зла, жить по правде, трезво и мирно; он подвергся преследованию и бежал. У селения Магдалены сохранилась статуя, которую называют *Ви-ши пекока* = *ун-шен-бикшу* (монах). Кроме летописного сказания и народных преданий, памятники архитектуры и искусства, календарь и различные предметы, найденные испанцами, указывают на связь с азиатской культурой. Гватемала — и Гаутама («ла» по скр. = страна); Гватемозин = великий жрец; на изображении (Будды?) в Паленке читается имя Шау-Моль = Сакья-Муни; мексиканские жрецы назывались *лама*. Найдено изображение буддийского жреца в его костюме. Голова слона, обычный символ Будды, нередко встречается в мексиканских древностях, а слон в Америке не водится. — Сл. *Études franciscaines*, 1905, avril: Germain, *Le bouddhisme dans l'ancien Mexique*. — Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt* в *Suppl. z. Zs. f. Ethnologie*, 37 Jahrgang, 1905 и отчет в *Deutsche Literaturzt.*, 1906, № 10, стр. 612—13: «Zahlreiche Übereinstimmungen (сказаний и мифов) zeigen sich zwischen Süd- und Nordamerika, andere zwischen Amerika und der alten Welt, besonders Ostasien. Sie beruhen teils auf unabhängigen Wiederholungen (?), Wirkungen des Völkergedankens, teils auf Entlehnungen. Für letztere kommen besonders die grossen Verkehrswege, Wanderungen von Völkergruppen und Gebiete starken Kulturgefälles in Betracht. Einwanderungen aus Asien können nicht nur über die Behringsstrasse, sondern auch über die Kurilen und Aleuten, ja auch auf dem Seewege durch Verschlagungen erfolgt sein (стр. 92). In Amerika sind die Mythen besonders längs der pazifischen Seite gewandert, und zwischen den Endpunkten dieser Strasse zeigen sich die grössten Übereinstimmungen (стр. 102)».

Буддизм и христианство. Сл. G. A. v. d. Bergh v. Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn*. Геттинген, 1904, и отчет об этой работе Пешеля в *D. Litteraturzt.*, 1904, № 48 (Пешель согласен с автором, допуская индийское влияние на евангельские легенды). Область, где могло произойти влияние — Туркестан, где «могли сходиться сирийские христиане, манихеи, буддисты, а также, несомненно, и представители других религий».

2) *Устное международное общение*:¹ Там, где общение поддерживалось общением религиозным, где буддисты разносили вместе с своей верой и свои жатаки, влияние последних на сказочную фантазию того или другого народа несомненно.

¹ Сл. мой отчет о Коскене, стр. 289—90.

Так было в Азии (камаонские сказки); относительно Европы вопрос ставится иначе. Коскен¹ говорит о древних до-христианских сношениях Индии с странами запада. Bienand указал, какие следствия имело в половине первого столетия до н. э. открытие муссона или периодичности известных ветров, которые в Индийском океане дуют в течение 6 месяцев с запада на восток, а в следующие 6 с востока на запад. Со времени Марка Антония и Клеопатры в главных торговых пунктах восточных морей образовались римские конторы, организовались купеческие общества. Кроме тех, которые ежегодно отправлялись на восток сухим путем, из Египта выезжало в пору муссона средним числом до 2000 человек с целью посетить берега Черного моря, Персидского залива и Индийского полуострова. Шесть месяцев спустя такое же количество путешественников являлось с обратным муссоном в Египет. Разумеется все, что достойного внимания совершалось в одном месте, передавалось в другом; Восток и Запад входили в постоянное общение друг с другом. Коскенеу это общение важно особенно по вопросу о передаче индийских сказок: повторяемость путешествий должна была ей содействовать, и надо сожалеть, что, в подтверждение этой гипотезы, не сохранилось ни одной из греко-римских *aniles fabulae*, кроме Апулеевой Психеи.

Пути международного устного и литературного общения между Востоком и Западом в христианскую пору и средние века.

1) *Христианские влияния*: миросозерцание и сюжеты (библейские, евангельские, апокрифы, легенды. *Патерик*. Значение египетского монашества). Паломничество. Посредствующая роль Византии в передаче религиозных и светских сюжетов (Оттоны и *Руодлиб*). * *Акир*. Богомилы. Апокрифические сюжеты в обороте европейской литературы: *Сивилла*, *Граль* (апокрифы в искусстве).

2) *Влияние арабов* (в Испании и Сицилии) и *евреев*.

3) *Крестовые походы*.

4) *Монголы и путешествия на восток*:² «Влияние монгольских вторжений было значительнее, чем полагают. «Пусть представит себе читатель, — говорит Léon Féer,³ — громадное движение, вызванное могуществом монголов в XIII в., татарских посланников при европейских дворах;... резиденции каганов в Каракоруме, позднее в Камболік'е, где всевозможные причины, политические расчеты, религиозное рвение, торговые выгоды, случайности войны и жажда приключений соединяли пришельцев из всех стран, обращали уголок средней Азии в сборный пункт, в миниатюру Азии и Европы. Вообразите себе двор Мангу, где монах, пришедший с целью про-

¹ Т. I, стр. XXII—XXIII.

² См. мой отчет о Коскене, стр. 290 — 91 и мнение Бенфея.

³ [Léon Féer, *La puissance et la civilisation mongoles au XIII^e siècle*, 1867, стр. 37.]

Поведывать христианство, мог любоваться колоссальными затейливыми мозаиками из серебра, награбленного монголами и отлитого — золотых дел мастером из Парижа; где он встречал женщину из Меца, молодого человека из окрестностей Руана, не считая многих представителей других народов и стран. Никогда, быть может, не было столь близкого общения между людьми, сошедшимися из самых отдаленных друг от друга областей... Сильное сотрясение, данное (монголами) средневековому обществу, последовавшее за значительным движением крестовых походов, имело важное последствие: оно изменило круг ходячих сведений, вывело народы из их неподвижности, приучив их обращать взоры к новым странам, особливо на Азию. Когда исчезла причина, остались ее следствия — и путешествия последовали одно за другим».

Коскен заключает, что буддистские народы могли в известной мере содействовать распространению индийских сказок не только в Азии, но и в Египте. Едва ли он имеет при этом в виду случайных обывателей-европейцев при дворе Мангу, а скорее долговременное пребывание монгольских орд на европейской почве, которому Бенфей дает особое значение. Здесь, в самом деле, могли установиться международные связи, от народа к народу, не по отдельным его представителям, и буддистские жатаки переселиться, например, в русские сказки. Полагаю, что Россия должна тут стоять на первом плане, ибо можно ожидать, в случае верности гипотезы, что именно русские сказки представляют наибольшее количество верных отражений восточных. Работа подобного рода не была еще сделана, да и едва ли она дала бы какие-нибудь результаты в указанном смысле. Выше я сказал о религиозном, то есть буддистском моменте, приписанном монголам, имея в виду их долгую европейскую оседлость и возможность массового влияния. Но именно это влияние трудно себе представить, ибо не было того общения, которое выходило бы за пределы временных и случайных. Орда стояла в русской земле, но не всякое сожительство ведет к общению». ¹

5) *Центры общений: Неаполь и Кипр.* *

3. Теория этнографическая ²

Наряду с повторяемостью образов, символов и повторяемость сюжетов объяснялась не только как результат истори-

¹ Религиозная рознь не мешает, если она совершается на почве культурных влияний. Вопрос о возможности еврейского влияния на сказочную литературу: параллели к былинке об Алеше-Цимбелине; Садко? — Откуда сны Шахайшы и Шемякин суд? Монгольское посредство.

² В своих заметках и фрагментах А. Н. Веселовский называет эту теорию также психологической. Так как в § 3 он не делает характеристики и оценки этнографической гипотезы, ограничиваясь иллюстрацией ее на примере, то мы считаем уместным восполнить этот пробел с помощью

ческого (не всегда органического) влияния, но и как следствие единства психологических процессов, нашедших в них выражение. Я разумею, говоря о последних, теорию *бытового психологического самозарождения*; единство бытовых условий и психологического акта приводило к единству или сходству символического выражения. Таково учение *этнографической школы* (последней, явившейся по времени), объясняющей сходство повествовательных *мотивов* (в сказках) тождеством бытовых форм и религиозных представлений, удалившихся из практики жизни, но удержавшихся в переживаниях поэтических схем. Учение это, а) объясняя повторяемость мотивов, не объясняет повторяемости их комбинации; б) не исключает возможности заимствования, потому что нельзя поручиться, чтобы мотив, отвечавший в известном месте условиям быта, не был перенесен в другое, как готовая схема. Примером может служить схема «Муж на свадьбе жены» (Созонович).¹

Образцы толкований *мифа о Психее*: а) мифологическое толкование (De Gubernatis); б) заимствование; ² в) этнографическое (Steinthal, Lang и др.): 1) матриархат и экзогамия: женщина принадлежит всему клану; 2) выход из матриархата: девушка принадлежит всем, прежде чем достаться одному: австралийский обычай; она выбирает себе цапана у пшавов, но этим нарушает права на нее других; отсюда целый ряд обычаев,

отрывка начатой статьи, сохранившегося в той же папке. Краткая оценка теории дана автором также и в одной из программ к университетским чтениям, которая воспроизведена нами в *Приложении* целиком. Мы предпочли, однако, вставить здесь фрагмент статьи ввиду большей обстоятельности его изложения. О Психее, Мелюзине и Лознгрине подробно в главе о тотемизме, экзогамии и матриархате. [*Прим. редактора акад. издания.*]

¹ Сличу основной мотив: муж в отлучке, его считают умершим, родственники принуждают жену выйти за другого; муж является во время (сл. эпизод *Одиссеи* о женихах Пенелопы). Видоизменение или вариант: предатель, ложно доносящий о смерти мужа; таков Добрыня и его западные параллели. В бытине его вина удвоена: он назван братом; зачем понадобился этот double emploi? Крук и его анализ эпизода о Пенелопе: судьба вдовы в древнем обществе; ее рукою располагает клан, родственники, братья мужа (левират). Такое предание, уже не отвечавшее условиям быта и непонятное Гомеру, принято было им как насилие; но в его рассказе сквозят черты, указывающие на древние права клана. С этими данными вернемся к Добрыне: я полагаю, что в его бытине слился мотив сватовства-умыкания с мотивом «мужа на свадьбе жены»; суть последнего могла быть такая: Добрыня уехал, считается умершим; Владимир принуждает жену выйти за другого, и этот другой — брат Добрыни, Алеша. Заклучим ли мы из этого, что и в бытине отразились представления о левирате? Что до первого мотива (умыкание), то именно он, а не мотив «мужа в отлучке» мог идти к песням этого типа, раздающимся на польской и болгарской свадьбах; она раздавалась там как песня об умыкании, после и в той форме, которую она получила в схеме «мужа в отлучке» (скоморошья?).

² Милетские рассказы, Апулей, Лафонтен. К Амуру и Психее Лафонтена сл. Faguet в *Rev. des cours et conférences*, V année, 2 sér., № 31, стр. 642 и след.

довольно распространенных, что молодая не открывает фаты перед родственниками мужа — у кавказцев — и с ним видится тайно ночью; иначе связь нарушена.

Психея хочет видеть Амура — и он исчезает; звериный образ — тотем экзогамического рода: сл. легенду о рыцаре-лебедь (Лоэнгрян); ведь и об Амуре рассказывают, что он страшное чудовище. В сказании о Мелюзине¹ тотем на стороне женщины и отношения обратные (сл. *Partenopex de Blois, Lay de Lanval*). Та и другая сага указывают на зарожденные личного брака.

Я истолковал при другом случае (*Три глаза из исторической поэтики*, стр. 271—2) в связи с умыканием невесты довольно распространенный обычай (между прочим у бурят), что невеста прячется от жениха; у мордвы, наоборот, прячется жених, что можно сопоставить с обычаем некоторых народностей, что в первое время после брака муж посещает жену тайком, долгое время не видит ее. Может быть, в том и другом случае мы имеем дело не с survival увоза, а с аналогией к обычаю кавказских женщин прятаться под фатой перед родственниками мужа. Для объяснения специально значения сказаний о Психее и Мелюзине все эти указания еще не достаточны: важен тотем и характер развязки. Мы знаем, что в тотемистических кланах брак между членами его был запрещен; предположим, что и Мелюзина и ее муж, Психей и Амур принадлежали к одному экзогамическому клану, не зная того; открытие общего тотема разрывает связь: Мелюзина исчезает, Амур также, а Психея соединяется с ним лишь после долгих испытаний (в легенде о рыцаре-лебедь, тотемистической в своей основе, исход другой).² При таком объяснении сказание о Психее указало бы нам на бытовую среду, в которой совершался перелом от экзогамического к эндогамическому браку.

Экскурс. И без этого гипотетического объяснения, за которое я не стою, сага о Психее-Мелюзине представляет хронологические моменты к истории личного брака. По мнению Колера, *l. c.*, стр. 51, след., тип Мелюзины должен был развиваться в тотемистической матриархальной семье; в легенде о Психее и Амуре роль Мелюзины играет Амур: он исчезает, как Юпитер с глаз Семелы. Центр тяжести перенесен на мужчину под стать с водворением *патриархальных* отношений. Нечто подобное подсказывает мотив

¹ J. Kohler, *Der Ursprung der Melusinensage* (1895, Lpz.); сл. стр. 24 (японская версия): Нохадэми женится на дочери морского царя, родит, не велит мужу являться к ней, пока она его не позовет; он не соблюдает обещания, видит ее в образе дракона, после чего она исчезает, покинув своего ребенка.

² Вопрос о составе Апулсеевской легенды: а) мотив исчезающей жены был ли искони соединен в милетской сказке с б) мотивом возвращения (в легенде о рыцаре-лебедь б) нет).

девушек-лебедей в сказках, в саге о Белунде-Виланде и т. д., в былинах: кто-нибудь похищает лебединую сорочку девушки, она становится его женой и, прижив от нее детей, находит спрятанную им сорочку и уезжает, оставив детей, т. е. возвращается в свой тотемистический род, а детей оставляет, как Мелюзина и морская царевна японской сказки. С точки зрения бытовой, легенды подобного рода указывали бы на разрушение матриархальной семьи, в которой дети принадлежат роду матери.

Несколько итогов из анализа легенды о Психее и сродных ей. 1) Бытовая основа. 2) Возможность проникновения бытовой схемы в оборот мифа. 3) Литературная обработка у Апулея и литературные переходы сказания; 4) аллегоризация Психеи и новое понимание (*Лоэнгрин* Вагнера).

Приемы и выводы этнографической школы: 1) переживание древних бытовых и религиозных отношений в обрядах, детских играх, сказках и т. п. (брак увозом, куплей, левират, кувада; животные-кормильцы, браки со зверями, метаморфозы, следы каннибализма, *origines* и т. п.); 2) можем ли мы заключить по сказочной схеме о ее местном бытовом содержании? Перенесение схемы-формулы, сложившейся на стороне, в среду, не знавшую соответствующих бытовых условий; перенесение и наслоение; 3) сохранность формулы при новом содержании (братство и побратимство; Пенелопа и левират); 4) в результате: сходство мелких мотивов, символически выразивших старые формы быта и религиозного сознания; *мотивов*, а не сюжетов = комбинации мотивов, отвечающей комбинации лирических общих мест и образов в песне.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Бытовые основы сюжетности. — Доисторический быт и отражающие его мотивы и сюжеты

1. Анимизм и тотемизм

§ 1. *Анимизм и тотемизм.*¹ — Определение. Отражения их в а) поэтическом анимизме = психологическом параллелизме, далеком отражении-переживании представления о тождественности человеческой и окружающей ее на земле жизни; б) в по-

¹ Lewis Morgan, *Ancient Society*, 1877; Mac Lennan, *Studies in ancient history*, нов. изд. 1896; F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, 1896, ср. отзыв Marillier в *Rev. de l'hist. de rel.*, XXXVI n° 2 и 3 и XXXVII, n° 2 и 3 и ответ Джевонса в *Folk-Lore*, X, n° 4 1899; его же *The place of totemism in the evolution of religion* в *Folk-Lore*, 1900, X; Frazer, *Totemism*, франц. дополн. изд. 1898; его же, *The origin of totemism* в *Fortn. Rev.*, 1899, IV и V, *Observations on central australian*

верьях и сюжетах: о происхождении людей от зверей и растений, о браке животных с людьми, о зверях-кормильцах и помощниках. Сл. мотив сказки о душе великана, заключенной в животном и т. п.; мотивы сказки о Мелюзине и рыцаре-лебедь будут рассмотрены особо. Следы тотемистических воззрений в символике и мифах антропоморфических религий и в культе животных (медведь).

§ 2. *Тотемизм*. — Основные черты его по Лэнгу (*Myth, ritual and religion*², I, стр. 57—81). Если ребенок в Новой Каледонии собирается убить ящерицу, ему разъясняют, что этого делать нельзя, так как он убьет своего предка. Точно также зулус не убивает известной породы змей, считая их душами своих родичей. Змея, явившаяся во время жертвоприношения Энея, была принята за дух самого Анхиза. Институт тотемизма — явление общее и основное. Самые яркие его формы — австралийские. Австралийская группа Muggi, черных товарищей, распадается на несколько местных подгрупп, владеющих или охотящихся каждая на значительной территории; они не объединены родством, но внутри каждой подгруппы есть ряд коллективных единиц, объединенных верой в свое кровное родство и общее происхождение от кенгуру, эму, игуаны, пеликана и т. п. Группа пеликана в сев. части Куинсленда считает себя родичами одного народца той же семьи, живущего на крайнем юге Австралии. Клань, объединенные происхождением от общего прародителя, называются происходящими от «той же плоти», все остальные — «чужой плотью». Туземцы женятся только на представителях последней, едят только ее и лишь в крайности соглашаются отведать мяса того животного, которое плотью и кровью связано с данным кланом. Наряду с делением кланов по месту жительства и по родству у многих австралийцев существует особое деление, еще не выясненное. Так каждый член клана из области Mount Gambier является по рождению либо Kumite, либо Kroki. Классификация эта прилагается и ко всему чувственному миру. Так жимолость принадлежит к категории Kumite и сродни группе; с другой стороны, кенгуру, лето, осень, ветер и дерево shevak принадлежат Kroki и сродни группе черных какаду. Некоторые из членов Kroki считают своими братьями солнце, ве-

totemism в *Journ. Anthr. Inst. of Gr. Brit., N. S.*, 1899, I, 2 и 4 и *Golden bough*, 1890—1901; E. Tylor, *Remarks on totemism with special reference to some modern theories respecting it*, там же, 1899, VIII и XI, стр. 138—148; Spencer and Gillen, *Some remarks on totemism*, там же, N. S., I и *The native tribes of central Australia*, 1899; Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse* въ *Rev. de l'hist. des rel.*, т. 36 и 37; A. Lang, *The secret of the totem*, 1905; его же *Mith, ritual and religion*, 1887; его же *Custom and myth*, 1897; его же *The origin of totem names in Folk-Lore*, 1902; Pickler und Somló, *Der Ursprung des Totemismus*, 1900; Durkheim, *Année sociologique*, 1902, кн. 5; Штернберг, *Тотемизм* в *Энци. Слов. Брокгауза и Эфрона*.

тер, кенгуру, некоторые *Kumite* — дождь, гром, зиму. Животных, связанных с данной группой, не убивают и мяса их не едят, за исключением тех случаев, когда к такому акту вынудит голод, и тогда выражается обыкновенно сожаление по поводу того, что пришлось отведать мяса друга. Сэр Джордж Грей рассказывает, что семьи пользуются тем или иным растением или животным как головным украшением или кобангом (тотем), и следят, чтобы никто никогда не убил сознательно животное их кобанга, которое они считают своим ближайшим другом (за нарушение этого наказывают духи). Между племенами-общниками одного тотема запрещены браки, а поэтому строго преследуются всякое ухаживание и любовные отношения, и виновные подвергаются суровому наказанию. — Связь тотемизма с матриархатом; тотем татуируется на теле. — Тотемизм в западной и южной Африке; те же отношения: родственные тотемистически группы распределяются по разным племенам; названия тотемистических групп по животным и растениям (буйвол, дикая кошка, пантера, собака, муравей = мирмидоны). Вероятно и эти племена ведут свое происхождение от известных животных и растений, ибо и у них запрещается употреблять в пищу мясо тех животных, имя которых они носят. Особенно несчастна группа *Intchwa* у Ашанти и Фанти, которые, будучи большими любителями собачьего мяса, не могут есть его, как и древние египтяне, которые не ели баранины, бывшей в большом употреблении у соседей их, *Lusorolitaе*. Ограничения эти должны быть, повидимому, связываемы с распространеннейшим среди каннибалов отвращением к мясу своих сородичей. Если воздержание от известного рода животной пищи и названия по животным позволяют заключить о тотемизме ашантиев, то о бечуанах у нас есть положительные известия: названия групп (*tribu*) — «крокодилы, рыбы, буйволы люди» и т. п. *Vakuenas* называют крокодила своим отцом, поют вокруг него на его празднике, клянутся им и вырезают на ухах своего скота изображение его открытой пасти. В других местах население старается во внешнем своем облике напоминать животное-тотем. Глава семьи называется «большим человеком крокодила» (ср. «большая женщина кошки», прозвище герц. Сутерландской). — Бечуаны не едят мяса и не одевают шкуру животного, имя которого носит их клан; если животное это опасное, как, например, лев, то они убивают его только после предварительных извинений и восхвалений. За такой жертвой следует очищение.¹ — Тотемизм у северо-американских индейцев: те же названия по животным, воздержание от их употребления в пищу; животный геральдический знак; запрет брака между членами того же тотемистического клана; родословная по женской линии (ма-

¹ О тотемизме на островах Самоа см. Lang, *о. с.*, II, стр. 33 сл.

триархат).¹ Тотемы: заяц («большой заяц был человеком чудовищных размеров»), карп, медведь, солнце; то же в южной Америке (Перу). Солнце, источник, река, озеро, море, медведь, лев, тигр, орел, кондор и др. Когда цари инков стали цивилизовать тотемистические группы, говорит Гарсилассо де ла Вега (род. около 1540 г. от испанца и принцессы инки), * они указывали на то, что их собственный тотем, солнце, обладает «блеском и красотой», противоположными «уродству и грязи» лягушек и всяких гадов, которых рассматривают как богов. Гарсилассо не употребляет слова «тотем», но, в том же значении, — *pacarissa*: *pacarissa* солнца, медведя, лягушки и т. п., то есть тех животных объектов, от которых тот или другой клан вел свой род (сл. там же, I, стр. 207—8). — Те же явления тотемизма среди кланов на Амазонской реке и у неарийских народностей Индии. В *Ethnology of Bengal* (стр. 63) Дальтон рассказывает, что кланы Garo делятся на *mahari* (motherhood). Дети принадлежат *mahari*; никто не смеет жениться на девушке своего *mahari*. Но называются ли *mahari* по именам растений и животных? Мы знаем, что Killis, аналогичная группа бенгальских Nos и Mundos, носят такие названия. Mundaris, подобно Oraons, принимают для отличия групп имена животных, причем мясо таких животных носит табу. Дальтон передает, что одна княжеская семья в Nagpur'e ведет свое происхождение от змеи. Среди Oraons он находит кланы, которые не едят черепах, другие не употребляют в пищу масла, добываемого из дерева-тотема, и не садятся в его тени. Названия кланов обыкновенно по именам животных или растений, и мясо или плоды их обыкновенно табу. Risley, *Asiat. Quart.*, № 3, наблюдал те же явления тотемизма и экзогамии у других неарийских племен Индии. Любопытно следить, говорит он, за тем, как такие кланы, подымаясь по социальной лестнице, отбрасывают свои тотемистические клички и начинают называться по имени какого-нибудь предка (то же замечали и в Австралии). В таком случае практически эти неарийские группы оказываются в том же положении, что и брахманы, делящиеся на экзогамические группы (*gotra*), члены которых возводят свой род к мифическим *rishi*, вдохновенным святым, имя которых готры и носят. Вероятно и брахманские готры были когда-то тотемистическими группами, утратившими тотемистическую кличку, которая была заменена именем эпониима-героя, *rishi*. Практический взгляд на связь человека,

¹ Lafitau, миссионер нач. XVIII в. [*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Париж, 1724], был, может быть, первым писателем, объяснившим некоторые особенности греческих и других древних мифов и обычаев как переживания тотемизма. Химера, сочетание льва, козла и змея, обозначает, по мнению Lafitau, соединение трех групп (tribes), подобно тому, как волк, медведь и черепаха символизируют союз иронезов (Lang, I, стр. 73).

божеств, растений, животных и т. п., регулирующий жизнь диких племен (см. пример у Либрехта, *Zur Volkskunde*, стр. 395—396), является одной из наиболее ярких черт мифологии. Порфирий (*De abst.*, II, 26) отмечает и описывает его у египтян. Тот же взгляд господствует и на Тихом океане, в Меланезии, на Новой Зеландии и у якутов. Robertson Smith (*Kinship in Arabia*) предполагает существование тотемизма у семитов. — Следы тотемизма мы встречаем и в греческой мифологии и религии (Lang, *о. с.*, стр. 276—288): воплощение богов; фессалийцы чтили аиста, фивяне — ласку; ходило предание, что ласка помогла Алкмене, рождавшей Геракла; по другой версии ласка была сама матерью героя. Фессалийские мирмидоны; мышь в культе Аполлона; культ волка в Дельфах и Афинах: в Афинах поклонялись какому-то герою в виде волка; Аполлоний Родосский (II, 124) говорит, что афиняне особо чтили волка и каждый убивший его должен был приготовить все необходимое для его погребения. Так один арабский клан оплакивает и торжественно погребает всякую павшую газель. Больше того, на Левкадах в честь мухи приносили в жертву быка близ храма Аполлона. Павсаний рассказывает о колонистах, которые поклоняются миртовому кусту, в котором спрятался указывавший им путь заяц, как карийское племя Иоксидов — спарже. На Тенедосе поклонялись Аполлону и эпониму острова, Теннесу; отцом Теннеса называли Аполлона и Кикна — лебедя (ср. лебедь как тотем одного австралийского клана). — Запрет убивать тотема соединялся у тотемистических народов с обычаем торжественного приношения животного-тотема самому тотему однажды в год (стр. 279). Робертсон Смит сравнивает принесение в жертву Гекате собак, тогда как она сама звалась собакой; в Риме приносили ту же жертву ларам, которых облакали в шкуры собак. Римляне воздерживались от мяса посвященного Марсу дятла. — Названия греческих γένη по животным: Crioneis с героем Crion (баран), Cynedae от Cynus (сл. II, 205); Телмиссийцы в Ликии, потомки Телмесса, сына дочери Антенора, с которой Аполлон соединился в виде пса. Вероятно пес был первоначально тотемом телмиссийцев. — Тотемизм египетской религии (Lang, II, 101—111): метаморфозы богов, в борьбе Гора и Тифона — следы тотемизма; запрет есть священных животных, привязанных к известным кланам: Геродот замечает, что жители Фив, божество которых Аммон Ра или Khnum имело голову барана, воздерживаются от мяса овцы и приносят в жертву козлов; а мендесцы, божество которых изображалось с головой козла, не ели козлятины и приносили в жертву овец. Боги с головами животных — тотемы на переходе к антропоморфическому типу (ср. символы орла, совы при греческих божествах).

§ 3. *К литературе о тотемизме.* — Общие положения Джемсона (*Introduction*, стр. 96 след.) следующие. Родовое устрой-

ство первобытного человека; род как кровный союз, в который можно вступить общением крови (стр. 97 след. — побратимство). Представление, что и все в окружающем мире живет такими кровными родами, кланами; стремление породниться с теми из них, которые, казалось, обладают особым могуществом: представление союза между человеческим кланом и каким-нибудь животным кланом, который и становится тотемом первого. — Тотемное животное Mount Gambier называют своим *imatang*, то есть плотью, и они чтят его как члена своего клана. Самым священным делом считалось почитание крови рода; это переносилось и на тотем: его нельзя было убивать, употреблять в пищу. Отведавший животного или растительного тотема (даже не зная того) заболевает или умирает. На тотема опасно взглянуть, и имя его стараются не произносить. Члены кланов стараются и во внешности походить на своих тотемов. Так на погребении у Thlinkits один из родственников умершего является в костюме, изображающем тотема; присутствующие приветствуют его криком соответствующего животного. Овечья шкура, на которую садили у римлян жениха и невесту, пережиток тотемизма (ср. русский брачный обряд). Мифы рассказывают, каким образом тотем, прародитель клана, принял человеческий образ; позже, в пору упадка тотемизма, явились обратные мифы, объяснявшие, каким образом человекообразный бог мог быть животным. Результат идеального союза клана с тотемом: человек приобретал дружественно к нему расположенную силу, божество, между тем как все остальные духи являлись в отношении его силой враждебной, со стороны которой можно было ожидать того же, что и со стороны членов чужого клана. Отношения между человеком и тотемом, носившие сперва характер союза, затем кровного союза, в конце концов требовали объяснений. На этой почве складывался миф, говоривший об общем предке-животном. Отсюда возможен был позднее переход к антропоморфическому представлению этого предка. Отношения между кланом и тотемом изменили в конце концов и отношения между членами клана: их связывала не только кровь, но и религия: они не только клан, но и религиозная группа. Помощь, которую бог оказывает клану, обязывает его членов. Автор связывает с тотемизмом приручение животных (стр. 113 сл.); он считает вероятным, что каждый вид животного почитался, как тотем, в другом месте или в другую пору. С течением времени, в силу изменившихся условий жизни религиозной, социальной и экономической, отпало табу на употребление их в пищу (стр. 117). — Следы тотемизма в Египте. Священное животное погребалось как человек; за убийство такого животного платилось так же, как за убийство родственника. — Дальнейшее развитие (и разложение) тотемизма (стр. 122 сл.). Известный животный тотем остается священным, но из него

выделяется особый представитель, окруженный особым почетом, например, Апис; далее на почве политических и общественных движений какой-нибудь местный тотем последнего рода выходит из границ своего клана и становится предметом более широкого культа. Другое явление того же порядка: переход от животной формы к смешанной (боги с головами животных) и антропоморфической. Греческие примеры (стр. 125 сл.): афинские *Cynodae* (о которых мы, впрочем, не знаем, чтили ли они собаку) и собачий клан у мегарян. Почитание волка и морского рака в Греции. Точка отправления: а) приобщение к роду путем общения крови касается кланов, не личностей, явившихся объектами общения; б) тот фазис тотемизма, когда значение животного клана-тотема выражается в одной, особо священной особи; сл. Апис (стр. 130 сл.). Общение крови между членами человеческого клана и этой животной особью. Жертва (животное = бог), как выражение этого общения (стр. 144 сл.).

§ 4. *Новые взгляды на значение и распространение тотемизма* (териолатрия; экономическая подкладка). — Говорить о тотемизме не следует; следует говорить о тотемизмах, требующих различного объяснения. В одной Австралии есть разности: тотемизм центральных австралийцев отличается от того же явления у северо-американцев, у племен центральной Америки малайцев и т. д. У северо-американцев следует отличать *totem* от *manitu*; в других местностях *nagual* и *nyarong* не вполне отвечают понятию *totem*'а. (Можно ли отвергать древнее существование тотемизма у народов, сохранивших, например, животные символы, название кланов по животным, но не сохранивших тотемистического ритуала, например, принятия в род, не знающих табу и т. п.? Целое, воссозданное из обрывков, неодинаково сохранившихся у той или другой народности, связь которых восстанавливается по аналогии с представлениями и ритуалами народов, живущих в тотемистическом институте).

Возражая Джевонсу, Марильё настаивал на том, что следует проводить глубокую разницу между *тотемистическим* и *териоморфическим* культами, что культ предков так же, как культ растительной силы, существовал совместно в первобытном обществе; что аграрные культы и почитание небесных светил нельзя сводить к тотемизму. Религия первобытной группы выражалась не в одном тотемизме исключительно, и различные виды жертвоприношения имели место на ряду с торжественным закланием тотема с целью приобщиться его жизни. — Píkler и Somló, основываясь на том, что племена, не знакомые с пиктографией, не знают и тотемистических представлений, стараются доказать, что отдельные роды получали название от *знаков собственности* и т. п., которые обыкновенно представляют из себя изображения животных и растений. Позднее явилась будто бы уверенность, что животное или ра-

ствие родового знака были действительными родоначальниками. — Штернберг замечает, что генезис тотемизма многосторонний; главный источник: родовой культ и вера в чудесное рождение. — По наблюдениям Spencer'a и Gillen'a тотемизм центральных австралийцев лишен социальной стороны. Ребенок обыкновенно не принадлежит к тотемистической группе матери. Мать замечает место (дерево и т. п.), где, по ее понятиям, она зачала, и дух предка, жительствующий там, делается тотемом ребенка. Обязанности и права, связывающие членов тотемистической группы — чисто религиозные; экзогамии не наблюдается; у Arunta есть указания, что в былое время обязательна была эндогамия. Ежегодное празднество (*intichiuma*), имеющее целью поддержание и умножение тотемистического вида животного или растения. Участвуют первенствующие члены клана; обряды: члены группы Эму, например, открывают себе жилы и в запекшейся крови, оставшейся на земле, рисуют отдельные части птицы, посредством заклинаний зовут ее, просят положить яйца и т. д. Другие группы торжественно съедают животное, считающееся их тотемом.

Работа Спенсера и Гиллена заставила Фрезера (ср. его работы, указанные выше на стр. 33) дать *новую формулу* тотемизма: это магия, имеющая главной целью поддержать необходимых для группы видов животных или растений (то же Спенсер и Гиллен, *Some remarks on totemism*). Против этого мнения высказался Durkheim, оспаривая мнение Фрезера, основанное на том, что у племени Арунта, которое он считает архаичным по быту, встречается и съедание тотема и предание о бывшей эндогамии, т. е. явления, противоречившие его прежнему понятию тотемизма. Дюркгейм утверждает, что Арунта уже не архаическое племя, что их быт (сознание племенного единства, наследственные вожди и т. п.) носит следы позднейших изменений. Анализируя внешний быт Арунта, Дюркгейм приходит к заключению, что они были тотемисты, экзогамны и родство считали по материнской линии.

§ 5. *Легендарные сюжеты из области тотемизма.* — а) Происхождение людей от растений и животных; б) браки со зверями, чудесное зарождение, генеалогические сказания; в) звери-кормильцы (Кир вскормлен собакой, два родоначальника бурят — свиньей. Вопрос о возможном вычете исторического момента из эпического предания. Пример: Апраксеевна наших былин и толкование имени Вс. Миллером); * д) помощные звери; е) песиглавцы (средневековые поверья и звероголовые египетские боги); ф) превращения (в зверей и растения в мифах и сказках); г) метемпсихоз, чудесное зарождение в связи с перерождением (кельтские легенды).

Collectanea к а) и б). — Сл. Comte H. de Charencey, *Le Folklore dans les deux mondes*, 1894. — Люди собаки: индийские

племена, живущие между Гудсоновым залповом и Скалистыми горами (сл. названия племен: Заячья-кожа, Собачьи-бедрa) рассказывают, что их предки вышли из какой-то далекой страны (они зовут ее «другой мир»), где находились в состоянии рабства у каких-то сильных людей; между ними были и знахари, ночью обращавшиеся в псов и соединявшиеся с индийскими женщинами. От такой связи и произошли индийцы (стр. 256). — Легенды айно (на о. Иезо, севернее японского архипелага, на Курильских островах, на южном берегу Камчатки, в части Сахалина и по берегу Манджурии): «Когда мир вышел из воды, явилась женщина и поселилась на самом красивом из тех островов, которые занимают ныне айно. Она приплыла на корабле, который гнал ветер, дувший с запада на восток». Здесь она жила в чудесном саду. Когда она купалась однажды в реке, отделявшей ее владения от остального мира, то увидела плывущую к ней собаку и испугалась; но та попросила ее приютить ее: она будет ей покровителем и другом. От этой пары пошли айно (стр. 260). (По другой легенде японская девушка была заключена отцом в бочку и брошена в море, в наказание за свое неповиновение; бочка пристала к острову Иезо, где ее раскрыла зубами собака — результат тот же; стр. 262). — Предание жителей Пегу (Индокитай) и яванское указывают на то же соединение собаки с женщиной (стр. 263). — Предание киргизов в горах Иссык-Куль и в кокандском ханстве (киргизы = кырк-кыз: 40 девушек): будто народ произошел от соединения ханской дочки и ее спутниц с красной собакой; монголы зовут киргизов «бурт»: волки.¹ Монголы считают себя сынами Буртэ-Чонд² = серый волк. — Китайцы о тюрках-уйгурах: царь запирает дочку-красавицу в башню, ибо ни за кого не хочет выдать ее замуж; здесь она соединяется с волком. По другому китайскому преданию тюркский народ, живший около V века на берегах Каспия, был уничтожен неприятелями, лишь один шестилетний мальчик был спасен и вскормлен волчицей, от которой потом и имел детей (стр. 263). — Арабские писатели о людях-собаках в Аравии или Африке (стр. 268). — Сабинские гирипыны (*hirpus: lupus*) собирались на горе Соракте «и здесь исполняли некоторые обряды в память древнего предсказания, грозившего им полным уничтожением их племени, если они перестанут жить, подобно волкам, грабежом и убийствами»; они являлись в волчьих шкурах и были по-волчьи. То же рассказывается о Tonkawaus в Техасе, которые приписывают себе то же происхождение (от волка): «эти индийцы

¹ Стр. 266; другие названия киргизских племен: олени, желтые лоси, большие лоси; сл. Гарин, *Корейские сказки*, 22 (рождение от священной горы), 23 (от дракона), 24 (от бобра), 50 (от Большой Медведицы).

² Ср. *Алтан-Тобчи*, монг. летопись, перев. Галсана Гомбоева, СПб. 1858, стр. 119—120.

на одном из своих праздников провозглашали торжественно, что они созданы, *подобно волкам*, чтобы жить грабежом и военной добычей» (стр. 271). — Волчица в легенде о Ромуле и Реме и на римских знаменах (стр. 271). — Греческая легенда о Ликаоне, обращенном в волка; по Платону тот, кто в храме Юпитера Ликийского в Аркадии отведаёт от человеческих внутренних, смешанных с мясом других (жертвенных) животных, становится волком (стр. 272—3).¹

Сказки. Сл. Афанасьев, *Нар. русск. ск.*, № 56: *Крошечка-Хаврошечка* (покойная мать является чудесной помощницей дочки в виде бурой коровы; дальнейшие превращения: корова убита, из ее костей вырастает яблоня); № 57: *Бурёнушка* (тот же мотив); сл. № 149: *Ярьсь-поле*; № 76: *Буря-богатырь Иван коровий сын* (чудесное рождение от щуки: отведала от нее королева, девка-чернавка, а корова выпила ополосины; вырастают три мальчика); № 89: *Иван Медведко* (от медведя и бабы); № 146: *Сестрица Аленушка, братец Иванушка* (превращение в животное; сл. 147: *Царевна-сера-утица*; № 148: *Белая уточка*); № 150: *Царевна-лягушка* (серия превращений; женьтиба на животном; сл. 151: *Царевна-змея*). *Кащей* (душа Кащей в яйце и т. п.).

Легенда о Кире. Сл. Клиггер, *Сказочные мотивы в Геродоте*, Киев, 1903, стр. 33 сл., 34, 38 (см. Н. Usener, *Sintflutsagen = Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, III, 1899, стр. 110—111), 39 и сл.

К с) и d) сл. Marillier, *Rev. de l'hist. des religions*, XXXVI, статья I, стр. 227 и сл.

К е) Песиглавцы — *Александрия* и *Послание пресвитера Иоанна*; легендарное представление Аттилы. Песиглавцы средневекового поверья и звероголовые египетские боги. — Кинокефалы и легенда о св. Христофоре. Сл. мою *Из истории романа и повести*, I, стр. 453 след. *Акты св. Христофора*, 458 след. (кинокефал) и апокрифическ. *Деяния Андрея и Варфоломея* (кинокефал). Египетские кинокефалы (Анубис) и Христофор: Онуфрий (= благое существо: nos — nepos). Христофор у De Vogagine и в его источниках.

К f) Превращение в зверей и растения в мифах и сказках, как обратный тотемистическим представлениям процесс.

К g) Возрождение, сл. Nutt, *The celtic doctrine of re-birth* (London, Nutt, 1897), и отчет Marillier в *Rev. d'hist. des religions*, t. XL, № 1, Juillet — Août, стр. 60 след. Большая часть фактов относится к идее *партеногенезиса* (см. далее). По одной версии (Nutt, *о. с.*, стр. 38 сл.) Кухулайн, сын бога Lug и Dechtire (сестры Конхобара), привлеченной Lug'ом в страну

¹ Сл. сказания об инкубах, змеях, медведе и др. Халанский, *Южно-слав. сказания о королевиче Марке*, I, 38 след. Тот же мотив в фазе превращения: Александр Великий от Нектанеба-дракона; Юпитер — Леда.

фей, где она зачала от него. Кухулайн родился, умер и про-
ник снова в Deshtire под видом маленького насекомого, кото-
рое она проглотила, когда пила воду. Кухулайн является во
сне той, которая была одновременно его супругой и матерью,
и открывает ей свое происхождение.

По другой версии отец Кухулайна — властитель страны
фей; он похитил Deshtire, превратил ее в птицу и, по исте-
чении 3-х лет, когда ей уже предстояло родить, отправил ее
вместе с подругами опустошать поля Ульстера, чтобы привлечь
в чудесную страну отца ее и его витязей, которым, по рожде-
нии, должен был быть передан ребенок. Ness проглотила чер-
вяка; ее сын Конхобар зовется по матери сын Нессы, mac
Nessa. Chulainn = собака Culann'a: след тотемизма. Перио-
дические табу, воспрещающие витязям Ульстера в известный
момент всякую деятельность; иные видели в этом забытые
следы обрядовой кувады. Нельзя жениться на девушке, каплю
крови которой выпил, так как тем самым она стала принад-
лежать роду данного мужчины (Марилье, *о. с.*, стр. 71, при-
мечание 1).

Возрождение Etain Echraide, дочери Ailill (Nutt, стр. 47
сл., Марилье, стр. 80 след.). Conall Cernach родился от Find-
choem, проглотившей червячка (Марилье, стр. 82). — Превра-
щения Tuan Mac Cairill (Nutt, стр. 76 след.): он был первонач-
ально сыном Starn, брата Partholon, первого витязя, ступив-
шего на берег Ирландии и в образе человека, оленя, вепря,
орла и, наконец, лосося принимавшего участие во всех наше-
ствиях, которым подвергалась Ирландия. Когда он был лосо-
сем, жена Cairill'я отведала его мяса, и он родился от нее в че-
ловеческом образе. — Превращения и возрождения Taliessin'a
(в поэме *Kat Codeu = Битва при Гудеу*): он был поочередно
мечем, слезой, звездой, книгой, орлом, оракулом, каплей
воды, арфой, змеей, копьём и т. п. — Сходные пантеистические
образы в стихотворениях, приписанных мифическому поэту
Amairgen, сыну Mil (VIII в.: «я ветер, дующий над морем,
я волна, поднимающаяся из бездны» и т. д.) (Марилье, стр. 84—
85). Сл. Марилье, стр. 94 — метаморфоза [миф о Загрее].

2. Тотемизм, экзогамия и матриархат

§ 1. *Первобытная семья.* — Сл. 1) Maxime Kovalevsky,
*Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la pro-
priété*, Stockholm, 1890¹ (древнейшая фаза — матриархат,²
что толкуется как утробная и экзогамическая семья, не допу-
скающая союза, кроме брака между целыми группами).

[¹ В русском переводе: М. Ковалевский, *Очерк происхождения и
развития семьи и собственности.* Москва 1939.]

² Сл. работы Bachofen'a, Morgan'a, Mac Lennan'a, Giraud Teulon,
Reclus, Dargun'a.

2) Охримович, *Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи в Этногр. Обзор.*, кн. XI (1891), стр. 44 сл. В рассказе кн. *Бытия* (гл. 24, стр. 2—61) о сватовстве за Ревекку согласие на брак дают не дед ее (Нахор) и не отец (Вафуил), а брат (Лаван) и мать: указание на существование у древних евреев матриархата. Моногамии предшествовало «беспорядочное сожительство, кровосмесительство (?), пуналуанская («своиста») семья», основанные на полпандрии и полигамии: целой группе женщин соответствовала такая же группа общих мужей. Оттуда значение материнства и родовой счет по матери; дети одного отца (от разных матерей) считались друг-другу чужими; дети причислялись к роду матери, были ее наследниками и т. д.; ближайшими родственниками женщины считались ее брат и дядя (по матери); они заменяли ей отца и мужа, заботились о ней, о ее детях, защищали их. Мужчины работали не на своих детей, а на сестер и племянниц; они наследовали им. Женщины имели решающий голос в семейных и общественных делах. * — Следы матриархата у этрусков, ликийцев, египтян, евреев, греков, германцев, кельтов, басков; существуют в Америке, Австралии, у негритянских племен. — Матриархат, как обрядовое переживание у славян, по малорусск. свадебным обычаям (преимущественная роль матери, брата и женщин).

Анализ малор. свадебных обрядов и песен. — Свахи, стоя на дворе под хатю, поют: «Пусты, маты, в хату!» Дружки невесты поют в хате: «Там бояре вориточка обняли. Выйды, матинко, попытай!» — Зять через старшего свата дает матери невесты сапоги в виде платы за дочь (стр. 51 сл.).

В «гаивках» и колядках отдает замуж дочь — мать (стр. 53). В Перигинске есть старый обычай, называемый «контрактами»: в день Богоявления парубки и девушки-невесты собираются на площади; с одной стороны становятся девушки с матерями, с другой — парубки, которые выбирают себе жен; выбравший себе девушку бросает в нее снегом; затем идут в церковь, а в начинающийся мясоед засылают сватов (стр. 53—54). Зять благодарит за невесту тестя и тещу; но в песнях говорится только о теще (стр. 54 след.). О невесте поют, что она выходит замуж «не по мой воли, але по братовій, по братовій, по сестрыній и по матерній»; косу расчесывает брат или мать, венок, обыкновенно, мать; расчесывает и отрезает косу брат, венчает мать, благословляет староста, представитель (материнского) рода (стр. 57 след.). Мать представляется в песнях воспитательницей дочери, она прячет ее от сватов, пускается в погоню за увезшими ее, хочет ее выкупить (стр. 60 след.). Мать воспитала и сына, снаряжает его за невестой (в колядках она, не отец, отправляет его на войну) (стр. 64 след.).

Песня о кровосмешении, как свидетельство матриархальных отношений: говорится о связи матери с сыном, брата и сестры — от одной матери; отец в этой связи не является вовсе (стр. 67—69).

И в других свадебных песнях и обрядах преимущество древности на стороне матери (гезр. свекрови); отец (= свекор) стал фигурировать позднее (стр. 69—84). Роль невестина брата в свадьбе (защищает невесту, торгуется, продает, расплетает косу, гонится за свадебными боярами или зятем; чередуется с матерью в тех же обрядах) (стр. 84 след.).

3) Фр. Энгельс, *Происхождение семьи, частной собственности и государства*. Пер. с 4-го нем. изд., СПб. 1894 (Сл. *Этногр. Обзор.*, XXI, стр. 182—3). *

4) Starcke, *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Leipzig, 1888 (развивает взгляд Мэна: древность патриархата; отрицание коммунального брака. Сл. *Этногр. Обзор.*, XXII, стр. 153 след.).

5) Cunow, *Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger*, Stuttgart, 1894 (сл. отчет в *Этногр. Обзор.*, XXVI, стр. 105 след.). Матриархат не древнейшая форма брака; за ней лежал период беспорядочного сожительства. Примеры австралийского устройства.¹ В основе территориальная группа, делящаяся на три класса: 1) мальчики до 17—18 л., девочки до 13—14; 2) взрослые, дети которых еще не достигли брачного возраста; 3) родители тех, которые принадлежали 2-му классу. Стало быть: деды, отцы, внуки. Члены каждого класса считаются между собою братьями и сестрами. Понятия отца, деда и т. д. не в смысле кровного родства, а в смысле возраста: отец, собственно, большой; одно слово означает и мать, и женщину. Так как браки внутри каждого класса разрешаются, то, например, дядя и племянница, тетка и племянник могут (по возрасту) очутиться в одном классе, и браку нет препятствий. Единственным ограничением является запрет родителям состоять в одном классе с детьми и вступать с ними в брак² (сл. *Этн. Об.*, I. с., стр. 110—111, брачные группы *пирауру* у австралийских Диейери, как переживание периода беспорядочного сожительства: Диейери выменивают на шерсть, приобретают покупкой или службой в доме будущего тестя или, наконец, похищают себе жен; приобретаемая этим путем жена назы-

¹ Так система родства у полинезийцев (гавайская) и зулусов.

² Сл. пшавских «цацали». Ср. роль дружка в старой черногорской свадьбе; его роль только назовая; обыкновенно он побратим и, как таковой, он обязан воздержанием; но у Маркова, *Беломорские былины*, 512, Илья, побратим Потыка, с его согласия устремляет его в отправлении супружеского акта. Это не остаток древней «общности» жены, а вырождение. Марков, *Этногр. Обзор.*, LIX, (1904), стр. 2, сравнивает известный эпизод *Нибелунгов* * и предание маньвов (*Труды Этнограф. Отдела И. О. Л. Е. А. Е.*, кн. VIII, 57).

вается «нол». Но вступить в союз с ней имеет право не только муж, но еще ряд лиц, быть может, все лица одного возраста с мужем, члены его группы; муж, в свою очередь, имеет такие же права по отношению к женам этих лиц; мужья считаются по отношению друг к другу пирауру; этим же именем называют друг друга и жены подобных товарищей. Число пирауру колеблется между 4 и 10 и более соучастников). Это ограничение является важным фактором в истории развития брака: чтобы применить его на практике необходимо, чтобы отец был известен; это же условие необходимо для перечисления лица из класса отцов (т. е. не имеющих детей, достигших брачного возраста) в класс дедов. Этим опровергается положение, что отец на низшей ступени общественного развития оставался неизвестным. При полной свободе сожителства между лицами одного и того же класса, когда известное лицо могло сожительствовать хотя бы с родной сестрой, союзы все же имели известную продолжительность. Положение женщины в пору территориальных групп принижено: муж — собственник жены (или жен); он может оставить ее при себе, prostituировать, променять на другую. Если представить себе немногочисленность австралийских территориальных групп (40—50 лиц), то факт, что отец ребенка оказывается известным, будет совершенно понятен; но отсюда еще не следует, что на низших степенях развития мы уже встречаемся с зародышем агнатической семьи, ибо понятия о кровном родстве еще нет; ребенок причисляется к территориальной группе, к которой принадлежали его родители, причем не делается различия, оказывается ли мать его членом этой группы по происхождению, или введена в нее иным путем, похищением, покупкой или меной (стр. 108). Переход от территориальной группы к тотемистически-родовой (расширение брачных запретов) (стр. 109). Появление тотемистически-родового устройства (происхождение от одной плоти, животного или растения) и матриархат: ребенок причисляется к территориальной группе отца, но к роду матери: ребенка стали считать происшедшим исключительно от плоти матери; счет родства по женской линии (стр. 110). С появлением матриархата принижено положение женщины, однако, нисколько не изменяется к лучшему: муж продолжает считаться собственником жены и детей; жена переходит жить в территориальную группу, к которой принадлежит ее муж, и ему принадлежат не только дети, рожденные от него, но и те, относительно которых он знает или предполагает, что не он является их действительным отцом. Резко высказывается противоположность между территориальными и кровными принципами в обычае, согласно которому, если даже отец (юридический) умрет тотчас после рождения ребенка, и его вдове дается группой мужа разрешение возвратиться с ребенком в ее родную группу, — ребенок обя-

зан через несколько лет возвратиться в группу, к которой принадлежал его отец. Но при этом кровный принцип не терпит нарушения, так как ребенок, тем не менее, считается принадлежащим к роду своей матери. Господство женщины и уничтожение права мужчины на своих детей, переход этих прав в руки матери и ее рода, представителем которого в отношении к судьбе детей был обыкновенно брат матери (дядя с материнской стороны), является уже результатом дальнейшего развития родового союза. Значение появления матриархата для общественного устройства австралийцев было громадно; если первоначально эндогамные территориальные группы с увеличением запретительных законов о браке становились все более экзогамными, то при возникновении тотемистических союзов они представляли некоторое время однородную по своему происхождению массу. После появления матриархата однородный состав территориальной группы претерпевает следующие изменения: так как жены берутся из различных тотемистических союзов и дети от таких браков, оставаясь в территориальной группе отца, причислялись к тотемистическому союзу матери, то группа стала вскоре состоять из членов различных тотемистических союзов, и так как браки между членами различных тотемистических союзов разрешаются, то территориальная группа из экзогамной становилась в значительной степени эндогамной, т. е. возвращалась, так сказать, к первоначальному своему состоянию (стр. 111 след.).

6) J. R. Mucke, *Horde und Familie in ihrer urchen Entwicke- lungen*, Stuttgart, 1895 (сл. *Этногр. Обзор.*, XXVII, стр. 96 след.).

7) E. Westermarck, *Gesch. der menschlichen Ehe*, Jena, 1893; русск. пер. Семенова: Вестермарк, *История брака*, 1896, СПб. (сл. *Этногр. Обзор.*, XXIX—XXX, стр. 266). Критика коммунального брака; существование индивидуальной семьи на низших ступенях развития.

8) E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1896 (сл. *Этногр. Обзор.*, XXXI, стр. 89 след.): в начале развития индивидуальная семья; против беспорядочного сожительства, которое он смешивает с «промискуитетом», приписывая эту теорию Спенсеру; Спенсер, напротив, критиковал теорию Лёббока о «коммунальном браке». Счет родства по материнской линии следует отделить от матриархата; первый встречается на низших степенях развития; в зависимости от условий жизни, этот, почти всюду первоначальный, счет родства может или замениться счетом родства по *отцовской* линии, или, при благоприятных обстоятельствах, развиться в *материнский* род. Зависимость того и другого от форм *хозяйственного* быта: переход от охотничьего-рыболовческого быта к земледелию поднял значение женщины; на низших

ступенях развития женщины почти исключительно занимаются земледелием, и это хозяйственное, выдающееся в вопросе о добывании пропитания, положение женщины оказывается наиболее сильным фактором в развитии материнского рода. Разумеется, на первых порах оно незавидно и тяжело, как и при господстве территориальных групп; в лучшем случае хозяйственное значение женщины делает ее из рабыни сотрудницей мужа. Лишь при особо благоприятных условиях развивается форма *матриархата*, свидетельствующая о преобладании матери в семье; но ее нельзя считать необходимой формой в эволюции родовых отношений вообще. *Патриархат* развит главным образом в скотоводческо-пастушеском быту: работа исключительно в руках мужчины, положение женщины удрученное; она не играет почти никакой роли в хозяйстве. (*Этн. Об.*, о. с., стр. 94—95).

9) R. Hildebrand, *Recht und Sitte in den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*, 1896 (сл. *Этногр. Обзор.*, *ibid.*, стр. 98 след.). В начале — индивидуальные союзы; первоначальный брак куплей; при недостатке средств — похищение; браки, имеющие своим последствием материнское право, являются лишь суррогатом, способом, к которому прибегают в случае нужды, когда муж не имеет средств или слишком скуп, чтобы купить себе жену.¹

10) *Folk-Lore*, v. XII, № 1 (1901): *Presidential address* (S. Hartland), стр. 29 и след.: племя Банту живет в патриархальных порядках; положение женщины относительно низкое, но следы матриархата остались, например, в значении дяди по матери у базутей. Старший дядя (по матери) несет у них в отношении детей своей сестры особые обязанности, начиная с момента их рождения и до момента погребения. Ему же отдают часть военной добычи, захваченной племянниками, скота, которым выплачивают за невесту. У Ovaherero Дамары женщины пользуются большим уважением. Родство считается по матери. Дети — наследники дяди по матери. Также у Вауеу озера Нгами. У готтентотов высшая клятва — клятва старшей сестрой. Следы тотемизма у Банту (стр. 30 след.): название кланов

¹ К литературе сл. *Folk-Lore*, v. XI, № 1 (Март 1900), *Presidential address*, отчет о работах Boas'a (см. *Annual Report of the National Museum at Washington for 1895*, изд. 1898), стр. 58 след. и Spencer and Gillen, *The native tribes of central Australia*. Сл. *Rev. de l'hist. des religions*, 1902, май — июнь, стр. 403 след. J. Kohler, *Zur Vorgeschichte der Ehe*, 1897; Alice A. Fletcher, *A study of the Omaha tribe: the import of the totem in Annual Report of the Smithsonian Institution*, июль 1897 (Washington, 1898), стр. 577—86. Both, *Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines*, Brisbane и London, 1897 (сл. отчет Marillier в *Rev. de l'hist. des religions*, t. XLII, № 3, ноябрь — декабрь, стр. 408 след.: семейное устройство, стр. 410—11, 416). Junod, *Les Ba-Ronga, études ethnographiques sur les indigènes de la baie de Delagoa*, Neuchâtel, 1898 (отчет там же, стр. 417 след., сл. 425).

по животным; суеверный страх перед животным, имя которого они носят. «Что вы пляшете?» обозначает у них: «к какому клану вы принадлежите?» Они никогда не вкушают мяса животного, имя которого носят. Клан Вакуена (стр. 31) зовет своим отцом крокодила и совершает в честь него празднества, клянется им и клеймит изображением его пасти свой скот, не убивает его и не пользуется его шкурой. Несколько иные подробности сообщают Arbousset и Daumas о Вапери, называемых, поэтому, также Ваноку (стр. 32). Если у Овахеро сохранились следы происхождения рода по матери, то у более северного клана племени Банту, у Ваганда'ов существует запрет жениться внутри клана (эксогамия). Hartland считает культ предков возникшим в связи с водворением патриархата (стр. 33, сл. стр. 35 след.).

11) А. Lang, *The origin of totem names and belief* в *Folk-Lore*, 1902, т. XIII, № 4, стр. 347 след. Автор связывает групповой тотем с народными кличками, *blason populaire*, взятыми от животных или растений, которыми питалась первобытная семья. Клички эти давались посторонними, соседями; кличка лишь впоследствии дала повод к генеалогическому мифу родства с животными и т. п. Сл. там же, стр. 393 след., обсуждение этого вопроса в обществе *Folk-Lore*'а и стр. 398 след. А. Lang, *Australian marriage systems*.

12) К тотемизму. Сл. *Этногр. Обзор.*, кн. LIV (1902), стр. 145 след. (отчет о *Année sociologique* Е. Durkheim'а, 5-е année, 1900—1). — Н. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

13) А. Lang, *Modern Mythology*, Лондон, 1897, стр. 70 след.

14) А. Lang, *Social origins*. — Atkinson, *Primal law*, Лондон, 1903 (статья Ленга — подробный разбор тотемистических теорий; со стр. 131 — изложение теории, выраженной автором в № 11 выше).

15) Л. Штернберг, *Гиляки* в *Этногр. Обзор.*, кн. LX (1904), стр. 1 след. Следы матриархата у Айно (стр. 21 след.); черты группового брака у тунгусских племен. Видимо патриархальный строй гиляков покоится на групповой организации. Гиляк зовет своей женой не только свою собственную жену, но и жен своих старших братьев всех степеней родства, и они зовут его своим мужем. Дети их зовут друг друга братьями. Матерью гиляк зовет не только свою родную мать, но и всех жен братьев своего отца, родных и агнатных, а также и сестер этих женщин, а они зовут его сыном. Соответственно этому он называет своим отцом не только родного отца, но и братьев отца и т. д. Этой номенклатуре отвечает и половое общение. Все лица, связанные между собой званием муж и жена, действительно имеют право вступать друг с другом в половое общение до брака и после законного, индивидуального брака; состоя в индивидуальном браке, жена пользуется

этим правом негласно, т. е. в отсутствие мужа, вступая в общение с лицами из группы мужчин, которых она зовет «муж».

16) Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The northern tribes of central Australia*, London, Macmillan, 1904. Сл. *Deutsche Literaturzt.*, 1905, № 3. Обозначение родства у центр. и сев. австралийцев не индивидуального характера: отец = брат отца, сын брата = сын, сестры жены = жены и т. д.; важна также связь форм родства и племенного разделения. Тотемизм. Вера в волшебство, заговор, боязнь волшебства. Одни племена остались при материнском праве, другие перешли к патриархату, сохранив, при этом, остатки матриархата. Групповые браки, некогда господствовавшая форма, все более и более исчезают, быть может, в связи с обеднением флоры, следствием чего явилась невозможность сосуществования многочисленных групп.

17) Δάμπος, Ἰχθυη μητρικοῦ δικαίου παρὰ τοῖς νέοις ἔλλησι τῆς Δουβίας. Семейные названия по матери — следы древней линквистической гинекократии.

18) Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, London, Macmillan, 1904.

19) Статьи Durkheim'a в *Année sociologique*, 1902 г. и 1903—4 гг.

20) A. Lang, *The secret of the totem*, Langmans, 1905, 215 стр. (отчет S. Reinach'a в *Rev. crit.*, 1906, № 18, с ссылкой на свою статью в *L'Anthropologie*, X, стр. 65).

21) Langloh Parker, *The Euahlayi tribe, a study of aboriginal life in Australia*, London, Constable, 1905.

§ 2. Резюме. — 1) Беспорядочное сожительство: коммунальный брак. Территориально-возрастные организации австралийцев и система пирауру. Запрет браков между родителями и детьми.

2) Переход к родовой организации: увеличение числа брачных запретов. Счет по материнской линии уже на первых стадиях развития; тотемистический род и запрет браков между общниками одного тотема укрепило значение материнства: дети принадлежат к территории отца, но к тотему матери; их ближайший родственник — не отец и его сродники, а сродники матери, дядя и т. п.; отношение дяди к племяннику ближе, чем сына к отцу (возможны, таким образом, браки между братом и сестрой, если они прижиты одним отцом от разных матерей).

3) Матриархат и патриархат, как относительно поздние стадии развития, отвечающие различным формам хозяйства.

§ 3. Легендарные иллюстрации.

а) Запрет эндогамного брака и тотемизм. Типы: а¹) Психея и а²) Мелюзина.*

3. Матриархат и патриархат и их отражение в представлениях о партеногенезисе и в куваве

§ 1. *Партеногенезис*. — Легенда о Данае¹ и сродные ей.² Чудесное рождение в сказках, от рыбы и т. д.³ Сказка из Аннама (вероятно, китайского происхождения): однажды бездетный человек захотел съесть огромного угря, жившего в месте слияния нескольких рек. К нему явился бонза и просил его не трогать угря. Видя, что убеждения его напрасны, бонза попросил дать ему поесть, прежде чем он уйдет, на что человек согласился. Когда он сварил угря, в нем оказалась пища, поданная бонзе. Тогда ему стало ясно, что бонза был ничем иным как явлением угря. После того как человек поел угря, жена его забеременела и родила ему сына, которому впоследствии пришлось пережить гибель своих родителей: это было мщение угря. — По легенде, рассказанной туземцем с Торре-сова пролива, одна женщина, оставленная мужем ради сверхъестественного существа и брошенная им на произвол морских волн, очутилась на острове. Измученная голодом она съела

¹ E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, Лондон, 1894—96, т. I, стр. 1 след. — Царь Аргоса, Акрий, запирает в башню свою дочь Данаю, ибо ему было пророчество, что ее сын его убьет. Юпитер спускается на нее в виде золотого дождя. По приказанию отца мать и сын (Персей) брошены в ящике-бочке в море; пристают к острову Серифу, где их вытаскивает рыбак Диктис. Царь острова, Полидект, хочет жениться на Данае и с этой целью устранил ее сына. Он приказывает ему доставить голову Горгоны. Подвиги Персея: Грайи, Медуза, у Атланта, Андромеда. Вернувшись с нею в Аргос Персей водворяет на царство своего деда, которого прогнал его брат Прет; затем он в Серифе, где избавляет свою мать от Полидекта (царство которого отдает Диктису). В Лариссе, на похоронных играх, он нечаянно убивает своего деда.

² К легендам о партеногенезисе см. *Rev. de l'hist. des religions*, XLII: у Ва-Ronga (туземцев бухты Делогоа) рассказывается сказка о приключениях мальчика, рожденного от семян, которые дал его матери голубь (ср. стр. 427). Там же (стр. 421) отмечен обычай аналогический с Дедалой, Перпетуей и т. д.: «Les rites destinés à procurer la pluie sont célébrés par des femmes qui se dépouillent de tous leurs vêtements et revêtent des guirlandes d'herbes; ils consistent en une lustration des puits, qu'accompagnent des chants obscènes et des danses lascives, en libations sur les tombeaux des ancêtres et en aspersions sur les tombes des jumeaux, qui doivent toujours rester humides. Une femme qui a mis au monde des jumeaux doit toujours participer à la cérémonie» (близнецы считаются детьми «Неба», *ibid.*, 420). Обнажение женщины отвечает представлению небесной влаги = семени. — Сл. Toldo, *Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter in Studien z. vergl. Literaturgeschichte*, изд. Max Koch, I, стр. 337 след.; сл. 324: мать св. Кентигерна просит господина послать ей «*Mariae virginis integritatem fecundam*». Она родит без соития и без боли. Ее отец не верит этому чуду, велит сбросить ее со скалы, но она падает «*placido lapsu et suaviter*»; положенная в ладью без кормила, она пристаёт к месту, где по внушению божию ее ожидает пустынный.

³ Hartland, *о. с.*, стр. 71—102.

зерна, украшавшие ее серьги. От зерен она забеременела и съела яйцо; птица, вылупившаяся из него, отнесла женщину впоследствии к ее мужу. — В одной португальской сказке рассказывается, как однажды св. Антоний дал бездетной женщине три яблока; случайно их съела не она, а ее муж; он забеременел, и из него вырезали девочку. — Известны мотивы беременности от воды, волшебного напитка, от змеиного мяса (в *1001 ночи* Соломон дает это средство египетскому царю и его визирю, бездетным; мясо должны съесть жены царя и визиря); от черепа кости мертвеца, почки цветка; от запаха, ношения цветка на себе, от травы, на которую наступила женщина, от луча солнца (сицилийская детская сказка).¹ — Манджурская династия Китая восходит к небесной деве, которая, купаясь однажды, нашла на своем платье красный плод, принесенный сорокой. Она съела его и родила сына, начавшего говорить со дня рождения, по имени Айсинь-гиоро = «рожденный небом для восстановления порядка среди смуты народов». Выросши он спускается в ладье по реке к области, где три рода ссорились между собою; он объявляет себя сыном небесной девы Фэкулэнь; небо назначило его миротворцем между ними; они избирают его царем. Сходная легенда рассказывается китайцами: основатель империи Фу-си — сын девы Дзин-му, съевшей цветок, найденный на ее платье после купанья.² — В *Völsungasaga*'е бездетная королева забеременела от яблока, посланного ей Фригтой при посредстве дочери великана Гримнира, обернувшейся вороной.³ — Сюда же относится и легенда о Марьяте в *Калевале*⁴ (сын от ягоды брусники; мать звала его Цветочком, чужие окрестили его Ленивцем: христианская сага, приуроченная к народным верованиям). — Аналогичные представления существуют и у североамериканских индейцев, у готтентотов, в *Арджу-Борджу*.⁵ — У сиамцев мы находим следующее сказание: после вырождения человеческого рода море высохнет, и земля погибнет в пламени. Обращенная в прах и золу, она очистится в порыве

¹ Ребенок из яйца: в одной эстонской сказке старая женщина дарит королеве яйцо с тем, чтобы в течение 3-х месяцев она носила его на груди. По истечении указанного срока из яйца вылупился зародыш женского пола, который стал понемногу расти. Когда он достиг размеров младенца, находящегося в утробе матери, королева родила сына; см. *Kreutzwald, Esthn. Märchen*, 341; E. Hodgetts, *Tales and legends from the land of the czar. A collection of russian stories*, Лондон, 1890, стр. 194; L. V. Day, *Folktales of Bengal*, Лондон, 1883, стр. 94; *Folk-Lore*, I, 49, ср. индийскую сказку в *Mem. Anthropol. Soc.*, 203 и *Liebrecht, Gervas. v. Tilib.*, стр. 73 след. — См. также легенду о Сивилле-Самовиле и эстонские песни.

² *Hartland, o. c.*, стр. 106—107. Сходная японская легенда: плод — вишня. [Ср. *Труды членов Росс. Дух. Мисс. в Пекине*, т. I, стр. 27].

³ *Ibid.*, стр. 108.

⁴ *Ibid.*, стр. 108 след.

⁵ Стр. 113.

ветра. Тогда изойдет из нее запах удивительной сладости; привлеченная им с неба сойдет женщина-ангел; она отведаст этого чудесно пахнущего вещества, после чего она уже не будет в состоянии вернуться на небо и родит 12 сыновей и дочерей, которые снова населят землю. По истечении неопределимого количества времени новое поколение людей впадет снова в грубость и невежество; тогда народится бог, который рассеет тьму и принесет истину.¹ — Аналогичны китайские и маньчжурские предания.² — Некоторые татарские племена возводят свой род к Аланкаве, девственной дочери Джубина, сына Bolduz, царя монголов. В течение нескольких ночей сильный свет пробуждал ее, охватывал ее, проникал ей в рот и проходил через все тело. Она родит после этого трех мальчиков, родоначальников трех родов; от одного из них произошел Чингис-хан и Тамерлан.³ — Кельтские предания о рождении Конхобара (мать его, Cathba, проглотила в воде двух червяков) и Кухулайна (когда мать его, Dechtire, выпила воды, она почувствовала, что вместе с водой в рот ее проникло какое-то маленькое существо).⁴ Тот же мотив существует в житиях ирландских святых.⁵ — Кред, дочь Ронана, девушка, набрала однажды крессону, на который перед тем попало только что семья разбойника, по имени Финдах, и съела его; таким путем родился вечно-живой Boethin⁶ (варьянт к мотиву о проглоченном семени, *ibid.*, стр. 118—120: рассказ о принцессе Чандравати в санскр. романе, легенда о перувианской богине Savillasa'e, о Adrikā'e в *Махабхарате* и цыганская сказка из Венгрии. См. выше легенды о ребенке из яйца). — Парсийская легенда о рождении Зороастра⁷ (его мать выпила настой мужского семени, коровьего молока и духа славы его стража); аннамская⁸ (жена собирает в сосуд воду, капавшую с крыши, видит, что в воду упала звезда; она выпила ее, и через 3 часа снесла три голубиных яйца, из которых выползли три змеи, обратившиеся впоследствии в богатырей; это

¹ По *Voyage de Siam des pères jésuites*, Амстердам, 1689, стр. 296. — Нет ли христианского влияния?

² Hartland, *о. с.*, стр. 114—115.

³ Легенду об Аланкаве см. у Blochet, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, I, в *Rev. de l'hist. des relig.*, т. XXXVIII, № 1, июль — август 1896, стр. 57 след. [Монгольскую легенду см. в *Алтан-Тобчи*, монг. летопись, перев. Гомбоева, Спб., 1858, стр. 421.]

⁴ Hartland, *о. с.*, стр. 116 сл.

⁵ Одна из жен ирландского короля Dermot'a, Mughain, будучи бездетной, обращается к Finnian'у и епископу Aedh'у за помощью: они трижды дают ей испить святой воды; в первый раз выходит теленок, во второй — серебряный лосось, в третий — мальчик, Aedh Slaine, см. *ibid.*, стр. 117—18. — См. Marillier в *Rev. de l'hist. des relig.*, XL, № 1, стр. 84.

⁶ Hartland, *о. с.*, стр. 118—120.

⁷ *Ibid.*, стр. 121.

⁸ *Ibid.*, стр. 121—122.

были небесные гении, превращенные за какое-то прегрешение и посланные на землю на помощь царству). — Рождение от проглоченной крови, сердца, пепла от черепа, волоса, аромата (на стр. 125 приведена легенда о Фануиле); когда из крови обезображенного Агдетиса выросло гранатовое дерево, то нимфа Нана сняла его плод и спрятала у себя на груди; так родился Аттис. По одному латинскому мифу, Цекул, сын Вулкана и Пренесте, был зачат от искры, которая попала на грудь его матери.¹ — Фаллическое значение жезла в *Мабиногии* о Math'e, сыне Mathonwy, — и пня в легенде Wargaus британской Гвианы;² зарождение от слюны, вступления на след.³ — Зачатие и рождение неестественным путем (рождение от руки, головы, бедра; легенды о зачатии Спасителя и Антихриста, сл. стр. 134).⁴ — Зарождение от купания в персидской легенде о Saoshyant'e, герое, который придет с востока и избавит мир от греха и смерти. Три капли от семени Зороастра упали на землю, их хранили ангелы; мать Saoshyant'a забеременела от них, купаясь в озере Касава.⁵ — Зарождение от ветра: Гера родила от ветра Гефеста; девушка в поэме Лонгфелло, Wenonah, зачала от западного ветра и родила Michabo, алгонкинского героя, гораздо более популярного, нежели Гайавата. Прибавим сюда слепую Лоуятар, источник всякого зла, самую злую из дочерей Мана, зачавшую от восточного ветра и давшую жизнь 9 сыновьям; финская Ильматар зачала Вейнемейнена от восточного ветра.⁶ — Китайские и корейские легенды: историк Ма Дуань-линь передает, что царь Со-ли или северных варваров, по возвращении своем из поездки, нашел одну из своих наложниц беременной. Она рассказала в оправдание свое, что пар в виде яйца спустился на нее с неба и она, таким образом, зачала; царь отверг ее, тем не менее, а она родила сына, который по приказанию царя был брошен в свиной хлев; свиньи согрели его; тогда дитя бросают в конюшню, но здесь лошади делают то же самое; царь воспитывает ребенка, но старается извести его (он стал хорошим стрелком); юноша бежит, подходит к реке, ударяет по ней луком, и рыбы и черепахи устраивают ему мост; перейдя через него, он основывает в северной Корее царство Фу-ю.⁷ — По корейской легенде царь держит в заключении дочь реки Хо (Ho); она забеременела от солнечного луча и снесла яйцо, которое царь приказывает бросать последовательно свиньям, собакам, лошадям и рогатому скоту. Те его не коснулись; яйцо выбро-

¹ Стр. 125 след.

² Стр. 127—128.

³ Стр. 128 след.

⁴ Стр. 130 след.

⁵ Стр. 134.

⁶ Стр. 135—136.

⁷ Стр. 137.

шено в пустыню, где птицы прикрыли его крыльями. Царь силится разбить его, но не в силах; его отдают девушке, она согрела его на груди, и из него вылупился мальчик. Царь подозревает его, юноша бежит; следует тот же эпизод при переходе через реку и основание царства Гаогюй-ли.¹ — Сиамская и китайская легенды: зарождение от солнечного луча.² — Киргизская легенда типа Данаи: хан Алтын-Бель запирает свою дочь-красавицу в подземный покой, дабы никто ее не видел. Однажды она спросила свою кормилицу: «Куда уходишь ты время от времени?» — Кормилица отвечала, что в великий мир. Однажды, по просьбе девушки женщина взяла ее с собою; когда же девушка стала смотреть на мир, ей стало дурно, и в это время взгляд божественного ока упал на нее, и она зачала. Отец велит положить ее в золотой ящик и бросить ее в море; два витязя находят ее, и один женится на ней. Ее сын от солнца Чингис, от мужа у нее было еще три сына. По смерти царя народ выбирает правителем Чингиса, но его сводные братья завидуют ему, и он бежит, боясь быть убитым. На его месте воцаряется один из его братьев, но его правлением народ не доволен. Отправляются искать Чингиса; его не было дома (он жил охотой); посланные дождались, пока, вернувшись, он поел и заснул, и набросились на него, преклонив головы; он отшвырнул их от себя, но, услышав их просьбу, идет с ними. Матери предоставлено решить, кому из ее сыновей царствовать; она решает, что тому, кому удастся повесить свой лук на солнечном луче. Удастся это Чингису.³ Он снова воцаряется; посланные от Рима, от крымских татар, от народа Калифа и русских приходят к нему просить дать им в правители одного из своих детей; первым он дал по сыну, русским — дочь.⁴ — Зарождение от взора.⁵

Резюме: 1) Анализ египетской сказки о *Двух братьях*; ее отношение к

- a) египетским верованиям и легенде об Иосифе и жене Пентефрия,
- b) схемам народной сказки (мотив «превращения»),
- c) мотиву рождения *sine concubitu*.

¹ Стр. 137—138.

² Стр. 138—139.

³ Св. Бригада вешает платье на солнечном луче, *AASS*, febr., I, стр. 131, 136, 161, 181.

⁴ Hartland, *o. c.*, стр. 139—142.

⁵ *Ibid.*, стр. 142. Сл. гл. VI: *The supernatural birth in poetical superstitions* (стр. 147 след.); гл. VII: *Death and birth as transformation* (стр. 182 след.). — Comte H. de Charencey, *Le Folklore dans les deux mondes*, 1894, гл. V: *Lucina sine concubitu*, стр. 121 след. (масса материалов; сл. стр. 124 след.: египетская сказка о *Двух братьях*).

2) Партеногенезис в религиозных и генеалогических сагах и сказках (отражения в бытовом суеверии):

a) рождение от влаги, воды: Даная (и схема преследований), кельтская (Конхобар), парсийская и аннамская легенды (вода, в которую упала звезда); Grimm, *D. Myth.*, III, стр. 103.

b) от плода: манджурская, финская (Marjatta), старосев. легенды (*Völsungasaga*);

c) от аромата: сиамская;

d) от света: татарская, киргизская (Чингиз);

e) рождение от волоса, слюны, цвета (Schott, *Walach. Märch.*, № 27), яйца, семени (съеденного), сердца, пещла, ветра, купания, взора и т. д.

3) Христианская легенда; китайские и финские параллели (Marjatta). Христианское влияние?

4) Сказочные мотивы: преследования и превращения (мотив преследования должен был явиться в связи с развитием отеческой власти?). Общее, развившееся в пору матриархата, верование в партеногенезис приурочивается позднее к рождению героя: он рожден сверхъестественным путем, сравнение с отцом принизило бы его.

§ 2. Кувада. — М. Ковалевский, *Очерк происхождения и развития семьи и собственности*, стр. 42: кувада у иберийцев (Страбон) и басков; в настоящее время в Африке, на Малабарском берегу, в окрестностях Мадраса и на Молуккских островах. В XIII веке Марко Поло встретил ее в провинции Юнь-нань; в древности — на островах Корсике и Кипре и у тиверцев, живших на берегу Черного моря. — Миф о рождении Диониса от бедра Зевса — протест против «Mutterrecht». ¹ Следы борьбы патриархата с матриархатом у Эсхила в *Эвменидах*, где Аполлон говорит эвменидам, представительницам материнского права: οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένον τέχνον τοκεός, ст. 657 след. Сл. Roscher, *Ausführl. Lex. der griech. und röm. Mythol.*, I, s. v. *Dionysos*, стр. 1046. — О куваде см. Тэйлор, *Доисторич. быт*, стр. 393—403; Лёббок, *Начала цивилизации*, стр. 15—16; Сумцов, *Культурные переживания*, стр. 171—2: когда у караибов рождается ребенок, мать вскоре принимается за свои занятия, отец же начинает охать, ложится в постель, и его навещают как больного; в продолжение месяца он выдерживает диету. Когда жена абипонца родит ребенка, муж ее ложится в постель, укутывается цыновками и кожами, чтобы не пахло на него вредным ветром, и соблюдает пост. — В селе Рудне, Смоленской губернии, муж во время родов жены стонет и охает. В с. Юриновке, Черниговской губ., Новгород-

¹ Загрей — сын Зевса и Персефоны. Он растерзан (его превращение); сердце спасла Афина. По одному преданию Зевс отдал его в напиток Семеле, и она родила Диониса; по другому — он проглотил его сам.

Северского уезда, при рождении младенца, если женщина сильно страдает и долго не разрешается, то у ее мужа развязывают воротник рубахи и пояс на штанах: в таком положении он сидит перед родильницей до тех пор, пока она не родит.¹

Кувада, как символ и предание. Сл. S. Hartland, *The legend of Perseus*, 1895, т. II, стр. 400 след. Литература на стр. 400—1. — Обычное представление о куваде (по рождении ребенка отец ложится в постель точно родильница, тогда как она занимается делом) не может быть принято исходной точкой обобщения. Дело идет о ряде табу, воздержаний и предосторожностей, которым обязан подвергнуться отец (и мать) новорожденного с целью сохранить его здоровым (стр. 402 след.). Автор толкует в этом смысле и следующий обычай у карибов: по истечении 40-дневного поста отец приглашает своих ближайших приятелей на пир; перед угощением хозяину делают на коже насечки зубом агути и затем промывают раны настоем индийского перца. Так и у аборигенов о. Целебеса: если первый ребенок — сын, то мать купает его в ближайшем ручье, а отец поджидает их тем временем, одев на себя лучшее платье и в полном вооружении. По возвращении матери купается отец; когда он выходит из воды, соседи бьют его камышевыми тростями, пока он не дойдет до дому. Затем он берет лук и пускает три стрелы через крышу своего жилища, выражая при этом пожелание счастья сыну. Толкование автора (стр. 408): в лице отца здесь впервые подвергается испытанию выносливость, доблесть и ловкость сына. Успех отца является порукой в храбрости и силе сына, будущего воина и охотника. Кувада известна в Америке; ее не знают народы, стоящие на низшей степени развития (жители Австралии, Тасмании, бушмены, готтентоты, веддахи, жители Огненной земли и друг.); мало следов у культурных народов. Касалась ли первоначально кувада одной матери и потом распространилась на отца, как полагает автор (стр. 409—10)? Очень вероятно, что водворение ее характеризует победу патриархата. Сл. также статью Добровольского о куваде в Белоруссии в юбилейном сборнике в честь Вс. Миллера (Москва, 1900 г., стр. 279).

§ 3. *Даная и Будда и вопрос о перенесении эпических схем.* — Красавица заключена, чтобы упасти ее от оплодотворения; она родит героя, бога. Мальчика, от которого ждут опасности, невзгоды (пророчество), удаляют, выбрасывают его, но он спасается, и пророчество о нем исполнено (Эдип, Ромул, Кришна,

¹ Сл. *Этногр. Обзор.*, XLIV, стр. 90 след.: Максимов, *Несколько слов о куваде* (три группы фактов, которые объединили именем кувады: 1) лежание отца в постели: он изображает из себя родильницу; 2) его пост и истязание; 3) его диэта. По мнению автора, 2) и 3) не имеют ничего общего с легендами патриархата; вопрос о 1) остается открытым для проверки, стр. 105).

Парис, Константин, сказки типа о Марке богатом).¹ Видимо, нет причины примешивать к нему мотив «заключения». Это примешение совершилось в легенде о Будде, сл. Oldenberg, *Buddha*, 3 Aufl. (1897).² Исторические сведения о Будде:³ он из рода Сакья; отец его был, вероятно, богатым помещиком-аристократом, которого только позднейшие легенды превратили «в великого царя Суддходана». Мать его умерла вскоре после его рождения; ее сестра, вторая жена его отца, заменила ему мать. Предметом воспитания тогдашнего благородного индуса были военные способности, а не мудрость *Веды*. Благородный человек должен был владеть тремя дворцами, устроенными соответственно трем временам года, зиме, лету и поре дождей (так и Будда в легенде). — Будда был женат (сын Рахула). Каким образом совершилось его внутреннее обращение — мы не знаем.⁴ В одном каноническом тексте он держит речь к своим ученикам. Рассказав им о роскоши, которой он был окружен в детстве, Будда продолжал: «В такой обстановке жил я; тогда проснулась во мне мысль о том, что обычный неведающий человек смотрит с отвращением на всякого стареющего, хотя он и сам подчинен закону старости. Точно так же относится он к болезни, смерти и жизни. В то время как я размышлял таким образом про себя, во мне исчез всякий присущий жизни жизненный подъем». — Как выразились эти факты в легенде:⁵ чудесное рождение, борьба — мотивы, предустановленные древними сказаниями, сказочными схемами, окружившими зерно: Будда — познавший.

К легенде о Будде см. также E. Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha* (1875). Его мать, царица, зачавшая и носившая ребенка вне обычных условий, отправляется однажды в сад, лежавший поодаль от дворца; здесь, стоя под деревом, «в ту минуту, когда она подняла руку за ветвью его, она разрешилась, при посредстве Индры и Браммы, ребенком, который вышел из ее правого бока, не оставив при этом ни малейшего следа»⁶ (так в гомеровском гимне Латона перед рождением Аполлона обнимает пальму).⁷ Сенар объясняет роль дерева мифологически; может быть, простое рождение от дерева, плода? — Девственность матери Будды (засвидетельствованная уже бл. Иеронимом) содержится в зародыше во всех версиях легенды. С точки зрения мифологической, Маю оплодотворяет, действительно, ветка, которую она держит при рождении сына (так

¹ Shapur, сын Artashir'a. Легенда о нем у A. Wirth'a, *Danae in christlichen Legenden* (Wien, 1892), стр. 48—9.

² Ссылки ниже сделаны по 4-му изд. книги Ольденберга (1903). — [*Ред. акад. изд.*].

³ Стр. 112 след.

⁴ Стр. 120 след.

⁵ Стр. 96, 121 и 122.

⁶ Sénart, стр. 280 след.

⁷ *Ibid.*, стр. 285 след.

Юнона зачала Марса от прикосновения к цветку, Ovid., *Fast.*, V, 255 след.).¹ — Рассказы о детстве Будды; его женитьба, гарем в 84000 женщин, жизнь среди наслаждений;² музыка и пение, которые раздаются вокруг него, благодаря богам и бодисатвам превращаются в непрерывные предвещения; они напоминают Будде тщету чувственных наслаждений и жертвы, которые он принес в былые годы в надежде спасти когда-нибудь земные существа. Но не наставления богов, а известные легендарные встречи (больной, старик, мертвец) влияют на решение Будды; в последнюю минуту решение его находит себе опору в неприятной картине толпы спящих женщин его дворца (сравнение гинекея с кладбищем). Испуганный настроением сына, царь принимает меры против бегства (подъемные мосты, которые могли поднимать и спускать только 500 человек; рвы, стража и т. д.); он усиливает их, хотя и дает согласие на удаление сына, которого стремится удержать, окружая его роскошью и удовольствиями. Ничто не помогло: Будда велит конюшему привести своего коня и уезжает; боги усыпили всех во дворце и городе, двери сами растворились перед беглецом. Отношение легенды о Будде к легендам о Кришне; в последних буддизм нашел сгруппированными легенды и доктрины, о которых здесь идет речь.³ — Параллель к заключению и бегству Будды: Канса заключает Васудеву и Деваки, ибо сын Кришна, имевший от них родиться, будет опасен для его жизни. Ночью Кришна объявляется своим родителям в своем божественном образе; по его повелению Васудева несет его в Vraja, чтобы подменить его на место новорожденной дочери пастуха Нанды. Васудева исполняет это несмотря на все запоры и предосторожности.

Перенесение схемы о заключении девушки в житие св. мученицы Ирины.⁴ См. Н. Тихонравов, *Пам. отреч. русск. литер.*, II, стр. 146 след. Царь Ликиний въ градѣ Мегісце; у него дочь Пеленопія, «прелѣпа видѣніемъ и красна тѣломъ. яко чюдитися всѣмъ челоуѣкомъ добротѣ ея. царь же вида яко доброта ея подоблашеса лоучамъ солнечнымъ възвѣсти царици глагола свѣтлость дщері нашѣа годѣшише ми есть паче солнечнаго сияніа быти о нейже помыслихъ дѣтищюу създати столпъ. имоущи покровы. гѣ. и дверіа. гѣ. одръ. ѓ. окрестъ же столпа быти стѣнѣ, и да будутъ стрегущіи ею. сътворивъ же дщери нашей трапезу златоу. и. гѣ. чаши. и въ ней же есть злато. и вси соуди ея да будоуть злати. и. гѣ. отроковица избранны красны и свѣтлы соуща на слоужбоу чаду нашему. да будетъ же престолъ златъ и подножіе. вода же ключі всходящи до. гѣ. помость на службоу дѣтищю. да будутъ же и сади различніи во дворѣхъ имоущи

¹ Стр. 327.

² Стр. 338 сл.

³ Стр. 527.

⁴ О мученицах имени Ирины сл. *AASS*, 5 май, II, стр. 4—5 (сл. VII, стр. 588); 16 апр., II, стр. 404; 28 июль, VI, стр. 602—11.

плоды царскы. и егда видеть дщи наша въ столпъ. да въсходитъ. Апелианъ старецъ оучитель ея, и тако невидимо за запонами да оучить дщерь нашу книгамъ, въ оурочныи часъ да всходитъ и исходить». Здание построено, отецъ вводитъ дочь: там она проживет, пока не достигнетъ «къ браку общему. не скорби же чадо девать десать и ѿ бгъ — видуть съ тобою. на прѣмостѣ коемъ-ждо поставлю. ѿ бгъ съхраняющъ тя»; с ней будетъ 14 отроковицъ. Кария будетъ имъ старейшина, а ей советница. Пеленопия плачется: она не услышитъ голоса матери, не увидитъ ни солнца, ни птицъ и т. д.; ее родители оплачутъ ее еще живую. Царь запечаталъ внешнюю дверь своимъ перстнемъ. Апелианъ обучаетъ ее, не видя ее. Однажды она видитъ «восточными дверьми входящъ голубьъ имоущъ соучецъ масличень. и положи на трапезѣ изиде». Затемъ орелъ кладетъ на трапезу венецъ; воронъ принесъ свившуюся змею и также положилъ. Апелианъ толкуетъ видение: «голубьъ сказаніе есть силѣ и сщїюу вѣтвь же масличнаа знаменіе повелѣніемъ и обновленіе крещенїа. орелъ же царь силныи и велїкъ. а свѣтайса вѣнецъ избраннымъ и свершеннымъ на спѣхъ. Вранъ же царь немощныи искусникъ зломъ. а святаа зміа гоненъе праведникомъ и страсть и скорби и нестроенїю... Ты звана еси великимъ царемъ и тѣи вса явить». Царь приходитъ посмотреть на дочь, ибо она «доспѣ оуже къ браку общему». Ее лицо сияетъ какъ солнечный лучъ; онъ предлагаетъ ей повенчать ее, пусть скажетъ, «когого ты царя сынъ годѣ ешь». Девушка проситъ дать ей срока на 7 дней. По уходе отца она обращается къ идоламъ; если они боги, пусть скажутъ ей, быть ей замужемъ или нетъ; отецъ ее нудитъ, а она предалась вдовству, смиренїю сиротства, скорби бесчадїа, житью печали. С той же мольбой она обращается къ тому, кого исповедаютъ галилеяне. Ночью ей являється ангелъ и вещаетъ: она назовется не Пеленопией, а Иринией, многихъ обратитъ къ богу, и имя ее будетъ велико и дивно по всей вселенной. В ту же ночь явится къ ней Феотимъ, «отъ Павла апостола оученїа вѣдомъ имать бо тоу эпистола и почитаетъ». Являється Феотимъ (столб-башня чудеснымъ образомъ расселся), креститъ девушку, нарекаетъ ей имя Ириния; она свергаетъ идоловъ с помостовъ. — На другой день, когда отецъ и мать пришли за ней, она поучаетъ ихъ истинной верѣ. Она вступаетъ въ городъ при общемъ ликованїи. Здѣсь являється ей демонъ («приставникъ Аполонъ пьрвыи инеохосъ идоломъ... оучитель прелюбодѣемъ и любодѣемъ питаа поитыи и свазаа многи. възхъвомъ поспѣшникъ. и вождъ татемъ. другъ малакїевъ и глумитель пѣаницамъ. съложъ елиномъ»), велитъ удалиться изъ города, иначе онъ грозится разжечь на нее отца. Такъ онъ и делаетъ. Ликинїи изгоняетъ изъ палатъ жену, велитъ дочери пожрать богамъ (она говоритъ о нихъ, что они «плодъ бо суть родству огна»), велитъ подвергнуть ее мученїю, привязать передъ конями, впряженными въ колесницу, но совершается чудо: одинъ изъ коней провещилъся, откусилъ царю правую руку,

и он пал мертвым. Ириния воскрешает его, он объявляет себя христианином и идет спасаться вместе с женою в «столп», а граждане пусть ищут себе другого царя. — Прослышал об этом царь Седекия; пишет Ликинию («обладающему всею вселенною Ликинию»); тот отвечает ему («владыцѣ земля и моря»), предлагает свое царство. Седекия воцаряется во граде (Мегидьск), велит епарху Орву (далее: Аруву) призвать Иринию (она жила у Апелиана). Она спрашивает: «что ма еси звалъ вышнии всѣхъ царей?» Он отвечает: «сѣдевѣ и стажемса о мирѣ. и о любви». Она не хочет сидеть в сонме суетном, не пугается и мучений, выходит из них неврежденной; гонения на мученицу возмущают граждан, они выгоняют Седекию из города, побили его камнями. Вернувшись в свой город, он скончался. Его сынъ, Савах, «миноувшиже дни восемь маиа прииде въ градъ Мегидьскъ. съ многимъ гнѣвомъ». Граждане боятся его мести, боятся за Иринию, которая готова выйти ему на встречу, но некий муж Александр успокаивает их: они видели чудесную силу Иринии, Ириния поражает слепотою царя и его войско, но по мольбе его вернула зрение. Тем не менее на другое утро он подвергает ее мукам. Ангел Азаил поражает царя и с ним много нечестивых; он приводит к Иринии и демона, поразившего болезнью новорожденного ребенка; демон говорит, что его послали «человѣци вадниці», «гонты... димаи нефалие, живоушей прі велицѣмъ столпѣ трепезари»; они наказаны, сторели («възгорѣса огнь въ сердце ихъ»). — Является Феотимъ, идет с ней в столп к ее отцу и матери, с ними все, готовые уверовать; все крестятся. — К Иринии являются двое прокаженных; она молится; является ангел, и на месте, где он стоял — источник; она велит прокаженным вступить в него: «се источникъ Иерданъ есть. въ немъже очистиса Нееманъ Асурьскы. егоже благослови пророкъ Елісеи». — «Сътворишиже еи три лѣта в Мегидехъ. възискаше ея отъ цара Ноумеріана сына Севастіана. приведенаже бысть ко Калинику етеру. хранимаже бѣ до пришествіа его». Через четыре дня ее привели к царю, который обвиняет ее, что ради нее Ликиния лишила царства, «братъ же Седекіа вины ради сѣа оумре. и сына ми его Савора (раньше: Савах) си оумори». Он велит ей пожрать богам, подвергает мучениям, но сам убит ангелом; в граде Калничьстве многие крестились. По скончание 30 дней «дошодъ епархъ Ваводонъ (иначе: Ваводіян) въ градъ Коньстантинъ», призвал Иринию мучить ее, но сам становится христианином. Является Феотим и крестит многих. — Царь персидский Савор (отличный от Саваха — Савора?!) велит привести святую в град «Меидьскъ», велит ее рассечь и похоронить. Ангел воскрешает ее; «она створи во градѣ Меницѣ (?) дни ѿ... аже... пришедъ иереи божіи Ефеотимъ». Затем она идет в град Мегидьск (где находит отца умершим). Облако перенесло ее в Эфес; к ней приходит Апелиан. Вместе с ним и семью мужами она выходит

за город, видит «раку мраморану», велит положить себя в нее, сверху твердый покров, и четыре дня не трогать раки. Тела ее не нашли; «почише мѣсяца маиа .Ѹ. день сеи же написа Апеліанъ старецъ».

Греческий текст жития св. Ирины у А. Wirth, *Danae in christlichen Legenden* (Wien, 1892) стр. 115 след.¹ Там же стр. 105 след.: *Мучение св. Варвары*, сл. стр. 13 след.: при Максимилиане жил в Гелиополе топарх Диоскор; у него одна дочь, красавица Варвара; он построил для нее башню, где ее никто не видит. За нее сватаются, она не хочет выйти замуж. Когда ее отца не было дома, она вышла к рабочим, строившим в доме баню с двумя входами, и велит сделать третий, в честь св. Троицы. Когда баня была выстроена, водоемы наполнились сами собою; Варвара освятила их молитвой и крестится; отцовские идолы разбиты ею. В *Legenda aurea* ее обращение рассказано иначе: Варвара пишет Оригену, прося его наставить ее о Христе; тот посылает к ней пресвитера Валентина, который является под видом врача из Александрии и крестит ее (следуют мучения). — Св. Варвара, как покровительница Сирии; в X веке день св. Варвары — главный праздник в Антиохии; первый монастырь в честь ее в Эдессе в 1072 г.² — Св. Христина, тайная христианка; отец запирает ее и 12 девушек в башню, не желая выдавать ее замуж: пусть посвятят себя служению богам и молитве о благе города. У Петра de Natalibus она заперта в башню вместе с 12 товарками «juxta ritum indigenarum», и крестит сам Христос; оттуда ее имя.³

Christina mirabilis, 24 июня, AASS, julii, V, 637: на долю ее, как младшей дочери, выпадает самое низкое занятие — пасти овец; жизнь ее полна лишений, силы оставляют ее, и она умирает. Ангелы ведут ее душу в чистилище и рай. Господь предлагает ей либо остаться, либо вернуться на землю, чтобы взять на себя муки и наказания грешников. Она избирает последнее; очнулась в церкви, где стояло ее тело и поднялась с ложа как птица. Жилищем ее стали деревья и купола церквей; с целью искупить осужденных стала она бросаться то в огонь, то в застывшую воду, то под мельничное колесо. Родственники словили ее, запирают; она снова улетает; умирает и снова воскресает, к третьей жизни, которую она проводит в созерцании, без чудес. Только временами исходила из нее необычайная музыка, столь прекрасная, что ее не могли воспроизвести никакой голос и никакие музыкальные инструменты.⁴

Иосиф и Асенет (сл. Battifol, *Studia patristica*, I, *Le livre de la prière d'Aseneth*, 1889, Paris). Египетский Гелиополь

¹ О рип. *ibid.*, стр. 99 след.; см. *Bibl. hagiographica graeca* ed. Hagiographi Bollandiani, s. v. *Irene*.

² Стр. 15.

³ Стр. 20 след.

⁴ Стр. 22—23.

является местом действия одной агадийской легенды («молитвы Асенет»), примыкающей к истории Дины и Сихема, всплывающей впервые в одном талмудическом памятнике IV в. по Р. Х. В более распространенном виде история Асенет появляется в греческом сборнике Захарии Митиленского (ум. ок. 540) (дошедшем, однако, до нас лишь в сирийском переводе); переведенная затем на арабский, коптский и армянский языки, она легла, наконец, в основу персидских поэм *Юсуф и Зулейха* Фирдоуси и Низами. Красавица Асенет была дочерью гелиопольского жреца Пентефра. Многие бы стали просить ее руки; но она жила в высокой башне, стены которой были покрыты золотом и драгоценными камнями, в обществе семи подруг. В доме ее было трое дверей, выходящих на восток, полдень и запад; дом был окружен высокой стеной с четырьмя воротами, которые охранялись стражей. Вокруг же был раскинут пышный сад, в котором цвели цветы и журчал ручей. Асенет отказывается от брака с Иосифом, министром фараона, которого предлагает ей отец. Ночью, после разговора с отцом, является ей ангел, по внешнему своему виду Иосиф, и приветствует Асенет смущена, не зная, как принять гостя. Однако в соседней комнате она находит посланный небом хлеб необыкновенной белизны и мед. Она разбивает золотые и серебряные идолы и выбрасывает их беднякам, а свою царскую пищу отдает псам и постится. Раздается голос архангела: «отныне ты приняла посвящение, имя твое в книге жизни, и ты будешь называться впредь не Асенет, а «градом убежища», ибо многие народы укроются в тебе, чтобы покаяться». Сказав это ангел благословил ее и ее семь подружек. Талмудическое сказание ничего не знает ни о башне, ни о посещении ангела; очевидно этот эпизод включен христианским пересказчиком, включен неловко, ибо девственница Асенет все же выходит замуж за Иосифа (стр. 29). Легенда об Асенет в тексте Захарии Митиленского составила под влиянием легенды об Ирине (?) в Сирии, в Гелиополе у Ливана. — В парижской ркп. легенды об Ирине: Ирина была заперта, дабы Гелиос не повредил ей (стр. 39). Горы, сестры Ирины, у Гесиода *Dike* и *Eupomia*. У Аристофана Зевс велит заключить Ирину в пещеру, угрожая смертью тому, кто ее откопает (стр. 41). — По Табари и Мирхонду — Ездигерд передает своего сына, Бахрам Гора, князю Хиры, Номану, дабы он воспитал его вдали от мира в пустыне. Номан пригласил известного зодчего Синимара и приказывает ему выстроить для своего питомца замок. Номан любит здание, а Синимар говорит, что если бы он был уверен, что получит сполна условленную плату, он выстроил бы здание, которое вращалось бы вместе с солнцем и отливало бы поутру — голубым, в полдень — белым, а вечером — желтым цветом. Рассерженный Номан велит сбросить его с вершины дворца. — Бахрам Гор просит дать ему наставников; когда ему было

12 лет, он превзошел всех своих учителей. Номан беседовал однажды со своим визирем о великолепии замка и спросил его, видел ли он когда-либо что-нибудь подобное. Визирь ответил отрицательно, но пожалел о бренности сооружения. На вопрос князя о том, что же стоит незыблемо, он отвечал: то, что у Господа на небе и что достигается отрешением от мира. В ту же ночь Номан отрекся от власти и, обрядившись в рубище, исчез; с той поры его никто никогда не видел.

К мотиву о бочке, ладье и т. п., куда посажена девушка с ребенком и т. д. — Н. Usener (*Sintflutsagen*, Bonn, 1899) ¹ сближает этот образ с *λάρναξ*, *κιβωτός* греческих сказаний о потопах (стр. 80 след.). Разобраны легенды о Персее, *Αἰγῆ* и ее сыне (от Иракла) Телефе, вариант легенды об Эдице (*λάρναξ*) и др. греческие; румынская сказка о *Florianu*, ² легенда о Григории, ³ сербская песнь о найденныше Симеоне ⁴ и т. д. — Вместо *λάρναξ* является и ладья (стр. 115 след.). Легенды такого рода Узенер объясняет эпифанией светлого божества (вместо него его образ, стр. 134 след.). Соответствующие христианские легенды указаны на стр. 136 сл. — Либо вместо *λάρναξ* и корабля — рыба, стр. 138 след. (стр. 140 след.: Эрос-мальчик на дельфине; стр. 143—4: то же в христианских легендах; сл. стр. 147 след. Сюда же, стр. 168 след.: легенда о пресвитере Лукиане Антиохийском, ум. 311, тело которого, брошенное в море, вынесено было дельфином; его культ в *Drepanum* = *Helenopolis*).

4⁵

Отец принадлежит другому роду, чем сын; племянник ближе к дяде по матери, чем к отцу; мать принадлежит роду мужа.

I. Бой отца с сыном.⁶ *

§ 1

А. — Busse, *Sagengeschichtliches zum Hildebrandsliede* в *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, т. XXVI, стр. 1 след. (1901).

¹ Сл. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, III.

² [A. Schott, *Walach. Märch.*, стр. 265.].

³ [J. Grimm, *Kl. Schrift.*, 5, 277; 4, 222 и R. Köhler в *Germania*, XIV, 300 сл., XV, 284 сл. — *Ред. акад. изд.*].

⁴ [См. *Talvj, Volkslied. der Serben*, I, 71 сл.].

⁵ Вместо заглавия автор выписывает здесь три-четыре сюжета из анализируемых ниже. Мы предпочли оставить отдел 4-й, являющийся прямым продолжением 3-его, без заголовка и выделить каждый из сюжетов в особый параграф. [*Прим. редактора акад. издания.*]

⁶ В легенде о Персее его деду Акрисию напроорочено, что он падет от руки своего наследника. Мотив, идущий через всю греческую теогонию (Уран, Кронос, Зевс).

Автор считает *Песню о Гильдебранде*¹ копией оригинала, сделанной двумя писцами после 800 года. Оригиналом был верхне-немецким, точнее восточно-франкским. Таким образом, *П. о Г.* — отражение верхне-немецкой, а не саксонской (как полагал Кегель) версии Дитриховой саги, если вообще в эту пору можно различать сагу верхне-немецкую от нижне-немецкой.

Варьянты: 1) *греческие* (Цирцея посылает Телегона, прижитого ею с Одиссеем, на поиски отца; О. бьется с ним и убит. — Бой Геракла с Зевсом у Тцетца. — Лай и Эдиш). — 2) *Персидский* (Шах-наме Фирдоуси, 980—1011 г.); эта версия должна быть древнее: Рустем прижил с туранской принцессой Техминой сына Сохраба (оставил ей драгоценный оникс для дочери или сына). В битве туранского и иранского войска отец встречается с сыном. В первый день битва кончилась ничем; во второй побеждает Сохраб, но, обманутый стариком, падает его. В ночь Рустем, с помощью горного духа, усваивает себе избыток силы, переданный им духу в юности, после чего легко справляется с сыном. Только тогда узнает он, что Сохраб его сын. — 3) *Кельтские версии*. Кухулайн приживает с феей Айфе сына Конлаоха, которому он, уходя, оставляет кольцо и три магических слова. В поисках отца Конлаох приплывает в Ирландию. Следуя волшебным словам, он отказывается открыться витязям Конхобара. Кухулайн хочет принудить его к тому силой, но юноша одерживает над ним верх. Кухулайн бежит, отправляется за волшебным копьём *gae bolga*, которым он и пронзает Конлаоха [ркп. XIV в.; сага известна уже в X-м в. Буссе приводит вариант, записанный Campbell'ем, где мать заклинает сына не произносить своего имени, пока его к тому не принудят; вариант Макферсона и третий по ркп. XV в.²]. — 4) *Французские и зависящие от них версии*. *Lai de Milun*: сын Милена от какой-то дамы воспитывается у ее сестры, идет разыскивать своего отца; тетка дает ему кольцо, как знак признания; побеждает отца на турнире и открывается ему (*lai* написано позже 1170 г.). * *Lai de Doon* (одновременно с предыдущим): то же содержание; Доон женится на девушке из Daneborg, вернее Edenburg, и несколько дней спустя отправляется в поездку; новорожденному сыну он оставляет золотое кольцо, как приметку. Далее развитие, как в *Lai de Milun*. *Floovant*: Флоован изгнан отцом Clovis'ом, который вызывает его на помощь себе против персидского эмира Galiens, но в схватке отец и сын встречаются враждебно. Флоован уже свалил отца, хочет прикончить его, когда Richiers кричит ему, что это его отец; происходит признание (оригинал XII века. Буссе не считает вероятным принадлежность этого эпизода оригиналу). — *Gor-*

¹ Литература вопроса, стр. 4—7.

² О. с., стр. 12—13.

mond et Isembart (рпк. XIII в., оригинал XI в.): Изанбар встречается с отцом, Бернаром, сваливает его с коня; язычники обращаются в бегство, вместе с ними Изанбар, который чувствует приближение смерти... — *Raoul de Cambrai*: Бернье увозит Беатрису; на пути в С. Жиль она родит Жюльена; на путников нападают сарацины; Бернье попадает в плен к султану Corsable, которому помогает в войне против эмира «de Cordes»; по этому поводу он бьется с юным язычником Corsabré и решает дело в пользу Корсабля. Корсабре хотят казнить, но он оказывается Жюльеном, и все кончается миром (XII в.). — *Aliscanz*: Ренуар, сын сарацинского короля Desramez, похищен морскими разбойниками и продан королю Людовику, бьется позднее с отцом; тот объявляет ему, кто он, но Ренуар ударом дубины ломает отцу несколько ребер, после чего разражается громкими криками раскаяния (до 1200 г.). — *Parise la duchesse*: герцог Raymond изгоняет свою жену Паризу по наущению изменников; на пути она рождает сына Hugues, которого похищают разбойники, передающие его венгерскому королю. Он идет искать отца; сначала встречается с матерью. Между тем Raymond совершенно опутан клеветниками, только верный Clarembaut защищает Паризу; к ней является, вместе с сыновьями Кларанбо, Гугон; в бою он встречает отца, выбивает его из седла, но падает, так как знает, что он его отец; признание, раскрытие клеветы и примирение происходят только очень поздно (вероятно ок. 1230 г.). — *Richars li biaus*: содержание сходно с *Sir Degoré* (см. ниже). — *Guilhem de la Barra*; отчасти сходно с *Декамероном* II, 8: Гильем бежит вместе с двумя своими детьми. Их разлучают с ним. Позже, не зная того, он становится сенешалом своей дочери и должен биться за своего сеньера с королем Армении. Со стороны последнего выступает усыновленный им сын Гильема. Два раза побеждает юноша; на 3-ий он признает отца по военному клику: *Barra! Barra!* (ок. 1318; автор Arnaut Vidal de Castelnoudari). — *Gaufrey* (XIII в.). Бой Robastre'a с отцом Malabron'ом, «le luiton», который принимает образы коня и быка, чтобы испытать храбрость сына. — *Baudouin de Sebourg* (XIV в.): бой bastard de Sebourg с Бодуэном с признанием. — *Prise de Pampeleine* (1325 г.): король Mauzeris и его сын Isoriés взяты в плен; Изорье принимает христианство и бьется с отцом, обратившимся в бегство. — *Tristan li Léonois*: «Apollo l'aventureux» убивает отца своего Садока, приняв его за другое лицо. — *Regina Anchroja*: Renaud de Montauban прижил с сарацинской принцессой Constance сына Guidon le Sauvage; покидая ее, оставляет ей перстень, как знак признания. Гидон едет ко двору Карла на поиски отца и, желая испробовать, такой ли он герой, как говорила ему мать, вызывает на поединок палатинов Карла; многих он победил, бой между ним и отцом колеблется, пока Гидон не открывает, кто он. — 5) *Немецкие версии: Biterolf*

(вскоре после 1200 г.): Dietleip выезжает искать отца, давно уехавшего «auf Abenteuer»; бьется с ним в битве между Heunen и Reussen (Pölänen); признание совершается при помощи Ruedegêr'a. — *Ortnit* (ок. 1225 г.). *Démantîn* (между 1251—70). *Wigamâr* (после 1250). — 6) *Английские версии: Sir Triamour. Sir Eglamour of Artoys. Sir Degoré*: рыцарь совершает насилие над заблудившейся дочерью английского короля; на прощанье он дарит ей пару перчаток и свой меч, острие которого берет, однако, с собой, как приметку; принцесса родит сына, которого бросают на произвол судьбы; его воспитывает пустынный; позже перчатки приводят к признанию матерью, меч — к признанию отцом. *Guy of Warwick*. — 7) *Датская версия: Holger Danske*. — 8) *Русские и византийские версии*: былины об Илье; Еруслан (=Рустем), Светлана и Мстислав (по Буссе, *Fürst Wladimir und seine Tafelrunde*, 1819, V, стр. 22). 'Ο υἱὸς τοῦ Ἀυδρούχοου (Legrand, *Rec. de chansons pop. grecques*, Париж, 1874). Армури (Веселовский в *AfSIPh*, III, 549). Саул Леванидович. — 9) *Одинокостоящие версии: Anssaga bogsvæigis* (в *Fornaldarsögur*, II, 325). Цыганская баллада (у v. Wlislöcki, *Magazin f. Litt. d. Ausl.*, XIX, 386). *Возвращение Jen kuei* (китайская, у Liebrecht, *Zur Volkskunde*, стр. 214).

В. — Различные типы образования саги и предполагаемая исходная точка старой *П. о Г.* (Буссе, *о. с.*, стр. 25 след.): а) трагический тип (Рустем, Илья, Телегон, Кухулайн, Гильдебранд); б) примирение в финале (французские и от нее зависимые версии и византийско-русские); в) смягченная, «abschwächende», группа Jiriczek'a¹ состояла бы из поздней версии *П. о Г.*, некоторых редакций песен об Илье и поэмы о бое Финна и Ойсина, найденной Куно Мейером.

б) Тип с примирением. Трагический тип древнее; примирительный (судя по *Lais de Milun* и *de Doon*) указывает на существование кельтско-бретонской версии до 1170 г. такого именно содержания. Так как древняя кельтская сага о бое отца с сыном кончается трагически (Кухулайн и Конлаох), то высказывается предположение, что эта сага была перенесена аремориками в их новое отечество и здесь была переработана ими в редакцию, представленную обоими французскими *lais*. — Необходимо отметить, что в большинстве французских обработок сын является победителем, тогда как в большинстве трагических версий отец убивает сына. Такая трактовка сюжета объясняется также из старых кельтских саг, так как и здесь одолевает сначала Конлаох, и только волшебное оружие старика помогает ему одержать в конце концов верх (подобный ход событий в персидской саге, *может быть*, резуль-

[¹ О. Jiriczek, *Deutsche Heldensagen*, т. I, 1898, стр. 273 сл.: Hildebrand und die Wulfinge.]

тат сознательной художественной обработки). Этим ослабленным типом, уже спустившимся к уровню сказки, овладела Marie de France и неизвестный автор *Lai de Doon*; далее он делается *toile érique*, отзывающейся и во французских подражаниях.

Вступление почти везде одно: отец на чужбине родит сына, ему, как приметю, оставляет кольцо или нечто подобное, и сын отправляется на поиски отца. Встреча описана различно: в древнейшей версии (*Milun* и *Doon*) местом ее является турнир, либо случайная схватка, либо бой, решающий судьбу битвы между двумя народностями, войсками и т. д. Автор находит тот же тип в византийско-русских сказаниях (Саул Леванидович, Армури, сын Андроника) и предполагает для них заимствование с запада (стр. 30).

с) Группа смягченных версий. Разумеется версия поздней саги о Г.: Гильдебранд знает, что неизвестный храбрый воин — его сын, который вызовет его на бой. Хотя одного слова было бы достаточно, чтобы предотвратить поединок, ему, однако, хочется заставить юношу убедиться в его превосходстве; вот единственная причина боя, которому только предательский удар Алебранда и отказ назвать себя придают слегка трагический оттенок (стр. 32 след.).

Буссе считает предательский удар мотивом, принадлежавшим старой, трагической песне о Гильдебранде; отказ назвать себя — таким же мотивом в другой ее версии (перед автором *Тидрекссаги* были обе версии). Тот и другой вели к трагическому исходу; смягчение произошло вследствие новой обстановки, в которой оказался эпизод о бое. По старой песне, Гильдебранд стоит во главе гуннского войска; сын его находится в рядах готской рати. Они встречаются, и между ними, естественно, происходит кровавый бой. В позднейшую пору иначе: Дитрих возвращается на родину в сопровождении Гильдебранда и Герраты и возвращает свои владения без боя, так как дядя его, Эрменрих, умер. В этой обстановке трагический исход боя казался нарушающим картину, и его заменили, под влиянием франц. эпических песен, примирением в финале (стр. 34 след.) (?), при посредстве нижненем. *Spielmannsdichtung*. От старой саги осталась лишь победа отца, которая слишком глубоко проникла в народное сознание, чтобы в этом мотиве можно было что-нибудь изменить (во франц. «Roman-turus» побеждает в большинстве случаев сын, или битва не решается ни в ту, ни в другую сторону).

Автор не решает вопроса об отношениях кельтского, смягченного, типа к французскому. Остается только разобраться в «смягченных» версиях об Илье. Они прямо противоположны нашей поздней *П. о Г.* Тогда как эта последняя является исторически поздней переработкой саги, так наз. смягченная версия в русском эпосе является составной частью старой тра-

гической саги; и самое смягчение не есть переработка, а неполный ее пересказ. Неизвестно, был ли примиряющий эпизод исконной частью старой саги или он введен позднее; во всяком случае, нельзя говорить об ослабляющей *тенденции*, как в ранней *П. о Г.*, так как в русских былинах мирный конец первой схватки между отцом и сыном служит только тому, чтобы подчеркнуть предательство сына и оправдать отца.

а) Трагический тип и старая *П. о Г.* Финал *П. о Г.* (стр. 38—48) — трагический, как у кельтов, персов и русских. Устраняя гипотезу зависимости одной версии от другой, как и гипотезу перенесения (персидский вариант всего ближе к ирландскому, посредствующие географически варьировали его содержание), автор считает вероятным самозарождение сюжета, вызванного сходными условиями быта и жизни, не смущаясь сходством подробностей ирландской и персидской версий, побудившим Nutt'a к гипотезе индогерманского (ран-Aryan) происхождения саги,¹ Jiriczek'a к предположению мифической основы.

Отличие германской версии от других (стр. 48—52). — В *П. о Г.* отец возвращается домой после тридцатилетнего изгнания, тогда как во всех прочих версиях сын, прижитый отцом во время похода, отправляется на поиски отца, которого он знает только по имени. Jiriczek делает интересное предположение, что старая сага подпала здесь под влияние псевдоисторических отношений Дитриховой саги. Гипотеза эта была бы необходимой, если возводить вслед за Jiriczek'ом существующие версии саги к одному индоевропейскому источнику. В ряде других версий аргументировка также иная: в ирландско-персидской версии сын побеждает сначала множество врагов, — и только под конец, с разрешения короля, вступает в борьбу с сыном его отец. Ничего подобного нет в *П. о Г.* Особенно интересно, что в ней совершенно отсутствует мотив отказа назвать себя; отец знает раньше, кто стоит перед ним, и все-таки бьется с сыном и убивает его. Kögel, *D. Lithgesch.*, 234, объясняет этот исход предательской выходкой сына, засвидетельствованной поздней *П. о Г.* и *Тидрексагой*. Это — эпизод, подтвержденный песнями об Илье и, вероятно, существовавший и в старой *П. о Г.*, что вместе указывает на трагический исход (сл. мои *Южно-русс. быliny*, II, 327 след.).

С. — *П. о Г.* как памятник остготского эпоса, стр. 52 след.²

[¹ Nutt, Problems of heroic legend (в The Second International Folk-Lore Congress 1891, Papers and Transactions, Lond. 1892, стр. 113 сл.)]

² Литература: Kauffmann, в *Philologische Studien* (Festgabe f. Sievers, 1896, стр. 124 след.).

Luft, *Die Entwicklung des Dialogs im alten Hld.*, Berlin, 1895.

Joseph, *Der Dialog des alten Hl.* в *Zs. f. d. Altert.*, 43, 59 след.

Boer, *Zur dänischen Heldensage* в *P. B. Beitr.*, 22, 342 след.

Heinzel, *Über die ostg. Heldensage* в *Wien. Sitzber.*, 119, стр. 1 след.

Kögel, в *Pauls Grundriss*, 2a, 174, и *Literaturgeschichte*, 210 след.

Д. — Гильдебранд (стр. 59 след.): в песне враждебная встреча на границе; Гильдебранд — идеальный тип майордома; Уланд видел в нем Птолемея, друга Теодориха; ср. Фредегара и *Gesta Theoderici*. Предположения Моне и Гейнца о том, что в *Gesta Theoderici* речь идет о подвигах не нашего Теодориха, а действовавшего позднее Теодориха Страбона, предводителя готских добровольцев, колебавшегося между симпатиями к Амалу и Византии, основывается на неверном понимании слов: *nam ille alius Theudericus (Theudoris) regi filius, natione Gothus fuit*. Этот другой Теодорих — не остготский, как полагал Моне, а вестготский, брат Thorismund'a. — Буссе считает, вместе с Мюлленгофом, Гильдебранда = Генсимунду, о котором ходили песни и сказания: *santabilis... relationibus... cunctorum adtestatione praesonium* у Кассиодора. Он был майордом *Walamêr'a*, *Widimêr'a* и *Theodemêr'a*. Теодориха смешивали с его дядей Валамером — латинские авторы; греческие же считают Валамера его отцом, что объясняет и пребывание Теодориха при дворе Аттилы: Валамер был приближенным, советником последнего. Готы не знают этого смешения: отец Теодориха у них *Theodemêr* — *Dietmar*, к которому Генсимунд находится в тех же отношениях, как к Валамеру. Перенесение Генсимунда могло, стало быть, произойти от Теодемера к Теодориху. — По мнению Jiriczek'a Гильдебранд мог фигурировать в песне о бое отца с сыном; это имя и перенеслось в готскую сагу, заменив Генсимунда. — Буссе устраняет сближение Кауфмана: *Hildebrand = Heime*.

Род Гильдебранда и его облик (стр. 66 след.): в старой *П. о Г.* отец Гильдебранда — Герибранд (так еще в *Wolfdietrich* и в приложениях к *Heldenbuch*; в *Child Horn* — Герибранд и Гильдебранд — сарацины): сын старого Гильдебранда. Гадубранд, в *Dresdener Heldenbuch* — *Ollebrant*, в *Тидрексаге* — *Alibrandr*, в поздней *П. о Г.* — молодой Гильдебранд. По *П. о Г.* он существовал уже (*barn unwahan*) в пору бегства Гильдебранда, по *Тидрексаге* он родился позже. Лишь вскользь упоминается (ст. 21) о жене Гильдебранда (*prât in bure*), которая позже получает типическое имя матери героя Уоте (*Uote*).
Отношение Гильдебранда к Отахеру (стр. 68 след.). —

Е. — Сага об изгнании. Каким образом Теодорих, изгнавший Одоакра, оказывается им изгнанным? (позднейшая сага делает противниками Дитриха Эрменриха и его советника *Sibich-Bikki*).

Представление готом, что они имеют больше прав на владение Италией, чем Одоакр и его войско, сложилось у них по-немногу, ибо его едва ли можно объяснить одним только фактом получения Теодорихом официального титула от императора Зенона. Такому взгляду могла способствовать память о походах вестготов и других германских народов в Италию, а также

остатки полчищ Алариха и Радагайса и воспоминание о походе дяди Теодориха — Видемера (несколько десятилетий раньше Т.), рано умершего, преемник которого, носивший то же имя, по заключении мира с императором Глицерием, перебрался на юг Франции, где соединился со своими родичами, вестготами. Появление Амала объяснялось, таким образом, как появление героя, призванного готами против притеснявшего их Одоакра (стр. 70 след.). Такой взгляд выясняется из выражений Исанна Антиохийского (v. Mommsen в *Hermes*, 6, 332), Эннодия (*Paneg. dictus regi Theodorici* в *MG*, Auct. ant., 7, 268). Fredegar, гл. 56: temporibus imperatores Honoriae regnum Gothorum post captam Romam befaria deuisione partitur; часть поселившихся в Этолии подчинилась императору Льву и с его согласия: Theodericus natione Macedonum permissum Leonis imperatores principatum adsumit... Ab Odoagro rege et Erolis seo et reliquas uicinas gentes eorum adsiduae uastarentur, per legatus Leonem imp. postulaerunt, ut Theudericum eis institueret patricium, ut per ipsum aduersariis resisterent... В *Gesta Theodorici* (Vita ex Haimoino hausta, cap. 1): qua de causa Romani et maxime Gothi legatus ad Leonem Constantinopolitanum imperatorem dirigunt, oratum ut sibi aliquis mitteretur principum. Автор заключает, что здесь мы видим исторический, официальный, законный титул Теодориха связанным в народном воззрении с эпохой пребывания готов в Италии (но ни τοῦς ἑρῶς, ни προπινουοῦν τουοῦν Иоанна Антиохийского и Эннодия не говорят о готах, а разве о германцах в Италии; а Фредегарий и *Gesta* свидетельствуют о вызове патриция Теодориха против герулов в Италии).

Дальнейшее развитие саги совершилось у других немецких племен, например, алеманнов: здесь окрепло представление об Италии, как законной родине остготов; *Quedlinburger Chronik* 3, 31: Theodericus, Theodmari filius, ex Ostrogotis, id est qui olim in Italia remanserant Gothorum (сл. Hermanni Augiensis *Chron.*, 5, 84 и *Хрон.* Бернарда, 5, 411). Раз такой взгляд укрепился и исчезло воспоминание о посылке Теодориха Зеноном, которое и Фредегарий почерпнул из книжного источника, сага должна была предстать в другом освещении. Одоакра стали представлять готом (Isidor, *Hist. Gothorum*, 282; Comes Marcellinus 93: Odoacar itidem rex Gothorum, и *Quedlinb. Chronik*: Odoacar, rex Gothorum, Romam obtinuit). На ряду с этим сохранилось воспоминание о *завоевании* страны Теодорихом и о его борьбе с Одоакром. Теодорих не завоевывал чужую область, а отвоевывал свою, из которой был изгнан Одоакром, таким же готом, как и он, родственником, по личной вражде (*nid*): позднейшая замена Одоакра Эрменрихом совершилась также не у готов и отвечает циклической тенденции позднейшей саги. Посредствующая форма в *Кведлинбургской* и *Вюрцбургской хронике*, 31, 11 след. и 23, 43 след., и у Ekkehard von Aurach, 11, 85: Эрменрих изгоняет Теодориха *patruelem suum* (Одоакр-

играет здесь роль Сибиха немецких сказаний) (стр. 74). Если *Кведлинбургская хроника* опирается в данном случае на древнюю сагу, то старая *П. о Г.* указывает на те же воззрения: Otacher мог выступать в роли Сибиха, советника Эрменриха, либо самого Эрменриха. — Изгнание (76 сл.): Одоакр (resp. Эрменрих) изгоняет Дитриха (надо заметить, что сага не называет родиной Теодориха просто Италию, но Верону, и что завоевание Дитрихом Италии есть только следствие его возвращения из изгнания), который удаляется к гуннам (так в *П. о Г.*), ко двору Аттилы (так во всех позднейших сагах: смешение Теодориха с его отцом Теодемером). Но в *Жалобе Деора* (14 след.): þeodric áhte þritiz wintra Mærinza burz: þæt wæs monezum cūþ. По Гейнцелю (*Ostgot. Heldens.*, 9 след.) Mærinzas — старое эпическое прозвище готов; на рунической надписи на камне в Rök говорится о þiaurik'e, сидящем на коне: sitir nu karuR a kuta sinum skialti ub fatlaþR skati marika. О распространении этого имени (Gothi Meranare в *Регенбургских глоссах*, Theodoricus rex Mergothorum et Ostrogothorum, в прологе к Ноткерову *Бозцию*) и его предполагаемом происхождении (Valameriaki?) сл. Гейнцель, цит. раб. Очевидно, говорится не о царствовании Теодориха в Mærinza burz, а об изгнании. Меринги требуют иного объяснения: Кегель переводит: Hunnenland; Буссе напоминает Mēran готско-срвrxнем саги, обозначающий не Италию, а прежние места жительства готов, специально восточный берег Адриатики (Истрия, Кرواتия, Далмация. Ср. v. Bahder, *Germania*, 29, 276, и Кирпичников в *Алз. j. d. A.*, 9, 252). Только такое географическое толкование может, по мнению Буссе, дать простейший смысл Mærinza burz. Следовательно, вполне приемлема гипотеза, что Дитрих провел годы изгнания на восточном берегу Адриатики, который, повидимому, находился в то время под властью гуннов (стр. 79). 30 лет, проведенных (по *Жалобе Деора*) Теодорихом в изгнании (= *П. о Г.*: 60 зим), можно отнести к странствованию остготов под начальством Валамера, Видемера, Теодемера и Теодориха в Паннонии или к самому Теодориху, который, 462—472, находился в качестве заложника в Константинополе и окончил завоевание Италии лишь 20 лет спустя (в 493 г. Одоакр передает Равенну, и, вскоре после этого, Теодорих его убивает).

Возвращение. Дитрих возвращается с гуннской силой: такова точка зрения *П. о Г.* (и *Rabenschlacht*) (стр. 80).

Происхождение саги. Когда так называемое изгнание Дитриха стали связывать со скитаниями по Паннонии и Балканскому полуострову, а отношения Валамера, Видемера и Теодемера к Аттиле перенесли на их преемников, то появилась необходимость в продолжительном изгнании Дитриха, а затем и в ряде героических подвигов, совершенных им за эти тридцать лет. На разработку этого последнего мотива повлияло, не-

сомненно, то обстоятельство, что тип богатыря был один из любимейших в германской поэзии: сл. Wudza и Hama, Sizmund и Fitela, Вольфдидрих, Вальтер, Ирринг и др.; король Ротер, Вате и Горант выдают себя тоже за «Resken», а насколько понятие «Reske» слилось с понятием эпического героя, показывает самое развитие значения этого слова (стр. 82 след.).

Вероятно, уже готская сага игнорировала последующую мирную деятельность Теодориха (это не в стиле эпической песни), ограничившись эпическим прославлением воинственных подвигов юности и первых лет зрелого возраста Теодориха (стр. 87) (к мифическим чертам, приставшим к Теодориху, см. Эннодий, *Panegyricus*, 21: Italiae rector in amicitiam colligit duo diversissima, ut sit in ira sine conparatione fulmineus, in laetitia sine nube formosus). — Эпические рассказы о Теодорихе, проникавшие через Альпы, заканчивались, таким образом, покорением Италии, а так как о Дитрихе больше ничего не знали, то рассказы эти и были приурочены к концу его жизни.

Соединение Дитриха с катастрофой Нибелунгов обусловило новую очень важную переработку саги о возвращении. Вследствие войн с бургундами Этцель потерял возможность помочь Дитриху. Но так как сохранилось воспоминание о том, что Дитрих вернулся домой во главе гуннского войска, то пришлось принять гипотезу о двойном возвращении. Дитрих возвращается с гуннской силой, но попытка неудачна; Дитрих отправляется, поэтому, обратно к Этцелю. А так как мощь последнего навсегда сломлена в борьбе с Нибелунгами, то, вместо новой попытки завоевания, говорится о мирном возвращении уцелевших Дитриха и Гильдебранда (стр. 89).¹ — Заключение Буссе: сказания о бое отца с сыном трагического извода везде произошли самостоятельно (!); смягчающая версия сложилась у бретонцев и оттуда проникла, как *conte érique*, в Германию, Византию и Россию (!) (стр. 90 след.).²

§ 2

Вс. Миллер, *Экскурсы в область русского народного эпоса* (Москва, 1892). — Персидская *Рустемиада* и ее кавказские отголоски, песни о бое отца с сыном у грузин, имеретин, сванетов, пшавов, осетин, удержание имени действующих лиц (Ро-

¹ Это крайне невероятно; double emploi возвращения, может быть, и не зависит от соединения саги с Нибелунгами; почему *П. о Г.* считается эпизодом мирного возвращения?

² Сл. Jiriczek, *Deutsche Heldensagen*, I, указал на знакомство с сагой о бое Гильдебранда с сыном в *Asmundarsaga kappabana* и у Саксона Грамматика (ed. Müller, 358, Н. 244) (стр. 285). Имена Heribrand'a, Hildebrand'a и Hadubrand'a в *Frá Fornjóði* (стр. 287). — Сказание о бое Гильдебранда с сыном стало известно в Германии уже в соединении с сагой о Дитрихе (стр. 287). Ркп. и печатные издания поздней *П. о Г.* указывают

стом, Зораб; Кекевоз = Кейкаус). Бой отца с сыном у Фирдоуси:¹ Рустем прижил Сохраба с дочерью семенганского царя, Техмимэ (техм = сильный, богатырский).² Покидая царевну, Рустем вручает ей оникс: коли будет дочь, она прикрепит его к волосам, если сын, то к руке. Родится Сохраб, еще мальчиком сильный не по летам; допрашивает у матери имя его отца; она открывает ему его, но советует скрыть свое происхождение, чтобы о нем не узнал туранский царь Афрасиаб, смертельный враг Рустема. Сын решает собрать войско, идти в Иран свергнуть с престола царя Кауса и отдать престол своему отцу, а затем свергнуть с престола Туранского царя и воцарить мать.

Узнав о силе Сохраба, Афрасиаб задумал противопоставить ему Рустема, а к Сохрабу посылает двух хитрых туранцев, чтобы руководить его коварными советами и не дать ему случая лично узнать отца. — Сохраб выступает в поход (его поединок под стенами «белого замка» с амазонкой Гурдаферид). — Узнав об успехах Сохраба, Каус посылает за своим главным пехлеваном Рустемом. Сохраб вызывает поединщика; иранские пехлеваны высылают Рустема; Сохраб чувствует к нему влечение, спрашивает, не он ли Рустем; тот называет себя простым воином. Бой идет на копьях, мечами, палицами, и кончается борьбой. Сохраб называет Рустема безумным стариком, так как он, несмотря на старость, надеется быть сильнее юноши. На другое утро бой повторяется. Сохраб опрокидывает Рустема на землю, хочет отрезать ему голову, но тот прибегает к хитрости, уверяя, что по иранскому обычаю боец может убить противника, лишь опрокинув его во второй раз, и Сохраб его отпускает. Рустем молится божеству о возвращении ему силы во всем ее объеме. По третьему разу Рустем опрокинул Сохраба и вспорол ему грудь. Умирая, Сохраб сетует, что не видел отца Рустема, который отместит за него; Рустем допрашивает его, узнает по

на обработку XIV века (вопрос об отражении саги о бое Гильдебранда с сыном у Вольфрама в *Willehalm* и в эпизоде боя Гильдебранда с Альфартом (стр. 288)). Отражение мотива о бое Гильдебранда с сыном в предшествующем этому эпизоду рассказе (*Тидрекссага*, гл. 401) о бое Гильдебранда с Амелунгом; это удвоение приписывается составителю саги, неправильно понявшему положение герцога Амелунга и скомпановавшему из варянгов новый, параллельный эпизод. На это указывает мотив угрозы Амелунга вырвать бороду Гильдебранду, мотив, отсутствующий в *Тидрекссаге* (сцена с Алебрандом), в позднейших же немецких версиях *II. о Г.* являющийся подробностью, рассказываемой Алебрандом.

¹ Стр. 118—124.

² Связь Рустема с Техмимэ напоминает автору иранско-скифское предание, записанное Геродотом, о Геракле в Скифии, прижившем с чудовищной девушкой, наполовину змеей, трех сыновей, родоначальников агафирсов, гелонов и скифов. Геракл удаляется, оставив свой лук и пояс; только младший сын, Скиф, был в состоянии натянуть лук и опоясать пояс; от него произошла царская династия в Скифии, — Гелон и Акафирс изгнаны матерью. Автор сравнивает (119—120) именно с этой девой-змеей эпитет сына Ильи: Горыныч, возящего с собой змею горынскую и бабу Горынычну, Латыгорку, Семигорку и пр.

примете (оникс на руке под кольчугой); посылает к Каусу за исцеляющей все раны мазью, но тот отказывает в ней, опасаясь чрезвычайного усиления Рустема, если останется жив его сын. С трупом сына Рустем возвращается в Сейестан; печальная весть о смерти сына доходит и до Техмимэ, она рыдает над вооружением и одеждой Сохраба, раздает нищим свое богатство и через год умирает.

Сравнение мотивов Фирдоуси с нашими былинами о бое.¹ В былине у Ефименка² перстень = оникс у Фирдоуси, богатырская сила и шуточки молодого богатыря там и здесь,³ встречающиеся в сказке о Еруслане и псковском сказании.⁴ — У Фирдоуси десятилетний Сохраб, допытываясь у матери об отце, прибегает к угрозе; в наших былинах такого допроса с пристрастием нет, но в иных пересказах сын является еще более зверским, убивая мать.⁵ — Оникс Фирдоуси и перстень у Ефименка.⁶ У Ефименка (*l. c.*) сын выезжает в поле чистое, мать велит ему кланяться «старому», которого он в поле увидит; у Рыбн., I, № 12 паленица (девушка, заменившая мужчину, сл. мои *Южно-русск. былины*, II, стр. 321) послана матушкой проведать про батюшку; в других былинах того же цикла нет указания, чтобы сын искал или знал имя отца.⁷ — Рустем встречается на границах Ирана, на «заставе», с Сохрабом, являющимся с туранским войском. Против последнего выступает Тус, но бежит; тогда выходит против него Рустем. Илья также стоит на заставе, когда ему доносят о нахвальщике,⁸ или нахвальщик подступает к городу, вызывая поединщика, о чем говорят Илье.⁹ — Как при Рустеме Тус, так при Илье Добрыня. — Илья и сын борются в три приема разным оружием, сын так же глумится над старостью отца. Нахвальщик опрокидывает Илью, как Сохраб Рустема, хочет его зарезать,¹⁰

¹ Стр. 124 след.

² № VII. [Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собр. П. С. Ефименком, ч. 2, М. 1878.]

³ Сл. мои *Южно-русск. былины*, II, стр. 318—319.

⁴ Общее эпическое место? Не попала ли эта черта самостоятельно из сказки о Еруслане в былину Ефименка? — Сам автор, стр. 127, говорит, впрочем, что в былине ничего не говорится именно о богатырских шуточках: Стал он на улицу похаживать, стал с ребятами поигрывать — и восстанавливает опасный характер этих шуточек по былине о Сауле Леванидовиче. — Кир., III, стр. 117.

⁵ Кир., I, стр. 55; Ефименко, I, с., стр. 32. Но ведь повод другой!

⁶ Автор сличает еще, стр. 127, прим. 6, былину у Гильф., № 65, где Добрыня — Илья бьется с сыном — богатырем Золотой орды, — и дает сыну «колечко подзолоченое» уже после битвы. Сл. мои *Южно-русск. былины*, II, стр. 324 след.

⁷ «Походная красна девица» у Кир., I, № 3, стр. 5, отвечает, по мнению автора, не Горычанке (как я полагал, *l. c.*, стр. 318), а = Гурдаферид, с которой бьется Сохраб.

⁸ Рыбн., I, № 13.

⁹ Там же, № 14, Гильф., № 46.

¹⁰ Гильф., № 77, стр. 463.

спрашивает об имени,¹ как Сохраб Рустема (обыкновенно об имени спрашивает Илья, так что отличие у Рыбн., I, № 12 может быть случайное).² После молитвы у Ильи, как у Рустема, прибывает силы, и он в свою очередь опрокидывает нахвальщика. Готовясь вспороть ему груди, он спрашивает его об имени, что делает Рустем, уже нанеся сыну смертельную рану. Поэтому узнание сына вызывает в Илье радость, а в Рустеме отчаяние. Трагический исход русских былин мотивируется коварным покушением сына на жизнь отца, служащим как бы оправданием последнего. Автор (стр. 132) считает этот мотив русской переделки стремлением оправдать Илью в его расправе с сыном. Чтобы не наложить тени на своего идеального богатыря, наши сказители имели два исхода: они могли устранить трагическую развязку примирением бойцов, либо снять вину с отца, обвинив сына. Первый исход (примирительный) встречается крайне редко, второй господствует. Став на стороне отца, наш эпос очернил сына: тогда как Сохраб чувствует инстинктивную симпатию к Рустему, щадит его, Сокольник чувствует ненависть к отцу; в некоторых былинах и мать Сокольника питает к Илье враждебное чувство за совершенное над нею насилие, так что враждебность к отцу является как бы наследственной.³ — Разбор моих 3-х групп, с обособлением которых автор не согласен.⁴ Для него древнейшим типом является тип заставы (стр. 138), что подтверждается, по его мнению, между прочим, кавказскими сказаниями. Напр. (стр. 139), в сванетском⁵ — Ростом находится в Карап (своем местопребывании для охоты), и туда приезжает Зураб, изображенный охотником: в осетинской сказке Ростом находится в Абрасет-городе, и туда приезжает от матери Зуран-хаи. Остальные сближения (стр. 139 след.) касаются подробностей наших былин, не отвечая их основному мотиву (бой отца с сыном), например, образ сокольника с выжлецами и т. п., — образ, распространенный за пределы былин о бое, но в их генеалогии ничего не решающий. — Кабардинские сказания о враждебной встрече дяди с племянником: ⁶ в одной сказке Сосрыко хитростью убивает племянника Тотыреша (варьянт боя Рустема с Сохрабом, по мнению автора, — стр. 141).

¹ Рыбн., I, № 12.

² Так ли в тексте Гильф., № 77 = Рыбн., I, № 12? Сл. мои Южно-русс. былин, I, с., стр. 321—2.

³ Сл., впрочем, Гильфер., № 46 и Рыбн., I, № 14: мать не велит Збут-Борису драться со стариком, а поклониться ему, как батюшке. — В основе младшей Песни о Гильдебранде могла лежать версия, подобная русской: а) история покинутой матери; б) сын идет разыскивать отца; в) спрос имени; г) коварный удар.

⁴ Стр. 134 след.

⁵ Этногр. Обзор., II, стр. 9.

⁶ Стр. 141.

В былине у Л. Н. Майкова¹ Илья бьется с племянником Кузьмой Семерцьяниновым.

Автор полагает, что мотив боя отца с сыном проник к нам из иранских сказаний через северно-кавказские степи, через инородческую тюркскую среду.²

Кельтские версии (Клизамор и его сын Картон) приводятся по Макферсону. — Эстонский вариант: ³ Кивви-аль (=человек с силой под камнем), ⁴ тяготившийся чрезмерной силой, сложил часть ее под камень. Затем женился, произвел сына, но, соскучившись сидеть дома, покинул жену, оставив для малютки приметку (волчий зуб на цепочке). Он переправляется в Финляндию, заводит семью и в войне финляндцев с эстонцами встречается с сыном: юноша побеждает отца, но падит его жизнь. Тогда Кивви-аль идет к камню, где спрятана была его сила, и, почерпнув, возвращается к бою (вся природа предостерегает его, но напрасно); поборол юного богатыря, наступил коленом на грудь, хочет убить его, признает по приметке сына: «ты — мой сын, вставай; обними меня!» — говорит он; но у сына сломана коленом грудь, и он скончался. Отец перебил всех детей от финской жены и сам бросился с высокой скалы и убилися. — Проф. Шредер предполагает, что эстонцы заимствовали этот иранский сюжет в средние века: Кивви-аль прячет силу под камень, Рустем передает ее на сохранение диву; там и здесь: примета, отъезд отца, осиление сыном отца в первом бою, смерть сына, оплакивание и погребение отцом. — Киргизский вариант: богатырь Гали борется с богатыршей царевой Даригой; на 15-ый день Гали ослабел и борцов розняли. Гали молит бога укрепить его; пророк Джабриил (Гавриил) укрепляет его в силе. Гали осилил девицу, женится на ней, но вскоре удаляется в Медину, велел назвать сына Сайдильдой. Сайдильда необычайно силен, убивал мальчиков кулачком в лоб; старуха, у которой он убил сына, советует ему лучше отыскать отца, чем убивать детей. Сайдильда пристаёт к матери с вопросами о местопребывании отца и на ее отказ угрожает все равно уйти от нее. По дороге убивает змея. В Медине Магомет признал в нем сына Гали, но он не сознается в своем родстве и уходит в Мекку, где в то время происходили игры и борьба. Сайдильда поборол 9 сыновей Гали от первого брака, затем и отца. Происходит признание, обрадованный отец целует сына, но тот, узнав, что поборол отца, бежит в горы, от удара его палки образуется пропасть, в которую он бросается, после чего на месте пропасти образуется высокая гора. — Автору

¹ Русск. фил. вестн., 1885 г., № 1, стр. 52 след.

² Стр. 142.

³ О нем и о следующем киргизском — см. Вс. Миллер в *Этногр. Обзор.*, кн. V, стр. 116 след.

⁴ Сл. Святогор (svinpro-harjis — сильный): великан, изнемогающий от силы, лежащий на горе (почерпающий в ней силу?).

Дарига напоминает богатыршу, мать Сокольника; ¹ нарастание силы у Гали напоминает мольбу Рустема богу вернуть ему силу, молитву Ильи, — только этот мотив перенесен к борьбе не с сыном, а с матерью будущего сына. Необычайная сила мальчика Сайдильды и Сохраба; и Сохраб и Сайдильда угрозой допытываются у матери об отце. Сайдильда = Сохраб = Сокольник борются сначала с другими богатырями (разумеется моя группа «заставы»), прежде чем вступить в бой с отцом. — Автор предполагает, ² что отношение между богатырем и женщиной, будущей матерью его сына, начинались боем и могли принадлежать древнему народно-персидскому мотиву, отсутствующему у Фирдоуси. Киргизская сказка иранского происхождения (стр. 150).

§ 3

Резюме. — Работы, явившиеся после моей (*Южн.-рус. былины*, II: Бой отца с сыном). Я не задавался вопросом о происхождении темы: мифической (Jigiczek), пра-арийской (Nutt), иранской (Вс. Миллер), западной (Халанский), общечеловеческой, с позднейшими британскими воздействиями (Буссе).

Результаты нового пересмотра моей работы:

1) Бой отца с сыном, как матриархальный мотив.
2) Разработка этой темы в персидском, кельтском и русском эпосах:

а) Отец оставляет мать, сын рождается в его отсутствие; ему оставлена отцом примета (перс. — оникс, кельтск. — кольцо; ср. *Lai de Milun* и *Lai de Doon*; в былине у Ефименка, № VII — кольцо; эстонск. — волчий зуб).³ Сын отправляется искать отца (кельтск., оба *lais*, персидск., русск., киргизск.). Запрет: не сказывать имени, не объявлять рода (персидск., кельтск.; в русских былинах обыкновенно допрашивает об имени Илья; в *Тидрекссаге* Алибранд называет себя лишь по второму разу). Бой: чудесное прибавление силы у отца (персидск., кельтск., русск., эстонск.). Изменнический удар сына (русс., позднейшая *П. о Г.*²). Трагический конец.

б) Русские былины знают мотив о матери, как эпизод, включенный в сюжет о бое, не начинающий его. ⁴ В таком виде песня о бое могла быть известна готскому эпосу.

¹ Стр. 147 след. Златыгорка — паленица; как Дарига — царевна, так сын Ильи зовется иногда царевичем, королевичем.

² Стр. 149.

³ Очень вероятно, что и запястье, которое Гильдебранд предлагает сыну в древней *П. о Г.*, означало первоначально знак признания (со стороны сына?), но было забыто, как таковое, и в составе песни получило новое освещение.

⁴ См., впрочем, пинежские былины, ниже стр. 99.

с) Здесь она приурочилась к мотиву о возвращении (Теодориха и) Гильдебранда из изгнания,¹ вследствие чего изменился и ее план: Гильдебранд возвращается к жене и сыну, он едет навстречу сыну, не сын его ищет; мотив покинутой жены исчез. — И старая, и новая песня (= *Тидрекссага*) одинаково приурочены к мотиву возвращения: исход первой предполагается трагическим, вторая кончается мирным признанием. Буссе объясняет это различие тем, что в первой разумеется возвращение Гильдебранда во главе гунского войска, причем происходит бой; во второй говорится о мирном возвращении Теодориха (и Гильдебранда), — а трагический исход боя, казалось, нарушал настроение, почему и был изменен. Но где доказательства такого именно отличия предполагаемого исторического субстрата? В сущности нет доказательств, что и старая *П. о Г.* кончалась трагически. Если взять в расчет изменение сюжета вследствие готского приурочения, то основная схема *Песни о Гильдебранде* была бы следующей:

Песни о Сокольнике. Сл. у меня
2-ая группа.

1) Встреча возвращающегося отца с сыном на границе (старая *П. о Г.* без начала; сын родился до отъезда отца; в позднейшей *П. о Г.* сын родился по отъезде отца).

2) Сын выезжает с псами и ястребом (*Тидрекссага*).

3) (В старой *П. о Г.* нет спроса) Спрос (поздн. *П. о Г.*, *Тидрекссага*).

4) Бой отца с сыном (нет, как в кельтск., персидск., предварительно боя с другими богатырями).

5) Предательская выходка сына (поздн. *П. о Г.*, *Тидрекссага*).

6) (Смерть?)

1) (История матери Сокольника) Встреча отца с сыном на границе (он родится по отъезде отца).

2) Атрибуты Сокольника.

3) Спрос.

4) То же.

5) То же.

6) (Смерть)

Результат: в числе источников русских песен о бое была и версия, позволяющая восстановить схему сюжета, отложившегося в песнях о Гильдебранде и его сыне.

¹ Экскурс о происхождении этого мотива.

*К былинам о бое Ильи с сыном в Пинежских былинах.*¹

А. — От того-то от города от Латыря [стр. 170]
 Жил-был тут старик кавак да Илья Муромец.
 Он жил-то, поживал со Марьей со Бурдуковной
 И прижил он ей да детишко.

Уезжая в чисто поле, он говорит ей: если сын родится — *крест* на него наложь, коли дочь — *перстень*. — В чистом поле Илья вызывает поединщика, и он явился на голос. У Ильи «правая нога окатиласе, Левая нога да обломиласе»; молодой богатырь бросает его выше лесу стоячего, пониже облака ходячего. Сокольник хочет пороть ему груди белые. Илья молится, и «царица небесная» велит ему встрепенуться. Он сбивает с ног Сокольника, кидает его, подхватывает; увидел на груди чуден крест, спрашивает о роде, имени. Тот отвечает: «Я от того-то от города от Киева, — От той-то от бабушки Златыгорки». Илья садит его на коня велит кланяться «бабушке Бурдуковной».

В. — *Молодость Добрыни и бой его с Ильей Муромцем* [стр. 350 сл.]. — Богатырские шуточки двенадцатилетнего Добрыни. На него жалуются его матери (Омельфе); он просится у нее ехать в чисто поле; «да удитьсе на *тур* богатырской жа». — Он уезжает в поле, а к Омельфе приезжает Илья Муромец. Она просит его: коль увидишь в поле Добрыню, «не придай ты ему смерти скорое». Между тем Добрыня ездит по чисту полю, «А уцитьсе на *тур* богатырской жа А правой рукой копьём *шурматит*, А левой рукой он потхватыват». — Бой «палками воинными», саблями, копьями; в рукопашную. У Ильи нога окатилась левая. Добрыня хочет пороть ему грудь, спрашивает об имени; узнав просит прощения. Они разъезжаются. Добрыня рассказывает матери о своем походе, и та говорит ему, что Илья его «родной батюшко». Стало это Добрыне за беду великую; скачет он за паленицей, хочет убить ее, но не нашел.

С. — *Встреча Ильи Муромца с Добрыней, Святогоркой и со своим сыном* [стр. 409 сл.]. — Никита Романович живет в Рязани; у него сын Добрыня, горазд был бороться. Слух о том дошел до Муромца, до Ильи Муромца; он выезжает, чтобы с ним померяться, а Добрыня в чистом поле. Илья за ним; бой копьями, саблями, в рукопашь. Добрыня свалил Илью и побратался с ним. — Илья уезжает, встречает «молоду

¹ По сборн. А. Д. Г. игорьева, *Арханг.*, *былины и историч. песни*, т. I, Москва, 1904.

жену» Святыгорку и творит с нею в шатре «любовь тайную»; дает ей камень драгоценный: коли будет сын, «ему в перстень влей», коли дочь, отдай ей. Когда сыну исполнилось 17 лет, он просится у матери в чисто поле; мать не велит ему биться со стариком: «Которой на кони-то сидит да сам шатайтесь, И голова-та бела да приклоняйтесь, И борода-та седа да раздвояйтесь: Ишшо то веть, дитя, родной отець тебе». — Илья встречает сына: «Зблестал на руки да золотой перстень, И драгоценной-от камень воссеял в ём». Илья приглашает его в свой шатер, велит ехать домой: пока он молод, — будет ему 30 лет, тогда пора воевать; он дает ему «латы золоты», свою саблю вострую, коня степного, крест царя небесного. — Сын отъехал от шатра, раздумался: дома назовут его *сколотышемъ*, выблядком. Он хочет вернуться «сколоть» Илью; заходит в шатер, ударил Илью ножом, но угодил в семипудовый крест. Илья разрывает его на копье.

Д. — *Встреча и бой Ильи Муромца с Добрыней* [стр. 556 след.]. У Микиты Романовича и Омельфы сын Добрыня, боёк на борьбу; слава доходит до Ильи; он едет к нему, узнает, что он в чистом поле: бой, кончающийся братством.¹

§ 5

Сличи следующие пинежские былины из того же сборника Григорьева: а) наезд нахвальщика на Киев; его мать, Федосья Тимофеевна, не велит ему биться в чистом поле со стариком, а низко ему поклониться. Он подъезжает к киевской заставе, «к семи борцам», «к семи удальцам, к семи богатырям, к семи поленицам розудальемъ»; велит Илье дать ему поединщика. Илья высылает Добрыню, затем идет сам; бой на палицах, копьях, саблях, в рукопашь. Нахвальщик сбрасывает Илью, хочет пороть ему грудь. Илья взмолился; сам кидает нахвальщика, два раза спрашивает о роде-племени; по второму разу узнает имя матери («Еще ты нонь въ чистом поли нонь засеяно»), посылает нахвальщика к матери; тот отрубил у ней голову. Нахвальщик возвращается к заставе, где между тем Илья

¹ Сл. мои *Южно-русс. былины*, I, с., стр. 308 след.: у Рыбн., I, 13, Добрыня бьется с Сокольников раньше, чем с Ильей, сл. Рыбн., II, 64; Кир., IV, № 3, стр. 12 след.: Добрыня раньше Ильи; мать Сокольника зовется Латыгоркой (Златыгоркой?) и Амельфой Тимофеевной (сл. №№ 2—3 пинежских былин); Кир. I, № 2, стр. 52 след. (Добрыня раньше Ильи); Кир. VII Приложения, стр. 1—7, № 1 (id.); I, № 5, стр. 7—10; Гильф. № 265 (id.). Сл. *Ю.-р. был.*, стр. 313 след. (=моя 2-ая группа) и стр. 374 след.: битва Добрыни с Тугариным, Невежей, Ягой-бабой, с сыном (=Сокольников, сл. стр. 379). Смежность Добрыни и Ильи в былинах о бое сводится к следующему: а) Добрыня выступает против Сокольника раньше Ильи; б) заменяет Илью; в) заменяет сына; д) не предшествовал ли эпизод о бое с Ягой-бабой Добрыни (стр. 379) бою Ильи с сыном (в таком случае Добрыня=Сохраб, бьющийся с Гурдаферид)?

столует с другими богатырями; без вызова и нападения следует смерть нахвальщика от руки Ильи [стр. 21 сл.]. — b) Выезд Ильи, встреча с Добрыней, бой на палицах, саблях, «на кулачный хват». Илья сбрасывает «нахвальщика» Добрыню, спрашивает, из чьей он земли, чьей орды. Тот два раза отвечает уклончиво (зародился «от камешка да от горячаго»); в третий раз: «От камешка да от горячаго, От дёсной вдовы от Марьи Тимофеевны». Илья отсылает его к матери, которую нахвальщик казнит, отсекая голову [стр. 31 сл.]. — c) Введение прозой.¹ Начало былины: «Поле моё, полё чисто». Илья вызывает поединщика; он не полагается на Ваньку Долгополого, на Алешу, выбирает «Микиту князя»; но Микита испугался «нахвальщицка». Выезжает Илья; бой на копьях, палицах, «мечах самосеках», в рукопашь. Нахвальщик повалил Илью, садится ему «на белы груди», хочет его зарезать. Илья взмолился богородице, к нему пришла сила; он в свою очередь повалил нахвальщика, спрашивает: «Цьёго роду, цьёго плоду, как по имени зовут?» Видит на руке перстень с надписью (?).

«Уж ты цадо, цадо милоё да сын любимыё!
 Ты поедь-ко к морю синему,
 К матери к родимые,
 Проживи-ко годика цытыре-то,
 Тогда войевать со мной приедь».

(очевидно, ошибка певца: это говорит Илья сыну, после чего следует стих: «И поехал он (Илья) во чисто полё», т. е. отпустив сына). Затем в тексте многоточие (одна строка), после чего: «И приехал (нахвальщик) в чисто полё», два раза ткнул Илью копьём; тот проснулся и убил сына. — d) (Неполные) Илья Муровиц на заставе; наезжает Подсокольник. Илья посылает Алёшу (затем еще двух богатырей), затем выезжает сам. Бой на палицах и саблях. Подсокольник сваливает Илью, но он освободился, свалил его в свою очередь; два раза спрашивает его о роде-племени; на третий раз называет свою мать: Омельфа Тимофеевна. Илья велит ей отвезти поклон, а Подсокольник ее убивает [стр. 101 сл.].

§ 6

А. Марков, *К былине о бое Ильи Муромца с сыном* в *Этногр. Обзор.*, кн. XLVI (1900), стр. 73 след. В печати известен 21 пересказ этой былины. Григорьев и Марков прибавили еще 7 новых записей. Из 28 вариантов 12 приходится на Олонецкую губ., 10 — на Архангельскую, 2 — на Сибирь, 3 — на

¹ [Стр. 41 сл.] — Илья сидит; калика и ощущение силы. Илья на пожне, потом идет по свету. Сделал девке брюхо; незаконнорожденного мальчика дразнят дети; он едет искать отца; выехал в поле и закричал. Тут начинается былина.

Симбирскую губ. и один на Воронежскую. ¹ Варианты былины: бой Ильи с Алешой Дородовичем, ² Жидовином, молодцом из Задонской земли (запись Маркова), Ильи с Добрыней, Добрыни с Дунаем (запись Маркова) или с Алешей, ³ Добрыни с сыном. ⁴ Наслоение эпохи XVI—XVII вв. в некоторых вариантах былины: ⁵ Илья называется донским козаком, ⁶ атаманом. ⁷ — Марков исходит из представления *заставы*. Слово это употреблялось ⁸ преимущественно по отношению к отрядам, помещавшимся на литовской границе для защиты русских областей (в первый раз «застава» в *Ипатьевской лет.* под 1205 г.): такая застава звалась «московской»; ⁹ упоминаются и литовские заставы. Былины помещают заставу около Киева; так в большинстве вариантов; ¹⁰ в двух случаях — у Днепра или за Днепром; ¹¹ два пересказа между — Киевом и Черниговом. ¹² Автор считает это приурочение эпическим и дает большее значение трем пересказам, ¹³ где застава находится на *Латынской* дороге.

«Латина» употреблялась преимущественно по отношению к иностранцам, приходившим по Двине в Полоцкую область и Смоленск, или по отношению к остзейским немцам. В торговых договорах 1229 и 1265 г. «латинскими гостями» и «латинским языком» названы двинские купцы; ¹⁴ под 1271—2 г. «поганой латыной» называются ливонские рыцари; ¹⁵ в псковском сказании о князе Довмонте так названы немцы и шведы, нападавшие на Псков. ¹⁶ Латынская дорога относит нас в западно-русские области. ¹⁷ Кто противник Ильи? Татарченок-бусурманченок ¹⁸ принадлежит подновлению; в варианте Воронеж-

¹ Из Вологодской губ. известен сокращенный и искаженный прозаический пересказ в *Сборн. свед. для изучения быта крестьянского населения России* под ред. Харузина, II, 170, № 3=Труды Этногр. Отдела, т. XI, вып. 1.

² Гильф., № 250.

³ Гильф., № 49, первая половина.

⁴ Гильф., № 65, Рыбн., III, 79—81.

⁵ Марков, *цит. ст.*, стр. 75.

⁶ Рыбн., II, 345; запись Григорьева, № 8.

⁷ Кир., I, 46=IV, 6; IV, 12; запись Маркова № 98 и Григорьева № 1.

⁸ Л. с., стр. 76.

⁹ В былин. у Рыбн., I, 66=Гильф., № 77 и во вставке отсюда в былин. о неудавшейся женитьбе Алеши Поповича застава зовется «московской», противница Ильи — его дочь, родом из Литвы.

¹⁰ Кир., I, 46 (=IV, 6), 52; IV, 12; Рыбн. I, 74, 81 (=Гильф., № 46); II, 345; Гильф., № 114; записи Григорьева, № 1, Маркова, № 98.

¹¹ Кир. I, 8; VII, Доп., 1.

¹² Кир., I, 52; Марков, № 98.

¹³ Гильф., № 246, 250 и 260.

¹⁴ Напьерский, *Русско-ливонские акты*, стр. 430—3; *Собр. Госуд. Гр. и Догов.*, II, 4. «Латынский язык» для обозначения народов, населявших бассейн Балтийского моря, встречается и в Новгородских грамотах XIII в. Сл. Аристов, *Промышленность древн. Руси*, стр. 200, 233.

¹⁵ *Соборный Временник*, I, 284—5.

¹⁶ П. С. Р. Л., V, 7, 51.

¹⁷ Марков, *цит. ст.*, стр. 78.

¹⁸ В 3-х пересказах из Симбирской губ. у Кир., I, 2, 3, 5.

ской губ. ¹ сын Ильи зовет свою мать полькой, у Рыбн., I 66 = Гильф., 77, дочь Ильи из Литвы. Там и здесь автор видит замену старого обозначения, ставшего непонятным, новым. Старое обозначение раскрывается из имени Латыгорки: сл. Лѣтъгола (=латыши) *Начального летописного свода*, Лотыгола, Латыгола летописей XIII—XIV в., Латыгора первой *Псковской летописи*, Латигора *Никоновского свода*. Другое имя Семигорка приравнивается к Зимголе, Зимиголе, Зимѣголе *Начальной летописи* под 1106 г.; в позднейших летописях это имя исчезает; в латинских актах и хрониках XIII—XIV вв.: Semigallia, terra Semigalle, Semigalli, Semigalliensis; ² народное литовское название конца XVI века: Жеймигола.

В 3-х былинах, записанных Марковым, ³ баба зовется Латынгоркой; в одном пересказе она помещается на Латынских горах, и рассказ начинается с нее («Шьто на тих было горах на Латыньских жа, Как у той же было бабы у Латынгорки, А как было у ей да чадо милое») — может быть под влиянием рассказа о заставе на Латынской дороге. Мезенский пересказ ⁴ дает Златыгорка, Златогорка; под влиянием этого осмысления сын ее оказывается родом из Золотой орды и вместе уроженцем «западных стран» или «северной страны»; последнее название объясняется названием Латыгорки в соответствующих былинах. ⁵ Варьянты: Латымирка, Владымерка, Владимирка автор объясняет смешением Латыгорки с гипотетической формой *Семирка (Семигорка), *Семерка, откуда Семерчанин, Семерцанинов, как имя сына Ильи. Автор не согласен с моим объяснением; Семерчанин = Северцанинов (сл. Сиверьянична), а видит в Сиверьяничне осмысление непонятной *Семерчаничны. *Семерчанки. — От Латыгоры, *Латыгоринки пошли названия Горынички, Горнычанки (под влиянием Горынский, Горынич и т. д.).

Имена матери Ильи: Амельфа Тимофеевна, Федосья п Марья Тимофеевна, Авдотья, Маринка, Настасья, Наталья. В названии матери Ильина сына (в пересказах олонецких, архангельских и сибирских) бабой автор видит старое значение бабы: ворожея, чародейка, волшебница; ее могли представить себе иностранкой, чарами увлекшей Илью; ее злобные черты перешли и на сына, который пытается убить отца, что не удается ему лишь в силу христианства Ильи (крест на груди).

¹ Кир., VII, Прил. 3.

² Сл. *Scriptores rerum Livonicarum*, I, Riga u. Leipzig, 1853, 52, 140, 296 и др.; *Script. rerum Prussicarum*, II, Leipzig, 1863, 60, 141; Bunge. *Liv-Esth- und Kurländisches Urkundenbuch*, I, Reval, 1853, 50, 223, 716 и пр.; II, Heft 7, Riga, 1873, 615, 629; Bielenstein, *Die Grenzen des lettischen Volksstammes*, стр. 128 след., 133, 447 след.; Спрогис, *Географический словарь древней Жюмоитской земли XVI столетия*, 289.

³ См. юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера, стр. 150.

⁴ Тихонравов и Миллер, II, 114.

⁵ Гильф., №№ 226, 233, 265; 219 = Рыбн., III, 54.

Сын: Подсокольник, Сокольник (Сокольников). Автор видит в Подсокольнике — подсокольничего: при Алексее Михайловиче так назывался начальник над всеми придворными сокольниками.¹ Его имя: Борис;² у Кириши: Борис Збут;³ Петр, Кузьма, Василий, Аполонище, Алеша Дородович, Михайло Долгомерович.

Из товарищей Ильи, стоящих вместе с ним на заставе, автор признает основным Добрыню;⁴ введение Алеши принадлежит эпической симплификации, желанию свести 3-х популярных богатырей.

Действие Добрыни в основном изводе былины дает некоторые данные относительно времени ее сложения. Добрыня приурочен летописью к Липицкой битве (1217 г.), причем в хронографе начала XVI в.,⁵ в *Никоновской летописи*⁶ и в одном своде, доведенном до 1533 г. и впоследствии продолженном до 1680 г.,⁷ он назван старым термином «храбр»; в т. наз. *Архангелогородском летописце*, доведенном до 1598 г., Добрыня и Александр Попович уже названы богатырями.⁸ Рязанский храбр (=Добрыня), сражавшийся в дружине ростовского князя на стороне новгородцев, псковитян и смолян в 1217 г., мог попасть в товарищи Ильи на литовскую пограничную заставу не ранее середины XIII века. Приблизительные хронологические даты дают летописные известия о заставах и латыголе. Последнее название, встречающееся в лето-

¹ Марков, *о. с.*, стр. 87. О важном положении сына Ильи можно заключить из того, что в некоторых пересказах он называется царевичем, королевичем (у Миллера, *Экскурсы*, стр. 124—5), правителем какого-то приморского города (в записи Маркова, № 4).

² Кир., I, 7, 11; Рыбн., I, 65; запись Маркова, № 94. У Кир., I, 6 Илья бьется с каким-то Борисом Козловым; Борисом-королевичем он зовет себя в былине о первой поездке, Тихонравов и Миллер, II, 2.

³ Сл. Збуд, отец Хотена, Гильф., № 282; Збуд Збудович в сказке, *Этногр. Обзор.*, VII, 150.

⁴ В 18 вариантах он один до Ильи выезжает против Сокольника.

⁵ Востоков, *Описание русск. и слов. ркп.* 751, гл. 195: у Константина Всеволодовича «два храбра: Добрыня Златой-поясь да Александръ Поповичъ съ своимъ слугою съ Торопомъ».

⁶ *П. С. Р. Л.*, X, 70.

⁷ *Русский Времянник, сиречь летописец*, Москва, 1820, I, 84.

⁸ В *Никон. лет.*: «два храбра... славные богатыри».

Составитель так наз. *Тверской летописи*, живший в «веси Ростовскихъ областей» и написавший ее в 1534 г., пользовался как старой летописью — приурочение к Липицкой битве —, так и местными ростовскими сказаниями: «у князя же у Константина тогда бяше въ полку два человекъ храбрыхъ: Олешка Поповичъ и человекъ его Торопъ, и Тимоня Золотой поясь». *П. С. Р. Л.*, XV, стр. V, 323; ср. стр. 337. «2 богатыря» и в летописи Крижанича: Кир., III. — Известие о гибели Добрыни при Калке в 1224 г. принадлежит составителю *Никоновского свода*; в других летописях ни Добрыня, ни заменивший его в *Тверской летописи* Тимоня не упоминаются в числе погибших. Название Добрыни Рязаничем встречается лишь в *Никоновском своде* в рассказе о Липицкой и Калкской битвах. *П. С. Р. Л.*, X, 72, 92.

писях под 1200, 1228, 1242, 1264, 1286, исчезает в XV—XVI в.; Латыгорка указывает, стало быть, на XIII век. Что до Зимиголы, известной только *Начальной летописи*, то она приходила в столкновение лишь с соседними польчанами,¹ почему не удивительно, что другие летописи вовсе не упоминают об этом литовском племени, жившем где-то на левом берегу З. Двины. Упоминание в былине об этом племени показывает, что она возникла в Полоцкой области, где и Латыгола (о ней говорят почти исключительно летописи Пскова и Новгорода, сл. *П. С. Р. Л.*, IV, 183. прим. 3) и Зимигола были хорошо известны. В XIII в. термин «латына» (былинная «Латынская дорога») был вполне определенный для западной Руси, в которой «латинскими гостями» называли иностранных купцов, ходивших по З. Двине (договоры 1229 и 1265 г.). Если богатырская застава стояла на Двине для защиты Полоцка от двух соседних литовских племен и если былина о бое Ильи с сыном была сложена в полоцкой области, то время ее сложения определить не трудно: упоминание Добрыни не позволяет отнести это время ранее второй четверти XIII века, а между тем около половины этого столетия Полоцкое княжество вошло в состав литовских владений. Сказание былины относится к последним годам Полоцкой самостоятельности. Марков полагает,² что сюжет песни о Гильдебранде и Гадубранде проник в Полоцкую область и здесь с большой самостоятельностью (?) (убийство матери сыном) был обработан в местную былинку, рисующую отношения русских к соседним литовским племенам.

Илья был популярен у белорусского населения.³ Истребление польско-литовского войска в 1536 году у города Себежа (литовского, на границе русского населения с Латыголой) дало повод приурочить к этому городу один из подвигов Ильи перед поимкой Соловья-разбойника.⁴ — Один из пересказов былины об Илье, упоминающий Краков, называет Соловья разбойника — «Алатырцем некрещеным» = латыгорцем, латынцем.

§ 7

К кельтскому преданию о Кухулайне и его сыне Конла сл. *Elianor Hull, The Chuchullin saga in irish literature* (London, Nutt, 1898), стр. XXXI.⁵ Бой Кухулайна с амазонкой Aife.⁶ Он побеждает ее хитростью: перед боем спрашивает ее, что она более всего любит? Она отвечает: своих двух коней, колес-

¹ В 1106 году Зимигола разбила сыновей Всеслава Полоцкого.

² Стр. 91—2.

³ Стр. 92.

⁴ Вс. Миллер, *Очерки*, 391—401; сл. Марков, *l. c.*, 92, прим. 3.

⁵ Со ссылкой на Nutt, *Problems of heroic legend in International Folklore Congress*, 1891.

⁶ Стр. 78—9.

ницу и возницу. Меч Кухулайна сломился по рукоять, тогда он кричит, что колесница и кони Аife свалились «в долину» и погибли. Она посмотрела вверх, а Кухулайн схватил ее под груди, взвалил на спину, отнес в свой шатер, повалил на землю, хочет убить, но сохраняет ей жизнь под условием, что она исполнит три его желания. Второе и третье: проспаться с ним ночь и родить сына. Она понесла сына, обещает через 7 лет отослать его в Эрин. Отец дает ему наперед имя (Конла), оставляет для него золотое кольцо: когда оно будет ему по руке, пусть явится в Эрин, никому не рассказывает своего имени, никому не уступает дороги и не отказывает в бое.

§ 8.

К песне о Гильдебранде

Kauffmann, *Das Hildebrandslied* в *Philologische Studien, Festgabe für Ed. Sievers* (Halle, 1896), стр. 124 след. Песня представляется автору старо-верхненемецкой, прошедшей (в фульдском монастыре) через руки англосакса.¹ Запись дошедшей до нас редакции *П. о Г.* Кауфман относит ко второму десятилетию IX в.² По Möller'у³ оригинал песни не старо-саксонский, а фульдско-восточно-франкский.

Как удостоверение своей личности и символ верности (*huldi*) Гильдебранд передает, согласно обычаю, на острие своего копья золотые запястья.⁴ Автор приводит в параллель Саксона Грамматика, *Historia Danica*, стр. 185, где «гех» подает золотую «torquis», «legacionis premium pollicetur». Гадубранд принимает запястья (*infáhan*)?⁵

Песня о Гильдебранде не знает, будто Дитрих и Атила были современниками, не знает Атилы и Эрманриха и исторического Одоакра.⁶

Гильдебранд и Гадубранд в *Asmundarsaga kappabana* и у Саксона Грамматика.⁷ Результат этих скандинавских свидетельств тот, что Гильдебранд представляется вне связи с Дитрихом. Кауфман переносит эту точку зрения и на *Песню о Гильдебранде*, в которой имя Дитриха имеет значение простого исторического фона.

Автор *Песни о Гильдебранде* — какое-нибудь духовное лицо аристократического происхождения, жившее в Фульдском монастыре; песня написана ок. 760 года.⁸

¹ Стр. 134.

² Стр. 136—37.

³ [*Zur ahd. Alliterationspoesie*, Kiel u. Lpz., 1888, стр. 53 след.].

⁴ Кауфман, *о. с.*, стр. 147.

⁵ Стр. 148.

⁶ Стр. 155.

⁷ Стр. 162 след.; заключение на стр. 168—69.

⁸ Стр. 178.

Potter, *Sohrab and Rustem. The epic theme of a combat between father and son.* London, Nutt, 1902 (Grimm library, № 14).¹ Сл. отчет Crooke'a в *Folk-Lore*, XIII, стр. 444—7, и Gaidoz, *ibid.*, XIV, стр. 307—9. — Chamberlain в *Journal of American Folk-Lore*, т. XVI, январь — март 1903, № LX, стр. 66—7.

Kahle² не допускает мотива матриархата на основании Узенера в *Blätter f. hess. Volkskunde*, I, 198 (отрицавшего материнское право в индогерманском народе Европы против Delbrück, *Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wiss.*) и присоединяет данный к бою родственников. См. *Paul und Braune Beiträge*, XXVII, 408 [где приводится история Эварг'a и его сыновей (из *Landnáma*, стр. 62, 12 след. = стр. 185, 11 след. по изд. Финнура Ионссона): Эварг отправляется со своими сыновьями в Исландию, где он решил поселиться. Только одного сына не было с ним, так как он ушел в поход с викингами. Каждый сын, не исключая и отсутствующего, получает на острове свой участок. Через несколько времени возвращается сын-викинг. Столкновение и бой с отцом. Признание и примирение. «Трагический» тип Буссе представлен в исландской литературе историей Вúi, о которой см. *Paul und Braune Beiträge*, XXVI, 319 сл.].

У армянского героя Давида, сына Мхера, рождается сын, которому дано имя Мхер.* Уже в детстве он обнаруживает огромную физическую силу; во время своих невероятных выходов он уничтожает почти все юношество города. Он вступает в бой даже со своим отцом, и только спустившийся с неба архангел Гавриил полагает этому бою конец.³

Reuschel, *Volkskundliche Streifzüge*, стр. 161 ссылается на песню, опубликованную в *Zs. f. Volkskunde*, IV, стр. 212 (начало ее: «An der Weichsel gegen Osten»), в которой стоящий на посту солдат, не зная того, после троекратного тщетного оклика, стреляет в собственного отца.

У Халатянца, *l. c.*, приведены примеры боя между родственниками и близкими. Юный Мхер бьется, не зная его (хотя он и чувствует родственную кровь), со своим дядей и убивает его. Отец Мхера, Давид, принимает участие, как жених, в защите осажденного города, в котором находится его невеста. Уже три дня бьется он. Подозревая, что он убит, невеста его

¹ Теория Поттера та же, что и моя (почва: матриархат). Он пользовался и работой Буссе; но, так как он не задался вопросом об исторической зависимости некоторых версий сказания друг от друга (в некоторых случаях он готов допустить ее — теоретически), а более широкой, бытовой (сын ищет отца, которого не знает, что возможно в условиях матриархата), то лишней, против известного, материал, собранный им, не отвечает целям сравнительно-исторического исследования, которое, поверх общей бытовой темы и выражающих ее мотивов, стремится проникнуть в сложение и распространение определенной сюжетности.

² В *Literaturblatt für germ. und rom. Philologie* 1904, № 3—4.

³ В. Chalatzian в *Zs. d. Vereins für Volkskunde* XII, 269.

одевает на себя мужское платье, вооружение и отправляется на поиски мнимого убитого. Она встречается с ним, бьется; Давид повалил ее на землю, хочет убить, видит груди и узнает свою милую.

У сербов, кожных румын и греков есть мотив бьющихся братьев, принадлежащих разным разбойничьим шайкам; один убивает другого и, признав его, убивает себя.¹

В Kûdrûn, 886 след. Горант убивает своего племянника. К библиографии о Potter'e см. *Folk-Lore*, XV, стр. 216 след.

II. Племянники в матриархальном быте² и отражениях эпоса

§ 1. Роланд, Тристан; племянники в русском эпосе.³ Дитрих Бернский — племянник Эрманриха; Vivien⁴ — сын сестры Вильгельма.

По Шрадеру⁵ у индогерманцев не было особого обозначения для племянника или племянницы. Delbrück⁶ полагает, что брат отца (?) в отдаленнейшую пору развития называл своих племянников и племянниц сыновьями и дочерьми как собственных детей. Параллельно выработке имени для чуждого праэпохе понятия брата матери (?) наблюдается в ряде отдельных языков употребление древнего слова для «внука», лат. *peros* и др., сперва в смысле «сына сестры», «дочери сестры», затем тоже в смысле «сына брата», «дочери брата». Особое слово для обозначения братнего сына имелось только в неясных англосаксонских: *suhtor*, *suhtrega*, *suhtergefæderan* («дяди и племянники»).

Для дяди⁷ с отцовской стороны в индогерманском имелось одно распространенное название: ср. лат. *patruus*, греч. *πάτριος*, санскр. *pitṛyua-*, старо-верхненем. *fetiro* и др.; славяне и литовцы имеют каждые особые: *dēdis*, *stryj*, *stryjci*. Но такое же общее доисторическое обозначение для дяди со стороны матери не раскрыто. Латинский и северно-европейские языки развили его каждый по своему из доисторического обозначения деда (*avus* лат., гот. *awō* = бабушка): *avunculus*, *ðheim*, англос. *eām.*, лит. *awūnas*, ст.-сл. *ujī*, *ujka*. По Дельбрюку,⁸ однако, **avos* (лат. *aveo*) было в начале обозначением *деда* и *дяди* по матери. Особо почетное положение брата матери, которое уже Тацит

¹ K. Dieterich в *Zs. d. Ver. f. Volkskunde*, XII, 289.

² Счет по женской линии у кельтов, абиссинцев и т. д.

³ Сл. *Mélusine*, IV, № 16, стр. 364—5.

⁴ Ср. *Willehalm* Вольфрама, *Foucon*, *Aliscans*, у Альберика Trium Fontium.

⁵ *Reallexicon der idg. Altertumskunde*, 1901, под сл. *Neffe*, *Nichte*.

⁶ [*Die idg. Verwandtschaftsnamen*, 1889, *Abh. d. k. sächs. Ges. d. W.*, XI, 5, стр. 502].

⁷ Шрадер, *о. с.*, s. v. *Oheim*.

⁸ *L. c.*, стр. 501.

находил у германцев,¹ у других индогерманцев, по крайней мере, в древнейшую эпоху, нельзя вскрыть. Шрадер заключает отсюда, что вступление дяди по матери в права и положение дяди по отцу — факты более поздние (?).

По мнению Шрадера,² основанному на лингвистических данных, индоевропейская семья была агнатическая. Когнатическое родство развилось под влиянием матриархата доиндогерманских этнических слоев (?); сближение родни отца и матери и повысило правовое значение женщины, приниженное в агнатической семье.

Матриархат — доиндоевропейский институт, у ликийцев. — Ликийцы,³ карийцы, лидийцы,⁴ мидийцы, писидийцы, киликийцы и др. составляли некогда особую не-индогерманскую группу, заселявшую когда-то эгейские острова, юг Балканского полуострова и берега Средиземного моря. Диодор Сицилийский (V, 17) говорит о сходном положении женщин на Балеарских островах, Аристотель у Поливия (XII, 5, 6) — в Греции.⁵ Следы того же института на о. Косе, у этрусков и др., см. у Шрадера под Name, Namengebung. — У пиктов, докельтского населения Британии,⁶ он удержался до IX века и падения пиктского государства, когда пикты были уже христианами и говорили по-кельтски.

§ 2. *Folk-Lore*, 1904, т. XV, № 3, стр. 354:⁷ в Австралии дяди по матери имеют особые права над племянником, могут положить предел бою, на который он вызван. Так и в Новой Каледонии, дядя по матери имеет весьма обширные права над собственностью племянника, кровь которого пролилась в его присутствии.⁸

III. Мать принадлежит роду мужа, родственники которого распоряжаются ее судьбой

Сл. мои *Три главы из исторической поэтики* [см. выше, стр. 343 след.] — Crooke, *The waving of Penelope* в *Folk-Lore*, IX, № 2 (1898), стр. 97 след.

¹ *Germ.*, гл. 20.

² *L. c.*, s. v. Familie.

³ Геродот, I, 173; Nicolaus Damascenus, *De mor. gent.*; Heraclides Ponticus, *De re publ.*, 15; Nymphis Гераклеийский у Plut., *De mul. virt.*, 9. [См. Шрадер, *о. с.*, стр. 564 след.]

⁴ См. Athen., XII, стр. 515: следы матриархата.

⁵ У эпизефирских локров, считавшихся потомками лелегов, 100 дворянских семей вели родство по материнской линии.

⁶ Zimmer в *Zs. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, XV, *Rom. Abt.*, стр. 209, 394.

⁷ В отчете *Report of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*. Vol. V: *Sociology, magic and religion of the western islanders*. Cambridge, Univ. press, 1904.

⁸ *Les missions catholiques*, 1880, стр. 68.

IV. Искусственный род. Принятие в него.
Символика крови. Братание и побратимство в обряде и эпосе. *Comrañoopnape*
и кумовство

§ 1

А. — Вкушение крови, сердца, печени кого-нибудь, чтобы приобщиться к силе его и т. д.¹

В. — Обрядовое вкушение тотема. Убиение и вкушение демона, духа хлебных растений (представляемого животным), печения в человеческом образе в аграрных обрядах.² У ацтеков дважды в год, в мае и декабре, делалось из теста изображение великого мексиканского бога *Huitzilopochtli* или *Vitziliputzli*, которое, затем, делили между почитателями божества на части и торжественно съедали. Описание майского праздника у историка Акосты:³ за два дня девушки (заключенницы при храме) мешали семена свеклы с жареным мясом и медом и из этого теста делали идола, своими размерами напоминавшего деревянного; вместо глаз ему вставляли осколки стекла (зеленого, синего или белого), вместо зубов — маисовые зерна. Знатные люди одевали на него богатые одежды, садили на кресла лазоревые и несли на носилках. Утром праздника являлись девушки, одетые в белое (в тот день их звали сестрами бога *Vitziliputzli*), увенчанные гирляндами поджаренного и сушеного маиса; они наруганы, руки до локтей убраны перьями красного попугая. Юноши несли идола вверх по ступеням храма и при звуках музыки ставили его в беседку из роз; храм усыпали цветами и кусками теста, в форме костей, из которого сделан идол; это звалось: кости и тело *Vitziliputzli*. Жрецы с песнями и плясками освящали их. В конце праздника идола разнимали и части его, равно как и освященные «тело и кости», раздавали народу, который вкушал от них в слезах и трепете; большим эти части носили домой.⁴

На годовом празднике в честь великого бога *Tezcatliposa*, который приходился на Пасху или несколькими днями позже, избирался особый молодой человек, который затем в течение целого года почитался живым образом *Tezcatliposa*. Он должен был быть безупречен в физическом отношении и свою высокую роль он должен был исполнять с подобающей грацией и достоинством. Его окружали почетом и почтением,

¹ Frazer, *The golden bough*, т. II (1-ое изд.), стр. 85 след. — К критике общих построений Фрезера (в связи со вторым изданием его книги) см.: A. Lang, *Magic and religion* (Лондон, 1901), стр. 76—223.

² Frazer, *l. c.*, стр. 1 след., 90 след.

³ De Acosta, *Natural and moral history of the Indies* (Hakluyt Soc., 1880), кн. V, гл. 24, том 2-ой, стр. 356—60.

⁴ *Ibid.*, стр. 79—81.

роскошно питали и одевали; 8 пажей в царской ливрее бродили с ним по улицам, украшенные цветами, и при звуках флейт. За 20 дней до праздника ему предоставлялись 4 девушки, носивших имя четырех богинь: это его невесты. Куда бы он ни показывался, все падали перед ним на колена, как перед богом. В последний день его и его спутников везли в закрытой лодке по озеру в уединенный храм; когда он взбирался на него, то на каждой ступени он ломал по флейте, на которых играл в дни своей славы. На вершине его схватывали, наклоняли над камнем; жрец разрезал его грудь каменным ножом, вынимал сердце и приносил его в жертву солнцу. Голову его вешали в ряд черепов предыдущих жертв, а ноги и руки варились и подавались за столом начальников. Его место немедленно занималось другим юношей.¹

С. — Кровное родство = blood-covenant.² Тотемизм и воззрения проф. Робертсона Смита.³ Общение крови, как символ принятия в род. Форма общения: иногда кровь собирают в чашу и добавляют к ней воды или вина; иногда промывают кровью куски пищи, которая предлагается обеим сторонам. Иногда, наконец, считается достаточным потереть одну кровоточащую рану о другую, так чтобы кровь той и другой смешалась и частицы этой смеси остались на каждой. У каянов о. Борнео просто капают несколько капель крови на сигаретку, которую затем и раскуривают обе вступающие в союз стороны.⁴ При разнообразии форм, которые принимал и принимает обряд, сущность его остается всегда одной. Гартланд приводит множество примеров обряда кровосмешения, почерпнутого из быта различных народов и эпох, указывающих на его распространение по всему миру.⁵ По мере того как власть клана над индивидуумом ослабевала, кровное братство становилось личным актом, утрачивало всякое социальное значение и превратилось, в конце концов, в особо торжественную и связывающую форму союза между людьми. С этой целью к заключению союза привлекались божества обеих сторон, при чем кровью своей договаривающиеся обмазывали не только себя, но и своих идолов. Таким образом божества являлись блюстителями обряда, в котором они участвовали некогда как члены клана. В Гватемале жрецы брали кровь с языка и других членов и мазали ею руки и ноги идолов. Подобный же обычай испанские писатели наблюдали в северной и южной Америке. Тибулл (*Eleg.*, VI, 45) рассказывает, что верховная жрица Бел-

¹ *Ibid.*, стр. 219—220.

² Сл. S. Hartland, *The legend of Perseus*, т. II, стр. 232 след.

³ *Lectures on the religion of the semites*, 1889, 2-ое изд. 1894. Trumbull, *The blood-covenant*, Лондон, 1887.

⁴ Hartland, *о. с.*, II, стр. 237.

⁵ *Ibid.*, стр. 238—334.

лоны разрезала себе жертвенным топором руку, обрызгивала кровью изображение богини, после чего на нее нисходило вдохновение, и она пророчествовала. Таков же, без сомнения, смысл того пассажа, в котором речь идет о споре между Ильей и служителями Ваала, которые прыгали вокруг алтаря и, с громкими криками, наносили себе раны ножами и копьями, пока из них не начинала течь кровь. По скандинавскому обычаю, описанному в *Heimskringla*, требовалось, чтобы кровь (жертвенная) собиралась в чаши и этой кровью затем, с помощью ветки или кропила, обмазывалось помещение богов, стены храма, внутри и снаружи, и обрызгивались присутствующие мужчины; мясо же отваривалось и подавалось на пиру. У племен экваториальной Африки существует обычай *alumbi*. Состоит он в том, что гостю предлагают отведать порошка, наскобленного с черепа умершего предка; таким образом хозяин и его гость вступают невольно в кровный союз. Особенно ярко выражается идея кровного общения, когда кровь примешивается к пище сидящих за одним столом. Греческие и передне-азиатские мистерии состояли, между прочим, в жертвоприношении и употреблении затем в пищу мяса священного животного; все присутствующие, объединенные церемонией, вступали *eo ipso* в братский союз, который впоследствии стал пониматься духовно, но который в начале имел материальный смысл. У баттов о. Суматры заключение союза сопровождается обязательно закланием свиньи или коровы. Как только у животного перережут горло, сейчас же вынимают сердце, которое разрезают на части по числу присутствующих. В Индии, у *Sa-gaogi Baniyas*, на свадьбе, родственники жениха и невесты собираются в особую комнату, в которой находится сделанная из теста фигура брахмана, начиненная медом. Отец жениха, вооруженный миниатюрным луком и стрелами, бросается на брахмана; ему выпускают затем внутренности, и все присутствующие погружают в кровь-мед убитого пальцы и обсасывают их. Ацтеки поедали свои человеческие жертвы, инки, более гуманные, приносили в жертву, по свидетельству *De Molina*, и вкушали затем овец.

Очень часто вместо того, чтобы есть, пили. Питье крови уступило место прививке ее или капанью ее на окровавленное мясо. Так в ирландской саге *Сватовство Эмера* Кухулайн становится кровным братом Девоггойль тем, что он высосал из ее раны камень, который он пустил в нее из своей пращи.

Иногда кровь заменяется краской. В некоторых местах обычай вырождается еще ярче: потирают друг другу нос или грудь, обмениваясь, при этом, именами. Абруцские девушки выражают посестримство (кумовство) тем, что каждая вырывает у себя по волосу и кладет его на голову подруги.

Кровь заменяется иногда также слюной. Асы и Ваны, заключая мирный союз, собирают в особый сосуд свою слюну,

из которой рождается существо, одаренное всею мудростью своих предков.¹ Как известно, очень широко распространен обычай люстрации ребенка слюной. В I в. нашей эры Персий смеется над какой-то тетушкой или бабушкой, которая вытаскивала внучка из колыбели и, намочив слюной свой средний палец, растирала им лоб ребенка. По римско-католическому обряду священник и по сю пору мажет крещаемого, будь то взрослый или дитя, своей слюной. У оранго архипелага Биссаго (в стороне Сенегамбии) обряд заключения дружбы состоит в том, что приятели плюют друг другу в руки. У южных сомали и оромó хозяин, принимающий гостя, плюет себе в правую руку и, затем, трет ею лоб последнего в знак того, что он отныне свой человек. То же значение имеет обычай южных сомали плевать в носилки, в которых проносят умершего (соединение с предками). Если ирландский крестьянин хочет приветствовать приятеля особенно сердечно, то, прежде чем пожать ему руку, он плюет предварительно в свою. В древней римско-католической литургии священник, намазывая слюной нос и уши крещаемого, произносил: «*effeta quod est adaperire, in odorem suavitatis; tu autem effugare, diabole, adpropinquavit enim iudicium Dei*». Ценность этого заклинания, может быть, в слове «*Effeta*», переводимом в наших Библиях: «*Ephphata*», не имеющем никакого отношения к удалению диавола, о чем говорит вторая часть формулы. Плевок, как средство отогнать дьявола, действие волшебства — довольно распространенный обычай. Если мы всмотримся в обычай пристальнее, то увидим, что он в конечном счете восходит к той же идее, что и другой обычай плеванья, идее союза между лицом плюющим и тем, на кого попала его слюна.

Один из родов мексиканских чичимеков, Тотонака, периодически убивают трех детей и смешивают их кровь с некоторыми травами, растущими в саду при храме, с соком *cassidea elasticae*; смесь эта кладется в тесто, которое они называют *toyoliayt la quatl*, т. е. пища нашей жизни. Каждый шесть месяцев всякий взрослый член рода обязан вкусить этого своего рода причастия.

Про касивов Перу рассказывают, что они каждый год приносят в жертву добровольца и отведывают его мяса.

Жертвоприношения у ацтеков (см. выше). По понятиям ацтеков всякий военнопленный является сыном взявшего его в плен. Его обыкновенно приносили в жертву на празднике Хипетотек, божества золотых дел мастеров, и *Huitzilopochtli*. Тело возвращалось владельцу, который делил его между своими начальниками, родичами и друзьями, но не прикасаясь к нему сам, так как оно было «плотью от его плоти». Кожу он отдавал кому-нибудь для ношения в течение двадцати дней, при чем

¹ Об обрядовом значении слюны см. Hartland, *l. c.*, стр. 260 след.

лицо это должно было все это время ходить и собирать дары в честь владельца кожи. На другом празднестве в честь того же Huitzilopochtli фигурировала статуя бога, сделанная из теста, в которое примешивались различные семена и кровь детей. В заключение церемонии статую убивали ударом дротика с кремневым наконечником, разрезали и съедали ее (мужчины). Это называлось убиением и съеданием бога.

Д. — *Символическое выражение родового единения с умершими родичами.*¹ Припомним обычай племен, живущих в долине р. Иаир, притока Амазонки, о котором сообщает др Уоллес. Мертвых они погребают под полом своих жилищ. По истечении месяца оставшиеся в живых выкапывают тело и, положив на большую сковороду, ставят на огонь, либо просто кладут в печь; в таком положении труп остается, пока он не превратится в обуглившуюся массу; массу эту обращают затем в порошок, который примешивают к напитку *saxiri*. Этим путем, по верованию дикарей, пьющим передаются доблести умершего.

На о-вах Бенкса едят порой своих покойников, чтобы установить связь с усопшим в целях магических. Подобные обычаи существуют и в Австралии. Отметим еще окропление покойников жертвенной кровью, обрядовое самоистязание до крови при похоронах; покойники на похоронах (вино = кровь),² вырывание и острижение волос.³

Е. — *Браки по отношению к принятию в род.*⁴ Перенесение общения крови на брачные отношения.⁵ У некоторых аборигенов Бенгалии жених отмечает свою жену красным карандашом (*sindûr* или *sindra dâñ*). У биргоров брачный обряд состоит в том, что из мизинцев жениха и невесты пускают кровь, которой они и помазывают затем друг друга. У кеватов и раджпатов эту кровь примешивают к пище новобрачных. У Wukas, обитающих в горах Новой Гвинеи, брак начинается с того, что брачующиеся убегают, их преследуют и ловят. Следующий шаг — установление продажной цены невесты. Когда она установлена, муж и жена делают друг другу на лбу надрезы, до крови. Остальные члены обеих семей делают то же самое, и это скрепляет их союз.

Гартланд относит сюда аннамскую сказку о *Неверной жене*,⁶ недавно иллюстрированную Г. Парисом с привлечением соот-

¹ Hartland, *l. c.*, стр. 286 след.

² *Ibid.*, стр. 311 след.

³ *Ibid.*, стр. 321 след.

⁴ *Ibid.*, стр. 334—400.

⁵ Если женщина, вступив в чужой клан, продолжала принадлежать своему, то описанное далее приобщение к крови либо *обобщившийся символ*, либо обычай наступил с *патриархатом*, с наступлением которого женщина исчезала в чужом роде?

⁶ Landes, *Contes annamites*, 207 (№ 84).

ветствующего эпизода из былины о Потяке. Норвежская сказка: ¹ молодец подглядывает за гульдрами, лесными женщинами, спрятавшись в поставленной вверх дном бочке. Они по запаху догадываются о его присутствии. Одна из них показала на него пальцем, который он до крови оцарапал ножом. Мать девушки говорит, что он должен на ней жениться, ибо он отметил ее своей кровью (она хвостатая, но по крещении хвост отвалился). В финской руне *Сын солнца* ² описывается свадьба: отец жениха ставит брачущихся на китовую (морской царь) шкуру: «он поцарапал обоим мизинец, смешал их кровь, вложил руку в руку, соединил их груди, сплел их поцелуи, заклил узлы ревности, разъединил руки их и развязал узлы брачного обещания».

Как выше, кровь иногда заменяется красной краской, ³ кровью птицы. ⁴ Символами связи являются также общение пищей (*confarreatio*), ⁵ сидение на одной шкуре, ⁶ питье из одного сосуда. ⁷

Участие *рода* в брачном обряде выражается в ритуальной раздаче печенья или напитков, обычной во всей Европе, ⁸ и во многих других подробностях брачного обихода: невеста пляшет со всеми, обязана целовать всех присутствующих мужского пола. ⁹

Г. — Гартланд связывает это с характеристикой древнего *группового брака*, о котором я говорил выше. ¹⁰ К фактам, мною сообщенным, присоединю и собранные Гартландом. ¹¹

Он напоминает о насамонийцах, цитируемых Геродотом, о авзилах (эфиопском племени), приводимых у Помпония Мелы, о балеарцах: у всех них в древнюю пору невеста в первую брачную ночь рассматривалась, как принадлежащая всем. У австралийских курнаи брак сводился к обрядовому убеганию и пленению, в котором принимала участие вся холостая молодежь племени. Со всеми ними невеста должна была вступать в те же отношения, что и у насамонийцев. Затем только она принадлежала своему новому мужу. Это повторялось несколько раз, прежде чем род жены соглашался на брак. Раз брак состоялся, муж имел право взять себе и незамужнюю сестру жены; во всяком случае получал это право по смерти последней. Но по смерти мужа жена поступала к его брату или братьям

¹ Сл. Н. Feilberg, *Am Urquell*, III, 3.

² Castrén, *Vorlesungen über die finn. Mythol.*, 1858, стр. 323.

³ Hartland, *l. c.*, стр. 342.

⁴ *Ibid.*, стр. 343.

⁵ *Ibid.*, ср. стр. 344 (символ связи).

⁶ *Ibid.*, стр. 346.

⁷ *Ibid.*, стр. 347 след.

⁸ *Ibid.*, стр. 351.

⁹ *Ibid.*, стр. 356.

¹⁰ Стр. 525 след.

¹¹ *l. c.*, стр. 358 след.

в порядке старшинства. Если она убегала с другим, все соседи принимались ее искать; она становилась их собственностью, пока муж и его мужская родня не выручали ее. Гарсиласо де ла Вега говорит о перуанских аборигенах в эпоху испанского завоевания, что здесь несомненно имел место обычай, который мы допустили, как вероятный для насамонийцев, и именно, что им могли пользоваться только родственники и друзья жениха. ¹ У восточно-африканских Уа-тавета приятели жениха ограничены числом четырех. Ловля невесты, в которой они помогают ему, — простой обряд, за которым следует пятидневное празднество, в течение которого они пользуются насамонийским правом. ² У племен западных сомали, Eesa и Gadabursi, невеста входит в хижину, свой будущий дом, в сопровождении не только жениха, но и некоторых его ближайших родственников. Жених берет бич и наносит молодой три основательных удара; то же делают и другие, приобретающие над женою права, против которых муж не может протестовать. ³ Ср. у южных славян роль деверя, дружка, какими являются братья жениха, либо побратимы и кумовья. По старому, ныне отмененному обычаю, в Бокка и Герцеговине деверь в первую ночь спал с молодою, как брат с сестрой. ⁴

Все это отзвуки из поры группового брака, которые характеризуются пуналуанской семьей, как назвал ее Льюис Морган. Вильям Грей (Gray) описал ее и у жителей острова Танна (Новые Гебриды): их язык не делает отличия между женой и сестрой жены, между мужем и братом мужа; все дети брата мужа считаются своими, точно также все дети жены и сестры жены. Отношений дяди или тетки и племянника или племянницы не существует, ибо таннаец считает тех, кого мы называем дядей или теткой, — отцом или матерью, или, иначе, между терминами дед или бабка по отцу или матери нет разницы; равным образом, племянник или племянница обозначают то же самое, что законный сын или законная дочь, и дети дядей по отцу мужа или его теток по матери рассматриваются, как его братья и сестры, наряду с детьми его родителей. ⁵

Групповой брак и тибетскую ограниченную полиандрию мы должны принять, как предшественников той варварской фазы культурного развития, когда брак заключается, правда, между индивидуумами, но род все еще продолжает иметь кое-какие права над молодою женой. ⁶ Так и у некоторых других народностей, тогда как связь жены с кем-нибудь посторонним клану

¹ *Ibid.*, стр. 361—62.

² Остатки этого обычая в Гватемале, где брак осуществляется прежде всего одним из родственников жениха, к которому мать последнего и приводит невесту. French Sheldon в *Journ. Anthropol. Inst.*, XXI, 365.

³ *Ibid.*, стр. 362—63.

⁴ *Ibid.*, стр. 363—64.

⁵ *Ibid.*, стр. 364—65.

⁶ *Ibid.*, стр. 370.

подлежала наказанию. На о. Тиморе «кровный» брат в доме своего брата (родного или «по союзу») пользуется большими правами, нежели у себя дома; ему не отказывают даже в жене, и детей от такого брака хозяин дома считает своими.¹ Припомним широко распространенный обычай уступать жену гостю. — Если у арабов муж развелся с женой, наследники его имеют право взять ее себе.² Левират * у евреев, в законах Ману и у других народностей.³

С наступлением патриархата жена вводится в род мужа (отражение в брачных обычаях римлян, малороссов и др.);⁴ но вступление мужа в род жены не пережиток ли матриархата?⁵

Г. — *Кумовство* у южно-венгерских цыган. День, когда у ребенка обрезают впервые волосы, считается праздником. Крестный отец и мать пускают несколько капель своей крови в стакан с водкой, другие несколько капель — на кусок хлеба. Тогда отец выливает водку на голову ребенка и крошит на нее хлеб, чтобы «дитя росло и уродилось хорошим». То же самое у караибов: ребенка обрызгивают кровью из ран отца, чтобы сообщить ему его мужество и доблесть. Цыгане северной Венгрии завертывают только-что родившегося ребенка в тряпки, на которые отец роняет несколько капель крови.⁶ У южных славян отношение крестного к крестнику выражается в обрядовом остригании волос, как это делалось и у древних германцев.⁷

Запрет браков между кумовьями, освященный церковью.⁸ Adoptio, как симулирование акта рождения (легенда о Гере и Иракле) или иногда также симулирование сосания, кормления (у ирокесов).⁹

§ 2

*Эккурс о кровном братстве.*¹⁰

В основе символический прием в род, приобщение к крови. Формы братства:

1) *Кровное братство*. Обычай диких народов, скандинавов; о последних см. Weinhold, *Altnordisches Leben* (1856),

¹ *Ibid.*, стр. 372.

² *Ibid.*

³ Стр. 373—74.

⁴ Стр. 385 след.

⁵ Стр. 386.

⁶ *Ibid.*, стр. 415.

⁷ Стр. 416.

⁸ Стр. 417.

⁹ Стр. 419 след.

¹⁰ § 2 занимает конец стр. 348 и начало стр. 349 оригинала, т. е. середину листа (стр. 346—349+350), вложенного вместе со следующим (стр. 351—354+355) в лист 91 с (=стр. 342—345 нашей пагинации) оригинала,

стр. 125, J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, стр. 118—119, и Ф. И. Буслаев, *Историч. очерки русск. нар. словесности и искусства*, т. I (1861), стр. 264: чтобы породниться кровью, названные братья пускали себе из руки кровь и сливали ее вместе в ямочку. Самая торжественная клятва побратимства совершалась коленапоклоненно, под полосами дерна. Сл.

куда они перенесены, судя по пагинации (fol. 3 и 4), бумаге, очерченным полям, начальным строкам текста и, наконец, группировке материала, из какой-нибудь другой работы или особого приложения к *Поэтике*, обнаружить остальные части которых нам в папке *Сюжеты* не удалось. Экскурсу предшествует (стр. 346—48) заметка о кельтском эпосе, в начале которой речь идет о Кухулайне и его братьях по крови. В целях сохранения большей отчетливости в плане отдела 4, IV, мы сочли более удобным сделать из заметки примечание к § 2. [*Прим. редактора акад. издания.*]

Рядом с Кухулайном и его кровными братьями, Fer Diad, Fer Baith и Lugaid, выступают в *Tochmarc Emere* еще брат Lugaid, Lārīn и Durst mac Serb. Все они являются в эпизоде о поединке Кухулайна, бьются с ним поочередно, так что бой с Fer Diad'ом стоит последним. При этом Fer Baith назван *comalta* Кухулайна и *ferbithchotaig* (*bith chotoch* = *Lebensbund*), что отвечает понятию *críchotach*: братству по крови. Вступая с ним в бой, Кухулайн сначала напоминает ему о их дружбе; потом сам ранит себя своим копьем, прежде чем обратиться его против Fer Baith'a, таким образом отсылая ему назад как бы ту часть крови противника, которая текла в его жилах (H. Zimmer, *Keltische Beiträge* 1, в *Zeitschr. f. d. Altert.*, 1888, т. 32, стр. 310, 311). — Битва Кухулайна со своими четырьмя названными, *кровными*, братьями напоминает автору (там же, стр. 312—313) германские аналогии: «Мне представляется совершенно излишним напоминать о прототипах этих пяти братьев, о Зигфриде, Гагене, Гунтере, Герноте и Гизельгере. Сага о Нибелунгах попала к ирландцам через посредство викингов; они слышали о Нибелунге с роговой кожей, заключившем на всю жизнь кровный союз с четырьмя витязями, Гагеном, Гунтером, Гернотом и Гизельгером (о кровном братстве Зигфрида и Гуннара упоминает *Тидрекссага*, гл. 227, о братстве всех пяти говорится в гл. 342, а также и в *Völsungasaga*, гл. 26. (Сл. Raszmann, *Deutsche Heldensage*, I, 181). Заклучим ли мы на основании ирландской традиции, что союз витязей имел место, по рассказам викингов, после какого-нибудь их похода?), и принимавшем вместе с ними участие в далеких походах (см. *Тидрекссага*, гл. 342, и Raszmann, *о. с.*, I, 182—5). Слышали они, как этот человек с роговой кожей, которого не трогает острое копьё и не поражает лезвие меча, пал от руки кровного брата; слышали они, как в долгом бою один за другим гибли кровные братья, и как женщина хитростью и обещаниями добивается его смерти. Все эти рассказы викингов и певцов, находившихся в свите северных ярлов на ирландской почве, стали знакомы ирландцам и начали влиять на их эпически настроенное воображение и творчество бардов, профессиональных носителей ирландской эпической саги. Если в сев.- ирландском эпосе имелись точки соприкосновения с прошлым материалом, то нет ничего удивительного в том, что влияние сказалось, и прежде всего во внешних деталях, или что в одном из эпизодов национального эпоса *Tāin bō Cūalnge*, в силу ряда внешних аналогий, скопился осадок различных догерманских эпических мотивов, в общем на половину или вовсе непонятых. Прототипы ирландских кровных братьев довольно отчетливо сквозят в них: Кухулайн — Гаген, Fer Diad, «Нибелунг с роговой кожей» — Зигфрид, а Fer Baith — Гизельгер: *baeth* означает: глупого, простака, *fer baeth* = *tumbe man*, это молодой Гизельгер, «дитя», как он зовется в *Nibelungen Not* и в *Тидрекссаге*. Дело идет не о том, что известные образы

Слово Григория Богослова (XI в., изд. Срезневский в *Изв. Акад. Наук*, 1855): «овъ же дърнь въскроуць на главъ поклада присягу творить». ¹

2) *Молочное усыновление*. Сл. М. Халанский, *Великорусские былины Киевского цикла* (1885), стр. 34—37; Г. Н. Потанин, *Очерки сев.-зап. Монголии*, IV, 296.

3) *Крестовое братство*, *аѣлѣфотолѣ*: народный обычай, усвоенный церковью. Легенда о Прове.

нельтского рассказа созданы по соответствующим германским, а о том, что последние внешним путем внесены были в цикл ирландских легенд по ассоциации содержания. *Fer Diad* и *Fer Baith*, кроме *Táin bó Cúalnge* и вставного эпизода *Tochmarc Emere*, неизвестны ни одной из старых саг цикла Кухулайна (стр. 314).

Далее автор преследует другие аналогии образов Medb с Кримгильдой (стр. 315). Кухулайн и Гаген полу-карлы по происхождению (стр. 316—317). (Из ряда параллелей в ирландских сагах, стоящих вне Кухулайнова цикла, любопытны две. Рассказанная в *Book of Leinster* история о *ogam* на щите, которую Grúibne прочитал неверно, теряет свой комизм, если она является подражанием рассказу *Völsungasaga*, гл. 33 (*Atlamal* 3, 4), по которому Vingí вывернул на изнанку руны Гудруны (Raszmann *Heldensage*, I, 234 след.). Рассказ о том, как Фингал обжег себе палец, коснувшись жарившегося лосося, и как он, желая охладить палец, сунул его себе в рот и достиг мудрости, напоминает гораздо более старую северную *Völsungasaga*'у, гл. 19., *Fáfnismál*, проза за строф. 26, 27 след., *Тидрекссага*, гл. 116). Одежда Кухулайна, делающая его невидимым, и — Tarnkarre Зигфрида (стр. 317—318). Боевой пояс Кухулайна — и роговая кожа Зигфрида (стр. 319). Шлем Кухулайна и *aegishjalmr* (стр. 319—320; о таком шлеме тексты Кухулайнова цикла в *Lebor na hUidre* и *Book of Leinster* не знают ровно ничего). Но «роговой кожей» наделен и один из героев сев.-ирл. эпоса, стоящих вне круга *Táin*; и он гибнет, несмотря на нее: это *Congachness mac Didad*: «роговая кожа, сын тумана».

Результаты (стр. 327 след.). Германский север знает две формы саги о Нибелунгах: 1) более древнюю, сохранившуюся до нас в старшей *Эдде* и в так называемой *Völsungasaga*'е; по мнению Мюлленгофа она проникла на север ок. 600 г.; 2) более позднюю, отразившуюся в *Тидрекссаге*, в датских и фрейских песнях (Raszmann, *Niflungasaga und Nibelungenlied*, стр. 41—60) и повлиявшую на некоторые песни старшей *Эдды* (Edzardi, *Germania*, XXIII, стр. 86 след., Symons в *ZsfdPh.* XII, стр. 96 след.). Более поздняя северная обработка в общих чертах сходится с верхне-немецкой, представленной *Песней о Нибелунгах* и другими верхненем. источниками, и восходит, как теперь принято думать вопреки Дерингу, к нижненемецким сагам и песням (Raszmann, *l. c.*, стр. 65 след.). Это вторичное ознакомление германского севера с немецкой сагой о Нибелунгах согласно Edzardi (*Germania*, XXIII, стр. 86 след.) следует отнести к IX или, но не позднее, X в. Ирландцы восприняли от викингов сагу о Нибелунгах во втором ее виде (стр. 327) около 1050 г. (стр. 329), но, может быть, уже в первой половине X или в конце IX века (стр. 330).

¹ К *Слову* Григория Богослова сл. Будилович, XIII *Слово Григория Богослова*, стр. 243, столбец 2 (словинская вставка в перевод 10-го слова). Дело идет не о братстве, а о присяге. Сл. Miclosich, *Lexicon*, v. дрънь.

Материалы к истории названного братства.

А. — Обычай *Johannisminne* на 24 июня и 27 декабря (день памяти Иоанна Богослова).¹ Церковный обряд и формула: *Vibo amorem sancti Johannis in nomine patris et filii et spiritus sancti*.² В настоящее время освященное в церкви вино пьют дома, при этом приговаривая стихотворную формулу, начинающуюся словами:

Grüss dich Gott, *Bruder gut!*

Wir haben getrunken Christi *Blut* и т. д.³

То же на 24 июня: собирались соседи и знакомые и столовали вместе; *мирились* те, кто в течение года враждовал друг с другом; один приносил хлеба, другой вина и т. д. Прежде такой общий пир отбывали *цехи*. В Швабии *Johannistag* зовется *das Versöhnungsfest*.⁴ — *Johannisseggen* или *Johannisminne*, как название *освященного вина*, которое священник подавал *женеху* и *невесте*, их свидетелям и родственникам.⁵ — *Johannisminne* пьется во здравье и на счастье *уезжающему*.⁶ — Обычай *Johannisminne* в основе своей восходит к обряду *братания* и его символизму. Сл. в Сицилии св. Иоанна, как покровителя *comparatico* (S. Giovanni-compare) у Pitrè, *Usi pop. sic. nella festa di S. Giovanni Battista*, lettera I, 2 ed., Palermo, 1871, стр. 14. Обряд сицилианского *comparatico*: символ волоса и *sepolera*.⁷ Высокое значение, какое дается *comparatico*:⁸ *compare* не смеет соблазниться на жену своего кума и наоборот: за такие проступки наказывает св. Иоанн.⁹ Сходно рассказывается в Венеции, Bernoni, *Leggende fantastiche pop. veneziane*, № 1—3.

¹ Сл. Ignaz Zingerle, *Johannisseggen und Gertrudenminne*, Вена, 1862. [См. также статью А. Н. Веселовского, Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности. *Ж. М. Н. Пр.*, т. 291 (1894), февраль, стр. 287—318].

² *Ibid.*, стр. 3—4.

³ Стр. 5.

⁴ Стр. 6—7.

⁵ Стр. 7—8 и Wolf, *Beiträge zur deutschen Mythologie*, I, стр. 80.

⁶ Zingerle, *o. c.*, стр. 8.

⁷ Pitrè, *o. c.*, lett. I, стр. 12—14; lett. II, стр. 13—15.

⁸ *Ibid.*, lett. I, стр. 14; lett. II, стр. 17.

⁹ Сл. Vigo, *Opere*, т. II: *Raccolta amplissima di canti pop. sic.*, 2 ed., стр. 647 след., 651; Pitrè, *Canti pop sic.*, II, № 927; lett. II, стр. 16; lett. I, стр. 15—16. К *comparatico* в Италии, сл. также *La Calabria* (Rivista di letteratura popolare diretta da L. Bruzzano) 1889, № 1, стр. 5: Il 24 giugno è il giorno, in cui si contraggono le parentele spirituali. Colui o colei, che ha delle simpatie e della stima verso qualche persona e vuol renderla più amica, quasi parente, le manda nel giorno di St. Giovanni un mazzolino di fiori, accompagnato, per lo piu, da un vassolo pien di dolci e con fra quei due e le rispettive famiglie si stabilisce fin da quel giorno una specie di parentela spirituale che fa dare il nome di *commare* e *compare* alle persone che la contraggono. Сл. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi*, т. II, стр. 255 след.

В. — *Побратимство у греков, черногорцев* (прежде и у сербов), болгар и малороссов — и соответствующие церковные ритуалы. Обряд побратимства в церкви: братающимся священник дает по три раза выпить вина из чаши, после чего они целуются. Отметим еще следующее: когда один или одна из двух братьев или сестер, родившихся в тот же месяц, женится либо выходит замуж, другого или другую удаляют из дома или даже из села, причем он или она не должны даже отведать чего-либо от брачного стола. Если кто из таких братьев или сестер умрет, то ногу мертвого связывают узлом с ногой живого, пока он не обратится к кому-нибудь с словами: «будь мне, во имя божие, братом, развяжи меня». Тогда узел развязывают и между просившим и развязавшим устанавливается братство. Значение узла = волоса в сиц. обряде *comragatiso* = пояса в греко-славянском ритуале побратимства; сл. названия *artemisia vulgaris* = *Johanniskraut*, *Johannisgürtel*, sv. *Jana pas* или *bylina* (чешск.), русск. черныбыль, играющую роль в обрядах Иванова дня, сл. *Густыньскую летопись* в *П. С. Р. Л.*, II, стр. 257: ¹ «съ вечера собирается простая чадь обоего пола и соплетаютъ себѣ вѣнцы из ядомаго зелія или коренія и *препоясавшеся бѣлиемъ* возгнѣтають огонь» (откуда этимология althd. *pīróz* = *Veifus* = *artemisia vulgaris*).

С. — *Связь побратимства с кумовством*. В Сербии а) кум при крестинах, б) при обряде, когда ребенку в первый раз стригут волосы (стрижено кумство), в) дружка на свадьбе, *raganymphus*: сербск. побратим, но в Венеции: *comragé*; ² d) *kumovi na firmi* [= конфирмация], *krežni kumovi*, *kumstvo iz berme* = на *firmi*; ³ е) кумовство-побратимство при примирении, как замена родовой мести, с призыванием имени св. Иоанна; ⁴ f) обычай дружигана-побратимства у сербов (румын?) и русск. кумование в неделю до Пятидесятницы и после нее. ⁵

Д. — *Побратимство в русском эпосе*: ⁶ Ильи со Святогром, Алеши и Добрыни — с Дюком; Алеши с Добрыней, Чу-

¹ Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, III, стр. 714.

² Bogišić, *Zbornik sadašnih pravnih običaja i južnih slovena*, стр. 386. В Черногории последнее не считается за родственную связь; см. Поповић, *Recht und Gericht im Montenegro*, Agram, 1877, иначе в песне у Попова, *Путешествие в Черногорию*, стр. 53.

³ Bogišić, *l. c.*, стр. 387.

⁴ Описание у Поповића, *l. c.*, Medanovič, *Život*, стр. 115—122.

⁵ См. *Slovník naučný*, *Pobratimstvo*; Карацѣй, *Животъ*, стр. 274—75; Бессонов, *Эпос сербский и болгарский в Временнике Моск. Общ. Истор. и Древл.*, т. XXI (1855), стр. 121—122; II. Шейн, *Русск. нар. песни*, I, стр. 396—399; Каменский, *Церковно-народный месяцеслов*, стр. 469, 473; *Памятн. Стар. русск. лит.*, I, стр. 125—126.

⁶ В монг. и тюркских песнях сл. Schiefner, *Heldensagen der minussinischen Tataren*, стр. 425, 426; Radloff, *Proben*, I, 93, 288, 340, 361, 398, 404; II, 58, 127, 174, 183, 189 и др. Побратим у южно-руссов и запорож-

рилы с Бермятой, Потока с Добрыней, Ильей и Алешей; Ильи с Данилой Игнатьевичем и Василием-пьяницей, Алеши с Иваном Дубровичем и Марком-парубком (?). В песне о гибели богатырей братьями являются: Хотен, два Василия, Иван Гостинный сын, Алеша, Добрыня, Илья. Определение: *названное, крестовое братство*. Оно выше кровного.¹ Данило убивает себя, когда на него идет с боем названный брат Добрыня. Сл. песни об Алеше и жене Добрыни, О. Миллер, *Илья Муромец*, стр. 488: крестовый брат паче родного, и в легенде о Прове: «сеie убо братство болѣ брата рожденнаго».

Е. — *Побратимство, как приятие в род*. Не оттуда ли у скандинавов хождение под *дерном*, *serolsga* сицильянцев, дружигана на могилах? Церковь овладела этим народным институтом, который мог быть приурочен к известным годовым праздникам и в христианскую пору пристал к имени Иоанна (24 июня и 27 дек.). Сл. *compage* = S. Giovanni и *Ивановичей* в нашем эпосе: Поток, Колыван, Дунай, Дон, Илья, Еким (родной или названный брат Алеши, который иногда также зовется Ивановичем), Никита, Василий. Может ли это отчество служить хронологическим признаком в распределении былевых сюжетов? Сл. у малороссов Иван, как общее имя новорожденного (Чубинский, *Труды экспед.*, IV, стр. 8, 10); легенда о кровосмешении (Иван да Марья), популярная в цикле купальских песен, стоит в вероятной связи с запретом *comparatico*.

Связь побратимства с именем Ивана Крестителя совершилась на почве кумовства (при крещении).

V. Патриархат. Кувада, как символ и предание.²

VI. Родовые мойра и мечь. Орестиа.

О кровной мести см. Hartland, *The legend of Perseus*, II, стр. 426 след.

цев *Пам. стар. русск. лит.*, I, стр. 126; побратимство Петра, царевича Ордынского, с князем (у Буслаева, *Очерки*, II, стр. 161), Святослава с Палокиром и др.

¹ *Пам. стар. русск. лит.*, I, стр. 126. Сл. Кир., I, 3, стр. 36—7.

² Далее следуют факты и обобщения Гартланда, дополняющие сказанное на стр. 66—70, куда мы, ввиду этого, и отнесли их. Рубрика же V, как один из элементов общего плана автора, нами оставлена. [*Прим. редактора акад. издания.*]

Сюжеты под вопросом об их бытовом значении

§ 1. *Младший брат = дурачек (и младшая сестра)*. Рассказ Геродота, VIII, 137—8: три брата из потомков Темена, Гаван, Аэроп и Пердикка, бежали из Иллирии в Македонию, где становятся поденщиками у царя: старший пас лошадей, средний — быков, младший — мелкий скот. Царица пекла для них хлеба; хлеб Пердикки выросал вдвое. Узнав об этом и испугавшись, царь велел им удалиться. Они требуют платы; солнце проникло в окно и освещало одно место на полу; это место царь и сулит им в отплату. Пердикка обвел его мечем, трижды черпает из него себе за пазуху (символ вступления в собственность), и братья удаляются; из них одному лишь Пердикке достается власть (*ibid.*, VIII, 139). Сл. Клиnger, *Сказочные мотивы в истории Геродота* (Киев, 1903), стр. 92 след. и 97 след. Геродот IV, 5: скифская династическая сага: от Зевса и [дочери реки] Борисфена родился Таргитай, у него три сына, Липоксаис, Арпоксаис и, младший, Колаксаис; ему одному даются в руки: плуг, ярмо, секира и чаша, упавшие с неба, и братья уступают ему царскую власть. — Другая версия у Геродота, IV, 8 — 12: Геракл прижил с полуженщиной, полузмеей трех сыновей, Агафирса, Гелона и Скифа; удаляясь Геракл завещал жене оставить у себя лишь того из сыновей, кто в состоянии будет натянуть оставленный им лук. Это удается Скифу, от него пошли скифские цари (то же у Диодора, II, 43, 3, только вместо Геракла говорится о Зевсе). Ср. Клиnger, *о. с.*, стр. 99—100. Сл. сказки о третьем брате у Афан., I, № 102, 104, 106^b; Рудченко, I, № 54; Gliński, I, № 1, 2; Krauss, II, № 134; Grimm, № 63, 97; Gonzenbach, [*Sizilianische Märchen*, 1870], № 64, Hahn [*Albanesische Märchen*] № 52.

§ 2. *К библиографии Иванушки-дурака*.¹ А. Афанасьев, [*Нар. русск. сказки*], I, 239 след., 246 след., 254, 264, 268 след., 282 след., 293 след., [316], 388, [410]; II, 1, 14, 23, 31, 35, 40, 44, 51, 61, 65, 68, 73, 76, 77, 85, 93, 99, [297, 432, 446].

П. Шейн, *Материалы для изучения быта и языка русск. насел. сев.-зап. края*, II, 42, 62, 118, 128, 130, 133, 168, 229, 232, 235, 236, 279, 386.

Чистяков, *Собрание русск. народн. сказок*, 1880, 94, 96, 97, 98—9.

М. Драгоманов, *Малор. нар. предания и рассказы*, 1876, 339, 343.

Е. Чудинский, *Русск. нар. сказки*, 59, 71.

Гринченко, *Этнограф. материалы*, 1897, I, 199, 289, II, 301 (I, 44?).

¹ Мотивы по страницам.

- П. Кулиш, *Записки о южной Руси*, II, 59 след.
- И. Рудченко, [*Народные южно-русские сказки*], I, 89, 96—100, 153, 156, (159); II, 78, 89, 114; III, 109.
- И. Манжура, *Сказки, посл. и предан. в Харьковск. Филол. Сборнике*, 1890, II, 11, 18, [74, 76].
- Д. Садовников, *Сказки и предан. самарского края*, 1884, 126, 136, 187.
- Сборн. стар. сказ.*, 1829: сказка [?].
- Е. Романов, *Белорусск. сборн.*, 1891, I, 3: [88], 113, 117, 196, 198, 228, 250, 254, 413; IV, 24.
- П. Чубинский, *Труды*, II: 77, 297, [278], 301, 322, [445, 473], 492, 495.
- В. Добровольский, *Смоленск. этногр. сборн.*, 1891, 416, 444 след., 455 след., 467, [471, 498], 501 след., 533 след., [590], 594, 637.
- А. Бурцев, *Народный быт В. Севера*, I, 242, 283 — 305, 494.
- А. Бурцев, *Деревенские сказки крестьян Вологодской губернии*, 13, 94 след., [111], 115, [248].
- И. Худяков, [*Великорусск. сказки*], I, 1, 46, 65 след., 100, 114—16; II, 1 след., 14 след., 20, 49, 52, 55; III, 1, 163, 165.
- А. Эрленвейн, [*Нар. сказки*], 39, 84, [92], 114, 145, 163. *Воскресный досуг*, 1871 г., 282—3.
- Афанасьев, *Русские детские сказки*, изд. 5-е, М. 1893 г., [279], 283.
- В. Ястребев, *Материалы по этнограф. Новоросс. края*, 1894, [201].
- П. Полевой, [*Нар. русск. сказки*], 197, [301].
- Труды Курского Статист. Комит.*, I, 533 (1863).
- Труды Ярославск. Статист. Комитета*, 1868 г., вып. 5, 142—8.
- Рыбников, IV, 234.
- Д. Ровинский, I, 161.
- Проверить русские данные о третьем брате или сестре, дуррачке, замарашке по сказкам других народов. Это определит размеры и народный характер идеализации обездоленного.

§ 3. *Вопрос о бытовом субстрате представления о преимуществе младшего брата.* А. Lang, *La mythologie*, trad. par Parmentier (1886), стр. 221—2, по поводу Зевса, как младшего сына Юпитера, говорит о *droit du plus jeune, borough english, des jüngsten Recht*, франц. *droit du jeuneignerie* или *de maineté*, и объясняет его происхождение — полигамией, «при которой не трудно объяснить предпочтение сына самой юной из жен».

Elton, *Origin of english history* (Лондон, 1882), говорит, что английский обычай — «наследие поселенцев финской расы(?), предваривших население кельтское».

Сл. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, стр. 431; P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, Париж, 1885, стр. 725; A. Post, *Grundlagen des Rechts*; Ольденбург, 1884, стр. 291; Н. Summer Maine, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive*, trad. franç., Париж, 1884, стр. 359. Сл. также зулусскую сказку (Callaway, стр. 64—5) о младшем брате, преданном завистливыми старшими [цитир. у Lang, *о. с.*, стр. 222].

ГЛАВА ПЯТАЯ

Образование исторического сознания

I. Легенды о старых и новых людях. Встреча великана с человеком. Старшие и младшие богатыри. Поверья об Антах, Чуди и других. Tuatha de Dana и курганные легенды. Память о каменном и железном веках.

§ 1. *Встреча великана с человеком.* — Сл. Сочинения А. А. Котляревского, IV, стр. 455 след. о первой встрече человека с исполином. — Материалы: *Kalewipoeg*, XVI песня, ст. 790 след. (пер. Kreuzwald'a); * нем. сказания у Я. Гримма, *Deutsche Mythologie*, стр. 505—7: дочь великанши приносит матери в фартуке мужика с плугом и волами, приняв их за зверьков или карликов. Мать велит отпустить их: «эти люди еще сожрут нас», говорит она, и вместе с дочерью покидает страну. То же в финском сказании у Ganander'a.¹ — То же у кашубов (дочь, мать), поляков, русских (сын, мать), малоруссов (сыновья, мать). Лишь в эстонском сказании отсутствует черта, что человек, которого находит великанша или великан, — пахарь. В эстонском, кроме того, роль матери играет отец (указание на более позднее время?). — Сказание это распространено у северных народов; южнее его не знают (победа труда).²

§ 2. *К Антам, Чуди и т. д.* — Сл. мои *Заметки по литературе и народной словесности в Приложении к 45-му тому Записок Ак. Н.*, № 3 (1883), стр. 80 след.; G. L. Gomme, *Ethnology in folklore*, Лондон, 1892, стр. 43; Marian Roalfe Cox, *An introduction to folklore*, Лондон, 1895, стр. 15—16.

¹ Имеется в виду *Mythologica fennica*, Або, 1822. [Прим. редактора акад. изд.]

² См. также материалы у Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3-те Bearbeitung von E. H. Meyer, Берлин, 1900, и в *Rev. crit.*, 1900, № 44, стр. 333, прим. (Эльзасское поверье из E. Martin und H. Lienhardt [Wörterbuch der elsässischen Mundarten], № 44: «la légende de la demoiselle du Nideck rapportant dans son tablier en guise de jouet une charrue attelée de deux boeufs avec le maître et le valet qui la conduisent»).

Сказания на тему о глупом великане, которого герой или героиня проводят, уверив его, напр., что они высосали сок из камня (а то был орех), и он силится это сделать и т. п.

По остяцким верованиям их старые богатыри, спасаясь от христианства, убежали в леса и тундры севера и на запад, на Урал, и там обратились в каменные глыбы (*Жизая Старина*, т. II, вып. 4-ый (1891), стр. 107).

О Чуди сл. Соболевский в *Живой Старине*, III, 1893, стр. 118: наш север (губ. Архангельская, Вологодская, Олонецкая, отчасти даже Пермская) богат преданиями о «Чуди белоглазой», а ближайшая к Двине часть Архангельской губ. (уезды Шенкурский и Холмогорский) в особенности. В Шенкурском уезде рассказывают, что Чудь защищалась от русских, строила крепости. Но защита не удалась: одни бежали в леса, другие со всем имуществом закапывались в глубокие ямы с крышей на столбах, на которую накладывалась земля и камни; они подрубали столбы и гибли. В деревне Чучепале, на реке Мезени (близ границы Вологодской губ.), рассказывают, что русские загнали Чудь в полыню. Автор сближает эти предания с особой детской игрой в «прятки» в Пинежском уезде: половина детей прячется, другая идет ее искать, припевая: «Пойдем Самоядь искать, Самоядочку трепать; Уж мы Самоядь найдем, Пополам разорвем». — Сл. карельскую легенду в *Древн. и Нов. России*, 1880, № 10, стр. 273—4 (борьба русских с финнами).

S. Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* в *Rev. archéol.*, 3 sér., т. XXI, стр. 224.

II. Легенды об изобретениях. Добывание огня. Легенды о ковачах.

§ 1. К легендам о ковачах. — O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2 изд. (1890); стр. 225 след.¹ Память о старых ковачах: Thubalkain (*Mos.*, I, 4, 22), в *Puzvede* Tvashtā кует для Индры молнию; в *Зенд-Авесте* гений металлов — один из семи Amêsha spreñta Kshathra vairya; Гефест, Вулкан; кузнец Mamurius в *Carmen saliare*; кующие боги в *Voluspá*. Первоначальные орудия ковача — каменные (ст.-сев. hamarr, старосл. камы, греч. ἄκρον = наковальня, санскр. áṣṭan = камень; хамнос = печь, старосл. камень, скр. асмон = молоток и наковальня). Сходство сар о Гефесте и Дидоне с легендой о Велунде (указано уже Купом): как Нидуд калечит Веланда,

¹ Schrader, *Realexicon der indogerman. Altertumskunde*, стр. 1048, отрицает существование кузнечного дела у индогерманцев: они познакомились с ним лишь в Европе, в период железа. Иначе Max Förster в *Beiblatt* к *Anglia*, т. XIII, 1902, № VI, стр. 170: др.-инд. tákṣan-, ав. taṣan-, греч. τέκτων обозначает, по его мнению, работников над металлом, и лишь позже других работников вообще.

так Гефест — у Гомера κολλοποδίων (кривоногий), ἀμφιγούσις (хромающий на обе ноги), либо от рождения, либо от того, что его сбросили с Олимпа. Как Велунд изнасиловал Бодвильду, так Гефест хочет изнасиловать Афины, когда она явилась к нему, чтобы заказать оружие. Как Велунд в неволе у Нидуда, так Дедал у Миноса; оба улетают на крыльях. На севере, Эгиль, брат Велунда, делает неудавшуюся благодаря хитрости Велунда попытку подняться на крыльях и падает; на юге сын Дедала, Икар, падает вместе с летательным аппаратом, хотя, правда, благодаря собственной неосторожности.

Автор отрицает отождествление Дедал = Гефест, ибо Дедал — представитель искусства резьбы по дереву и архитектуры.¹ В германских поверьях кузнецы — великаны и дверги, ливеры — маны; то же в греческих: киклопы и пигмеи; кабиры, тельхины, корибанты, Ἴδαῖοι Δάκτυλοι. — Соединенное понятие коваля и знахаря в Ἴδαῖοι Δάκτυλοι; они называются γόητες = волшебники; св. Патрик призывает всякие добродетели «против заклинания женщин, кузнецов и друидов». Кузьма и Демьян — врачи и кузнецы; то же на германском севере. Соединение кузнечества с музыкой, поэзией и пляской.

Сл. О. Jiriczek, *Deutsche Heldensagen*, I, стр. 2: смена каменного и железного века: древние каменные орудия окружены в пору позже наступившей прогрессивной культуры суеверным почетом, служат целям волхвования и т. д.² С другой стороны, искусство обрабатывать металлы представляется чем-то чудесным.

К сведениям, собранным Шрадером, следует присоединить аналогические из Африки.³ Любопытной иллюстрацией могут служить охотничьи песни вогулов, в которых медведь, священный обитатель лесов, говорит с ужасом о металлическом оружии в руках человека и со страхом взирает на топор величиной с бычьей лопатку, на колчан с железными стрелами, на копье, железный нож.⁴ Здесь очень ярко сказалась наивная гордость первобытного народа, который видит перед собой новое, лучшее и более могущественное оружие. По выражению Мункачи финский эпос — «героическая поэзия, созданная во славу металлургии».

Кузнецы и шаманы у якутов, см. V. Sieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes* в *Rev. de l'hist. des relig.*, XLVI, стр. 319—20.

¹ Этимологии Гефеста и Вулкана, стр. 232.

² E. Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires*, Париж, 1878.

³ Hoernes, *Urgeschichte des Menschen*, Вена, 1892, стр. 312. Сл. еще литературу у Jiriczek, *l. c.*, стр. 7.

⁴ Munkácsi, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, IV, 1895, стр. 41 след.

§ 2. Снесение (похищение) огня с неба. ¹

А. — У зулусов: ² птица молнии, так и у американских индейцев. В Австралии: огонь похищен человеком, обращенным впоследствии в птицу; так и в нормандском предании. Либо похитителем является птица. ³ У северо-американских (?) Thlinket'ов Yehl, божество или герой, положивший основание искусства, рожден матерью: дельфин или кит предсказывает ей, что она выпьет соленой воды и проглотит камушек; от этого родился Yehl. Однажды он убил чудесного журавля и, одевшись в его шкуру, мог летать (yet he is always known as a raven). Во время потопа он улетел к небу и там продержался, захватив клювом облако, пока не сошла вода. В то время светила держал в ящиках какой-то старик (old chief). Yehl похитил их и разместил светила по небу. Он же украл огонь и держал его в клюве, пока не достиг берега Thlinket'ов. Здесь огонь упал на камни и лежавшие на земле деревья, откуда его и теперь добывают. Он похитил и воду, которую Khanukh, родоначальник рода Волка у Thlinket'ов, держал в собственном роднике. Yehl, родоначальник рода Ворона, и Khanukh, родоначальник рода Волка, как представители первобытного космогонического дуализма. Их спор (как между Вейнемейнемом и Юкагайнемом) о том, кто из них старше на свете; Yehl (как Вейнемейнем) отвечает, что существовал раньше, чем стоит свет. Подобная похвальба встречается в стихотворении Эмпедокла (?) и Талиесина. Khanukh оказался сильнее волшебством, но Yehl все же похитил воду, как Один похитил мед Иотуна, захватил своим клювом и улетел. ⁴

В. — К легенде о Прометее. Обработки Кальдерона, Гердера, Гёте, Байрона, Шелли. ⁵ — Προμηθεύς = промыслитель. ⁶ Критика куновской теории. ⁷ Прометей — прозвище; не сохранилось ли имя в глоссе Гесихия: Ἰθάς, ὁ τῶν Τιτάνων κήρυξ Προμηθεύς; ἰθάς, ἰθαίνομαι = θερμαίνομαι у Гесихия, стало быть: Ἰθάς = Αἴθων. ⁸ Эпитет Прометей: πυρφόρος. У Панопея, фокейского пограничного города, основанного флегийцами, стояла часовня со статуей Прометей. Приезжим показывали здесь

¹ Сл. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Gottestrankes*; Bloomfield, *Contribution to the interpretation of the Veda* и отчет Henry в *Revue critique*, 1894, № 15; Д. Н. Овсяннико-Куликовский, *К истории культа огня у индусов*, Одесса, 1871.

² А. Lang, *La Mythologie*, trad. par Parmentier, Париж, 1886, стр. 185 след., 105, 100.

³ Сл. *ibid.*, стр. 189—190, 157 примечание 1-е.

⁴ А. Lang, *Myth, ritual and religion*, II, стр. 50 след.

⁵ К. Варт, *Prometheus. Ein Beitrag zur griech. Mythologie* в *Progr. des grossherz. Gymnasiums zu Oldenburg* (1896).

⁶ *Ibid.*, стр. 4.

⁷ *Ibid.*, стр. 5—6. Ср. Gruppe, *Griechische Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zum Orient*, I (1887), 131: против pramantha = Prometheus.

⁸ Варт, *о. с.*, стр. 6.

землянку, в которой у титана помещалась мастерская, а гигантские цвета глины обломки скал, которые лежали вокруг, толковались, как остатки вещества, из которого был создан человек.¹ В Миконе (= Сикион) Прометей погрешил против Зевса по Гесиоду, *Феог.*, 535: καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι | Μηκόνῃ τὸτ' ἔπειτα μέγαν βοῶν πρόφρονι θυμῷ | δασσάμενος πρόβηκε, Διὸς νόον ἐξαπατάσκων.² По Схолиасту *Iliad.* 15, 190, в Сикионе три кронида поделили между собою свет; по схолиасту Эсхила, *Prom.*, 1021, там же совершился раздел быка между Зевсом и богами. Почему автор считает легенду об обмане Прометея при разделе жертвы — поздней (сл. сказание о дележе между человеком и чертом и т. п.)?

Похищение огня: Цицерон (*Tusc. disp.*, II, 10), ссылаясь на Accius'a (следовавшего, вероятно, Эсхилу), говорит, что Прометей похитил огонь с дымившегося места на о. Лемносе, nemus expirante varore, у Гефеста — по Платону, *Protag.*, 321. Сервий к Виргилию, *Ecl.*, VI, 42: Prometheus dicitur coelum ascendisse et adhibita facula ad rotam solis ignem furatus. Велькер считает эту легенду изобретением Сапфо. Прометей, по его мнению, похитил огонь из огненной горы, что подтверждается и Лукианом, *Prom.*, 5.

Гефест, как бог земного огня и кузницы.³ Объяснение хромоты Гефеста тем, что его свергли с неба, позднейшее: Reuleaux⁴ объясняет это тем, что у большинства народов разведение огня поручалось первоначально хромцам.⁵ — Близость Прометея к Гефесту по существу, оттуда их смешение. По *Diod.*, V, 74, Гефест первый научил людей употреблению огня. В 20-ом гомеровском гимне он восхваляется, как основатель культуры, выведший человечество из полуживотного состояния, в котором оно находилось, когда жило в пещерах.⁶ Прометей, как и Гефест, не бог молнии, а демон земного огня.⁷

Прометей и Кабиры.⁸

Прометей и потоп.⁹

¹ Стр. 7.

² Стр. 9—10.

³ Стр. 15.

⁴ Roscher, *Lex.*, I, кол. 2040, 20.

⁵ Если о Гефесте говорится иногда, что он летает, как Дедал и Велунд, то следует разуместь взлетание пламени.

⁶ Как Прометей у Эсхила.

⁷ Стр. 17. Там же отношение мифа о Прометее к мифам о Веланде и Локи: последний из рода великанов? пригвожден к скале; когда он движется, происходит землетрясение, как при движении заключенных титанов и гигантов. Loki — Lodur принимает участие в создании людей.

⁸ Стр. 18 след. Стр. 26—7: миф о происхождении людского рода в самофракийских мистериях.

⁹ Стр. 27 след.; сл. стр. 33. Легенда о похищении Прометеем огня не предполагает, что до него огонь не был известен людям: утрата огня связана с мифом о потопе, которым Зевс наказал людей; Прометей достает огонь у Гефеста.

Девкалион и Пирра. Пандора.¹ По Аполлодору, I, 7, 2, Девкалион построил по совету отца своего Прометея ящик, в котором он спасся от потопа со своей женой Пиррой. Эсхил приписывает Прометею изобретение корабля. С IV века ходит легенда о том, что он сделал людей из глины с помощью Афины.² Сохранились следы сказания, что Прометей создал жену, которую боги украсили всевозможными дарами καὶ ὀνομάσαι ἕκ τῶν δῶρων καὶ πάντων τῶν δεδωκότων³ (смешение с Пандорой, созданной Гефестом).

Проступок и наказание Прометея. По Гесиоду Пандору создает не Прометей, а Гефест, по приказанию Зевса, который посылает ее в возмездие за похищение огня, ἀντὶ πυρός, как губительное зло (позднее пессимистическое воззрение на женщину).⁴

Такому же изменению подвергся у Гесиода Прометей: похититель огня, спаситель человека, умница становится обманщиком, вором и смутьяном (миф, отражающий противоположность природного культа религии Зевса).⁵ Прометей прикован к скале на Кавказе. Позднейшие мифографы приписали Прометею посягательство на Афины (как Титию — на Латону, Иксиону — на Геру).⁶ Эсхил смотрит на Прометея, как на проступившегося против Зевса, на стороне которого и конечная победа и право.⁷ Позже воззрения меняются. Сл. Прометея Гёте:

«Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich
Und dein nicht zu achten
Wie ich!»

Для Байрона Прометей борец против глухой тирании судьбы, представитель во всех бедствиях непреклонного свободного человеческого духа.⁸

К литературе сл. Kr. Nygor, *Smede в Dania*, апрель — октябрь, 1902, № 35.

С. — Смена каменного, бронзового и железного периодов. Религиозный культ каменных и бронзовых поделок в период железа. Волосы Flamen Dialis позволено стричь лишь свобод-

¹ Стр. 36 след.

² Стр. 37.

³ Стр. 38.

⁴ Стр. 43 след.

⁵ Стр. 44.

⁶ Стр. 45.

⁷ Стр. 45—46.

⁸ Ср. типы Прометея и Иракла. Н. Usener, *Die Sintflutsagen* (1899), стр. 63—5.

ному человеку бронзовым ножом или ножницами.¹ Так римские и сабинские жрецы могли стричься только бронзовыми ножницами.² Готтентотские жрецы, при жертвоприношениях или обрезаниях, употребляют не железный нож, а осколок кварца. У Моquis'ов Аризоны каменные ножи и топоры, вышедшие из употребления, сохранились в религиозных обрядах. При построении иерусалимского храма и алтаря евреи не употребляли железа.³

Сл. в *Modern Philology*, т. II, № 2, окт. 1904, стр. 225 след. John Rhys о Read, *A guide to the antiquities of the bronze age in the department of british and medieval antiquities*: одинаковая последовательность рас, следовавших друг за другом в Британии и Ирландии. Две первых, до явления гойделов: первая — аборигены, карликовая раса, обитатели насыпей, которых обычно называли эльфами и наделяли всевозможными атрибутами, имеющими отношение к темным божествам, и на которых смотрели с опаской, с какой смотрят на краснокожих в Сев.-Амер. Соед. Штатах. Вторая раса: иберно-ликтская. Какой из этих рас принадлежит введение обработки металлов? Рассказывают об обитателях насыпей, эльфах, что они боятся железа. Из этого не следует, однако, что они обрабатывали бронзу. Объясняя одну чашу для питья, «the earliest well defined type of borrow-pottery», находимый на востоке Шотландии, севере Англии в Derbyshire, Read предполагает, что утварь эта была занесена из Скандинавии или Нидерландов народом, хорошо знакомым с металлами; народом неизвестной расы, явившимся, вероятно, до арийцев. Арийцы, распространившие, как полагают, в Европе обряд кремации, застали в разных местах искусство металлического дела и замедлили в своих постоянных ход культуры. Если принять 1000 л. до н. э. за средний термин а quo для древнейших урн со следами кремации, то чаши для питья и другая посуда, находимые в могилах без кремации, нередко с бронзовыми предметами, следует приписать доарийскому неолитическому населению.

Суеверные представления, привязавшиеся к орудиям каменного века: топорам, стрелам (*Örvarödssaga*) и др.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Исторические движения и народность на смену рода

Борьба народностей и идеализация *героя*. Общие черты: чудесное рождение, *неуязвимость*, кроме одного лишь места (Сигфрид, Ахилл, Исфендиар: лишь в глазах). Он выброшен, обязан служить, но выходит в люди; убит предательски и т. д.

¹ Frazer, *Golden bough*, I, стр. 117.

² *Ibid.*, стр. 172.

³ Стр. 173.

Параллель в сказках: третий из братьев, вообще юноша, зато больше и сильнее старших. Или это сословное противопоставление?

Применения к историческим лицам (французский эпос) и к мифу (боги). Старые (бой отца с сыном) и новые (свои и заходящие) темы. Применение заходящих тем и их видоизменение в истории поэтических идеализаций; условия идеализации и применения.

Циклизация: объединение и смешение (история французского эпоса; сага о Тидреке).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Космополитические течения

I. Космополитизм александрийской эпохи, вместо *народного героя* — уединенная *личность*, рассеянная по белу свету. Уединенная жизнь *чувства*; географический простор — и *утопия*. *Фетишизм* и *магия*, как следствие падения религиозно-родового уклада. *Recognitiones* * = греческие романы.

II. Христианство и его идеалы. Героизм христианства. — Аскетизм (Египет и его легенды).

III. Средние века: личность и чувство; любовь в рыцарских романах (новые темы, фиктивная национальность и широкие географические горизонты).

IV. Мистицизм и утопии религиозного характера: легенды о рае (coeli), рехавитах, пресвитере Иоанне,¹ последнем владыке — *Veltro* * (Cian, Kraus).² История крестного древа и циклизация.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Протест реальности

Сатиры на рыцарство (*Audigier*, Chaucer, Antoine de la Sale) * и вилланы; их освещение в рыцарских кружках (*Schildbürger*, *Einfaltspinsel*, *Paramartan*) и реабилитация: *Dümmling*, *Емелюшка*.

¹ Сл. параллель: Pays de Cogne. Poeschel. *Das Märchen vom Schlaraffenlande* в *Paul-Braune Beiträge*, V, 2. Сл. Клиггер, *Сказочные мотивы у Геродота* (1903), стр. 56 след.

² V. Cian, *Sulle orme del Veltro*, 1897; Fr. X. Kraus, *Dante*, 1897, *Ред. акад. изд.*]

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Противоречия XVI века

Религионизм — демонизм, искание (Фауст) и возвращение к старине (Блудный сын); реализм и идеализация (*Амадисы*). Утопия (Томас Мур, Рабле и др.) и пасторали. Реалистическая новелла (сл. Jusserand, Schneegans).¹

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

XVII век

Салонный роман во Франции, сатира Сервантеса и жанр *ricogrosso* (их отражения). Влияние испанской новеллы в Германии, Италии и Франции.²

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

XVIII и XIX век

Сентиментализм, оссианизм, *Sturm und Drang*, космополитизм. Руссо и утопия природного быта, «человека» и т. д. — Романтизм (сюжеты и мотивы: *Präexistenz* и жатака; двойники и *fulgja*; * превращения и т. д.) и байронизм (герой).

¹ [Последней работой Jusserand, касающейся эпохи Возрождения, является 2-ой том его *A literary history of the english people*, Лондон, 1906. Schneegans — разумеется, вероятно, его *Geschichte der grotesken Satire*, Страсбург, 1894. *Ред. акад. изд.*]

² Marchesi, *Per la storia della novella italiana nel sec. XVII*; P. Toldo, *Contributo alla storia della novella italiana del XV e XVI sec.*, Рим, 1899; G. Paris в *Journal des savants*, 1895, май — июнь.